



**HAL**  
open science

# L'oeuvre d'Anatole France : à la recherche d'une philosophie du monde par l'écriture du Désir

Boris Foucaud

► **To cite this version:**

Boris Foucaud. L'oeuvre d'Anatole France : à la recherche d'une philosophie du monde par l'écriture du Désir. Littératures. Université d'Angers, 2001. Français. NNT : 491 . tel-01068782

**HAL Id: tel-01068782**

**<https://theses.hal.science/tel-01068782v1>**

Submitted on 26 Sep 2014

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**UNIVERSITE d'ANGERS**

**Juin 2001**

**U.F.R. de LETTRES**

**N° d'enregistrement thèse : 491**

**Ecole Doctorale d'Angers**

**Thèse**

Pour obtenir le grade de

**DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ D'ANGERS**  
**EN LITTÉRATURE FRANÇAISE**

Présentée et soutenue publiquement

Par **Boris FOUCAUD**

Le 22/06/2001

**L'œuvre d'Anatole France : à la recherche d'une  
philosophie du monde par l'écriture du Désir**

***TOME I***

Jury

***DIRECTEUR DE THESE : M. Georges CESBRON, Professeur émérite à l'Université d'Angers***

***RAPPORTEUR : M. René-Pierre COLIN, Professeur à l'Université Lumière, Lyon II***

***RAPPORTEUR : M. Régis MIANNAY, Professeur à l'Université de Nantes***

***EXAMINATEUR : M. Alain NERY, Professeur à l'Université d'Angers***

***EXAMINATEUR : M. Jean ROUSSEL, Professeur émérite à l'Université d'Angers***

**UNIVERSITE d'ANGERS**

**Juin 2001**

**U.F.R. de LETTRES**

**N° d'enregistrement thèse : 491**

**Ecole Doctorale d'Angers**

**Thèse**

Pour obtenir le grade de

**DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ D'ANGERS**  
**EN LITTÉRATURE FRANÇAISE**

Présentée et soutenue publiquement

Par **Boris FOUCAUD**

Le 22/06/2001

**L'œuvre d'Anatole France : à la recherche d'une  
philosophie du monde par l'écriture du Désir**

***TOME I***

Jury

***DIRECTEUR DE THESE : M. Georges CESBRON, Professeur émérite à l'Université d'Angers***

***RAPPORTEUR : M. René-Pierre COLIN, Professeur à l'Université Lumière, Lyon II***

***RAPPORTEUR : M. Régis MIANNAY, Professeur à l'Université de Nantes***

***EXAMINATEUR : M. Alain NERY, Professeur à l'Université d'Angers***

***EXAMINATEUR : M. Jean ROUSSEL, Professeur émérite à l'Université d'Angers***

*A mon père, Michel Foucaud, qui nous a quittés en décembre 1997. J'aurais aimé avoir la fierté qu'il lise mon travail. Cette thèse est pour lui...*

## REMERCIEMENTS

*Je réserverai mes premiers et sincères remerciements à M. Georges Cesbron, professeur émérite à l'Université d'Angers et directeur de ma thèse, pour son exigeante attention, et pour son soutien efficace et compréhensif dans tous les moments, y compris les plus difficiles...*

*Que soient remerciés chaleureusement M. Alain Nery, professeur à l'Université d'Angers, et Mme Marie-Claire Bancquart, professeur à Paris IV-Sorbonne, pour m'avoir justement "aiguillé" sur les bonnes voies lorsque je débrouillais le vaste chemin du Désir francien au début de l'aventure doctorale.*

*Tous ceux qui m'ont aidé à mener à bien mon étude, de près ou de loin, se reconnaîtront dans ces remerciements, et se sentiront salués.*

*Cependant, plus particulièrement,*

*Je remercie mon ami – ou plutôt mon oncle d'Amérique ! - Jean-Luc Joly, de Montréal, pour son coup de pouce quant à la langue de Shakespeare.*

*Je remercie Roland Hadrzynski pour son amitié et sa complicité, sans laquelle l'informatique ne serait pas ce qu'elle est aujourd'hui, du moins pour moi.*

*Je remercie Mme Sylvie Ducas-Spaës pour ses conseils bienveillants et sa re-lecture patiente de ma thèse, durant des heures que je devine nombreuses. Je lui signifie ici encore mon amitié sincère et renouvelée.*

*Je remercie Mlle Véronique Dimicoli pour sa manière d'appréhender le monde...*

*Enfin, je remercie ma mère, Roselyne Dematteo-Foucaud, de m'avoir soutenu dans les périodes pénibles, certes, mais également dans toutes les autres. Son enthousiasme inébranlable et fondamental était toujours là quand il le fallait.*

## TABLE DES MATIERES

### TOME I

<b>INTRODUCTION</b>	<b>9</b>
<b><i>A la recherche d'une philosophie du monde par l'écriture du Désir dans l'œuvre d'Anatole France</i></b>	<b>10</b>
<b><i>Partie I : La revanche d'un univers mythique sur un monde fragmentaire</i></b>	<b>22</b>
<b><i>I.1) La recherche d'un logos dans un monde obscur soumis aux faussetés</i></b>	<b>23</b>
<b><i>I.1.1) Détruire les fausses croyances par la méfiance envers l'évidence et par une distanciation rigoureuse</i></b>	<b>29</b>
I.1.1.a) Les méfaits de la crédulité naïve, ses funestes conséquences	29
I.1.1.b) La dialectique de la croyance et de la crainte	36
I.1.1.c) Les degrés de la croyance et les degrés du savoir : de la nécessité d'une éducation brisant les préjugés	42
I.1.1.d) Conclusion : détruire les fausses croyances par le <i>doute</i> est une démarche nécessaire pour contempler le monde	50
<b><i>I.1.2) Anatole France et la révolution scientifique : une vision du monde novatrice</i></b>	<b>52</b>
I.1.2.a) Anatole France et Ernest Renan	53
I.1.2.b) Anatole France et le courant positiviste	56
I.1.2.c) Anatole France et Taine : réflexions sur le naturalisme	59
I.1.2.d) Anatole France et le darwinisme	63
I.1.2.e) Les poèmes darwiniens d'Anatole France comme première approche d'une philosophie du monde	67
<b><i>I.1.3) L'émergence d'une optique francienne sceptique et relativisante</i></b>	<b>84</b>
I.1.3.a) Une époque charnière pour Anatole France : 1887-1890	84
I.1.3.b) La querelle du <i>Disciple</i> et la relativisation francienne du monde	87
I.1.3.c) Le principe de remise en cause et l'attitude sceptique	94
I.1.3.d) Le relativisme sceptique comme ferment de la pensée francienne	101
<b><i>I.1.4) La cruauté des illusions dépasse même la science : le monde est irrémédiablement pluriel</i></b>	<b>105</b>
I.1.4.a) Une vision pessimiste du monde	105
I.1.4.b) <i>L'Humaine tragédie</i> et la définition pessimiste de la vérité	109
<b><i>I.1.5) Un constat amer face à un monde fragmentaire et voué au mensonge</i></b>	<b>124</b>
<b><i>I.2) La recherche d'un syncrétisme unifiant la pluralité de l'univers pour dépasser la fragmentation</i></b>	<b>127</b>
<b><i>I.2.1) Le dépassement de Dieu par l'imaginaire</i></b>	<b>130</b>
I.2.1.a) La pensée antique dans la pensée francienne	130
I.2.1.b) La pensée gnostique dans la pensée francienne	139
I.2.1.c) Une approche du syncrétisme par le gnosticisme : un glissement fondamental vers l'imaginaire	143
<b><i>I.2.2) Le mythe de Dieu combattu par le mythe</i></b>	<b>151</b>
I.2.2.a) Une création cosmogonique rejetant toute cosmogonie	151
I.2.2.b) La création d'un <i>imaginaire démythifiant et relativisant</i> : étude sur <i>l'infailibilité divine</i> comme symptôme	159
<b><i>I.2.3) Le retour dialectique à un anthropocentrisme salvateur</i></b>	<b>165</b>
I.2.3.a) La notion d'infailibilité et la justice déshumanisante	165
I.2.3.b) Le nouvel anthropocentrisme francien et la primauté des sens	174

<b>I.2.4) Le mythe francien du passé</b>	<b>183</b>
1.2.4.a) Le temps comme système syncrétique fondamental	183
1.2.4.b) L'histoire sans fin	192
<b>I.3) L'instance du Désir dans l'œuvre francienne</b>	<b>199</b>
<b>I.3.1) La Réalité charnelle dans l'œuvre d'Anatole France</b>	<b>199</b>
1.3.1.a) Ascèse et sublimation du corps dans <i>Thaïs</i>	199
1.3.1.b) La réalité charnelle du Christ	210
<b>I.3.2) La mystique du Désir et la mort</b>	<b>214</b>
1.3.2.a) La certitude de la mort	214
1.3.2.b) Le Désir dépasse la mort	217
1.3.2.c) La mort comme couronnement du Désir	223
1.3.2.d) Le problème de l'influence de Schopenhauer sur le Désir francien	226
<b>I.3.3) Conclusion : Partance et retour à la vie par le Désir</b>	<b>232</b>
<b>Partie II: La création d'un monde littéraire par une morale du Désir</b>	<b>235</b>
<b>II.1) La création du mythe comme morale du refus</b>	<b>236</b>
<b>II.1.1) La tabula rasa du Désir</b>	<b>236</b>
<b>II.1.2) La morale du refus et la fondation d'une utopie</b>	<b>240</b>
II.1.2.a) L'engagement francien	240
II.1.2.b) Le Désir d'utopie, et la contre-utopie du Désir	243
<b>II.2) Le Désir, figure centrale de l'imaginaire francien</b>	<b>262</b>
<b>II.2.1) La bibliothèque du Désir, un syncrétisme individuel de tous les imaginaires pour se jouer du temps</b>	<b>267</b>
<b>II.2.2) La mimésis subversive du Désir</b>	<b>279</b>
<b>TOME II</b>	
TABLE DES MATIERES	285
<b>II.3) La morale du Désir dans le système littéraire francien</b>	<b>288</b>
<b>II.3.1) L'inconscient et une approche francienne de ses enjeux</b>	<b>289</b>
II.3.1.a) L'inconscient dans les années 1890	289
II.3.1.b) L'acception francienne de l'inconscient	295
II.3.1.c) Les connexions entre le Désir et l'inconscient	305
<b>II.3.2) Etude du diable francien comme émergence d'une morale du Désir</b>	<b>320</b>
<b>II.3.3) Le Bien dans l'univers francien : figures de la femme et divinités fémininoïdes</b>	<b>336</b>
II.3.3.a) La représentation francienne de la figure féminine	341
II.3.3.b) Principe fémininoïde et morale du Désir	353
<b>II.3.4) La substitution du Dieu chrétien par le pansexualisme : une gnose francienne ?</b>	<b>368</b>
<b>Partie III: Le Désir à la recherche d'une philosophie du monde</b>	<b>378</b>
<b>III.1) Une phénoménologie du Désir</b>	<b>379</b>
<b>III.1.1) La fonction francienne du regard</b>	<b>383</b>
III.1.1.a) Le regard et la pénétration du Désir dans le mythe	383
III.1.1.b) La dialectique de l'absence et de la présence	389
III.1.1.c) Le regard et l'Autre	395
III.1.1.d) Le couple regard/Désir et le pansexualisme	399
<b>III.1.2) Le Désir révolté et l'érotogénèse</b>	<b>404</b>
III.1.2.a) Le Désir et le paradoxe du <i>polymorphisme</i>	405

III.1.2.b) La loi dialectique de la fusion et des alternances	415
<b>III.1.3) Description du logos francien</b>	<b>420</b>
III.1.3.a) Du Désir au <i>logos</i> : l'étape de l'effondrement du monde par l'érotogenèse	420
III.1.3.b) Le <i>logos</i> : un <i>mode d'être</i> et non un mode de connaissance	425
III.1.3.c) L'après- <i>logos</i> : l'étape possible de l'expansion du monde par l'érotogenèse et la dyade héros/monde	427
<b>III.2) L'œuvre francienne sous l'angle d'une lecture structurale du Désir</b>	<b>430</b>
<b>III.2.1) Les Œuvres de l'effondrement et la problématique de la narration</b>	<b>434</b>
III.2.1.a) La <i>réclusion</i> : une nécessité originelle	439
III.2.1.b) Œuvres et héros de l'échec : une poétique de la dégradation	445
III.2.1.c) Œuvres et héros de l'inertie : une poétique du <i>miroir</i>	459
<b>III.2.2) Les Œuvres de la béance et l'ultime révolte du détachement</b>	<b>467</b>
III.2.3) Conclusion de notre lecture structurale du Désir : une poétique francienne orientée par la recherche du cœur des choses	476
<b>III.3) L'œuvre francienne : à la recherche d'une philosophie du monde</b>	<b>479</b>
<b>III.3.1) Le Désir comme mode de connaissance du monde</b>	<b>479</b>
<b>III.3.2) Le paradoxe d'un imaginaire fondateur d'une philosophie</b>	<b>483</b>
<b>III.3.3) La dialectique francienne d'une philosophie du monde par l'écriture du Désir</b>	<b>488</b>
<b>CONCLUSION</b>	<b>499</b>
<b>Conclusion : La philosophie francienne du Désir et le XX<sup>e</sup> siècle</b>	<b>499</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>511</b>
1) <i>Textes franciens</i>	512
2) <i>Etudes franciennes</i>	514
3) <i>Théories de la littérature, repères littéraires, rhétorique</i>	518
4) <i>Anthropologie, anthropologie de l'imaginaire, mythocritique</i>	521
5) <i>Histoire sociale, histoire de la pensée, références historiques</i>	523
6) <i>Philosophies antiques</i>	526
7) <i>Philosophies modernes, épistémologie</i>	528
8) <i>Théologie, gnose, ésotérisme</i>	531
9) <i>Psychiatrie, Psychanalyse</i>	535
10) <i>Revue et articles</i>	537
<b>GLOSSAIRE</b>	<b>538</b>
<b>INDEX RERUM</b>	<b>558</b>
<b>INDEX OPERUM</b>	<b>570</b>
<b>INDEX NOMINUM</b>	<b>573</b>

□ Par nécessité technique, les illustrations sont paginées hors du texte.



- ❖ I : Portrait d'Anatole France tiré de J.M. Pouquet, *Le Salon de Mme Arman de Caillavet*, Paris, Hachette, 1926
  - ❖ II : Frank Kupka, *Les Disques de Newton*, 1911-1912
  - ❖ III : Max Ernst, *Les Tentations de saint Antoine*, 1945
  - ❖ IV : Christ de Grünewald
  - ❖ V : Paul Delvaux, *La Vénus au miroir*, 1946
  - ❖ VI : Gustave Moreau, *La Tentation*
  - ❖ VII : Chagall, *La Chute de l'Ange*, 1923-1947
- 
- Les renvois de pages *infra* et *supra* renvoient aux pages de titre des chapitres. Pour plus de précision, se reporter aux index.
  
  - Thèse conforme aux recommandations de la norme *AFNOR Z 41006*

## **INTRODUCTION**

## *A la recherche d'une philosophie du monde par l'écriture du Désir dans l'œuvre d'Anatole France*

*“Le désir a conduit ma vie entière. Je puis dire que mon existence ne fut qu'un long désir. J'aime désirer ; du désir j'aime les joies et les souffrances.”*, Anatole France, « En Huitième », *L'Homme libre* du 5 mai 1913.

*“Les mondes meurent, puisqu'ils naissent. Il en naît, il en meurt sans cesse. Et la création, toujours imparfaite, se poursuit dans d'incessantes métamorphoses<sup>1</sup>”*, énonce Anatole France en 1894. A l'aune de cette conception toute darwinienne d'un monde en perpétuel mouvement dans la logique universelle et monotone de l'évolution, il ajoute :

*“Je sens que nous sommes une fantasmagorie et que notre vue de l'univers est purement l'effet du cauchemar de ce mauvais réveil qui est la vie. Et c'est cela le pis. Car il est clair que nous ne pouvons rien savoir, que tout nous trompe, et que la nature se joue cruellement de notre ignorance et de notre imbécillité<sup>2</sup>.”*

*Le Jardin d'Epicure* nous montre de manière emblématique un auteur plongé dans le paradoxe : certes, nous existons, et ceci est sans doute notre seule certitude. Mais nous existons au cœur d'un univers incompréhensible, qui nous ramène au statut d'existence absurde, accablée par notre ignorance. Dans ce cas, quel est le sens de notre existence, vers quoi l'humanité tend-elle ?

Pour Anatole France, la souffrance de l'ignorance semble exiger de nous une manière particulière de voir le monde et de penser : *“C'est une grande niaiserie que le « connais-toi toi-même » de la philosophie grecque. Nous ne connaissons jamais ni nous ni autrui. Il s'agit bien de ceci !<sup>3</sup>”* En d'autres termes, si l'homme naît avec l'impératif désir de se connaître, il naît aussi dans un univers qui lui offre la fausseté et le mensonge à satiété, à tel point que la soif de croire dans l'erreur se substitue bientôt au besoin de savoir la vérité ; dans ce cas, rechercher un sens à la vie humaine revient-il à faire le choix d'une confortable fausseté en refusant la souffrance de rechercher la vérité ? Car nul homme n'a jamais pu approcher la moindre vérité :

*“C'est une grande erreur de croire que les vérités scientifiques diffèrent essentiellement des vérités vulgaires. Elles n'en diffèrent que par l'étendue et la précision. Au point de vue pratique, c'est une différence considérable. Mais il ne faut pas oublier que l'observation du savant s'arrête à l'apparence et au phénomène, sans jamais pouvoir pénétrer la substance ni rien savoir de la véritable nature des choses<sup>4</sup>.”*

Ainsi, dans la pensée francienne, ni la philosophie, ni la science ne peuvent saisir le monde au-delà de l'apparence ou du phénomène : l'homme est impuissant à saisir l'univers, tandis qu'il existe pourtant, à l'affût de cette vérité dramatiquement voilée qui enfin pourrait donner un sens à son existence.

C'est la raison pour laquelle le doute reste pour notre auteur profondément ancré dans sa perception de l'univers : que faire d'autre que douter lorsqu'on existe dans un monde incompréhensible ? Le fait d'exister est la seule chose qui outrepassé le doute ; il n'existe à part cette certitude aucune autre vérité ; le monde est fragmentaire et nous reste voilé :

<sup>1</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, Calmann-Lévy, Paris, 1894, p.5.

<sup>2</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, *ibid.*, p.65.

<sup>3</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, *ibid.*, p.53.

<sup>4</sup> Cité par Marie-Claire Bancquart, *Anatole France, œuvres complètes*, Pléiade, tome II, p.XXXI.

“Quand on dit que la vie est bonne et quand on dit qu’elle est mauvaise, on dit une chose qui n’a point de sens. Il faut dire qu’elle est bonne et mauvaise à la fois, car c’est par elle, et par elle seule, que nous avons l’idée du bon et du mauvais. La vérité est que la vie est délicate, douce, horrible, charmante, affreuse, douce, amère, et qu’elle est tout<sup>5</sup>.”

Cet état de fait étranger à la volonté humaine semble insupportable à Anatole France : comment concevoir l’homme subordonné à l’entropie universelle, voué à naître et à mourir de manière stérile, comme s’il n’était que le chaînon nécessaire à une évolution incoercible qui le négligerait, le rendant condamné à avancer dans un mouvement infini et aveugle ? Comment l’homme ne serait-il que le fruit d’un univers en perpétuelle métamorphose, se jetant avec lui vers une fin inévitable et pourtant à jamais secrète, confinant toute son histoire, tous ses avatars, et même chacune de ses souffrances, à n’être que totalement absurdes<sup>6</sup> ? Certes, la révolution darwinienne, liée au positivisme et au scientisme, fut pour Anatole France déterminante, comme nous le verrons<sup>7</sup>. Cependant, les conclusions offertes par le darwinisme ne tardent pas à être battues en brèche par le doute lui-même : la science n’éclaire que très partiellement le sens de l’existence humaine, et elle doit être sujette à caution.

Il semble en fait qu’elle nous apprenne surtout à combattre la moindre certitude ; la science est le ferment salvateur du scepticisme :

“Votre science ne peut aspirer à nous gouverner parce qu’elle est d’elle-même sans morale et que les principes d’action qu’on pourrait en tirer seraient immoraux. Elle est inhumaine ; sa cruauté nous blesse ; elle nous anéantit dans la nature ; elle nous rapproche des animaux et des plantes en nous montrant ce qu’ils ont de commun avec nous, c’est-à-dire tout : les organes, la joie, la douleur et même la pensée<sup>8</sup>. Elle nous montre perdus avec eux sur un grain de sable et elle proclame insolemment que les destinées de l’humanité tout entière ne sont pas quelque chose d’appréciable dans l’univers. [...] Et quant à l’homme même, qu’en a fait la science ? Elle l’a destitué de toutes les vertus qui faisaient son orgueil et sa beauté. Elle lui a enseigné que tout en lui comme autour de lui était déterminé par des lois fatales, que la volonté était une illusion<sup>9</sup> et qu’il n’était qu’une machine ignorante de son propre mécanisme<sup>10</sup>.”

De fait, après la révolution copernicienne de l’héliocentrisme<sup>11</sup>, la révolution darwinienne, à la suite des recherches de Lamarck<sup>12</sup> et de A. R. Wallace<sup>13</sup>, prône une conception de l’homme fortement relativisée, dépossédée de toute particularité naturelle par rapport aux autres espèces<sup>14</sup> : l’homme n’est plus créé à l’image de Dieu<sup>15</sup>, il n’est rien d’autre qu’un avatar de la vie animale, et à ce titre, il ne peut prétendre posséder l’univers. Au contraire, c’est l’univers qui le possède, l’enferme dans ses lois selon son bon vouloir, et à ce titre, le sens de l’existence humaine est réglé : les civilisations, dans

<sup>5</sup> Anatole France, *Le Jardin d’Epicure*, *ibid.*, p.67.

<sup>6</sup> “Il n’y a qu’une chaîne d’évolution continue qui se poursuit à travers les siècles et en dépit de toutes les crises, assurant la continuité et l’unité secrète de la civilisation occidentale.”, H.-I. Marrou, « Culture, civilisation, décadence », in *Revue de synthèse*, décembre 1938.

<sup>7</sup> Voir *infra*, I.1.2, p.52.

<sup>8</sup> Sur les rapports existant entre Anatole France et Schopenhauer, voir *infra*, I.3.2.d, p.226.

<sup>9</sup> Sur les rapports existant entre Anatole France et l’inconscient, voir *infra*, II.3.1, p.289.

<sup>10</sup> Anatole France, *Vie Littéraire*, IV: *Mysticisme et science*, p.43-44, 27 avril 1890.

<sup>11</sup> Copernic défend cette idée que la terre n’est pas au centre de l’univers dans *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, en 1543.

<sup>12</sup> J.-B. de Monet, chevalier de Lamarck, *Discours d’ouverture du cours*, 27 floréal an X et *Philosophie zoologique*, 1809 (in *Inédits de Lamarck*, Masson, Paris, 1972.)

<sup>13</sup> A. R. Wallace, *La Sélection naturelle. Essais*, 1870.

<sup>14</sup> Voir C. Darwin, *L’Origine des espèces*, (première parution en 1858), Flammarion, Paris, 1992. Voir *infra*, I.1.2.d, p.63.

<sup>15</sup> Voir glossaire.

toutes leurs avancées techniques ou morales, malgré les guerres et les révolutions, malgré tous les efforts pour vaincre l'inertie<sup>16</sup>, ne sont rien face au temps qui les érode imperturbablement, réduisant tout progrès à l'état de ruine.

“Tous les changements dans l'ordre social comme dans l'ordre naturel sont lents et presque insensibles. Un géologue d'un esprit profond, Charles Lyell<sup>17</sup>, a démontré que ces traces effrayantes de la période glaciaire, ces rochers énormes traînés dans la vallée, cette flore des froides contrées et ces animaux velus succédant à la faune et à la flore des pays chauds, ces apparences de cataclysmes sont, en réalité, l'effet d'actions multiples et prolongées, et que ces grands changements, produits avec la lenteur clémente des forces naturelles, ne furent pas même soupçonnés par les innombrables générations des êtres animés qui y assistèrent<sup>18</sup>.”

Quant à l'individu lui-même, sa destinée est encore plus vite engloutie ; le *je* humain n'est rien d'autre qu'une portion infinitésimale de l'univers, sans aucune prise avec le monde, il doit se résumer à être passif tout en attendant la mort<sup>19</sup> dans l'ignorance de sa destinée. La mort “*nous ôte toute espérance, car ce que nous souhaitons le plus, c'est de devenir tout autres que nous ne sommes. Mais ceci nous est bien défendu*<sup>20</sup>.” Vouloir métamorphoser le monde pour acquérir la moindre certitude ou la moindre sécurité – c'est là une des définitions du progrès technique<sup>21</sup> – est une absurdité, puisque l'évolution s'en charge à sa façon, lentement, sans à-coup, mais de manière incoercible.

Dès lors, outre la certitude propre à chaque individu d'exister, rien d'autre ne peut donner un sens à notre existence. Ceci provient de la substance qui nous constitue comme êtres humains: “*Nous sommes enfermés dans notre personne comme dans une prison perpétuelle*<sup>22</sup>. [...] *Nous sommes dans la caverne et nous voyons les fantômes de la caverne*<sup>23</sup>.” En d'autres termes, le corps, en prise avec le temps et la mort, enferme dramatiquement notre *je*, tout en voilant de son imperfection charnelle le sens de l'univers : “*Savons-nous quoi que ce soit du monde extérieur, et percevons-nous autre chose dans toute notre vie que les vibrations lumineuses ou sonores de nos nerfs sensitifs*<sup>24</sup> ?”

Le malheur humain, pour Anatole France, semble ainsi d'être un *je* cloisonné à l'intérieur de ce que nous appellerons la *réalité charnelle*<sup>25</sup>. Le corps est en effet ce qui lie toute notre intériorité avec le monde, nous n'existons qu'au travers d'un corps : “*Nous ne voyons le monde qu'à travers nos sens, qui le déforment et le colorent à leur gré*<sup>26</sup>.” En d'autres termes, le corps est le filtre au travers duquel le monde nous parvient, fragmenté et déformé : c'est notre corps fini, en prise à l'entropie du temps, ridiculement petit dans l'espace, qui nous voile l'univers dans toute son immensité impalpable.

Ainsi, dramatiquement, ni la science, ni la philosophie ne peuvent aller au-delà de nos perceptions du monde par les sens, nous sommes irrémédiablement voués à l'absurde confrontation aux apparences : “*Tout est mystère dans l'homme et nous ne*

<sup>16</sup> Voir glossaire.

<sup>17</sup> Voir *infra*, I.1.2.d, p.63.

<sup>18</sup> Anatole France, *Monsieur Bergeret à Paris*, Pléiade, tome III, p.294.

<sup>19</sup> Voir glossaire.

<sup>20</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, *ibid.*, p.36.

<sup>21</sup> Voir *infra*, II.1.2, p.240.

<sup>22</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, IV, préface, p.IX.

<sup>23</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, *ibid.*, p.XII.

<sup>24</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, I, p.185.

<sup>25</sup> Voir glossaire. Voir *infra*, I.3.1, p.199.

<sup>26</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, III, préface, p.XII.

*pouvons rien connaître de ce qui n'est pas l'homme. Voilà la science humaine*<sup>27</sup> !” Par conséquent, l'homme dans son existence ne possède rien d'autre que sa réalité charnelle, en prise au temps et à la mort.

Dès lors, comment l'homme peut-il donner un sens à son existence ? Puisqu'il est à ce point immergé dans l'univers par sa réalité charnelle, doit-il transgresser son corps pour dépasser la vision du monde faillible et fragmentaire offerte par ses sens ? Doit-il aller à l'encontre de sa propre nature humaine pour comprendre le monde, peut-il même saisir quoi que ce soit d'universel ou d'absolu ?

Assurément non<sup>28</sup>. “*Aussi bien est-ce faire un abus vraiment inique de l'intelligence que de l'employer à rechercher la vérité*<sup>29</sup>.” En effet, puisque ni la science, ni la philosophie ne peuvent dépasser la vision du monde qui nous est offerte par nos sens, et que rien, pas même l'intelligence, ne peut transgresser notre réalité charnelle, la recherche de la vérité est elle-même une pure absurdité. La pensée “*est l'acide qui dissout l'univers, et, si tous les hommes se mettaient à penser à la fois, le monde cesserait immédiatement d'exister*<sup>30</sup>.”

Nous comprenons ici immédiatement le paradoxe qui semble sous-tendre la pensée francienne.

D'une part, l'homme caresse chèrement le projet de connaître le sens même de son existence, et il ne peut ignorer sa conformation d'animal pensant :

“Quiconque croit posséder la vérité doit la dire. Il y va de l'honneur de l'esprit humain. [...] Les droits de la pensée sont supérieurs à tout. C'est la gloire de l'homme d'oser toutes les idées. [...] L'homme ne serait pas l'homme s'il ne pensait librement<sup>31</sup>.”

Mais d'autre part, l'univers est impossible à connaître, puisque notre *je* pensant est trompé par la substance même de notre réalité charnelle :

“Nous voulons savoir ; il est vrai que nous ne saurons jamais rien. Mais nous aurons du moins opposé au mystère universel qui nous enveloppe une pensée obstinée et des regards audacieux ; toutes les raisons des raisonneurs ne nous guériront point, par bonheur, de cette grande inquiétude qui nous agite devant l'inconnu<sup>32</sup>.”

Dès lors, le combat de la pensée contre l'univers est perdu d'avance.

L'existence humaine est elle-même définie par ce paradoxe. Tandis que l'homme voit sa réalité charnelle en prise avec le temps et la mort, ses aspirations le poussent vers les hautes sphères d'une vérité éternelle et impossible à atteindre par la pensée, ou du moins par l'intellect. Pourtant, le seul honneur de l'homme semble être de repousser le voile universel pour regarder le monde en face, dénudé, afin de donner un sens à son existence. Anatole France montre ainsi la primauté de notre réalité charnelle – de nos sens – sur tout intellect, cherchant ainsi ce qu'il appelle ironiquement “*la vraie science de la vie*<sup>33</sup>.”

Cette *vraie science de la vie* reste problématique. L'homme semble, pour Anatole France, mis face à l'évidence du temps et de la mort provoquant notre intolérable ignorance ; le temps n'a pas d'autre sens, dans une optique darwinienne, que de mettre fin à notre existence de manière injuste, incompréhensible, et donc absurde :

<sup>27</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, II, p.79.

<sup>28</sup> C'est ici l'une des principales critiques que mène Anatole France contre les religions. Voir *infra*, I.2.2, p.151.

<sup>29</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, *ibid.*, p.60.

<sup>30</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, II, p.173.

<sup>31</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, III, « La Morale et la science », p.63-74.

<sup>32</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, III, p.77-78.

<sup>33</sup> Anatole France, *Le Mannequin d'osier*, Pléiade, tome III, p.61.

“La figure de l’humanité ne reste pas un moment la même. Ses transformations sont continues et c’est par cela même qu’elles sont peu sensibles. Elles opèrent avec l’impitoyable lenteur des forces naturelles. Elles ne s’arrêtent ni ne se hâtent jamais.<sup>34</sup>”

Parce que l’homme est ruiné par l’immuable avancée du temps, la mort tend naturellement à vider la vie humaine de tout sens, elle est insérée dans les lois universelles de l’évolution. Parce que l’homme est fini, il ne peut embrasser l’infini. Pourtant, paradoxalement, ces mêmes lois ont conduit l’homme jusqu’à la conscience du monde, y compris jusqu’à la conscience du temps qui s’écoule. Comment dépasser ce non-sens, sinon en se tournant vers ce que le monde nous offre à sentir et à être, et en renonçant à une absurde quête de la vérité absolue ? Anatole France abandonne toute certitude pour s’orienter vers une quête du sens de l’existence humaine s’appuyant sur la désillusion universelle comme unique point de départ :

“La tristesse philosophique s’est plus d’une fois exprimée avec une morne magnificence. Comme les croyants parvenus à un haut degré de beauté morale goûtent les joies du renoncement, le savant, persuadé que tout autour de nous n’est qu’apparence et duperie, s’enivre de cette mélancolie philosophique et s’oublie dans les délices d’un calme désespoir<sup>35</sup>. Douleur profonde et belle, que ceux qui l’ont goûtée n’échangeraient pas contre les gaietés frivoles et les vaines espérances du vulgaire<sup>36</sup>.”

Mais qu’on ne s’y trompe pas : cette quête initiatique du sens est bel et bien celle d’une philosophie du monde. Et c’est l’un de ses paradoxes fondamentaux.

En effet, cette philosophie du monde est une véritable révolte<sup>37</sup> contre tout dogmatisme, toute doctrine en valant une autre et ne possédant donc aucune vérité absolue ; la philosophie francienne est avant tout une recherche issue de la révolte, de la *tabula rasa*<sup>38</sup>, et de la liberté<sup>39</sup> :

“Laissons toutes les doctrines se produire librement, n’ameutons jamais contre elles les petits dieux domestiques qui gardent nos foyers. N’accusons jamais d’impiété la pensée pure. Ne disons jamais qu’elle est immorale, car elle plane au-dessus de toutes les morales. Ne la condamnons pas surtout pour ce qu’elle peut apporter d’inconnu... C’est la pensée qui conduit le monde. [...] Moi-même je me permis de défendre non telle ou telle théorie scientifique ou philosophique, mais les droits mêmes de l’esprit humain, dont la grandeur est d’oser tout penser ou dire. J’étais persuadé – et je le suis encore – que le plus noble et le plus légitime emploi que l’homme puisse faire de son intelligence est de se représenter le monde et que ces représentations, qui sont les seules réalités que nous puissions atteindre, donnent à la vie tout son prix, toute sa beauté<sup>40</sup>.”

Comprendre l’existence humaine diffère ainsi pour Anatole France de la recherche du sens de l’univers lui-même ; au contraire, pour échapper aux lois darwiniennes, c’est-à-dire au temps et à la mort, l’homme n’a de ressource que de se fonder sur ses sens, sur ses représentations, détachés de tout dogme et de tout absolu : comprendre le sens de l’existence humaine revient à ne se fonder que sur ses seules certitudes ontologiques<sup>41</sup> ; ce n’est donc plus l’univers qui secrète l’homme, c’est l’homme qui secrète

<sup>34</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, I., p.37.

<sup>35</sup> Ceci est une autre manière de dire que la parole que nous produisons est plus sécurisante que le silence offert par le monde que nous tentons de comprendre.

<sup>36</sup> Anatole France, *Le Jardin d’Epicure*, *ibid.*, p.105.

<sup>37</sup> Voir glossaire.

<sup>38</sup> Voir *infra*, II.1.1, p.236.

<sup>39</sup> Voir glossaire.

<sup>40</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, III, « La Morale et la science », p.72-74.

<sup>41</sup> Voir glossaire.

l'univers au travers de ses représentations<sup>42</sup>. Dans cette optique, partir en quête des représentations humaines revient à partir en quête du monde. La pensée francienne n'évolue ainsi que dans la sphère du mythe<sup>43</sup>, comme nous aurons le loisir de le montrer tout au long de notre étude ; le mythe, chez Anatole France, est une revanche contre l'univers.

C'est dire combien la recherche de la vérité induite par cette philosophie du monde est étrangère à Anatole France. La vérité n'existe pas, s'y substitue la seule réalité de nos sens. Le corps est replacé au centre de l'univers, en tant que produisant les seules représentations que nous en avons, et cet anthropocentrisme salvateur<sup>44</sup> nous sauve en fait de tout mensonge, de toute fausseté, de tout dogmatisme. L'homme n'a pas à percer le voile de l'univers, il ne le peut pas car sa réalité charnelle est en prise avec l'entropie du temps et de l'espace, il a avant tout à concurrencer l'univers, à se révolter contre lui, puisqu'il existe en son sein, afin d'en découvrir non la vérité, mais l'essence. En d'autres termes, c'est dans cet univers mythique que notre auteur va lutter pour dévoiler le sens de l'existence, et pour combattre la lutte pour l'existence proposée par le darwinisme. Ainsi, dans la nature, la vie est d'une férocité aveugle : "*On ne vit qu'en dévorant la vie*<sup>45</sup>." Il vient de cette constatation que l'humanité elle-même est en prise avec ces lois : "*La faim et l'amour sont les deux axes du monde. L'humanité roule tout entière sur l'amour et la faim*<sup>46</sup>." C'est pourquoi il faut chercher le sens de notre existence dans ce qui dépasse ces instances darwiniennes, dans ce qui dépasse cette lutte, dans ce qui dépasse la triste réalité du monde.

Le Désir<sup>47</sup> francien sera donc défini comme cette volonté irrépressible de dépasser le temps et la mort, afin d'entreprendre une quête fondamentale contre l'absurdité universelle, vers la recherche du sens de l'existence humaine ; c'est le Désir qui donne son premier sens à l'existence :

"Ayant eu peu de part aux biens de ce monde, j'ai aimé la vie pour elle-même, je l'ai aimée sans voiles, dans sa nudité tour à tour terrible ou charmante. La pauvreté garde à ceux qu'elle aime le seul bien véritable qu'il y ait au monde, le don qui fait la beauté des êtres et des choses, qui répand son charme et ses parfums sur la nature, le Désir<sup>48</sup>."

Ainsi, l'écriture francienne semble fermement inscrite dans cette quête du Désir : puisque l'univers est irrémédiablement incompréhensible, notre auteur semble le nier pour le réécrire. Le mythe, chez Anatole France, est l'émanation même de cette réécriture niant les lois de la nature qui ont cours dans le réel<sup>49</sup>, et qui rendent absurde<sup>50</sup> l'existence de l'homme. Des œuvres comme *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, *L'Île des Pingouins* ou *La Révolte des anges* le montrent bien : Anatole France n'hésite pas à y construire de véritables cosmogonies originales, dont les lois diffèrent fondamentale-

<sup>42</sup> Sur la phénoménologie du Désir, voir *infra*, III.1, p.379.

<sup>43</sup> Voir glossaire.

<sup>44</sup> Voir *infra*, I.2.3.b, p.174.

<sup>45</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, III, p.73. A mettre en parallèle avec la réflexion suivante : "*Mars selon toute apparence est habitable pour des espèces d'êtres comparables aux animaux et aux plantes terrestres. Il est probable qu'étant habitable, il est habité. Tenez pour assuré qu'on s'y entre-dévore à l'heure qu'il est.*" in Anatole France, *Le Jardin d'Épicure*, *ibid.*, p.5-6.

<sup>46</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, I, p.347.

<sup>47</sup> Voir glossaire.

<sup>48</sup> Anatole France, *La Vie en fleur*, Pléiade, tome IV, p.1171.

<sup>49</sup> Voir glossaire.

<sup>50</sup> Voir glossaire.



ment des lois du réel<sup>51</sup>. Dans ces horizons mythiques, artificiels et concurrençant le réel, le scepticisme francien l'emporte sur la désagrégation occasionnée nécessairement par les lois naturelles. Le Désir francien porte en son sein les ferments d'une révolte contre l'univers, et le mythe en est l'incarnation textuelle.

C'est la raison pour laquelle le temps et l'espace littéraires franciens sont tellement particuliers. Les univers mythiques mis en œuvre se situent en effet dans l'antiquité<sup>52</sup> aussi bien que dans le futur lointain<sup>53</sup>, en passant par la Renaissance<sup>54</sup>, le XVIII<sup>e</sup> siècle de la Révolution française<sup>55</sup> ou les temps contemporains<sup>56</sup>. Certains se situent même dans des temps fictifs<sup>57</sup>. Les lieux mis en œuvre par Anatole France sont également très hétéroclites ; Paris représente bien entendu le lieu le plus souvent décrit, mais aussi le Moyen-Orient<sup>58</sup>, l'Italie<sup>59</sup> ou même la Pingouinie<sup>60</sup> ; nous ne pouvons ici dresser de liste exhaustive<sup>61</sup>. C'est dire combien cette variété est représentative d'un système littéraire fondé sur le mythe concurrençant le réel. La quête du Désir des personnages franciens est mise en scène dans des univers qui lui permettent d'être menée de manière expérimentale, en mettant le réel entre parenthèses le temps du texte.

Nous verrons que cette condition est nécessaire à l'achèvement de la quête. Celle-ci n'est pas, comme nous l'avons dit, orientée vers la recherche de la vérité. Ceci serait d'autant plus absurde dans une sphère mythique. Cependant, elle ne se borne pas à concurrencer le réel de manière révoltée ; elle semble également prétendre réduire à néant, par l'arme du scepticisme, toutes les faussetés, tous les dogmes, tout ce qui appartient à l'absolu. L'acte d'écrire, chez Anatole France, revient à fonder un univers affranchi des coercitions du réel, quelles qu'elles soient :

“On a beau être raisonnable et n'aimer que le vrai, il y a des heures où la réalité commune ne nous contente plus et où on voudrait sortir de la nature. Nous savons bien que c'est impossible, mais nous ne le souhaitons pas moins. Les désirs les plus irréalisables ne sont-ils pas les plus ardents ?<sup>62</sup>”

C'est dire combien le monde mythique produit par Anatole France par l'écriture aura pour fonction justement de laisser libre cours au Désir, ou plus précisément de conformer des univers propres à mettre le Désir en situation d'être assouvi, chose impensable dans le réel<sup>63</sup>.

---

<sup>51</sup> Si ces œuvres sont symptomatiques de cette démarche, elles ne sont pas les seules : nous verrons que cette loi du Désir recréant le monde comme mythique peut être généralisée à toute l'œuvre francienne. Voir notamment *infra*, II.1, p.236.

<sup>52</sup> Voir notamment *Thaïs*, mais aussi *Le Procureur de Judée* ou *Laeta Acilia*.

<sup>53</sup> Voir *Sur la pierre blanche* et *L'Île des Pingouins*.

<sup>54</sup> Voir *Le Puits de sainte Claire*.

<sup>55</sup> Voir *La Rôtisserie de la reine Pédauque* et *Les Dieux ont soif*, ainsi que de nombreuses nouvelles de *L'Étui de nacre*.

<sup>56</sup> Voir notamment la trilogie de *Histoire contemporaine*, ou encore *Le Lys rouge*, *Les Désirs de Jean Servien*, et les œuvres dites autobiographiques (*Le Livre de mon ami*, *Le Petit Pierre*, *Pierre Nozière* et *La Vie en fleur*.)

<sup>57</sup> Voir « Abeille » ou *Les Sept Femmes de la Barbe-Bleue*.

<sup>58</sup> Voir notamment *Thaïs* ou « Balthazar ».

<sup>59</sup> Voir *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, *Le Puits de sainte Claire* ou *Le Lys rouge*.

<sup>60</sup> Voir *L'Île des Pingouins*.

<sup>61</sup> Voir *infra*, III.1, p.379 et III.2, p.430.

<sup>62</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, I, p.117.

<sup>63</sup> C'est pourquoi nous établissons une distinction entre l'engagement de notre auteur dans le monde réel, et sa production littéraire ; le mode de pensée d'Anatole France, s'il est complexe, reste cohérent : d'une part, notre auteur est un personnage historique, socialiste humaniste, et cela suffit à expliquer ses engagements dans la vie publique. Anatole France, en tant qu'homme public, a été abondamment commenté (voir surtout Marie-Claire Bancquart, *Anatole France, un sceptique passionné*, Calmann-Lévy,

En effet,

“sans doute – et c’est notre grand mal – nous ne pouvons sortir de nous-mêmes. Nous sommes condamnés irrévocablement à voir les choses se refléter en nous avec une morne et désolante monotonie. C’est pour cela même que nous avons soif de l’inconnu et que nous aspirons à ce qui est au-delà. Il nous faut du nouveau. On nous dit : « Que voulez-vous ? » Et nous répondons : « Je veux autre chose. » Ce que nous touchons, ce que nous voyons n’est plus rien : nous sommes attirés par l’intangible et par l’invisible. Pourquoi s’en défendre ? N’est-ce pas là un naturel et légitime sentiment ? C’est peu de chose que l’univers sensible, oui, peu de chose, puisque chacun de nous le contient en soi. Sans manquer de respect à la physique et à la chimie, on peut deviner qu’elles ne sont rien à côté de l’ultra-physique et de l’ultra-chimie, que nous ne connaissons pas<sup>64</sup>.”

Anatole France applique cette recherche de l’ailleurs, de ce que nous définirons comme l’aspiration à la partance<sup>65</sup>, à la conception des univers mythiques qu’il produit par l’acte d’écrire. Ceci signifie que mettre en situations le Désir ne revient pas à instaurer une anarchie<sup>66</sup> absurde dans laquelle le Désir reviendrait à exiger une liberté totale et absolue : les univers mythiques franciens ne sont pas un défouloir cathartique où l’auteur se vengerait vainement des imperfections du réel<sup>67</sup> ; au contraire, ils sont structurés selon des lois qui sont sous-tendues par ce souci récurrent de mettre à néant la fausseté pour rechercher le sens même de l’existence humaine.

Anatole France va donc plus loin, il justifie sa production littéraire comme une nécessité de partance :

“Un livre est, selon Littré, la réunion de plusieurs cahiers de pages manuscrites ou imprimées. Cette définition ne me contente pas. Je définirais le livre une œuvre de sorcellerie [*sic*] d’où s’échappent toutes sortes d’images qui troublent les esprits et changent les cœurs. Je dirais mieux encore : le livre est un petit appareil magique qui nous transporte au milieu des images du passé ou parmi les ombres surnaturelles. Ceux qui lisent beaucoup de livres sont comme des mangeurs de haschisch. Ils vivent dans un rêve. Le poison subtil qui pénètre leur cerveau les rend insensibles au monde réel et les jette en proie à des fantômes terribles ou charmants. Le livre est l’opium de l’Occident<sup>68</sup>.”

---

Paris, 1984.) Son engagement aboutit à un prix Nobel en 1922, il aboutit également à la fondation de la Ligue des Droits de l’homme, à la séparation de l’Eglise et de l’Etat, à la révision du procès Dreyfus et à la réhabilitation du soldat bafoué ; il donne lieu aussi à des menaces de mort lorsque Anatole France réclamait la fin immédiate de la guerre de 14-18 sous le nom d’un pacifisme pur et sans compromission. Enfin, il aboutit à un avertissement sans condition de la montée du fascisme, du danger des armes nucléaires – qui n’existent pas encore mais qui sont *pressenties* –, de la frustration allemande qui voudrait en découdre une seconde fois tôt ou tard, du communisme qui serait despotique en URSS après les espoirs de 1917 et après la longue série de procès suivant la révolution russe. Cependant, si évidemment la biographie d’Anatole France est d’un grand intérêt quant à l’appréhension de son œuvre littéraire, elle ne suffit pas à comprendre l’œuvre *littéraire*. Nous le verrons, l’engagement d’Anatole France et le Désir semblent se trouver sur deux plans différents : ce n’est certes pas la recherche d’Eros ou de Vénus Uranie qui guide la vie de Monsieur Bergeret, seulement un profond humanisme sceptique ; si les combats d’Anatole France dans le réel sont précieux pour comprendre l’engagement francien, ils ne semblent guère éclairer l’existence de Thaïs ou de Jacques Tournebroche, et c’est en quoi nous nous défendrons d’amalgamer *engagement* et *Désir*. Certes, parfois, les frontières entre ces deux instances se recoupent, mais nous les délimiterons avec précision pour ne pas entretenir de confusion entre les sphères du mythe et de l’histoire. Voir *infra*, II.1.2.a, p.240.

<sup>64</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, I, p.118.

<sup>65</sup> Voir glossaire. Voir *infra*, I.3, p.199, et notamment I.3.3, p.232.

<sup>66</sup> Voir glossaire.

<sup>67</sup> Sur les rapports entretenus par Anatole France et l’anarchie, voir *infra*, II.1, p. 236 et notamment II.1.2.a, p.240 et b, p.243.

<sup>68</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, I, p.VII-VIII(à Adrien Hébrard, directeur du *Temps*.)

Ainsi, la quête du Désir semble être le moyen par lequel la partance est rendue possible. C'est dire combien son importance est, pour notre auteur, fondamentale et ontologique.

Cependant, puisque la quête est orientée vers la négation des faussetés et de tout absolu, et puisqu'elle est une sorte de laboratoire expérimental visant à l'assouissement<sup>69</sup> ultime du Désir dans un univers mythique, que recherche-t-elle vraiment, vers quel but tend-elle ? S'agit-il simplement de mettre en scène un simple hédonisme où la recherche du plaisir prendrait le pas sur toute autre fin ? Vraisemblablement non, comme le prouve la complexité de la littérature francienne. Le Désir conduit notre auteur vers une instance qui lui est sans doute particulière. Elle ne peut en rien être la vérité elle-même, pour les raisons que nous avons montrées plus haut ; d'ailleurs, Anatole France le dit explicitement :

“La chimie contemporaine aussi s'est fait une idée nouvelle et philosophique des choses. [...] Elle a fondé le dogme de l'instabilité universelle. Elle a dit : « Chaleur, lumière, électricité, magnétisme, affinité chimique, mouvement sont les apparences diverses d'une même réalité encore inconnue. L'illusion, l'éternelle illusion révèle seule le dieu caché. La nature ne nous apparaît que comme une vaste fantasmagorie et la chimie n'est que la science des métamorphoses. Il n'y a plus ni gaz, ni solides, ni fluides, il y a seulement le sourire de l'éternelle Maïa<sup>70</sup>. »”

Au contraire, il semble que la finalité de la quête du Désir réside dans cette *Ultima Thulé* qu'est la pénétration même du cœur des choses, au-delà des apparences ou des phénomènes.

Nous avons vu en effet que l'homme, enfermé dans sa réalité charnelle, ne peut en rien accéder à cet envers du décor dans la réalité. Mais dans l'univers littéraire mythique, Anatole France met tout en œuvre pour sortir de lui-même afin de posséder l'essence du monde qui constitue finalement l'ultime Désir assouvi. Posséder l'essence du monde, c'est se fondre en lui, c'est être le monde en essence. Dans cette optique, ceci revient non seulement à dépasser la fragmentaire appréhension du monde offerte par la faillible réalité charnelle, mais à dépasser le temps, l'espace et la mort. La quête du Désir ne se borne pas à chercher à dévoiler le monde pour en dépasser les apparences, mais elle conduit à épouser le monde, à y être confondu en essence, de manière ontologique. C'est essentiellement cette recherche de syncrétisme, ou disons plutôt de fusion<sup>71</sup> avec l'univers, qui préside, comme nous allons le voir, à la destinée de la plupart des héros franciens<sup>72</sup>.

Cette phase de la quête francienne où le Désir est assouvi momentanément mais de manière absolue, nous la désignerons par le *logos*<sup>73</sup> francien. Celui-ci est entièrement distinct de la vérité. Il désigne le recueillement et le rassemblement de tout l'univers au sein même du personnage francien, qui fusionne, le temps d'une parenthèse, avec lui. Le *logos* reste cette instance qui permet à notre auteur de décrire l'essence du monde au-delà des apparences. Le *logos* est la parole de notre auteur disant l'univers dévoilé et possédé par le Désir qui, à ce point de sa quête, est assouvi. Ce faisant, et de manière synchrone, le personnage francien connaissant le *logos* a trouvé le sens de son existence. C'est dire combien le *logos* ordonne, et même « architecture » toute la destinée

<sup>69</sup> Voir glossaire.

<sup>70</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, III, p.XVIII. *Maïa* est la déesse romaine représentant la *grande mère des dieux*. Elle est la plus jeune des pléiades et la mère d'Hermès.

<sup>71</sup> Voir glossaire.

<sup>72</sup> Nous reviendrons continuellement, tout en l'affinant progressivement, sur le *logos* francien. Voir toutefois *infra*, III.1.3, p.420, et plus précisément III.1.3.b., p.425.

<sup>73</sup> Voir glossaire.

des personnages franciens qui vouent leur existence à sa découverte progressive : le héros francien assouvi, ayant connu le *logos*, est celui ayant vécu une ontologique fusion avec le cœur des choses.

La recherche francienne du *logos* par le Désir ne semble d'ailleurs pas se restreindre à donner un sens à l'existence des nombreux personnages mis en scène par Anatole France. Elle dépasse cette fonction de deux manières fondamentales.

D'une part, elle offre au monde des lois particulières, qui régissent nos héros ; elles se substituent aux lois du réel en offrant au monde la nécessaire volupté qui lui fait défaut dans le réel où sévit la lutte pour l'existence. Nous reviendrons sur chacune de ces lois qui hiérarchisent l'univers francien<sup>74</sup>. Il n'est pas question, dans ce monde littéraire concurrençant le réel, de laisser à la fausseté le soin d'aveugler les personnages ; lorsque c'est tout de même le cas, ceci a une valeur récriminatrice, la fausseté donnant lieu à une réflexion intentionnelle de la part de notre auteur<sup>75</sup>. Nous l'avons dit, la révolte du Désir donne lieu à une *tabula rasa* fondamentale, où la société française de cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle sera bien souvent transposée pour être mieux critiquée, combattue et reconstruite dans une utopie particulière au Désir<sup>76</sup>. Les lois du Désir luttent contre tous les abus du réel, et la morale qui découle du Désir se substitue elle-même à toute morale fondée sur un dogme<sup>77</sup> ; donc, ce qui sera du côté du Bien<sup>78</sup> sera tout ce qui ira dans le sens de l'assouvissement du Désir. Ce qui sera du côté du Mal<sup>79</sup> sera tout ce qui entravera la quête du Désir, empêchant l'accès au *logos*. Nous verrons que ceci est fondamental, puisque les repères d'une herméneutique<sup>80</sup> ainsi que d'une heuristique<sup>81</sup> du monde en seront fortement changés. Que dire en effet d'un diable<sup>82</sup> qui divulgue la vérité – c'est-à-dire qui donne aux personnages franciens les clefs de l'assouvissement du Désir, seule vérité à atteindre, ainsi que dans *Thaïs* ou dans *La Révolte des anges* – tandis que Dieu est lui-même considéré comme un menteur impuissant empêchant le Désir de mener à bien sa quête, et plongeant donc l'humanité dans la fausseté et les souffrances absurdes – comme c'est le cas dans *L'Île des Pingouins* ou *La Révolte des anges* ? La morale<sup>83</sup> du Désir est fort particulière, et elle oriente les univers mythiques fondés par Anatole France vers un déplacement des valeurs, et plus particulièrement des valeurs judéo-chrétiennes<sup>84</sup>. Mais elle dépasse de loin une simple mission protestataire. Certes, nous savons qu'Anatole France était fermement opposé au catholicisme en tant que religion instrument de pouvoir<sup>85</sup>. Cependant, la morale du Désir implique une véritable renégociation des valeurs morales habituellement admises, ce qui transforme la conformation même de l'ordre cosmique tout entier. La morale du Désir fait de notre auteur un démiurge<sup>86</sup>. Le pansexualisme est également un avatar de cette renégociation

<sup>74</sup> Voir *infra*, I.3, p.199 et *sqq.*, jusqu'à la fin de notre travail.

<sup>75</sup> C'est le cas pour des personnages aussi emblématiques que Gamelin dans *Les Dieux ont soif* ou que Paphnuce dans *Thaïs*, qui sont en prise directe avec la fausseté. Nous verrons en quoi ceux que nous désignerons comme les *héros de l'échec* participent pleinement de la quête francienne du Désir. (Voir notamment *infra*, III.2.1.b, p.445.)

<sup>76</sup> Sur le sujet de la transposition et du pastiche, voir notamment *infra*, I.1.2.e, p.67. Sur l'utopie du Désir, voir *infra*, II.1.2, p.240.

<sup>77</sup> Voir *infra*, II.3, p.289.

<sup>78</sup> Voir glossaire.

<sup>79</sup> Voir glossaire.

<sup>80</sup> Voir glossaire.

<sup>81</sup> Voir glossaire.

<sup>82</sup> Voir glossaire.

<sup>83</sup> Voir glossaire.

<sup>84</sup> Voir notamment *infra*, II.3.2, p.320 et II.3.3, p.335.

<sup>85</sup> Voir notamment *infra*, I.1.3.a, p.199.

<sup>86</sup> Voir notamment *infra*, II.3.3.a, p.341 et II.3.4, p.368.

des valeurs morales. Nous aurons l'occasion de le montrer à maintes reprises<sup>87</sup>. Les références incessantes d'Anatole France à la gnose<sup>88</sup> en sont un autre.

Mais parallèlement à tous ces épiphénomènes engendrés par la morale du Désir, la quête francienne du Désir va jusqu'à orienter la structure même de la poétique de notre auteur. Nous verrons d'ailleurs qu'un bon nombre de thèmes franciens, centraux dans l'architecture de l'œuvre, ne sont pas toujours aussi inédits qu'ils le paraissent. Nous tenterons de montrer comment ces *topoi* littéraires, saisis dans l'air du temps, sont réinjectés dans le mécanisme particulier du Désir. Anatole France est un écrivain du palimpseste. Par contre, nous mettrons aussi en relief une description de la stylistique francienne ne renfermant guère d'originalité spéciale. Manifestement, la structuration même de la pensée de notre auteur ne rejaillit pas, dans toute sa révolte, sur le métier scriptural de l'écrivain. C'est là un autre paradoxe de France : autant sa pensée paraît avant-gardiste, autant son écriture se réclame d'un classicisme parfois en très net décalage avec la philosophie soutenue. Nous verrons une certaine logique darwinienne à cette attitude. Pour autant, ce sera vraisemblablement ce classicisme qui entraînera la prise de position très virulente des surréalistes, en 1924, à l'encontre de cette œuvre littéraire : ce procès – appelons les choses par leur nom – n'était-il pourtant pas le fruit d'un malentendu ?

Nous verrons en effet que les mondes mythiques produits par Anatole France conservent invariablement une structure particulière, qui est disposée par ce que nous appellerons *l'érotogenèse*<sup>89</sup>. L'érotogenèse est le processus selon lequel les personnages franciens se représentent le monde au travers de leur Désir, et selon lequel le monde, dialectiquement, est sécrété lui-même par les personnages franciens. Nous assisterons dès lors, de manière invariable dans toutes les œuvres littéraires franciennes<sup>90</sup>, à une évolution progressive du héros dans le monde vers le *logos*, au travers d'une succession d'épisodes qui montrent dans le même temps une évolution du monde lui-même tendant vers le même point. En d'autres termes, le monde et le héros francien ne font qu'un, ils sont une dyade<sup>91</sup> indissociable. Cette conception particulière du monde romanesque impliquera pour Anatole France la fondation d'une structuration originale des univers mythiques immergeant ses héros – qui parfois, nous l'avons dit, n'échappent pas aux *topoi* littéraires –, entièrement sous-tendue par la quête du Désir : par conséquent, étudier la quête du Désir des héros franciens revient à étudier, semble-t-il, l'écriture même de ce Désir : la poétique du Désir rejoint de plain-pied la recherche du *logos*, c'est-à-dire de la parole d'un univers dévoilé et possédé par le Désir assouvi.

La poétique du Désir est une quête aussi bien heuristique qu'herméneutique du monde ; si l'écriture du Désir n'a pas pour but de trouver une vérité absolue, elle tend pour le moins à construire un système de pensée rigoureusement architecturé, qui permet d'accéder à un sens de l'existence humaine au travers d'un trajet initiatique. Il apparaît que ce trajet vaut moins par le but de sa quête – le *logos* – que par la manière dont Anatole France le constitue ; les études critiques anciennes<sup>92</sup>, reprises parfois par les

<sup>87</sup> Voir notamment *infra*, II.3.3, p.335.

<sup>88</sup> Voir glossaire. Voir *infra*, I.2.1.b, p.139 et c, p.143, et I.2.2, p.151.

<sup>89</sup> Nous utilisons ce néologisme qui signifie étymologiquement *création du Désir* pour désigner un concept qui semble original à la pensée francienne. Voir glossaire. Voir *infra*, III.1.2, p.404.

<sup>90</sup> A l'exclusion des œuvres *politiques* (*Histoire contemporaine*) et des œuvres dites *autobiographiques* (*Le Livre de mon ami*, *Le Petit Pierre*, *Pierre Nozière*, et, dans une moindre mesure, *La Vie en fleur*.)

<sup>91</sup> Voir Glossaire. Voir *infra*, III.1, p.379.

<sup>92</sup> Nous pensons en particulier à A. Antoniu, *Anatole France, critique littéraire*, Boivin, Paris, 1929, et à J. Levaillant, *Les Aventures du scepticisme, essai sur l'évolution intellectuelle d'Anatole France*, A. Colin, Paris, 1965.

plus récentes menées sur Anatole France<sup>93</sup>, montrent présentement de manière traditionnellement admise que le doute sceptique de notre auteur structure sa pensée, et donc sa poétique tout entière. A l'occasion de notre étude, nous souhaiterons souligner que le scepticisme de notre auteur n'est lui-même qu'une conséquence de la quête du Désir : nous montrerons que c'est le Désir qui « architecture » la pensée francienne, y compris son scepticisme. D'ailleurs, l'importance de la volupté<sup>94</sup> dans la littérature francienne s'avère mise en évidence fort tardivement dans les études critiques<sup>95</sup>, ce qui signifie que ce champ restait encore vraisemblablement à explorer.

Anatole France, par l'écriture du Désir, paraît en effet bien fonder une philosophie du monde<sup>96</sup>, quoique son doute ne lui permette pas de l'affirmer comme telle ; son trajet heuristique et herméneutique du Désir fait pourtant partager au lecteur une soif irrépressible de posséder le monde, de fusionner avec lui, de s'y fondre pour lui ôter ses zones d'ombre en s'affranchissant dans le même mouvement du temps, de l'espace, de la matière et de la mort : la quête du Désir francien est peut-être avant tout la parole sage et révoltée de celui qui cherche à recueillir non seulement le sens de son existence, mais le bonheur de goûter la liberté de l'assouvissement et le détachement de toutes les entropies. C'est dans ce sens que chaque étape de ce long trajet scriptural du Désir semble donner naissance de manière coextensive et progressive à une philosophie du monde : pour Anatole France, le Désir semble non seulement présider à l'élaboration d'une écriture, mais au-delà, il nous permet de sortir de nous-mêmes pour nous rendre vers cet ailleurs inaccessible dans le réel, cet ailleurs situé au-delà des apparences, du temps, de la matière et de la mort, et qui constitue l'objet de connaissance le plus chèrement recherché par Anatole France.

---

<sup>93</sup> Nous pensons ici aux études de Marie-Claire Bancquart, qu'il s'agisse de *Anatole France, un sceptique passionné*, ou de l'appareil critique mis en œuvre dans l'édition des *Œuvres complètes* d'Anatole France dans les quatre tomes de la Pléiade – sur lesquels nous nous appuyons. “*L'inquiétude ne lui [Anatole France] a pas manqué, il s'en faut. Il l'a mise dans ses idées générales sur l'existence et dans ses prévisions sur l'immédiat avenir. [...] Il prévoit les dangers courus par notre civilisation, et jusqu'à sa destruction par des méthodes de désintégration de la matière. Nous pouvons en être plus frappés que ceux qui, à la mort de l'écrivain [en 1924] et ensuite, croyaient aux lendemains qui chantent, ignoraient la bombe atomique... Et à propos de la destinée humaine, du Jardin d'Epicure à La Vie en fleur, l'écrivain a fait entendre sur la solitude de l'homme dans l'univers, sur son intelligence douloureuse, sur la pérennité de l'art, des paroles qui sont dans la grande tradition des penseurs « existentiels ». Il suffit qu'on les lise. Et qu'on veuille bien comprendre la position d'Anatole France : nous sommes assez accablés par notre « être-là » inexplicable, pour ne pas majorer le pathétique et nous répandre en plaintes. Sa devise, curieusement stoïcienne en apparence – mais elle est bien plutôt tirée de la lecture de Lucrèce – était : Quidquid erit pati [« Endurer tout ce qui se présentera. »] Supporter tout ce qui arrive, sans exagérer les tourments.”, Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome IV, p.LXVII-LXVIII. Voir aussi Marie-Claire Bancquart, *ibid.*, p.LIX-LXIII.*

<sup>94</sup> La volupté est un thème connexe et subordonné au Désir. Voir notamment *infra*, II.3.3, p.335 et III.2.2, p.467.

<sup>95</sup> C'est Marie-Claire Bancquart qui inaugure véritablement cette piste : “*Le pessimisme d'un tel bilan [dressé dans la dernière œuvre d'Anatole France, La Vie en fleur] est balancé, le temps de notre lecture, par un sourire ou un attendrissement qui viennent du ton des évocations de jeunesse ; il est balancé plus généralement par la certitude que les illusions heureuses du désir viennent compenser le malheur inhérent à l'existence. Ces illusions, intuitions d'un « monde inconnu » sans doute inconnaisable, sont concrétisées du moins par les œuvres d'art, moins éphémères que les hommes.”, Marie-Claire Bancquart, *ibid.*, p.LXIII.*

<sup>96</sup> Voir *infra*, III.3, p.488.

**Partie I : La revanche d'un univers mythique**  
**sur un monde fragmentaire**

“L’ignorance est la condition nécessaire, je ne dis pas du bonheur, mais de l’existence même. Si nous savions tout, nous ne pourrions pas supporter la vie une heure. Les sentiments qui nous la rendent ou douce, ou du moins tolérable, naissent d’un mensonge et se nourrissent d’illusions.”, *Le Jardin d’Epicure*, p.26.

### **1.1) La recherche d’un logos dans un monde obscur soumis aux faussetés**

“Alors qu’aux yeux de tous, l’humanité traînait sur terre une vie abjecte, écrasée sous le poids d’une religion dont le visage, se montrant du haut des régions célestes, menaçait les mortels de son aspect horrible, le premier un Grec, un homme, osa lever ses yeux mortels contre elle, et contre elle se dresser. Loin de l’arrêter, les fables divines, la foudre, les grondements menaçants du ciel ne firent qu’exciter davantage l’ardeur de son courage, et son désir de forcer le premier les portes étroitement closes de la nature. Aussi l’effort vigoureux de son esprit a fini par triompher ; [...] Et par là, la religion est à son tour renversée et foulée aux pieds, et nous, la victoire nous élève jusqu’aux cieux<sup>1</sup>.”

Ce passage de Lucrèce, tiré du fameux *De Natura Rerum*, fait allusion à Epicure<sup>2</sup>. Cependant, il pourrait aisément être repris au compte d’Anatole France<sup>3</sup>.

Dire que notre auteur était farouchement opposé au monde confortable des évidences et des croyances, monde dont pouvaient se repaître non seulement l’esprit des hommes simples mais aussi celui des hommes ivres d’un pouvoir quelconque, semble encore en dessous de la réalité. Car comment les hommes de bonne volonté ou parfois d’une mauvaise foi cynique arrivaient-ils à se complaire dans un confort douillet, qui pouvait leur faire accroire que les structures de l’univers étaient à portée immédiate de l’esprit ?

“En ce temps-là, Dieu n’avait pas d’autres enfants que les hommes, et toute sa création était aménagée d’une façon à la fois puérile et poétique, comme une immense cathédrale. Ainsi conçu, l’univers était si simple, qu’on le représentait complet, avec sa vraie figure et son mouvement, dans certaines grandes horloges<sup>4</sup> machinées et peintes<sup>5</sup>.”

Dès lors, on put, sans gloire, assister à l’essor de civilisations entières soumises au règne des évidences. Ceci semble une grande caractéristique humaine, que de rechercher le confort ultime et aveuglant de la sécurité de l’esprit.

<sup>1</sup> Lucrèce, *De la nature*, traduction d’Alfred Ernout, Paris, Belles Lettres, coll. « Guillaume Budé », 1947, p.5-6.

<sup>2</sup> Epicure fonde son école à Athènes en 306 avant J.-C., contre la culture de Platon et d’Aristote, dont l’héritage philosophique est largement prééminent dans la pensée hellénistique de cette époque. Voir G. Rodis-Lewis, *Epicure et son école*, Gallimard, Paris, 1976.

<sup>3</sup> Sur l’influence de Lucrèce et d’Epicure sur la pensée d’Anatole France, Voir *infra*, I.2.1.a, p.130.

<sup>4</sup> Cette métaphore horlogère n’est pas innocente. Songeons que l’ambition de mesurer le temps pour réguler les activités humaines est l’une des premières aspirations métaphysiques de l’homme – elle date du III<sup>e</sup> millénaire avant notre ère ; du *gnomon*, ce stylet planté dans la terre pour mesurer les mouvements du soleil par son ombre, à la première horloge mécanique inspirée des travaux de Galilée construite par Christiaan Huygens en 1657, l’homme a toujours pensé maîtriser les lois universelles en les modélisant. L’horloge représentait alors, dans ces XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, une sorte de *microcosmos* représentant l’univers ; elle avait le pouvoir de montrer allégoriquement sa destinée à l’homme, lui rappelant sa frêle condition, et arborant cyniquement la maxime *Ultima forsan*, « la dernière (heure pour toi) peut-être ». Mais construire une horloge n’est pas maîtriser ou concurrencer le temps...

<sup>5</sup> Anatole France, *Le Jardin d’Epicure*, p.2-3.



“Cet homme aura toujours la foule pour lui. Il est sûr de lui comme de l’univers. C’est ce qui plaît à la foule ; elle demande des affirmations et non des preuves. Les preuves la troublent et l’embarrassent. Elle est simple et ne comprend que la simplicité. Il ne faut lui dire ni comment ni de quelle manière, mais seulement oui ou non<sup>6</sup>.”

Le déshonneur de l’homme n’est-il pas alors de renier toute sagesse laquelle, à la manière d’un Epicure ou d’un Lucrèce, refuserait ce règne absurde des évidences ? Car, finalement, qu’est-ce qui nous permettrait, à nous, les humains, de refuser tout questionnement, sinon une facilité coupable ? Comme le prétend Anatole France avec une certaine fougue un peu désenchantée, l’humanité n’a pas la capacité de se retourner sur ses erreurs, ce qui serait pourtant l’un des actes les plus fondamentaux pour elle ;

“Je suis persuadé que l’humanité a de tout temps la même somme de folie et de bêtise à dépenser. C’est un capital qui doit fructifier d’une manière ou d’une autre. La question est de savoir si, après tout, les insanités consacrées par le temps ne constituent pas le placement le plus sage qu’un homme puisse faire de sa bêtise. Loin de me réjouir quand je vois s’en aller quelque vieille erreur, je songe à l’erreur nouvelle qui viendra la remplacer, et je me demande avec inquiétude si elle ne sera pas plus incommode ou plus dangereuse que l’autre<sup>7</sup>.”

Cette tristesse d’Anatole France, face à un constat plutôt pessimiste, n’est pas issue d’une prétention sans borne qui araserait les qualités humaines d’un trait de plume trop rapide pour être réfléchi. Il semble au contraire que notre auteur voudrait, dans ses plus profondes aspirations, que l’humanité s’en sorte.

Quels sont ces travers si féroces, qui plongent l’humanité dans les guerres, les violences gratuites, la bêtise triomphante, dans cette absurde lutte qui toujours finit par réduire en cendres les civilisations les plus hautes et les plus puissantes, les plus abouties et les plus esthètes ? L’acceptation fataliste de tous les maux dans laquelle voguerait l’humanité, n’est-elle pas justement le pire des maux ?

“Je ne sais si, comme la théologie l’enseigne, la vie est une épreuve ; en tout cas, ce n’est pas une épreuve à laquelle nous soyons soumis volontairement. Les conditions n’en sont pas réglées avec une clarté suffisante. Enfin elle n’est point égale pour tous. Qu’est-ce que l’épreuve de la vie pour les enfants qui meurent sitôt nés, pour les idiots et les fous ? Voilà des objections auxquelles on a déjà répondu – On y répond toujours, et il faut que la réponse ne soit pas très bonne, pour qu’on soit obligé de la faire tant de fois. La vie n’a pas l’air d’une salle d’examen. Elle ressemble plutôt à un vaste atelier de poterie où on fabrique toutes sortes de vases pour des destinations inconnues et dont plusieurs, rompus dans le moule, sont rejetés comme de vils tessons sans avoir jamais servi. Les autres ne sont employés qu’à des usages absurdes et dégoûtants. Ces pots, c’est nous<sup>8</sup>.”

Il serait alors temps de dépasser ces constats pleins d’amertume. On peut désormais comprendre que la vision du monde d’Anatole France est présidée, dans ses fondements les plus profonds, par un état sinon de révolte, du moins de refus. L’homme ne semble pas être sur terre pour accepter. Ce serait bien là sa pire erreur.

Nous allons voir, tout au long de cette première partie, que la pensée d’Anatole France est bâtie avant tout sur une volonté (aporétique<sup>9</sup>) de comprendre. Comprendre l’humanité est une tâche impossible si on ne cherche pas à comprendre l’univers qui

<sup>6</sup> Anatole France, *ibid.*, p.95.

<sup>7</sup> Anatole France, *ibid.*, p.66.

<sup>8</sup> Anatole France, *ibid.*, p.74-75.

<sup>9</sup> L’aporie – du grec « *aporia* », qui signifie littéralement « *impasse* », « *sans issue* », « *embarras* », dépasse chez Anatole France le statut de l’aporie aristotélicienne qui rejoint l’antinomie, dans cette difficulté entraînée par l’égalité des raisonnements contraires mettant l’esprit dans l’incertitude sur une action à entreprendre. Ici, nous entendrons l’aporie dans son sens contemporain, comme un chemin qui ne mène nulle part.

l'entoure. Cette quête de la vérité est évidemment très ardue, voire impossible. On ne voit le monde qu'au travers des yeux filtrants et imparfaits de l'humain, qui trahissent l'esprit avide par la barrière du corps en déformant le réel, quel qu'il soit. Peut-on imaginer pire pierre d'achoppement pour l'esprit qu'une réflexion sur un monde qu'on ne peut ni saisir, ni comprendre ? L'esprit lui-même est chevillé à un corps soumis tout entier à la souffrance, à la désagrégation occasionnée par le temps, à la mort. Peut-on tenter de percer ces terribles secrets que sont la destinée humaine ou la mort lorsqu'on est soi-même humain et mortel ?

“C'est une grande niaiserie que le « connais-toi toi-même » de la philosophie grecque. Nous ne connaissons jamais ni nous ni autrui. Il s'agit bien de cela ! Créer le monde est moins impossible que de le comprendre. [...] Il se peut que l'intelligence nous serve un jour à fabriquer un univers. A concevoir celui-ci, jamais ! Aussi bien est-ce un abus vraiment inique de l'intelligence que de l'employer à rechercher la vérité. Encore moins peut-elle nous servir à juger, selon la justice, les hommes et leurs œuvres. Elle s'emploie proprement à ces jeux, plus compliqués que la marelle ou les échecs, qu'on appelle métaphysique, éthique, esthétique. Mais où elle sert le mieux et donne le plus d'agrément, c'est à saisir çà et là quelque saillie ou clarté des choses et à en jouir, sans gâter cette joie innocente par esprit de système et manie de juger<sup>10</sup>.”

C'est ainsi que cette quête entreprise par Anatole France, dans toute son œuvre, ne va pas se borner à comprendre la vérité. Ceci serait absurde et illusoire, car comprendre la vérité, c'est prendre le risque de la faire sienne, de l'ériger en seule parole possible, et de la transformer en dogme : or, le dogme<sup>11</sup> est l'ennemi absolu de la vérité<sup>12</sup>. Anatole France se résoudra plutôt à dénoncer ce qui est faux. Ce n'est pas la même chose, loin s'en faut... Cette tâche est plus humble, certes, mais tellement plus efficace !

C'est ainsi qu'Anatole France poursuivra une quête infatigable vers un *logos*<sup>13</sup>. S'il ne s'agit pas pour notre auteur de percer les arcanes mystérieux de la vérité –tâche empreinte d'*hubris*, réservée aux menteurs et, comme nous allons le voir bien souvent, dénoncée avec force par Anatole France<sup>14</sup>, il s'agit bien plutôt de creuser dans l'obscur, afin de dévoiler un pan lumineux de ce réel accablant dans lequel nous sommes immergés. Nous définirons comme étant le *logos* francien ce qui restera du réel une fois celui-ci dépouillé de ses faussetés, de ses apparences, de ses croyances et de ses dogmes. Cependant, le terme même de *logos* est un concept excessivement polysémique, héraclitéen<sup>15</sup> parfois, ou encore platonicien<sup>16</sup>, et Anatole France, s'il rend hommage

<sup>10</sup> Anatole France, *ibid.*, p.59-60.

<sup>11</sup> N'oublions pas l'étymologie grecque de « dogme », « *dògma* », qui signifie « opinion », « décision », « décret », qui est proche de la « *dòxa* », qui signifie « opinion », « jugement », « croyance », dans le sens péjoratif de « fama », la rumeur. Or, il est bien évident que l'opinion (la *doxa*) est l'ennemie de la vérité, que Socrate nomme « opinion vraie » : « Aussi faut-il, quand il se trouve qu'on ne sait pas, c'est-à-dire qu'on ne se rappelle pas une chose, se mettre avec confiance à la chercher et à s'en ressouvenir. [...] A vrai dire, je n'affirmerais pas positivement que tout est vrai dans mon discours, mais il est un point que je soutiendrais de toutes mes forces, en paroles et en actes, c'est que, si nous sommes convaincus qu'il faut chercher ce qu'on ne sait pas, nous serons meilleurs, plus courageux, et moins paresseux que si nous nous persuadons qu'il n'est même pas possible de chercher et qu'il ne faut pas chercher ce que nous ne savons pas. », Platon, *Ménon*, GF, Paris, 1967, XXI, 86b-86c, p.354.

<sup>12</sup> Voir *infra*, I.1.4.b, p.109.

<sup>13</sup> Mot grec signifiant littéralement « discours », « raison », « raisonnement », « rapport », mais aussi « leçon ».

<sup>14</sup> Pour s'en convaincre ici, il suffit de songer au sulfureux personnage d'Astarac, dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*...

<sup>15</sup> “La traduction de *logos* par parole-qui-recueille se justifie par le recours à l'étymologie. Le mot *logos* a en effet pour racine grecque *leg-*. Or cette dernière recouvre deux sens indissociables : « dire » et « étendre ». [...] Le *logos* est donc le rassemblement-vérité qui nous mène au-delà des apparences contradictoires. Il nous oriente vers la véritable relation qui unit harmonieusement l'Un (Hen) et le Tout

bien souvent aux grands penseurs grecs, ne s'en réclame pas exclusivement, loin s'en faut, pour construire sa philosophie du monde. Nous ne retiendrons donc du *logos* francien que son concept de dévoilement dépassant l'imperfection des apparences dans lesquelles l'homme est exclusivement plongé. Il n'est pas illusoire de penser que le *logos*, dans cette acception particulière à Anatole France, serait un idéal fondamental, profond, concurrençant et dépassant la vérité : cet idéal ne pourrait en aucun cas devenir un dogme. Cet idéal est de manière allégorique confondu avec la lumière :

“Donne à mes yeux heureux de voir longtemps encor,  
En une volupté sereine,  
La Beauté se dressant marcher comme une reine  
Sous ta chaste couronne d'or.

Et, lorsque dans ton sein la Nature des choses  
Formera mes destins futurs,  
Reviens baigner, reviens nourrir de tes flots purs  
Mes nouvelles métamorphoses<sup>17</sup>.”

Comprendre cet idéal de lumière, cette quête du *logos*, chez Anatole France, est nécessaire<sup>18</sup> :

“Mon fils, répondait M. l'abbé Coignard, j'ai toujours observé que les maux des hommes leur viennent de leurs préjugés, comme les araignées et les scorpions sortent de l'ombre des caveaux et de l'humidité des courtils. Il est bon de promener la tête-de-loup et le balai un peu à l'aveuglette dans tous les coins obscurs. Il est bon même de donner çà et là quelque petit coup de pioche dans les murs de la cave et du jardin ; cela fait peur à la vermine et

(Panta).”, Linda Rasoamanana, *D'Ephèse à Mondovi, cinq Méditerranéens en quête du logos : Héraclite, Valéry, Ponge, Char, Camus*, Université d'Angers, Juin 2000, I,3,3, p.28. Pour plus de renseignements sur le *logos* héraclitéen, on se reportera à : Martin Heidegger, « Logos », *Essais et conférences* (traduit de l'allemand par André Préau), Paris, Gallimard, collection « Les Essais », 1958.

<sup>16</sup> Chez Platon, le *logos* recouvre la *raison qui gouverne toute chose*. Il devient quasiment une instance scientifique. C'est l'objet de la discussion à propos de la troisième définition de la science dans le *Théétète*, où la science est l'opinion vraie accompagnée de raison (*logos*), ce *logos* étant schématiquement assimilable à l'explication analytique ou à la définition. On verra avec profit le mythe de l'attelage dans le *Phèdre* de Platon, où l'âme humaine, tripartite, est divisée en *épiphumia* (pulsions charnelles), en *thumos* (élans généreux du cœur), et en *logos* (raison logique et régulatrice). Voir Georges Dumézil, *Mythe et épopée (L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens)*, Paris, Gallimard, 1958. Anatole France connaît cette acception du *logos* platonicien (qu'il transforme dans un contexte particulier que nous n'analyserons pas ici : “*Le divin Platon dit avec subtilité : l'âme est triple. Nous avons une âme très grossière dans le ventre, une âme affectueuse dans la poitrine et une âme raisonnable dans la tête.*”, *Le Jardin d'Epicure*, p.181.

NB : Nous ne conserverons pas non plus cette acception du *logos* selon laquelle le *logos* rejoint la Parole Divine, comme une hypostase entre Dieu et la Création, hypostase de la Trinité, intelligence divine organisatrice du monde et devenue *Verbum* sous sa forme latinisée – voir l'Évangile de Jean (I, 1-5). On nous permettra ici une acception *laïque* du *logos*, plus conforme à la pensée d'Anatole France.

<sup>17</sup> Anatole France, *Les Poèmes dorés*, « A la lumière », p.7.

<sup>18</sup> C'est l'un des héritages de Renan, dont on connaît l'ascendant sur la pensée d'Anatole France (voir *infra*, I.1.2.a, p.53.) : « *J'ai détruit quelques bêtes souterraines assez malfaisantes. J'ai été bon torpilleur à ma manière ; j'ai donné quelques secousses électriques à des gens qui auraient mieux aimé dormir.* », Ernest Renan, Quimper, 17 août 1885, cité par Jules Lemaître dans *Les Contemporains*, t.I, p.214. (On rapprochera l'image de la torpille de celle dont Ménon affuble malicieusement Socrate : “ *En ce moment même, à ce qu'il me semble, tu m'as véritablement ensorcelé par tes charmes et tes maléfices : c'est au point que j'ai la tête remplie de doutes. Il me semble, si je puis hasarder une plaisanterie, que tu ressembles exactement pour la forme et pour tout le reste à ce poisson de mer qu'on appelle une torpille. Chaque fois qu'on approche d'elle et qu'on la touche, elle vous engourdit. C'est un effet du même genre que tu parais avoir produit sur moi.*”, Platon, *Ménon*, 80b, p.341. La métaphore du choc électrique pour ouvrir les consciences n'est donc pas, chez Renan, un hasard...)

prépare les ruines nécessaires. [...] Après la destruction de tous les faux principes, la société subsistera, parce qu'elle est fondée sur la nécessité, dont les lois, plus vieilles que Saturne, régneront encore quand Prométhée aura détrôné Jupiter.<sup>19</sup>”

Le *logos* francien se ramène à ce nécessaire dépassement de la vérité illusoire pour ramener l'homme au sein de la nature des choses.

“Il est pénible, quand on n'est pas un grand sage, de voir la vie continuer après soi et de se sentir noyé dans l'écoulement des choses. Poète, sénateur ou cordonnier, on se résigne mal à n'être pas la fin définitive des mondes et la raison suprême de l'univers<sup>20</sup>.”

La recherche francienne du *logos* dépasse en effet toute vaine quête métaphysique de la vérité, qui se résumerait finalement à n'être qu'une quête de plus :

“A tout considérer, un métaphysicien ne diffère pas du reste des hommes autant qu'on croit et qu'il veut qu'on croie. Et qu'est-ce que penser ? Et comment<sup>21</sup> pense-t-on ? Nous pensons avec des mots ; cela seul est sensuel et ramène à la nature. Songez-y, un métaphysicien n'a, pour constituer le système du monde, que le cri perfectionné des singes et des chiens. Ce qu'il appelle spéculation profonde et méthode transcendante, c'est de mettre bout à bout, dans un ordre arbitraire, les onomatopées qui criaient la faim, la peur et l'amour dans les forêts primitives et auxquelles se sont attachées peu à peu des significations qu'on croit abstraites quand elles sont seulement relâchées. N'ayez pas peur que cette suite de petits cris éteints et affaiblis qui composent un livre de philosophie nous en apprenne trop sur l'univers pour que nous ne puissions plus y vivre. Dans la nuit où nous sommes tous, le savant se cogne au mur, tandis que l'ignorant reste tranquillement au milieu de la chambre<sup>22</sup>.”

Rechercher le *logos*, c'est donc bel et bien pour Anatole France dénoncer les faussetés, et non rechercher l'essence des choses :

“Les injustices, les sottises et les cruautés ne frappent pas quand elles sont communes. Nous voyons celles de nos ancêtres et nous ne voyons pas les nôtres. Or, il n'est pas une seule époque, dans le passé, où l'homme ne nous paraisse absurde, inique, féroce, il serait miraculeux que notre siècle eût, par spécial privilège, dépouillé toute bêtise, toute malice et toute férocité. Les opinions de M. l'abbé Coignard nous aideraient à faire notre examen de conscience, si nous n'étions semblables à ces idoles dont les yeux ne voient point et les oreilles n'entendent point<sup>23</sup>. Avec un peu de bonne foi et de désintéressement, nous reconnaitrions bien vite que nos codes sont encore un nid d'injustices, et que nous gardons de nos mœurs l'héréditaire dureté de l'avarice et de l'orgueil, que nous estimons la seule ri-

<sup>19</sup> Anatole France, *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, Pléiade, tome II, p.220. Il faut noter que Prométhée, l'allumeur de feu, est un peu l'allégorie de cette quête du *logos* : “Après de longs siècles farouches, un homme divin apparut, que les Grecs ont nommé Prométhée. [Il] enseigna aux malheureux mortels l'art de produire et de conserver le feu. Parmi les avantages innombrables que les hommes tirèrent de ce présent céleste, un des plus heureux fut de pouvoir cuire les aliments et de les rendre par ce traitement plus légers et plus subtils. Et c'est en grande partie par l'effet d'une nourriture soumise à l'action de la flamme, que les humains devinrent lentement et par degrés intelligents, industriels, méditatifs, aptes à cultiver les arts et les sciences.”, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, Pléiade, tome II, p.41. Sur Prométhée, on pourra se reporter à P. Commelin, *Mythologie grecque et romaine*, Bordas, Classiques Garnier, 1991, p.116-122.

<sup>20</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.58.

<sup>21</sup> *Sic* dans l'édition Calmann-Lévy de 1921, qui comporte de nombreuses coquilles.

<sup>22</sup> Anatole France, *ibid.*, p.61-62.

<sup>23</sup> Peut-être peut-on voir ici une réminiscence d'Héraclite, et plus particulièrement du fragment 137 : “Ils prirent les statues des dieux, comme si elles entendaient, alors qu'elles n'entendent pas, et alors qu'elles n'exaucent pas, tout comme jamais elles ne demandent.”, traduction Yves Battistini, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1988, p.44.

chesse et n'honorons point le travail ; notre ordre des choses nous apparaîtrait ce qu'il est en effet, un ordre précaire et misérable...<sup>24</sup>”

C'est cette recherche à rebours, négative, des insupportables vérités toutes faites, des mensongères croyances et des évidences trompeuses, qui animera notre auteur tout au long de sa vie. Pour ceci, Anatole France opposera une salutaire curiosité à l'état d'un monde qui semblerait à jamais forgé de façon impénétrable et monolithique, comme pour rester fatalement voilé au regard de celui qui pourtant se meurt de le contempler.

---

<sup>24</sup> Anatole France, *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, Pléiade, tome II, p.221. A rapprocher d'un article paru dans *Le Temps* du 10 mars 1889 : “Il serait dangereux de se le dissimuler : les sociétés humaines contiennent beaucoup de Borgia, je veux dire beaucoup de gens possédés d'une furieuse envie de s'accroître et de jouir. Notre société en renferme encore un très grand nombre. Ils sont de tempérament médiocre et craignent les gendarmes. [...] Mais le fonds humain ne change pas, et ce fonds est âpre, égoïste, jaloux, sensuel, féroce.”

### ***1.1.1) Détruire les fausses croyances par la méfiance envers l'évidence et par une distanciation rigoureuse***

#### ***1.1.1.a) Les méfaits de la crédulité naïve, ses funestes conséquences***

Peut-être faut-il bien croire en quelque chose. Peut-être même cette croyance est-elle nécessaire à la condition humaine.

“C’est la force et la beauté des religions d’enseigner à l’homme sa raison d’être et ses fins dernières. Quand on a repoussé les dogmes de la théologie morale, comme nous l’avons fait presque tous en cet âge de science et de liberté intellectuelle, il ne reste presque plus aucun moyen de savoir pourquoi on est sur ce monde et ce qu’on est venu y faire. [...] C’est là, dans l’absolue ignorance de notre raison d’être qu’est la racine de notre tristesse et de nos dégoûts. Le mal physique et le mal moral<sup>1</sup>, les misères de l’âme et des sens, le bonheur des méchants, l’humiliation du juste, tout cela serait encore supportable si on en concevait l’ordre et l’économie et si on y devinait la providence. Le croyant se réjouit de ses ulcères ; il a pour agréables les injustices et les violences de ses ennemis ; ses fautes même et ses crimes ne lui ôtent pas l’espérance. Mais, dans un monde où toute illumination de la foi est éteinte, le mal et la douleur perdent jusqu’à leur signification et n’apparaissent plus que comme des plaisanteries odieuses et des farces sinistres<sup>2</sup>.”

Est-ce à dire précisément que dans un monde dans lequel on ne croit en rien, plus rien n’a de sens ? Et, dès lors, ceci signifierait-il qu’afin que le monde ait un sens, nous devons à tout prix croire en quelque chose ? Il est vrai que cette problématique est récurrente chez Anatole France. Mais elle nous semble symptomatique dans un passage précis... Penchons-nous ainsi sur le Livre II de *L’Île des Pingouins*, et constatons donc le processus de la naissance du « Dragon d’Alca »<sup>3</sup> qui, d’une simple légende à faire rire les enfants, devient le grain de sable qui déstabilisera un pays entier dans ses rouages les plus fondamentaux.

D’un côté, nous sommes en présence de Kraken<sup>4</sup>, décrit ironiquement par Anatole France comme “*un homme pingouin dont le bras était robuste et subtil*”<sup>5</sup>. Il habite des contrées désertes, sur le rivage des Ombres, qui terrorisent la population : on risque “*d’y rencontrer les âmes des Pingouins morts sans baptême qui, semblables à des*

<sup>1</sup> Par *mal physique*, Anatole France entend tout simplement la douleur et la souffrance corporelles. Par contre, *Mal moral* est une sorte de synonyme de *mal métaphysique*, mais avec une connotation volontairement *dogmatisante* : on souffre d’un état de fait *entraîné par les croyances humaines* qui brident la liberté individuelle de raisonnement ou de récrimination.

<sup>2</sup> Anatole France, *Le Jardin d’Epicure*, p.51-52.

<sup>3</sup> Sur les problèmes complexes posés par la cosmogonie d’Alca dans *L’Île des Pingouins*, voir *infra*, I.1.2, p.52. Le passage que nous étudions, « Le Dragon de l’île d’Alca », correspondant au Livre II de *L’Île des Pingouins*, est paru sous forme d’article du 8 avril 1906 dans le *New York Herald Tribune*. Il s’agissait à l’époque d’un récit *autonome*. L’histoire en est simple, puisqu’il s’agit d’une manière subversive de cheval de Troie, du moins dans le grossier procédé. Le chantage au dragon consiste, brièvement, à terroriser tout un peuple naïf en endossant un déguisement réaliste d’animal de fable, afin de libérer d’une manière chevaleresque mais néanmoins préméditée et convenue, le moment propice, ces contrées menacées. Il s’agit bien de l’art de passer facilement pour un héros. Le ridicule déguisement ? Anatole France le décrit avec précision : Kraken, notre coupable héros, “*tira de sa tête son casque de veau marin surmonté de deux cornes de bœuf et dont la visière s’armait de crocs formidables. Il jeta sur la table ses gants terminés par des griffes horribles : c’était des becs d’oiseaux pêcheurs. Il décrocha son ceinturon où pendait une longue queue verte aux replis tortueux.*”, *L’Île des Pingouins*, Pléiade, tome IV, p.66.

<sup>4</sup> *Kraken* est le nom, dans la mythologie grecque, d’une entité océanique présidée par Poséidon, et qui détient le pouvoir de provoquer tempêtes et des raz-de-marée, sous les ordres de son dieu tutélaire.

<sup>5</sup> Anatole France, *L’Île des Pingouins*, Pléiade, tome IV, p.51.

*flammes livides et traînant de longs gémissements, erraient, la nuit, sur le rivage désolé<sup>6</sup>.*” Pour cette grave raison, nul n’ose évidemment s’approcher de la demeure caverneuse de Kraken. Ce dernier rencontre tout de même Orberose<sup>7</sup>, dans la campagne. Evidemment, cette dernière prend Kraken pour l’une de ces âmes qui flottent dans les landes, et elle est terrorisée. “*Elle parlait ainsi parce que les habitants d’Alca<sup>8</sup>, n’ayant plus de nouvelles de Kraken depuis qu’il habitait le rivage des Ombres, le croyaient mort et descendu parmi les démons de la nuit<sup>9</sup>.*” On remarquera ici, dans un premier niveau, les méfaits –comiques car outranciers –de la *fama*. La rencontre porte à rire, puisqu’il existe un beau décalage entre ce qu’il paraît et ce qui est. Après tout, Kraken est un Pingouin comme tous les autres.

Arrive donc l’élément déclencheur de l’intrigue, l’intelligence qui exploitera la crédulité. Kraken expose à Orberose un plan machiavélique : il s’enrichira non pas par la tâche banale, laborieuse, préconisée par la société qu’est la pêche, mais bien par son intelligence :

“C’est ainsi que la belle Orberose devint la compagne du héros Kraken. Cet hymen ne fut célébré par des chants et des flambeaux, parce que Kraken ne consentait point à se montrer au peuple des Pingouins ; mais, caché dans sa caverne, il formait de grands desseins<sup>10</sup>.”

Il est désormais montré de façon explicite que l’intrigue va se nouer autour d’une thématique oscillant entre l’obscur et le dévoilé, entre l’être et l’apparence. La connivence établie par le narrateur avec le lecteur, tient au fait d’une double énonciation, comme au théâtre. Le lecteur connaît les ficelles simples usées par Kraken et Orberose, ce que le peuple ignore bien évidemment. C’est de cette ignorance, nourrie par les croyances excitées et suscitées par la *fama*, que le peuple va être ridiculisé par le narrateur, avec le sourire complice du lecteur.

Le mythe de la caverne de Platon est ici plus qu’une allusion. En effet, chez Platon, le monde est le lieu de l’ignorance, de la souffrance, de la punition, où les âmes humaines sont enfermées par les dieux comme dans une caverne. La caverne est l’allégorie de ce monde, car la lumière indirecte qui éclaire les parois vient d’un soleil invisible ; cependant, elle indique la route que l’âme doit suivre pour trouver le bien et le vrai ; la caverne a donc une portée morale et éthique : ses spectacles d’ombres déformées représentent ce monde d’apparences agitées, d’où l’âme doit sortir pour contempler le *vrai* monde des réalités, celui des Idées. On remarquera qu’ici, dans *L’Île des*

---

<sup>6</sup> Anatole France, *ibid.* Se reporter à *Pierre Nozière*, livre troisième, V, Pléiade, tome III, p.625-626 ; le petit Pierre écrit sur la Bretagne et l’île de Sein : “*Je sens en ce moment pourquoi les Bretons aiment la mort. Il l’aiment, et l’âme celtique est souvent tentée par elle. Ils la craignent aussi, car elle est en horreur à tous les êtres. La mort plane sur ces parages, c’est elle qui, passant sur nos têtes avec le vent de mer, effleure nos cheveux. [...] Les cadavres des naufragés qui ont péri dans l’Iroise sont amenés par le courant dans la baie des Trépassés. [...] Suivant une tradition, ces prêtres gaulois qui furent plutôt des moines, les druides, étaient embarqués après leur mort sur cette côte pour être ensevelis dans l’île de Sein. [...] Ici, on conte encore que, sur ces rivages, les âmes en peine se promènent en pleurant, tandis que les ossements des naufragés frappent aux portes des pêcheurs pour demander la sépulture. Et c’est une vive croyance chez les paysans que, pendant la nuit du 2 novembre, au jour fixé par l’Eglise pour la commémoration des fidèles défunts, les âmes des naufragés s’amassent en une nuée épaisse sur le rivage de la baie, d’où s’élève une clameur lamentable. Alors les morts, dit-on, reviennent sur la terre, « plus nombreux que les feuilles qui tombent des arbres, plus serrés que les brins d’herbe qui poussent dans les champs ».”*

<sup>7</sup> Anatole France ajoute une note ironique pour ce prénom : « *Orbe*, poétique, *globe*, en parlant des corps célestes. Par extension, toute espèce de corps globuleux. » (Littré)

<sup>8</sup> *Alca* est le nom scientifique du pingouin.

<sup>9</sup> Anatole France, *L’Île des Pingouins*, Pléiade, tome IV, p.52.

<sup>10</sup> Anatole France, *ibid.*, p.53.

*Pingouins*, le mythe de la caverne est inversé, au travers d'un renversement dialectique du dedans et du dehors : Kraken et Orberose savent très bien, dans leur caverne secrète, que les fantômes n'existent pas. Leur univers lumineux est obscur et caché pour tous les autres. Ce secret s'épaissit dans une belle conspiration, selon laquelle l'intelligence, du côté de la lumière de la caverne, va provoquer frayeur et crainte chez les âmes simples et crédules. C'est dehors, dans le monde, que les gens croient aux apparences ; c'est dans la nuit la plus obscure seulement que le dragon leur apparaît, faiblement éclairé par la lune...

Ainsi, le plan échafaudé par nos deux personnages n'est réalisable que dans une situation sociale très précise. Le monde dépeint par Anatole France –qui ressemble un peu à l'organisation tripartite du Moyen Âge –est ici industriel et prospère, sous la houlette des riches Pingouins qui font autorité sur le peuple. Ce dernier, soumis, est donc immergé dans la sécurité apaisante d'une vie régulière et plate, où nul ne se pose de problème là où il n'y en a pas : le monde est comme il va. Mais

“le peuple pingouin jouissait dans une tranquillité profonde des fruits de son travail quand, tout à coup, une rumeur sinistre courut de ville en village. On apprit partout à la fois qu'un dragon affreux avait ravagé deux fermes dans la baie des plongeons<sup>11</sup>.”

Comme Orberose la vierge (!) a disparu, on la croit donc tout naturellement dévorée par le dragon. Ce dragon n'apparaît métaphoriquement que la nuit, dans la plus profonde des obscurités (dans la *nuit sinistre*). La dialectique ombre/lumière est ici fondamentale, et permet d'accomplir l'allégorie de la caverne avec force : de rien, la population finit par voir le dragon, par le sentir, par le décrire avec précision. Ainsi, le purement légendaire se réifie, devient une réalité indiscutable.

ceci ne laisse pas Anatole France de montrer que chacun affirme avoir vu le dragon selon sa propre imagination :

“« *Grand comme un bœuf.*

– *Comme les grands navires de commerce des Bretons.*

– *Il est de la taille d'un homme.*

– *Il est plus haut que le figuier sous lequel vous êtes assis.*

– *Il est gros comme un chien. »*

*Interrogés enfin sur sa couleur, les habitants dirent :*

« *Rouge.*

– *Verte.*

– *Bleue.*

– *Jaune.*

– *Il a la tête d'un beau vert ; les ailes sont orangé vif, lavé de rose, les bords d'un gris d'argent ; la croupe et la queue rayées de bandes brunes et roses, le ventre jaune vif, moucheté de noir.*

– *Sa couleur ? Il n'a pas de couleur.*

– *Il est couleur de dragon. »<sup>12</sup>*

Pourtant, le grandiose du témoignage ne tient guère devant la piètre réalité ;

“Ce casque [dit Kraken], je l'ai taillé de mes mains, en forme de tête de poisson, dans la peau d'un veau marin. Pour le rendre plus formidable, je l'ai surmonté de cornes de bœuf, et je l'ai armé d'une mâchoire de sanglier ; j'y ai fait pendre une queue de cheval, teinte de vermillon<sup>13</sup>.”

<sup>11</sup> Anatole France, *ibid.*

<sup>12</sup> Anatole France, *ibid.*, p.55.

<sup>13</sup> Anatole France, *ibid.*, p.67.



Il va de soi que ce jeu sur le témoignage, qui démontre toute la force de la subjectivité face à un fait anodin et concret, est une allégorie fort plaisante, qui se veut ludique voire pédagogique. Qui serait assez sot pour décrire un dragon, animal fabuleux qui n'existe pas, avec une précision telle que cette certitude montrerait que celui qui l'a vu a raison ? N'est-ce pas flatter l'orgueil d'un témoin que d'affirmer avec force qu'il dit la vérité ? Comment ne pas s'apercevoir que le glorieux dragon n'est qu'un déguisement artisanal ? A-t-on à ce point besoin impérieux de croire pour se délivrer de la quotidienneté peu glorieuse ? Doit-on avaliser les apparences chimériques pour prouver aux autres avec force qu'on existe soi-même ?

Ce bref passage de *L'Île des Pingouins* montre que, finalement, si on peut prendre l'apparence pour vraie sans aucun questionnement pour la remettre en cause, on tombe systématiquement dans le faux. De même, si on affirme que ce qu'on a vu est vrai<sup>14</sup>, tout en se fiant aux apparences, alors cette vérité pour laquelle on peut combattre se montre dangereuse, car elle devient un dogme irraisonné. Cette leçon est toute voltairienne<sup>15</sup>. Toute croyance est donc un aveuglement. Croire, c'est *opiner* – c'est créer l'opinion<sup>16</sup>. Mieux, c'est même prêter son assentiment, son approbation aux illusions.

Dès lors, qu'advient-il du stratagème de Kraken et d'Orberose, qui consiste à montrer le dragon pour terroriser la population, pour mettre en scène la fausse et courageuse mise à mort du monstre afin d'accéder à la renommée ? Est-il possible qu'une si grossière représentation puisse fonctionner, puisse être accréditée par le peuple ?

Sous des apparences un peu lourdes, cette allégorie du dragon mise en scène par Anatole France est étoffée d'une réflexion sur la croyance plus subversive qu'elle n'y paraît. Saint Maël, la sommité morale d'Alca, continue inlassablement de méditer sur le dragon. Il étudie longuement les mœurs de ce ridicule animal de fable, pour découvrir des exemples à suivre dans la vie des saints<sup>17</sup>. Le système exploité par Anatole France est fort symptomatique d'une lutte contre la croyance ; dans la mesure où une autorité

<sup>14</sup> Il s'agit de la fameuse distinction entre le *visum* (l'être vu, l'inerte, sans force propre) et la *fides* (la foi, la confiance), qui accrédite notre vision des choses, et qui donne donc naissance à la croyance comme un acte volontaire, qui dépend de nous. A ce titre, voir Cicéron, *Académiques*, XI, 30.

<sup>15</sup> Voir *Zadig*, chapitre XVI, « Le Basilic » : « « Seigneur, on ne mange point mon basilic, toute sa vertu doit entrer chez vous par les pores. Je l'ai mis dans un petit outre bien enflé et couvert d'une peau fine : il faut que vous poussiez cet outre de toute votre force, et que je vous le renvoie à plusieurs reprises ; et en peu de jours de régime vous verrez ce que peut mon art. » Ogul, dès le premier jour, fut tout essoufflé, et crut qu'il mourrait de fatigue. Le second, il fut moins fatigué, et dormit mieux. En huit jours il recouvra toute sa force, la santé, la légèreté et la gaieté de ses plus brillantes années. « Vous avez joué au ballon, et vous avez été sobre, lui dit Zadig : apprenez qu'il n'y a point de basilic dans la nature, qu'on se porte toujours bien avec de la sobriété et de l'exercice, et que l'art de faire subsister ensemble l'intempérance et la santé est un art aussi chimérique que la pierre philosophale, l'astrologie judiciaire et la théologie des mages. », p.126.

<sup>16</sup> Comme le souligne Parménide à propos des opinions des mortels, « en elles on ne peut se fier à rien de vrai. », *Fragments*, I,30, in Parménide, *Le Poème de Parménide*, traduction partielle française, présenté par J. Beaufret, PUF, 1955, p.25.

<sup>17</sup> On trouvera p.58-60 de *L'Île des Pingouins*, Pléiade, tome IV, le fruit étonnant des recherches de Maël. Anatole France, après ses lectures pour composer la *Vie de Jeanne d'Arc*, a lui aussi compulsé une somme impressionnante de *Vie des Saints* (qu'il ridiculise aussi dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, Pléiade, tome II, notamment p.7.) C'est le cas de *La Légende dorée* (*Legenda aurea*) rédigée entre 1250 et 1280 par Jacques de Voragine, qui inspire ici grandement notre auteur (voir *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, Pléiade, tome I, p.157-158) ; Anatole France ridiculise la vie de sainte Marthe tuant le dragon – il s'agit de l'une des saintes que Jeanne d'Arc aperçoit dans ses célèbres visions. Pour en savoir davantage, on consultera l'introduction de Marie-Claire Bancquart au troisième tome des *Œuvres complètes* d'Anatole France in la Pléiade, p. LX-LXVI. On se souviendra aussi de *La Vie de Jésus* d'Ernest Renan, qui s'efforçait de redonner une dimension humaine et historique au Christ, au-delà des ouvrages hagiographiques et parfois naïfs parus sur le Sauveur. Cet ouvrage impressionna beaucoup Anatole France dans sa démarche novatrice, en quête de démystification.

ne remet pas en cause les dires de la population, la population ne peut pas réfléchir sur la rumeur par elle-même, de façon autonome. Pis, elle enfle la rumeur en la défendant comme une vérité indiscutable, puisqu'elle est appuyée par ceux qui ont tout pouvoir. Et lorsque l'Autorité plonge les fondements de ses recherches dans des références fausses et infondées – ainsi que Maël qui cherche des exemples édifiants pour combattre le Mal dans une vie des saints tout à fait fantaisiste, ce qui est le propre de la casuistique – alors, logiquement, les croyances, excitées par d'irrationnelles terreurs, sont réifiées. L'empirique est de mise, tout en se confondant avec la morale ; la parole du faux sage est indiscutable :

“Ainsi parla le vieillard, et le jeune Samuel promit d'obéir. Dès le lendemain, il ceignit ses reins et partit avec deux de ses compagnons pour annoncer aux habitants d'Alca qu'une vierge était seule capable de délivrer les Pingouins des fureurs du dragon<sup>18</sup>.”

Par manque de chance, aucune vierge n'est disponible... Les Pingouins forniquent sans retenue, y compris les religieux du petit monde d'Alca<sup>19</sup>.

Dès lors, cette société est désabusée par les croyances qu'elle a elle-même enfantées. Elle est même prête à croire en ce qui la libérera de ses croyances, ce qui est un non-sens. *Croire* est une nécessité impérieuse, un besoin fondamental. Lorsque la vierge Orberose –enceinte, comme il se doit –symbolise la pureté, le courage, la libératrice, la *Jeanne d'Arc* d'Alba, l'exemple à suivre que tout le monde attend, elle n'a aucun mal à se faire passer pour une sainte femme, même par un discours sophistique du plus bel effet<sup>20</sup>. Maël n'y voit que du feu, lorsqu'elle proclame : “*Je livrerai le monstre à Kraken qui l'égorgera de son épée étincelante. Car il faut que tu saches que le noble Kraken, qu'on croyait mort, reviendra parmi les Pingouins et qu'il tuera le dragon.*” Il est difficile ici de ne pas voir une ridiculisante parodie de saint Georges<sup>21</sup> tuant le dragon. Comment ne pas voir une mise en garde d'Anatole France contre les croyances, ici d'origine “religieuse” ? Face à un peuple réclamant des exemples édificateurs, la moindre forme de *messie* suffit à remplir son rôle. Et si le doute arrive bien, c'est simplement parce que le déguisement de *dragon* est trop ridicule pour que les gens puissent assouvir leur soif de croire... Leur haine revendicatrice ne vient pas d'une conscience de la tromperie, mais bien du fait que la figure mythique du dragon est trop grossière pour être *salvatrice*<sup>22</sup>. Le *dragon* est devenue une *nécessité sociale* : il cimenterait l'ignorance dans une figure qui peut être *nommée*, et donc qui peut *expliquer l'incompréhensible*.

Evidemment, Orberose, avec un cynique opportunisme, se fait promettre une juteuse récompense contre ses hauts faits. Tuer le dragon devant tous, c'est offrir un

<sup>18</sup> Anatole France, *ibid.*, p.60.

<sup>19</sup> “Hélas ! ajouta le moine en gémissant, qui peut se vanter d'être chaste en ce monde où tout nous donne l'exemple et le modèle de l'amour, où tout dans la nature, bêtes et plantes, nous montre et nous conseille les voluptueux embrassements ? Les animaux sont ardents à s'unir selon leur guise ; mais il s'en faut que les divers hymens des quadrupèdes, des oiseaux, des poissons et des reptiles égalent en vénusté les noces des arbres. Tout ce que les païens, dans leurs fables, ont imaginé d'impudicités monstrueuses est dépassé par la plus simple fleur des champs, et, si vous saviez les fornications des lis et des roses, vous écarteriez ces calices d'impureté, ces vases de scandale.”, Anatole France, *ibid.*, p.64. Par cet intermède darwinien et un rien amusé, Anatole France montre bien que le discours moralisateur n'est pas conforme à la nature des choses.

<sup>20</sup> Voir *ibid.*, p.69-71.

<sup>21</sup> Il s'agit de l'un des saints qui, au Moyen Âge, eut la plus grande popularité. Les légendes dont on l'affubla furent tellement invraisemblables, que la congrégation des Rites prescrivit, en 1960 – bien après la mort d'Anatole France – de supprimer tout ce qui en était passé dans l'office divin. Cette méfiance n'était pourtant pas nouvelle, puisque le décret gélasien (le premier index de l'Eglise de Rome) de 496 classait déjà la *Passion de saint Georges* parmi les apocryphes.

<sup>22</sup> Voir Anatole France, *ibid.*, p.65.

mythe encore plus *palpable* au peuple, c'est offrir de quoi alimenter les discussions pour des siècles... Sous des airs de Jeanne d'Arc entendant des voix, elle ordonne impérieuse :

“Mais apprends, ô Maël, que j'ai eu la révélation que, pour loyer de sa délivrance, le peuple pingouin devra payer au chevalier Kraken un tribut annuel de trois cents poulets, douze moutons, deux bœufs, trois cochons, mille huit cents imaux de blé et les légumes de saison ; et qu'en outre, les enfants qui sortiront du ventre du dragon seront donnés et laissés audit Kraken pour le servir et lui obéir en toutes choses. Si le peuple pingouin manquait à tenir ses engagements, un nouveau dragon aborderait dans l'île, plus terrible que le premier. J'ai dit<sup>23</sup>.”

Sous les aspects d'un conte tout à fait léger, nous assistons ici à l'intronisation d'un pouvoir indu, assis sur les bases de la terreur, des menaces, et jouant de la ruse contre l'incrédulité de tout un peuple qui acceptera sans ciller une sorte d'esclavage. La critique est rude, et montre le risque immense qui existe à croire ceux qui savent élever les légendes au rang de terreur, pour asseoir leur pouvoir ; en se servant avec habileté de la croyance, en manipulant les foules, le couple infernal Kraken / Orberose réussit à faire passer sa paresse, son intérêt particulier, avant l'intérêt général ; de plus, ce couple passe pour exemplaire, il symbolise le courage, l'honnêteté, le sacrifice individuel pour le bien de la communauté ; par une sorte de chiasme absurde, ce que le couple est en réalité, en essence, laisse transparaître aux crédules une apparence totalement inverse, une apparence des plus nobles.

Poussé jusqu'aux derniers retranchements, ce système aux allures anodines va enclencher un processus totalement illogique et injuste :

“Objet de la vénération publique, [Orberose] fut admise, après sa mort, dans le canon des saints et devint la céleste patronne de la Pingouinie. Kraken laissa un fils qui porta comme son père la crête du dragon et fut, pour cette raison, surnommé Draco. Il fonda la première dynastie royale des Pingouins<sup>24</sup>.”

Dès lors, nous constatons que la croyance aveugle en les légendes infondées n'est pas un fait qui entraîne de petites conséquences anodines pour la société ; au contraire, de la ruse habilement usée par une minorité pour satisfaire à ses bas instincts en manipulant les apparences peut naître, sur le terreau de la crédulité, un modèle social particulièrement néfaste pour chacun ; de plus, dans ce système à la cynique perversité, le peuple abusé adulera ce système, le tenant pour exemplaire. Nous pouvons voir ici, dans ce passage de *L'Île des Pingouins*, une transposition imaginaire de l'Ancien Régime délivrant une critique très âcre de la monarchie appuyée sur l'autorité de l'Église et sur le droit divin<sup>25</sup>. Ce système social d'avant la Révolution Française, semble exclusivement tenir sa légitimité, selon Anatole France, de la crédulité du peuple. La pantomime de quelques personnages caricaturaux et dénués de scrupules renferme une morale de la tromperie.

La double énonciation du discours –comme au théâtre –a une valeur pédagogique ; après tout, le lecteur s'amuse de cette situation grotesque aux accents picaresques,

<sup>23</sup> Anatole France, *ibid.*, p.71. On remarquera ici un vocabulaire pompeux, archaïsant et d'aspect juridique, qui caractérise une sorte d'édification législative médiévale: la forme *institutionnalisante*, faite pour impressionner les âmes trop crédules, enrobe un contenu tout à fait *illégitime*...

<sup>24</sup> Anatole France, *ibid.*, p.73.

<sup>25</sup> Cette problématique du droit divin et de la légitimité du roi est importante. Entre le XVI<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle, la théorie de la monarchie de droit divin telle qu'Anatole France pouvait l'entendre se cristallise, à savoir que le pouvoir du roi vient directement et immédiatement de Dieu, sans l'intermédiaire du peuple ; le roi n'est responsable que devant Dieu. Cette loi renforce ainsi l'absolutisme – en attendant de le compromettre.

dans laquelle personne n'a assez de distance avec l'action pour avoir le moindre doute. Les hauts faits d'arme n'ont ici aucune valeur historique et morale, mais ils deviennent pourtant exemplaires. C'est ainsi que des légendes fausses, anodines, jamais remises en cause, peuvent faire malgré tout autorité et se répercuter jusque dans le présent. Nul ne devrait donc croire en les fausses idoles, car le risque d'en être la proie est trop grand. Dès lors, dénoncer les fausses croyances est pour Anatole France une fondamentale nécessité. Dans le cas de *L'Île des Pingouins*, en effet, le tyran bicéphale Kraken / Orberose ne voue-t-il pas ses crédules esclaves à l'adoration de l'image fautive à laquelle il prétend se confondre<sup>26</sup> ?...

---

<sup>26</sup> Sur le caractère de la possession collective d'une mentalité, se reporter à Carl-Gustave Jung, *Métamorphoses et tendances de la libido (Wandlungen und Symbole der Libido)*, traduction de L. de Vos, Paris, 1927.

### ***1.1.1.b) La dialectique de la croyance et de la crainte***

A la lumière de ce que nous avons dit plus haut, ce qui nous semblerait être l'indice le plus important d'une récrimination fondamentale contre les croyances et la crainte qu'elles engendrent chez notre auteur, est tout entier inscrit dans le fétichisme. En effet, ce *degré zéro* de la croyance, pratiquement naturel si on peut dire chez les hommes, renferme une problématique fondatrice d'une philosophie du monde très complexe. Nous nous proposons d'en aborder les fondements au travers d'un charmant petit chien...

Effectivement, il n'est sans doute pas, dans l'œuvre francienne, de personnage plus anodin que Riquet, le petit chien de monsieur Bergeret<sup>27</sup>. Nous pouvons nous pencher avec profit sur les pensées de ce curieux canin, pensées tout empreintes d'une douce naïveté,<sup>28</sup> cachant vraisemblablement une critique très âpre de la tendance endémique des hommes en la croyance.

Ce chien est anthropomorphique dès sa présentation ; il a "*une petite tête noire qu'[éclaire] le regard de ses yeux humains*"<sup>29</sup>. Il forme un couple paradoxal, homothétique autant qu'antithétique, avec M. Bergeret<sup>30</sup> ; un curieux rapport s'est instauré entre l'humain et l'animal, un rapport tout inscrit dans ce que nous pourrions appeler un darwinisme moqueur<sup>31</sup> : "*C'est un compagnon. Les animaux ne diffèrent pas essentiellement des hommes. Leurs organes ressemblent aux nôtres ; leur pensée est proche de la nôtre. Ce sont des parents*"<sup>32</sup>. Sur le ton de la boutade, M. Bergeret remarque dans son humanisme moderne un grand parallélisme entre le chien et l'homme : ils sont tous deux fétichistes.

"Madame, [Riquet] est fétichiste. Telle est sa doctrine. Il a cette intelligence de la nature et il n'en a point d'autres. [...] Il attribue aux objets qui l'entourent une puissance maligne ou bienfaisante, une volonté favorable ou contraire, qu'on peut changer par la prière et la supplication. Il croit que son sort dépend de la volonté des fétiches dont il est entouré. Il n'a aucune idée de la constance des lois qui gouvernent la nature. Il croit à tous moments changer le sort par ses plaintes ou ses cris. La méditation de l'inflexible destinée ne le désespère pas"<sup>33</sup>.

Les théories de l'anthropologue Edward Burnett Tylor<sup>34</sup>, durant la seconde partie du XIX<sup>e</sup> siècle, expliquent à merveille la manière dont Anatole France traite des pensées

<sup>27</sup> Nous retrouvons Bergeret, ce personnage emblématique similaire au Monsieur Teste de Paul Valéry, dans beaucoup de nouvelles ou de romans d'Anatole France, de *Crainquebille*, *Putois*, *Riquet* aux quatre tomes de *Histoire contemporaine*.

<sup>28</sup> On retrouvera les « Pensées de Riquet » dans *Crainquebille*, *Putois*, *Riquet*, Pléiade, tome III, p.765-769. Elles paraissent dans *Le Figaro* du 28 février 1900, « Histoire contemporaine – Riquet », fin de l'article. Cet article est par ailleurs reproduit – avec d'autres – en appendice de *M. Bergeret à Paris*, Pléiade, tome III, p.421-425.

<sup>29</sup> Article du *Figaro* du 28 février 1900, in Pléiade, tome III, p.421.

<sup>30</sup> "*Madame, ce chien est à cet homme comme cet homme est à ce chien. Riquet dépend de moi et je dépends de lui. Je lui appartiens puisqu'il m'appartient. On est possédé par ce qu'on possède. C'est la loi universelle.*", *ibid.*

<sup>31</sup> Sur l'étude des influences du darwinisme chez Anatole France, voir *infra*, I.1.2.d, p.63.

<sup>32</sup> Anatole France, *ibid.* La génétique contemporaine donnera entièrement raison à Anatole France, car la ressemblance entre les patrimoines génétiques de tous les mammifères est plus que troublante (de l'ordre de 98%).

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.421-422.

<sup>34</sup> E. B. Tylor, *Primitive culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Customs*, I et II, Londres, 1871, traduction de P. Brunet et E. Barbier sous le titre *La Civilisation primitive*, Paris, 1876-1878.

“fétichistes” de Riquet. Ces idées sont très en vogue à l’époque où Anatole France médite sur la naissance des mythes fondée sur les naïves croyances, d’autant que notre auteur, toujours très curieux, mène des recherches poussées sur les sciences et l’anthropologie<sup>35</sup>. Depuis toujours “*se dessine la passion d’Anatole France pour la science contemporaine*”<sup>36</sup>. La théorie de Tylor est très novatrice, et elle fait autorité (avec celle, quasiment en opposition, de Lewis Henry Morgan<sup>37</sup>) jusqu’à la Seconde Guerre mondiale<sup>38</sup>.

Selon Tylor, le « primitif » croit en une séparation du corps et de l’âme, du fait de ses propres expériences psychophysiques : lorsqu’il rêve, par exemple, l’âme abandonne provisoirement l’enveloppe charnelle du corps, et vagabonde. La mort est une renonciation définitive au corps. C’est le même principe qui préside à l’extase – lors des transes –, à la maladie ou aux visions. Puisqu’on rêve des personnes décédées depuis longtemps, alors il est aisé de conclure en une survivance de l’âme après la mort.

De cette croyance naît logiquement le culte des ancêtres. Par analogie, les sociétés primitives auraient ainsi conclu à une existence de l’âme chez les animaux, les plantes, et même les objets apparemment inanimés. Ceci entraîne également la croyance en la « possession », qui est la visite d’une âme possédant un corps, et la croyance connexe dans l’incarnation en n’importe quel objet : c’est là l’origine du fétichisme.

En découle le culte de la Nature<sup>39</sup>, et de ses formes particulières : le culte des rivières, des arbres, des animaux ; puis la divinisation se globalise à l’espèce entière : on en arrive à la divinité des rivières, à une autre des forêts, etc... ainsi vient le polythéisme, avec ses divinités qui protègent les différentes activités humaines (naissance, mariage, mort, amour, agriculture, guerre...)

Finalement, on arrive au monothéisme par diverses manières : en jugeant que l’un des dieux du panthéon est plus puissant que tous les autres ; ou encore en calquant la structure hiérarchique de la société sur le panthéon, qui devient donc régi par un roi des dieux ; ou enfin en imaginant l’univers animé par la plus grande divinité (Tylor parle d’*anima mundi*, « l’âme du monde ».) Dès lors, le vrai monothéisme est la conséquence logique d’une très longue évolution religieuse, initiée par la croyance en l’existence de l’âme autonome<sup>40</sup>.

Les « Pensées de Riquet » montrent qu’Anatole France a quelque sympathie avec cette vision théorique des choses. Les croyances naïves peuvent être un fait organisateur de la société, et de la vision du monde des humains.

“Nous sommes tous enclins à l’adoration. Tout nous semble excellent dans ce que nous aimons, et cela nous fâche quand on nous montre le défaut de nos idoles. Les hommes ont

<sup>35</sup> Sur les rapports entre Anatole France et les théories de Lyell et Spencer, voir *infra*, I.1.2.d, p 63.

<sup>36</sup> Marie-Claire Bancquart, introduction Pléiade, tome I, p.XXXVIII.

<sup>37</sup> Voir L. H. Morgan, *Ancient Society*, Londres, 1877, rééd., intro. L. White, Cambridge (Mass.), 1965, traduit par H. Jaouiche sous le titre *La Société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971, 2<sup>ème</sup> éd. 1985. Morgan n’est autre que le fondateur de la *science anthropologique sociale*. La théorie de Morgan est en opposition avec celle de Tylor, puisqu’elle exclut des champs de l’anthropologie l’étude des religions « primitives » ; Morgan y voit des simagrées grotesques, tout en amputant sans le savoir l’anthropologie de l’un de ses fonds d’analyse les plus essentiels.

<sup>38</sup> La théorie de l’animisme est relayée alors par les discussions sur la « magie » et le « sacré » de Durkheim et de Malinowski. Voir E. E. Evans-Pritchard, *La Religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Payot, Paris, 1971.

<sup>39</sup> Il s’agit du *naturisme*.

<sup>40</sup> Cette théorie de Tylor a *directement* influencé Auguste Comte et Herbert Spencer, qui voyaient dans le fétichisme et le culte des ancêtres l’origine de la religion.

grand'peine à mettre un peu de critique dans les sources de leurs croyances et dans l'origine de leur foi<sup>41</sup>.”

Ces dernières n'entraînent-elles pas l'homme vers le faux et le mensonge, dans ce cas, au fil d'un temps qui n'y changerait rien ?

“Tout progrès, le meilleur comme le pire, est lent et régulier. Il n'y aura pas de grand changement, il n'y en eut jamais, j'entends de prompts et de soudains. [...] Notre état social est l'effet des états qui ont précédé, comme il est la cause des états qui le suivront. Il tient des premiers, comme les suivants tiendront de lui. Et cet enchaînement fixe pour longtemps la persistance d'un même type ; cet ordre assure la tranquillité de la vie<sup>42</sup>.”

ceci montre donc l'enjeu fondamental des naïves pensées de Riquet : et si ces anodines croyances initiaient une vision dogmatique et faussée du monde, que l'humanité traînerait comme un boulet au travers des âges ?

Selon Bergeret, les chiens restent des chiens, ont toujours été et seront toujours des chiens, et s'ils évoluent, ils ne peuvent que rester fidèles à leur insurpassable nature canine. Mais n'est-ce pas aussi le cas de l'homme ?

“Les hommes, pour la plupart, ne se font pas de la nature une idée bien différente de celle que se fait Riquet. Leurs organes plus complexes, en leur procurant des connaissances plus variées, leur donnent sujet de se tromper plus abondamment, d'une façon plus inepte et plus féroce, voilà tout<sup>43</sup> !”

Dès lors, analyser les « pensées » de Riquet, c'est analyser les croyances humaines les plus primitives<sup>44</sup>. Riquet est un miroir allégorique des croyances primitives de l'homme. Bergeret, en lisant les pensées canines dans les yeux du chien et en les consignant dans un petit carnet jaune, dresse alors une philosophie du monde de l'animal.

“Et que voulez-vous que ce soit, madame, sinon une physique, une métaphysique et une éthique, un système du monde, une philosophie canine ? Cela ressemble à l'œuvre d'Aristote dans la mesure où Riquet lui-même ressemble au Stagirite<sup>45</sup>. C'est-à-dire un peu<sup>46</sup>.”

Cette philosophie du monde, polémique, montre combien l'homme voit l'univers au travers d'un filtre réducteur et égoïste, fondant sa perception sur ses croyances immédiates :

“On voit tous les jours des ignorants qui se croient l'axe du monde. Hélas ! chacun de nous se voit le centre de l'univers. C'est la commune illusion. Le balayeur de la rue n'y échappe pas. Elle lui vient de ses yeux dont les regards, arrondissant autour de lui la voûte céleste, le mettent au beau milieu du ciel et de la terre<sup>47</sup>.”

Nous pouvons rapprocher cette réflexion de la première pensée de Riquet :

<sup>41</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.86.

<sup>42</sup> Anatole France, *ibid.*, p.100-101.

<sup>43</sup> Anatole France, Article du *Figaro* du 28 février 1900, *ibid.*, p.422.

<sup>44</sup> Il est évident que cette analogie est ridicule, et c'est cette allure parodique qui fait son charme. Cependant, cette parodie dans le fond ironique et amère peut faire réfléchir le lecteur de façon toute voltairienne au statut même de la croyance. D'autre part, nous soulèverons la problématique du Christianisme primitif, très prégnante chez Anatole France, *infra*, I.2.1.c, p.143.

<sup>45</sup> Aristote est né en 385-384 à Stagire, petite ville de Macédoine non loin de l'actuel mont Athos. La comparaison entre Aristote, ce philosophe fondamental qui énonce les *catégories* qui structurent le langage et la pensée de l'homme, et Riquet, est évidemment pure provocation.

<sup>46</sup> Anatole France, *ibid.*

<sup>47</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.71.

“I. Les hommes, les animaux, les pierres grandissent en s’approchant et deviennent énormes quand ils sont sur moi. Moi, non. Je demeure toujours aussi grand partout où je suis<sup>48</sup>.”

La métaphysique est donc une recherche dont il faut se méfier, car si les vérités qu’elle énonce sont d’apparence cohérente, elles sont toutefois issues du regard humain, dans toutes ses imperfections. La métaphysique rejoint une vaine théorisation des croyances, elle hisse les croyances au degré du dogme. C’est ce que nous pouvons constater en nous penchant sur les pensées du petit chien<sup>49</sup>.

Les pensées de Riquet sont présentées sous une forme plus ou moins aphoristique, dont la forme brève tend à une valeur sinon moralisante, du moins universalisante<sup>50</sup>. Il est ainsi frappant de constater que le chien défie tout ce qu’il ne comprend pas. Il nomme l’inconnu de manière globalisante ; ce qui est nommé dieu, piété, sagesse, est habillé par la sécurité familière du verbe, et s’applique donc de façon commode à tout ce qui est inconnu ; par exemple, la chaleur :

“IV. Mon maître me tient chaud quand je suis couché derrière lui dans son fauteuil. Et cela vient de ce qu’il est un dieu. Il y a aussi devant la cheminée une dalle chaude. Cette dalle est divine<sup>51</sup>.”

La naissance de la divinité dans l’esprit de Riquet est déclenchée par son incompréhension vis-à-vis de l’univers qui l’entoure. Ici, la chaleur bienfaisante n’a pas de cause autre que la divinité : tout ce qui est chaud est donc habité par le même caractère divin. Naît un dieu là où la zone d’ombre perdure dramatiquement. Mieux, la généralisation chaleur/déité créée par l’ignorance de Riquet, lui suffit pour expliquer toute cause de chaleur. Faut-il s’en étonner ? De cet inconnu enfin nommé dieu –ou âme, de cet inconnu spiritualisé ou animé, naît une ébauche de religion ;

“IX. On voit dans le sommeil des hommes, des chiens, des maisons, des arbres, des formes aimables et des formes terribles. Et quand on s’éveille, ces formes ont disparu<sup>52</sup>.”

Ce milieu animé donne une orientation stabilisante et sécurisante à une vie qui sinon serait vide de sens, emmaillotée et ceinturée par l’obscur.

“XIV. Un chien qui n’a pas de piété envers les hommes et qui méprise les fétiches assemblés dans la maison du maître, mène une vie errante et misérable<sup>53</sup>.”

Dès lors, l’enjeu de ces maximes est important ; si les chiens sont fétichistes, ils peuvent donc croire et fonder une religion.

“Par « religion », nous entendons, pour les besoins de cette discussion, la croyance en une Intelligence, ou en des Intelligences non humaines, et indépendantes du mécanisme concret du cerveau et du système nerveux, qui pourraient ou non puissamment contrôler les destinées des hommes et la nature des choses. Nous voulons également rajouter la croyance selon laquelle il y a, dans l’homme, un élément de la même nature que ces Intelligences, qui peut transcender la connaissance issue des sens corporels et cognitifs. Ces deux

<sup>48</sup> Anatole France, Article du *Figaro* du 28 février 1900, *ibid.*, p.423.

<sup>49</sup> Evidemment, dire de la métaphysique qu’elle est dangereuse pourrait paraître doctrinaire, et c’est pourquoi Anatole France use de cette animale transposition pour dissiper tout malentendu : dénoncer les dogmes sans être dogmatique, c’est la mission du petit chien Riquet.

<sup>50</sup> Selon Bernard Dupriez, “*la maxime, par sa généralité, semble propre à refaire une conception du monde, et peut donc répondre à une plainte, exprimer un complexe.*”, dans *Gradus, les procédés littéraires*, article « Maxime », remarque 2, p.281. Voir M.-P. Berranger, *Dépaysement de l’aphorisme*, Corti, 1987.

<sup>51</sup> Anatole France, *ibid.*

<sup>52</sup> Anatole France, *ibid.*

<sup>53</sup> Anatole France, *ibid.*, p.424.



croyances actuellement (bien que pas nécessairement dans leur origine) apparaissent principalement comme la foi en Dieu et en l'Immortalité de l'Âme<sup>54</sup>.”

Désormais, nous pouvons clairement entrevoir les enjeux d'un tel fétichisme, aux allures pourtant tellement enfantines. Ils sont fondamentaux : si un chien peut *créer* une religion inhérente à ses croyances, aussi ridicule soit-elle, en quoi une religion humaine descendant du fétichisme serait-elle moins ridicule que celle de Riquet ? Il n'existe pas de civilisation humaine qui ne se soit fondée sur la croyance ;

“Nous n'avons par conséquent, en somme, aucune occasion d'observer, historiquement, un développement humain provenant d'un vide incrédule envers même la plus minime et rudimentaire forme de croyance. [...] Nous n'avons pas trouvé de race dont l'âme, ainsi que la foi, soit une *tabula rasa*.<sup>55</sup>”

Ainsi, nous pouvons penser que selon Anatole France, et dans la tradition de la pensée anthropologique de son temps, les dieux et la religion sont endémiques à l'homme<sup>56</sup>. La métaphore du chien qui ne vit qu'au travers d'un fétichisme naïf, ne fait qu'appuyer l'aspect ridicule de ces croyances absurdes, qui fondent pourtant le sens de nombreuses civilisations.

Anatole France, comme de coutume, arase donc ces croyances par l'arme de la moquerie.

“XVI. Les hommes exercent cette puissance divine d'ouvrir toutes les portes. Je n'en puis ouvrir seul qu'un petit nombre. Les portes sont de grands fétiches qui n'obéissent pas volontairement aux chiens<sup>57</sup>.”

De là à tirer de ces croyances une éthique organisant, au travers d'interdits moraux, une *praxis*<sup>58</sup>, il n'y a qu'un pas que Riquet franchit allègrement, même s'il pré-

---

<sup>54</sup> Andrew Lang, « The Early Sociology of Religion », *The Making of Religion*, p.51, volume IV, édité par B. S. Turner, Routledge/Thoemmes Press, Londres, 1997. C'est nous qui traduisons. Voici l'extrait original : “By ‘religion’, we mean, for the purpose of this argument, the belief in the existence of an Intelligence, or Intelligences not human, and not dependant of brain and nerves, which may, or may not, powerfully control men's fortune and the nature of things. We also mean the additional belief that there is, in man, an element so far kindred to these Intelligences that it can transcend the knowledge obtained through the known bodily senses, and may possibly survive the death of the body. These two beliefs are present (though not necessarily in their origin) appear chiefly as the faith in God and in the Immortality of the Soul.” Il faut noter ici que les travaux de Andrew Lang datent bien de la seconde partie du XIX<sup>e</sup> siècle.

<sup>55</sup> Andrew Lang, *ibid.*, p.53. “We have thus, in short, no opportunity of observing, historically, man's development from blank unbelief into even the minimum or most rudimentary form of belief. [...] We find no race whose mind, as to faith, is a *tabula rasa*.” (C'est nous qui traduisons.)

<sup>56</sup> Plus près de nous dans le temps, Jung semble persuadé de la même chose : “Je dis pourtant que tout, vraiment tout ce qu'on déclare de Dieu est déclaration humaine, c'est-à-dire est psychique. L'image que nous avons de Dieu, ou que nous nous en faisons, ne serait donc jamais « séparée de l'homme » ? Buber peut-il me montrer où Dieu a produit sa propre image détachée de l'homme ? Comment peut-on constater pareille chose et qui peut le faire ? [...] Sans l'aide de l'homme, Dieu a donné lui-même une image d'une magnificence inconcevable en même temps que d'une inquiétante contradiction et il l'a mise dans l'inconscient de l'homme comme archétype, non pas pour que les théologiens de tous les temps et de tous les lieux en fassent l'objet de leurs querelles, mais pour que l'homme sans arrogance puisse dans la paix de son âme regarder une image qui lui ressemble et qui soit faite de sa propre substance psychique, une image qui a en elle-même tout ce qu'il pourra jamais concevoir sur les dieux ou sur les fondements de son âme.”, lettre du 22 février 1952 à l'éditeur, parue dans *Merkur*, VI/5, Stuttgart, mai 1952, p.467-473.

<sup>57</sup> Anatole France, *ibid.*

<sup>58</sup> Ici réside un autre « point commun » entre Riquet et Aristote. Par exemple, dès le début de *l'Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1959, Aristote utilise l'exemple des techniques (médecine, construction navale, stratégie, économie) pour faire comprendre que chaque activité humaine est orientée

tend, dans toute sa foi naïve, “*adorer sans chercher à [...] comprendre*<sup>59</sup>.” Les croyances de Riquet entraînent des observances, des « *il faut* » :

“XVII. La vie d’un chien est pleine de dangers. Et pour éviter la souffrance, *il faut* veiller à toute heure, pendant les repas, et même pendant le sommeil. – XVIII. On ne sait jamais si on a bien agi envers les hommes. *Il faut* les adorer sans chercher à les comprendre. Leur sagesse est mystérieuse<sup>60</sup>.”

La morale est alors asservie à la naïveté, et ses valeurs fausses dirigent les actes du chien –métaphoriquement les actes humains –au nom d’une chaîne d’interdits purement arbitraires<sup>61</sup>. Anatole France n’aura de cesse de dénoncer cet état de fait, qu’il juge ici inadmissible. Est-ce à dire que la religion et la morale naissent ainsi des croyances fausses et naïves chevillées à la constitution humaine, et donc que ce statut de l’humain noyé dans la fausseté est inscrit anthropologiquement et irrémédiablement dans ses gènes ? Notre auteur semble le craindre<sup>62</sup>.

Ce que nous devons ici mettre en relief, réside dans le fait que c’est bien la crainte de l’inconnu qui fait croire...

“XIX. Invocation. Ô Peur, Peur auguste et maternelle, Peur sainte et salutaire, pénètre en moi, emplis-moi dans le danger, afin que j’évite ce qui pourrait me nuire, et de crainte que, me jetant sur l’ennemi, j’aie à souffrir de mon imprudence<sup>63</sup>.”

Cet explicite vocatif personnifié et rend tabou l’inconnu, en le nommant *Peur* (avec une majuscule.) C’est bien le fétiche de la Peur, dans l’œuvre francienne, qui semble entraîner la négation de tous les questionnements<sup>64</sup>. Dès lors, croyance et crainte sont une dyade indissociable. Crainte et religion reposent sur les mêmes soubassements irrationnels, qui poussent l’homme à une *praxis* dirigée par de vaines croyances qu’Anatole France refuse. Les pensées de Riquet, au travers d’une parodie métaphysique, demandent au lecteur une nécessaire méfiance vis-à-vis des croyances immédiates. Le fétichisme est le fondement de toutes les faussetés. Cette méfiance est la condition *sine qua non* de toute recherche d’un *logos*.

vers vers un bien, qui est sa fin. Chaque activité a sa fin subordonnée à une autre, qui lui est hiérarchiquement supérieure (par exemple, l’art hippique est subordonné à la stratégie, subordonnée elle-même à la politique (1094 a 10-20, b3)). Reste à savoir ainsi quelle est la fin dernière et la plus haute de l’homme, la fin qui ne se subordonne à aucune fin. Riquet se livre lui aussi, dans une acception *canine*, à un essai praxéologique (science des différentes manières d’agir). Là encore, le parallélisme entre l’un de nos plus grands philosophes et le petit chien est purement polémique, et très irrévérencieux.

<sup>59</sup> Anatole France, *ibid.*

<sup>60</sup> Anatole France, *ibid.* C’est nous qui soulignons.

<sup>61</sup> A la limite, il s’agit d’une sorte de calque du *Lévitique*, qui est de dresser une taxinomie praxéologique du *pur* et de l’*impur*, et donc de ce qui est autorisé ou interdit. Voir Julia Kristeva, « Sémiotique de l’abomination biblique », in *Pouvoirs de l’horreur, essai sur l’abjection*, Seuil, 1980, et particulièrement les p.128 (bas)-130 : “*Rien n’est sacré en dehors de l’Un. A la limite tout le reste, tout reste, est abominable.*”

<sup>62</sup> Nous étudierons plus loin (voir *infra*, I.2) les problématiques franciennes liées au christianisme et au gnosticisme. Ici, nous nous bornerons au refus des croyances de la part d’Anatole France.

<sup>63</sup> Anatole France, *ibid.*

<sup>64</sup> Il ne faut pas confondre, chez Anatole France, peur et *inquiétude* ; l’une est irrationnelle, donc dangereuse, et n’a pas de raison d’être, tandis que l’autre est le soubassement du questionnement salvateur et libérateur : “*Une chose surtout donne de l’attrait à la pensée des hommes : c’est l’inquiétude. Un esprit qui n’est point anxieux m’irrite ou m’ennuie.*”, souligne-t-il dans *Le Jardin d’Epicure*, p.89.

### ***1.1.1.c) Les degrés de la croyance et les degrés du savoir : de la nécessité d'une éducation brisant les préjugés***

Dès sa plus tendre enfance, durant le XVIII<sup>e</sup> siècle, Jacques Tournebroche (Elme-Laurent-Jacques Ménétrier<sup>65</sup>, de son vrai nom) est plongé dans un univers de petit commerçant chrétien : “*Mon père était rôtisseur et craignait Dieu*”<sup>66</sup>. Dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*<sup>67</sup>, il est emblématique de constater que l’initiation au savoir de Jacques Tournebroche passe par des étapes successives<sup>68</sup>. Penchons-nous tout d’abord sur son milieu familial.

Sa mère, *Barbe*<sup>69</sup>, et son père, artisan, vivent dans une foi simple et populaire, animée davantage par la crainte de Dieu que par une connaissance approfondie des mystères théologiques. Sa mère se borne à une dévotion systématique, ce qui en fait une *sainte femme*, c’est-à-dire une sorte d’innocente : “*Il est vrai que ma mère allait tous les dimanches à l’église avec un livre imprimé en grosses lettres. Car elle savait mal lire le petit caractère qui, disait-elle, lui tirait les yeux hors de la tête*”<sup>70</sup>. Dans ce microcosme particulier de petites gens honnêtes, il semble bien que la descendance soit une sorte de fatalité : le fils prend la place du père, c’est là son destin. Dès lors, Jacques Tournebroche doit remplacer le chien qui tournait la broche de la rôtissoire depuis quatorze ans<sup>71</sup>... Comme on peut le penser, cet univers en huis clos n’est pas propice au savoir, et les croyances populaires en tiennent lieu ; il n’existe aucune distinction, aucune *distantiation*, entre le savoir et la religion ; Jacques apprend à lire sur une *Croix de Dieu*<sup>72</sup>. Savoir lire ne lui servira pas à découvrir le monde, mais à lire des livres édifiants :

<sup>65</sup> Nom des musiciens qui faisaient danser les honnêtes gens dans les campagnes, au Moyen Âge. C’est là le narrateur du roman : nous sommes bien dans l’univers du conte, ce que montre également le titre de cette œuvre.

<sup>66</sup> Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, Pléiade, tome II, p.5.

<sup>67</sup> Ce roman fut publié en feuilleton dans *L’Echo de Paris*, du 6 octobre au 2 décembre 1892 (avec des interruptions le 24 octobre, le 7 novembre, le 26 novembre.) Pour plus de précisions, se reporter à la notice de Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome II, p.1051-1053. Sur le titre : “*Et qui donc apprit Peau-d’Âne aux fillettes et aux garçonnetts de France, « de douce France », comme dit la chanson ? C’est « Ma Mère l’Oie », répondent les savants de village, Ma Mère l’Oie, qui filait sans cesse et sans cesse devisait. Et les savants de s’enquérir. Ils ont reconnu Ma Mère l’Oie dans cette reine Pédauque que les maîtres imagiers représentèrent sur le portail de Sainte-Marie de Nesles dans le diocèse de Troyes, sur le portail de Sainte-Bénigne de Dijon, sur le portail de Saint-Pourçain en Auvergne et de Saint-Pierre de Nevers. Ils ont identifié Ma Mère l’Oie à la reine Bertrade, femme et commère du roi Robert ; à la reine Berthe au grand pied, mère de Charlemagne ; à la reine de Saba, qui, étant idolâtre, avait le pied fourchu ; à Freya au pied de cygne, la plus belle des déesses scandinaves ; à sainte Lucie, dont le corps, comme le nom, était lumière. Mais c’est chercher bien loin et s’amuser à se perdre. Qu’est-ce que Ma Mère l’Oie, sinon notre aïeule à tous et les aïeules de nos aïeules, femmes au cœur simple, aux bras nouveaux, qui firent leur tâche quotidienne [et qui] devisaient encore au coin de l’âtre.*”, *Le Livre de mon ami*, Pléiade, tome I, p.570-571.

<sup>68</sup> Nous étudierons en détail la philosophie d’Astarac, le dernier maître de Jacques Tournebroche, dans I.3.3. Ici, nous nous limiterons à la progression de Jacques Tournebroche.

<sup>69</sup> Sainte Barbe est la patronne des artilleurs... Comme le souligne un traité de canonnières du XV<sup>e</sup> siècle, cette croyance en sainte Barbe viendrait du fait qu’il faut *craindre d’offenser Dieu plus que nul autre homme de guerre, car chaque fois que [le bombardier] fait jouer sa pièce [d’artillerie], il est en danger de perdre la vie et d’être brûlé vif*. C’est ainsi que Barbe, qui protège de l’orage, protège aussi tous les artilleurs.

<sup>70</sup> Anatole France, *ibid.*, p.6.

<sup>71</sup> “*Jacquot, c’est à toi, mon fils, de prendre sa place. Avec de la réflexion et quelque usage, tu y réussiras sans faute aussi bien que lui.*”, Anatole France, *ibid.*

<sup>72</sup> Voir note de Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome II, p.1057 : il s’agit d’un alphabet, d’un livre pour apprendre à lire.

“Quand, par la suite, tu sauras lire toutes les lettres moulées, tu apprendras par cœur quelque livre de grammaire ou de morale ou encore les belles maximes de l’Ancien et Nouveau Testament<sup>73</sup>. Car la connaissance de Dieu et la distinction du bien et du mal sont nécessaires même dans un état mécanique<sup>74</sup>, de petit renom sans doute, mais honnête comme est le mien, qui fut celui de mon père et qui sera le tien, s’il plaît à Dieu<sup>75</sup>.”

Voilà qui nous prouve ainsi que la culture minimale, populaire, est soumise à la croyance, sans aucune distanciation, ni méfiance, ni même vérification. Dans cet univers d’avant la Révolution, le savoir de l’honnête homme se limite à une connaissance partielle de quelques œuvres édifiantes<sup>76</sup>, connaissance absolument non conforme à tout idéal humaniste. Rien n’est à remettre en cause, et dans une sécurisante immuabilité, les générations se contentent les unes après les autres de reproduire les modes de pensée et d’action des générations précédentes ; aucun progrès n’est constaté dans le temps<sup>77</sup>. La critique d’Anatole France, encore une fois sur un mode plaisant, est âpre. Le couple Tournebroche est emblématique de ces gens simples et ignorants qui sont heureux de leur misérable statut<sup>78</sup>.

Arrive un premier intéressant personnage, ce bon capucin qu’est frère Ange<sup>79</sup>. Contre de la bonne chair, il prend en main l’éducation de Jacques Tournebroche, qui apprend à lire sur une *Vie de sainte Marguerite*<sup>80</sup>. Or, ce mélange des genres est cho-

<sup>73</sup> L’apprentissage *par cœur* est l’inverse de la lecture active.

<sup>74</sup> A prendre dans le sens strict : *journalier, répétitif*.

<sup>75</sup> Anatole France, *ibid.*, p.6-7.

<sup>76</sup> Il faut noter le contexte dans lequel se situe notre auteur en 1892 : la loi Falloux du 15 mars 1850, sur la liberté de choix entre l’enseignement laïque et privé, profitait singulièrement à l’enseignement catholique ; sous le Second Empire (1852-1870), la liberté d’expression face à la religion majoritaire est limitée ; l’école est en partie mise sous la tutelle du catholicisme ; le conflit entre les catholiques et les laïques est dramatique, en 1871. Le camp cléricale échoue dans sa tentative de restaurer la monarchie. Dès lors, sous Félix Faure, la laïcisation va avancer. Ce n’est que le 28 mars 1882 que la loi rend l’enseignement primaire obligatoire et laïque. La loi d’ensemble du 30 octobre 1886 laïcise le personnel enseignant tout en maintenant la liberté de choix. C’est bien Jules Ferry, aidé par Ferdinand Buisson, qui a joué le premier rôle lors de ces changements. Une « morale laïque » est en train de se substituer à la morale religieuse, voulant assurer en France un lien social fort. C’est dans cette atmosphère qu’Anatole France, grand partisan de la laïcisation de l’état – lui qui sera plus combiste que Combes en 1904-1905 – écrit *La Rôtisserie de la reine Pédauque*. Sur ce sujet, on se reportera à Jean Bauberot, *La Laïcité, quel héritage de 1789 à nos jours ?*, Labor et Fides, Genève, 1990 ; et *Vers un nouveau pacte laïque*, Seuil, Paris, 1990.

<sup>77</sup> C’est dire combien l’humanisme du XVI<sup>e</sup> siècle, initié notamment par Erasme de Rotterdam, Marsile Ficin, Politien, Vives, Colet, Budé, Zazius, Vinci, Dürer, Rabelais ou Montaigne, est bien loin... A l’époque, nos humanistes se référaient à la littérature gréco-latine, essentiellement, pour fonder une *studia humanitatis* ou *litterae humaniores*, c’est-à-dire une *science de l’esprit*, une idée que l’homme se fait de lui-même dans son plus grand accomplissement moral, religieux, érudit et vertueux. Sur ce sujet, voir A. Chastel et R. Klein, *L’Âge de l’humanisme*, édition des Deux-Mondes, Paris, 1963 et S. Dresden, *L’Humanisme et la Renaissance*, Hachette, Paris, 1967.

<sup>78</sup> Voir Anatole France, « A propos du banquet donné par l’Association des étudiants », *La Vie littéraire*, VI, 18 mai 1890 : ceux qui prêchent le retour au catholicisme “devraient, comme Pascal, appuyer leur apologie du christianisme sur l’exégèse, prouver la réalité des miracles et la vérité des prophéties, établir le sens profond et allégorique de l’Ancien Testament, sur lequel repose le Nouveau, et débrouiller le chaos des Ecritures, où les incrédules ne voient qu’un tissu de fables.”

<sup>79</sup> Se reporter à la note de Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome II, p.1058 : “Frère Ange est le nom d’un novice avec lequel, au couvent, le héros de *La Mouche*, ou les *Espiègleries et aventures galantes de Bigand* (*Venise et Paris, 1777*), par Ch. De Mouhy, lie amitié. C’est un garçon qui a tous les mauvais penchants. Il est gourmand, il vole. Il s’enfuit du couvent où il est entré après avoir volé son père, s’être enfui à Paris, avoir gagné au jeu et vécu comme un fripon.”

<sup>80</sup> *Vie de sainte Marguerite* imprimée à Charmes en 1860, chez Mongel. Voir Marie-Claire Bancquart, note Pléiade, tome II, p.1057, pour plus de précisions. Il faut savoir qu’Anatole France a dû connaître cet ouvrage lors de ses recherches pour *La Vie de Jeanne d’Arc*. Voir article paru dans *La Revue de famille*, daté du 15 janvier 1892, et intitulé « Les voix de Jeanne d’Arc – saint Michel, sainte Catherine et sainte Marguerite. »

quant pour Anatole France<sup>81</sup> ; il ressemble à une naïve propagande –appuyée par l’assentiment du couple Tournebroche –qui éduquerait Jacques Tournebroche de façon à ce qu’il perpétue ces croyances infondées, sans chercher à comprendre plus avant le monde dans lequel il évolue.

On constate dès lors que le savoir est relatif, dialectiquement et inversement proportionnel au degré de croyance : plus on croit et moins on sait. Madame Tournebroche atteint son plafond, devant *La Vie de sainte Marguerite* :

“En s’approchant du frère, elle reconnut l’oraison de sainte Marguerite à l’image qui représentait la vierge martyre, un goupillon à la main.

« Cette prière, ajouta-t-elle, est difficile à lire<sup>82</sup>, parce que les mots en sont tout petits et à peine séparés. Par bonheur, il suffit, dans les douleurs, de se l’appliquer comme un emplâtre à l’endroit où on ressent le plus de mal, et elle opère de la sorte aussi bien et mieux même que si on la récitait. J’en ai fait l’épreuve, monsieur, lors de la naissance de mon fils Jacquot, ici présent. – N’en doutez point, ma bonne dame, répondit frère Ange : l’oraison de sainte Marguerite est souveraine pour ce que vous dites, à la condition expresse de faire l’aumône aux capucins<sup>83</sup> ».”

On devine, dans cette perception naïve du christianisme, un paganisme fondé sur la tradition et l’ignorance. Evidemment, ceci rejoint la fatalité du milieu où est né Jacques Tournebroche, ce dernier risquant de ne connaître du monde que cette discutable vision des choses: le fétichisme de sa mère est un exemple frappant de paganisme mêlé au christianisme, non par idéologie gnostique (!), mais bien par méconnaissance et foi en les traditions que son éducation lui a inculquées<sup>84</sup>.

Cette ambiguïté entre paganisme et christianisme, est cultivée par le personnage même de frère Ange. D’une part, il représente l’autorité du savoir, pour les gens simples : c’est un capucin, et au XVIII<sup>e</sup> siècle, avant la Révolution française, il était hors de question de remettre en cause l’autorité de l’Eglise sans prendre d’énormes risques<sup>85</sup>. D’autre part, Ange est d’une nature relativement éloignée de celle édictée par les stricts préceptes de l’Eglise : “*Sur ces mots, frère Ange vida le gobelet que ma mère lui avait*

<sup>81</sup> N’oublions pas que les apprentissages de la lecture, de l’écriture, du calcul, sont un moyen fondamental et privilégié d’insertion dans l’univers culturel du monde ; il semble justement que cette *Vie de sainte Marguerite*, sainte emblématique des femmes en mal d’enfants, soit tout à fait à l’opposé des *Contes de Ma Mère l’Oie*, dont Anatole France se souvient avec tendresse dans *Le Livre de mon ami*.

<sup>82</sup> Ce n’est pas étonnant, si *Barbe* a appris à lire selon la même méthode que son fils... La *cécité* a bon dos.

<sup>83</sup> Anatole France, *ibid.*, p.8.

<sup>84</sup> C’est là le sens du procédé apostolique utilisé par Clément d’Alexandrie pour christianiser ses interlocuteurs grecs, qu’on trouve dans cette formule du *Protreptique*: “*Je te montrerai le Logos [ici dans le sens du Verbe divin] et les mystères du Logos en recourant à ta propre imagerie.*” (souvent cité par K. Rahner in *Mythes grecs et Mystère chrétien*, Paris, 1954.) Voir Clément d’Alexandrie, *Le protreptique*, C. Mondésert et A. Plassart éd., 2<sup>ème</sup> éd., Paris, 1961. Sur les rapports entre Anatole France et la gnose de Clément d’Alexandrie (particulièrement *Les Stromates*), voir *infra*, I.2.1.b, p.139 et *sqq.*

<sup>85</sup> Dès l’époque carolingienne et l’institution du sacre royal (751, Pépin le Bref intronisé par le pape Zacharie), le monarque reçoit de la Providence la mission de conduire son peuple vers la Cité éternelle. La mission du roi, temporelle autant que spirituelle, est sacrée et ne peut être remise en cause (souveraineté théocratique). Elle va dans le sens de l’absolutisme. Cela rejoint les théories de Bossuet, selon lesquelles les idées politiques sont modelées sur les faits, et la puissance de fait du roi prouve que la monarchie est de droit divin. Le Prince est ministre de Dieu pour le bien, garant de cette valeur. Tout gouvernement, même païen, est donc le reflet de l’autorité divine. C’est ainsi que l’autorité est immortelle, et que la moindre idée de rébellion envers cet absolutisme est une atteinte à Dieu Lui-même. Ainsi, Dieu est la garantie transcendante de l’autorité du roi. Voir notamment Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l’Ecriture sainte* (commencé en 1678-1679, édité en 1709 par son neveu l’abbé Bossuet, posthume, édition critique par Le Brun, 1967.)

*rempli jusqu'au bord, jeta sa besace sur son épaule et s'en alla du côté du Petit Bacchus*<sup>86</sup>.” Cette distance entre être et paraître, est dénoncée par Anatole France : le frère Ange se moque bien des préceptes ecclésiastiques, et sa morale ne fait en rien autorité. On peut voir ici une dénonciation de la casuistique<sup>87</sup> de frère Ange, qui prône une certaine ligne morale à Jacques Tournebroke, sans en tenir compte dans ses agissements personnels. Cette mauvaise foi est en contradiction avec le fait que les Tournebroke confient à ce rusé personnage l'éducation de leur fils. La confiance qu'ils ont envers le franciscain est totale, ce qui est un tort ; simplement, ils n'ont pas assez de recul critique pour se méfier d'un tenant de l'Autorité : le paraître l'emporte sur l'être, logiquement pour des gens enfermés dans leurs croyances ; pourtant, la réalité est tout autre, et les masques ne tardent pas à tomber :

“Le bon frère est entré tantôt au Petit Bacchus, où il a bu deux ou trois pots qu'il n'a point payés, de peur, disait-il, de manquer à la règle de saint François<sup>88</sup>. [...] Alors frère Ange se jeta sur le coutelier, qui roula à terre, emportant la table et les brocs. Le cabaretier accourut au bruit et, voyant la table culbutée, le vin répandu et frère Ange, un pied sur la tête du coutelier, brandissant un escabeau dont il frappait tous ceux qui l'approchaient, ce méchant hôte jura comme un diable et s'en fut appeler la garde<sup>89</sup>.”

Ainsi, les désillusions sont parfois douloureuses, comme le père de Jacques peut en faire l'épreuve avec cris et fracas :

“Un ivrogne et un débauché à qui je donne tous les jours du bon vin et de bons morceaux et qui s'en va au cabaret lutiner les guilledines<sup>90</sup> assez abandonnées pour préférer la société d'un coutelier ambulancier et d'un capucin à celle des honnêtes gens jurés du quartier ! Fi ! fi ! [...] C'est un ivrogne et un débauché ! [...] mais s'il ose jamais remettre le pied sur mon seuil, je le chasserai à grands coups de balai<sup>91</sup>.”

Anatole France prône au contraire une égalité de savoir pour tous, et donc une remise en cause catégorique des anciennes manières éducatives fondées sur la croyance ou sur l'intérêt individuel des précepteurs imbus d'un pouvoir moral catégorique. L'égalité face à l'éducation doit se faire vers le haut, et non vers le bas, comme l'allégorique frère Ange semble le montrer de façon si polémique.

Ainsi intervient ce personnage tellement emblématique de l'œuvre francienne, l'abbé Jérôme Coignard<sup>92</sup>. Lui ne va pas par quatre chemins ; totalement inscrit dans la

---

<sup>86</sup> Anatole France, *ibid.*

<sup>87</sup> Deux principes fondamentaux orientent la casuistique (du latin *casus*, *événement fortuit*) : les lois générales établissent les normes de l'action particulière, et certaines actions humaines, dans leur exemplaire similarité, peuvent être appliquées comme principe à d'autres actions humaines. La casuistique, en théologie, permet donc, d'un fait particulier, de tirer des lois générales ou morales, au travers de solutions toutes faites. (Pascal condamnera la casuistique, car elle introduit dans la théologie morale la raison humaine qui est source d'erreurs et de péché.) Voir E. Baudin, *La Philosophie de Pascal*, tome III: *Pascal et la casuistique*, La Baconnière, Neuchâtel, 1947.

<sup>88</sup> La règle franciscaine exige la pauvreté (les moines franciscains sont, au Moyen Âge, de véritables mendiants), et l'assistance aux plus pauvres. L'ascèse et la mystique y sont inséparables. Le moine franciscain doit concilier obéissance, civisme, sens de la hiérarchie, et idéal d'un certain égalitarisme. Voir à ce sujet O. Englebert, *Vie de saint François d'Assise*, Albin Michel, Paris, 1982. Ici, il est clair que frère Ange se moque éperdument des observances édictées par saint François.

<sup>89</sup> Anatole France, *ibid.*, p.10.

<sup>90</sup> En français contemporain, il subsiste l'expression fort peu usitée « *courir le guilledou* », c'est-à-dire rechercher les aventures galantes.

<sup>91</sup> Anatole France, *ibid.*, p.10-11.

<sup>92</sup> Nous pouvons remarquer les initiales de Jérôme Coignard, *J.C.*, qui évidemment ne sont pas innocentes. Dans *Coignard*, on peut vraisemblablement reconnaître la racine *cognitio*, qui recoupe l'action d'apprendre à connaître par l'intelligence, et l'action de faire une enquête pour connaître. De

tradition des philosophes des Lumières<sup>93</sup>, il ne se laisse pas influencer par la robe de frère Ange, et il le proclame sans détour :

“Ce capucin est un âne, et il enseignait à votre fils moins à parler qu’à braire. Vous ferez sagement de jeter au feu cette *Vie de sainte Marguerite*, cette prière pour les engelures et cette histoire de loup-garou, dont le frocard<sup>94</sup> empoisonnait l’esprit de votre fils. Au prix où frère Ange donnait ses leçons, je donnerai les miennes ; j’enseignerai à cet enfant le latin et le grec<sup>95</sup>, et même le français<sup>96</sup>, que Voiture<sup>97</sup> et Balzac<sup>98</sup> ont porté à leur perfection. Ainsi, par une fortune doublement singulière et favorable, Jacquot Tournebroche deviendra savant et je mangerai tous les jours<sup>99</sup>.”

Jérôme Coignard a une conception particulière de la religion et de Dieu, très inscrite elle-même dans la tradition humaniste des philosophes des Lumières :

“Avant tout, je remercie Dieu, créateur et conservateur de toutes choses, de m’avoir conduit dans cette maison nourricière. C’est lui seul qui nous gouverne, et nous devons reconnaître sa Providence dans les affaires humaines, encore qu’il soit téméraire et parfois incongru de l’y suivre de trop près. Car, étant universelle, elle se trouve dans toutes sortes de rencontres, sublimes assurément pour la conduite que Dieu y tient, mais obscènes ou ridicules pour la part que les hommes y prennent, et qui est le seul endroit par où elles apparaissent. Aussi ne faut-il pas crier, à la façon des capucins et des bonnes femmes, qu’on voit Dieu à tous les chats qu’on fouette<sup>100</sup>.”

Cette distanciation, irrévérencieuse par ailleurs dans sa dimension sceptique sous une fausse apparence respectueuse, est très importante, car elle montre un esprit critique développé, ce à quoi ni les parents de Jacques Tournebroche, ni frère Ange, ne pouvaient évidemment prétendre. Dès lors, une certaine amertume ne manque pas d’animer Coignard : dans un siècle héritant de longues années de croyances et de traditions in- dues, le savoir est un combat.

même, on peut reconnaître la racine *cognitor*, qui désigne celui qui est *mandataire de*. Coignard est effectivement un *double* d’Anatole France.

<sup>93</sup> Les philosophes des Lumières refusent les systèmes en quête de *la* vérité, et ont au contraire le souci *des* vérités observables ou historiques. Ils ont une *philosophie laïque*, refusant d’être l’esclave de la théologie et de la scolastique, ce qui ne signifie certes pas, dans ce contexte historique, que la théologie soit ignorée ou oubliée (Voltaire, par exemple, ne cesse de recourir à l’Ancien Testament.) Il reste que la lutte contre les superstitions est fondamentale, maîtresse d’erreur, pervertissant la vérité du religieux. La Religion, quant à elle, est toujours prête à l’intolérance, qui est humainement et politiquement inadmissible (cela est en grande part issu de la révocation de l’Edit de Nantes.) Enfin, la métaphysique est remise en cause dans sa recherche de l’absolu : le *doute* est alors une valeur fondamentale (voir Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t.I, 1695, et Locke, *Essai sur l’entendement humain*, 1690.) L’entendement humain, la raison, notre faculté de connaître, sont mises en exergue. Les *Lettres philosophiques* (dites *Lettres anglaises*) de Voltaire, en 1734, ont sous cet aspect un rôle très important. Sur ce sujet, on se reportera à Yves Belaval, « Au Siècle des Lumières », in *Histoire des littératures, Encyclopédie de la Pléiade*, t.III, Gallimard, 1958.

<sup>94</sup> Celui qui porte un *froc*, c’est-à-dire tout simplement un vêtement de moine (très péjoratif).

<sup>95</sup> Héritage des humanistes du XVI<sup>e</sup> siècle, pour qui latin et grec sont les principales sources d’inspiration.

<sup>96</sup> L’étude du français est très moderniste : les jésuites trouvaient cette langue par trop suspecte, au XVIII<sup>e</sup> siècle, pour l’enseigner : l’ignorance du peuple patiemment cultivée est l’une des bases de leur autorité.

<sup>97</sup> Vincent Voiture (1598-1648) est un poète truculent dont les œuvres épistolaires (*Lettres*, 1654) ont renouvelé le genre par leur authenticité.

<sup>98</sup> Il ne s’agit bien évidemment pas, au XVIII<sup>e</sup> siècle, d’Honoré de Balzac, mais bien de Jean-Louis Guez de Balzac (1595-1654), auteur de *Lettres* (1624, périodiquement assemblées, vingt-sept gros volumes en 1665) qui connut un grand succès à cette époque : Balzac sera connu comme l’*unico eloquente* (le « prince de l’éloquence ».) Il fut l’un des premiers membres de l’Académie française. On se rappellera du *Barbon* (1648), ce pamphlet contre les pédants, et de l’*Aristippe* (posth., 1658) sur les mœurs de la cour. Pour l’époque, c’est l’un des plus grands peintres de la nature...

<sup>99</sup> Anatole France, *ibid.*, p.11.

<sup>100</sup> Anatole France, *ibid.*, p.11-12.

“Certes, le savoir n’est pas de nos jours honoré dans le royaume de France comme il l’était chez le peuple romain, pourtant dégénéré de sa vertu première, au temps où la rhétorique porta Eugène à l’Empire<sup>101</sup>. Il n’est pas rare de voir en notre siècle un habile homme dans un grenier sans feu ni chandelle. *Exemplum ut talpa*<sup>102</sup>. J’en suis un exemple<sup>103</sup>.”

Le retour nostalgique à une période antique et exemplaire est un trait fondamental chez Anatole France<sup>104</sup>, et Jérôme Coignard ne déroge pas à cette règle : il semble prétendre que c’est bien *la religion et la monarchie* qui ont obscurci les esprits, durant de longs siècles de règne.

Nous ne reviendrons pas ici sur le long et atypique trajet de Jérôme Coignard. Simplement, on peut ici constater ce qui, pour Anatole France, aurait été au XVIII<sup>e</sup> siècle un enseignement idéal, préparant l’impétrant à une vision du monde débarrassée des faussetés et des mauvaises croyances ; cet enseignement correspond bien à des *humanités*<sup>105</sup>, préfigurant les *sciences humaines*<sup>106</sup>. Pour former *le cœur et l’âme* de Jacques Tournebroche, Jérôme Coignard lui apprend le latin, condition *sine qua non* à l’apprentissage des humanités<sup>107</sup>. Dès lors, Jacques Tournebroche lit les *Maximes* d’Epictète<sup>108</sup>, les *Homélie*s de saint Basile<sup>109</sup> et les *Consolations* de Boèce<sup>110</sup>. Jérôme Coignard expose au jeune Tournebroche

<sup>101</sup> Voir note de Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome II, p.1060.

<sup>102</sup> « *A l’exemple d’une taupe.* »

<sup>103</sup> Anatole France, *ibid.*, p.13.

<sup>104</sup> Sur ce sujet, voir *infra*, I.2.5, p.192

<sup>105</sup> Du latin *humanitas*, lorsqu’il traduit le grec *paideia*, signifiant « culture », « éducation », « civilisation ». La conception médiévale des humanités fut mise à mal car les auteurs sacrés et profanes furent, lors du XVI<sup>e</sup> siècle humaniste, soumis aux mêmes méthodes d’exégèse. Le Moyen Âge cherchait dans les textes des « autorités » (*auctoritas*) juridiques et théologiques, et les « lettres humaines » (*litterae humaniores*) étaient tout ce qui traitait de la loi humaine, par opposition à la loi divine des *litterae diviniore*s. L’inventaire analytique des textes fut introduit à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, par Gabriel Biel (*Commentarium in quartum librum sententiarum*, éd. Brixiae, 1574.) Et c’est l’humanisme qui introduisit alors la philologie, étude historique des textes au double point de vue grammatical et littéraire (transformation de l’Université d’Oxford en 1517 pour entrer dans la « voie des modernes », la *via modernorum*.) A partir de là, on a commencé à considérer l’œuvre comme détachée de son auteur, et à la lire comme expression pure de l’âme et de la pensée. A ce sujet, voir J.-C. Fillioux & J. Maisonneuve, *Anthologie des sciences de l’homme*, 2 vol., Dunod, Paris, 1993.

<sup>106</sup> Il est évident que les *sciences humaines* n’existaient pas comme telles en 1892, époque où Anatole France écrit *La Rôtisserie de la reine Pédauque*. Ce terme n’est développé qu’à partir de 1942, lorsqu’un ouvrage de Wilhelm Dilthey sur les sciences de l’esprit, *Geisteswissenschaften*, est traduit en français sous le titre *Introduction aux sciences humaines*. Ce n’est que par le décret du 23 juillet 1958 (*Journal officiel* du 27 juillet 1958) qu’on transforme les facultés de Lettres en facultés de Lettres et sciences humaines pour y promouvoir l’enseignement d’une partie des sciences sociales au voisinage des humanités littéraires. Cependant, nous voulons ici montrer combien Jérôme Coignard est en révolte contre son temps, parce qu’il rejette l’enseignement académique des jésuites pour concocter un programme dans l’esprit de la Renaissance humaniste (c’est Coluccio Salutati qui créa à Florence les *studia humanitatis*) à Jacques Tournebroche.

<sup>107</sup> Le latin est une langue non seulement littéraire, mais aussi technique (à l’initiation de Boèce, notamment), et elle a pour avantage de passer les frontières au XVI<sup>e</sup> siècle, comme étant une langue universelle. C’est ainsi qu’Erasmus de Rotterdam, à l’exemple des grands humanistes de son époque, est exclusivement latiniste. Cette langue complexe mais précise, fut également choisie par Descartes ou Spinoza pour exprimer leur pensée. Sur ce sujet, voir J. Collart, *Histoire de la langue latine*, coll. Que sais-je ?, P.U.F., Paris, 2<sup>ème</sup> édition, 1972.

<sup>108</sup> Philosophe stoïcien de l’époque impériale (~50~130), ayant exercé une grande influence sur les *Pensées* de Marc Aurèle. Epictète est resté fidèle aux doctrines de l’Ancienne Stoa (le *Portique* en grec) : les biens et les maux ne peuvent appartenir qu’au domaine des choses qui dépendent de ce qui est en notre pouvoir, et qui résultent donc de notre libre choix moral. La saine raison se manifeste dans les désirs et les aversions, qui se rapportent aux passions ; dans les tendances positives ou négatives, qui se rapportent aux actions et aux devoirs ; et dans le domaine des jugements : “*Il y a trois disciplines auxquelles doit s’être exercé l’homme qui veut acquérir la perfection : celle qui concerne les désirs et les aversions, afin*



“par de beaux extraits, la philosophie des stoïciens<sup>111</sup> [et lui inculque] les principes d’une piété éclairée. [Il s’efforce aussi de l’] attacher à la vertu et de la [lui] rendre, pour ainsi dire, domestique et familière par des exemples tirés de la vie de Zénon<sup>112</sup>.”

C’est ainsi qu’on peut mesurer, sur un plan allégorique, la prééminence de l’éducation pour la dignité de la personne humaine ; cette approche humaniste de l’enseignement est nécessaire, selon Anatole France, à un juste épanouissement du citoyen ; Jérôme Coignard préfigure tous ceux qui, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, se révolteront contre l’Etat monarchiste et absolutiste fondé sur l’autorité divine. De même, Anatole France réclame ici, en cette fin du XIX<sup>e</sup> siècle, une grande laïcisation de l’enseignement, qui rendrait enfin la population apte à penser par elle-même en remettant en cause la tradition et son cortège de croyances fausses<sup>113</sup>. Il réclame donc, comme fondement de l’esprit, un savoir *humaniste* qui sache débusquer les préjugés :

“Si nous nous apercevions que les préjugés modernes ont comme les anciens des effets ou ridicules ou odieux ; si nous nous jugions les uns les autres avec un scepticisme charitable,

---

*de ne pas se voir frustré dans ses désirs et de ne pas rencontrer ce qu’on cherche à éviter ; celle qui concerne les tendances positives et les tendances négatives et, d’une façon générale, ce qui a trait au devoir, afin d’agir d’une façon ordonnée, réfléchie, sans négligence ; la troisième est celle qui concerne la fuite de l’erreur, la prudence du jugement, en un mot, ce qui se rapporte aux assentiments. De toutes, la principale et la plus urgente est celle qui regarde les passions, car la passion ne vient point d’ailleurs que du fait de se voir frustré dans ses désirs ou de rencontrer ce qu’on cherche à éviter [...] ce qui rend envieux, jaloux, passions qui empêchent même de prêter l’oreille à la raison. [...] La troisième discipline s’adresse à ceux qui sont déjà en progrès : elle a pour objet d’assurer à ceux-là-mêmes la fermeté d’esprit, en sorte que pas même dans leur sommeil, ne se présente à eux, à leur insu, une représentation qui n’aurait pas été examinée...”*, *Entretiens*, III, II, 1-5, cité d’après la traduction de J. Souilhé, *Les Belles-lettres*, Paris, 1948-1965. Pour en savoir plus sur ce sujet, se reporter à I. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes augustiniennes, Paris, 1981.

<sup>109</sup> Saint Basile de Césarée (330-379) était l’évêque de sa ville natale, en Cappadoce ; il est considéré comme le premier grand docteur œcuménique. Son influence est considérable dans le développement de la théologie de la Trinité, et dans l’organisation de la vie monastique, notamment. Parmi ses *Homélie*s, on pensera à l’*Hexameron*, récit des six jours de la Création d’après la Genèse. Il y utilise abondamment les auteurs païens. Il s’émeut de l’harmonie du monde, et il connaît un grand succès considéré comme poète. Voir J.D. Backus, *Lectures humanistes de Basile de Césarée*, Etudes augustiniennes, Paris, 1990.

<sup>110</sup> Boèce (480-524) joue un rôle fondamental dans la réflexion philosophique de Moyen Âge et de la Renaissance ; il traduit en latin Aristote, et il l’annote de manière exégétique ; sa méthode est donc initiatrice de l’exégèse savante. Il fonde le latin technique. Sa *Consolation de Philosophie* est l’une des œuvres les plus lues au Moyen Âge et à la Renaissance, car elle traduit aux Occidentaux les thèmes fondamentaux de la Sagesse antique, stoïcienne et platonicienne. Dans le premier livre, il montre que le trouble de l’homme vient de ce qu’il ne saisit pas sa fin ni sa nature ; dans le deuxième, la philosophie montre l’inconstance de l’homme et de la destinée. Le livre troisième définit le vrai bonheur, qui n’est ni richesse, ni pouvoir, ni volupté, mais Dieu qui impose son ordre ; dans le quatrième livre, Boèce montre qu’il faut appréhender l’ordre profond du monde au-delà des apparences. Enfin, le cinquième livre est une réflexion sur les rapports existant entre la Providence divine et le libre arbitre humain. Voir P. Courcelle, *La « Consolation de Philosophie » dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Etudes augustiniennes, Paris, 1967.

<sup>111</sup> Sur l’influence du stoïcisme sur la pensée d’Anatole France, voir *infra*, I.2.1.a, p.130.

<sup>112</sup> Anatole France, *ibid.*, p.17-18. Zénon le Philosophe, dit aussi Zénon de Cittium (333-261) est l’un des fondateurs de l’école des stoïciens (du grec *Stoa*, le Portique) avec Cléanthe (~330-250) et Chrysippe (282-206). La philosophie est comparée par eux à un champ dont les trois parties, le sol, les fruits et la clôture, seraient les trois parties de la philosophie que sont la physique, la morale et la logique. Un seul et même principe, le *logos*, pénètre les phénomènes de la nature, assure les cohérences du discours et la rectitude de la conduite. Cet ensemble, où chaque partie renvoie à la totalité, est pour la première fois appelé « système » : on devine alors l’importance de cette théorie dans l’histoire des idées. Voir P. Aubenque (directeur), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Vrin, Paris, 1980.

<sup>113</sup> Cela entraînera la querelle du *Disciple* entre Anatole France et Ferdinand Brunetière, après le roman de Paul Bourget. Voir *infra*, I.1.3.b, p.87.

les querelles seraient moins vives dans le plus beau pays du monde et M. l'abbé Coignard aurait travaillé pour sa part au bien universel<sup>114</sup>.”

Cette vision des choses animera Anatole France, lorsqu'il luttera pour l'établissement des Universités populaires<sup>115</sup>, dès 1899.

---

<sup>114</sup> Anatole France, *Les Opinions de M. Jérôme Coignard recueillies par Jacques Tournebroche*, « L'abbé Jérôme Coignard », Pléiade, tome II, p.221-222 (1893).

<sup>115</sup> Voir Marie-Claire Bancquart, introduction de la Pléiade, tome III, p.XXV-XXVI: Il s'agit pour les Universités populaires “*de rendre le savoir accessible à l'ensemble des hommes...*” Bien sûr, dans le contexte historique du moment, il se greffe aussi une dimension politique (jaurésienne) à ces Universités populaires, dont l'enjeu serait également de permettre au peuple de juger le pouvoir en toute connaissance de cause.

### ***1.1.1.d) Conclusion : détruire les fausses croyances par le doute est une démarche nécessaire pour contempler le monde***

Dès lors, à cet endroit de notre recherche, nous pouvons constater qu'Anatole France, loin d'exiger encore du lecteur un ralliement à une quelconque philosophie du monde, lui demande plutôt de bien vouloir adopter une attitude. Cette attitude, qui présiderait à une sage vision du monde, est toute contenue dans celle de Coignard :

“Sa libre intelligence foulait aux pieds les croyances vulgaires<sup>116</sup> et ne se rangeait point sans examen à la commune opinion<sup>117</sup>[...] Pour tout le reste, il ne craignait point de tenir tête à son siècle. Or, cela seul le rend digne d'estime. Nous devons de la reconnaissance aux esprits qui ont combattu les préjugés. [...] Les préjugés se défont et se reforment sans cesse, avec l'éternelle mobilité des nuées. Il est dans leur nature d'être augustes avant de paraître odieux, et les hommes sont rares qui n'ont point la superstition de leur temps et qui regardent en face ce que le vulgaire n'ose voir<sup>118</sup>.”

Cette attitude est tout empreinte d'humanisme et de cette nécessaire distanciation face aux apparences trompeuses ; elle résulte d'un grand héritage de pensée. C'est cette attitude seule qui peut aider à lutter contre l'autorité qui, si elle se réclame de la légitimité institutionnelle, n'en est pas pour autant dans le vrai.

“L'humanité étant régie en définitive par l'intelligence, ce sont le plus souvent des minorités imperceptibles qui exercent sur les peuples une action souveraine [...] en dépit de son trouble touchant et de son ignorance fatale, la foule en arrive toujours à obéir à la pensée<sup>119</sup>.”

Ainsi, nous pouvons bien constater qu'Anatole France réclame, dans la recherche du *logos*, une nécessaire éducation de l'homme, qui réside en cette attitude de méfiance, de distanciation, de remise en cause nécessaire des croyances populaires, des traditions, et des autorités injustement fondées sur la crainte qu'elles inspirent. Car effectivement, c'est bien la crainte qu'il s'agit d'éliminer de la vision humaine : cet enjeu est considérable. Cette crainte fétichiste et absurde contraint l'homme simple à une *praxis* superstitieuse et ridicule (comme dans le Livre II de *L'Ile des Pingouins*), qui peut aller jusqu'à l'établissement d'un modèle social. C'est le cas par exemple de la monarchie comme de tout absolutisme, qu'Anatole France répudie avec force<sup>120</sup>. La crainte implique l'adoration de fausses idoles qui peuvent permettre aux puissants de régner sur les peuples crédules et maintenus dans l'ignorance. L'intérêt supérieur du collectif est alors soumis avec un cynisme non feint aux intérêts particuliers de la minorité qui fait autorité. Certes, Anatole France ne réclame pas une Révolution : dans *Les Dieux ont soif*, il montre trop les échecs de ceux qui tuent au nom d'un idéal, aussi juste soit-il<sup>121</sup>. Son appréhension du progrès des hommes est darwinienne, et ne supporte pas les à-coups de l'histoire ; la progression humaine est lente et naturelle<sup>122</sup>, comme les trans-

<sup>116</sup> Dans le sens latin de *vulgus*, « populaires ».

<sup>117</sup> On retrouve ici la *doxa*.

<sup>118</sup> Anatole France, *ibid.*, p.210.

<sup>119</sup> Anatole France, *Le Figaro*, 5 juillet 1899, « M. Bergeret à Paris. » Le contexte est évidemment lié à l'affaire Dreyfus.

<sup>120</sup> Nous pouvons faire ici allusion aux résurgences monarchistes de 1886 à 1889 qui mettent la III<sup>e</sup> République à l'épreuve, ou à la tentative de déstabilisation de la République par les royalistes boulangistes lors du coup d'état manqué du 27 janvier 1889, et même à l'affaire Dreyfus, dans une certaine mesure, où le corps militaire mis en cause est largement nostalgique de l'Empire.

<sup>121</sup> Sur *Les Dieux ont soif*, Voir *infra*, II.3.3.b, p.353.

<sup>122</sup> Voir *infra*, I.3.3., p.232.

formations géologiques de la croûte terrestre<sup>123</sup>. Cependant, pour que cette progression aille dans un sens humaniste, vers le bien de l'homme, l'éducation à la méfiance et à l'incrédulité salvatrice reste primordiale. Le doute<sup>124</sup> est la valeur française fondamentale. Ceci étant, peut-on par le doute accéder au *logos* ?

---

<sup>123</sup> Il s'agit de l'un des principes de Charles Lyell.

<sup>124</sup> Sur Anatole France et le scepticisme, voir *infra*, I.1.3.c., p.94.

### I.1.2) Anatole France et la révolution scientifique : une vision du monde novatrice

“Les sciences, séparées des lettres, demeurent machinales et brutes, et les lettres, privées des sciences, sont creuses, car la science est la substance des lettres.”, Anatole France, *La Vie en fleur*, Pléiade, tome IV, p.1044.

Comme nous venons de le voir, Anatole France lutte pour que le doute soit la clef, le primat de toute connaissance. Cependant, si ce doute est nécessaire pour débuisser les faussetés et les croyances néfastes, il n'est qu'une première étape vers la connaissance.

Notre auteur se passionne pour la science contemporaine. Cette passion doit nécessairement être étudiée par qui veut comprendre l'œuvre si complexe d'Anatole France. On va pouvoir ici constater que dès les écrits de jeunesse<sup>1</sup>, la science est une source d'inspiration et de réflexion non négligeable, loin s'en faut, qui va présider à une appréhension du monde particulière, évidemment assise dans la conviction que le doute est une nécessité. Dès lors, nous ne pouvons pas ignorer le contexte historique dans lequel évolue Anatole France lorsqu'il écrit ses premières œuvres. La science contemporaine en est, dans ces années 1870, à un essor jusque là jamais atteint, et augure bien de ce que sera le XX<sup>e</sup> siècle.

On sort, en 1870, du II<sup>nd</sup> Empire (1852-1870). Il s'agit d'un empire autoritaire, qui toutefois prend conscience que la France ne sera prospère qu'une fois ses frontières ouvertes au monde économique ; c'est la fin d'un certain protectionnisme. Napoléon III a en effet une formation économique saint-simonienne : c'est ainsi qu'il pense que la production par le prolétariat entraîne la paix sociale et la prospérité économique d'un pays<sup>2</sup>. En clair, donc, la dimension sociale de la France est une grande préoccupation de l'Empire qui passe par la réussite économique et industrielle. L'organisation sociale s'en trouve bouleversée, et la révolution industrielle est en marche<sup>3</sup>. Evidemment, parallèlement, les mentalités évoluent. S'ouvre l'ère des sciences...

---

<sup>1</sup> Les *Poèmes dorés* sont écrits pour la plupart après 1870. Pour comprendre le contexte biographique dans lequel ils sont produits, voir Marie-Claire Bancquart, *Anatole France, un sceptique passionné*, Calmann-Lévy, 1984.

<sup>2</sup> A ce propos, le Second Empire montre une véritable rupture avec l'état précédent, toujours organisé selon un mode de féodalité agraire. Voir S. Charley, *Histoire du saint-simonisme*, Gonthier, Paris, 1965.

<sup>3</sup> L'arrivée de l'ère industrielle en France est une véritable révolution, qui va bien entendu transformer les esprits. Les infrastructures du chemin de fer, ainsi que le Canal de Suez, facilitent cette évolution. C'est aussi l'époque où le visage de Paris est radicalement changé par Haussmann. Le 23 janvier 1860, est signé le fameux *Traité du commerce*, qui, par son esprit libre-échangiste, contribue à la modernisation industrielle. Par contre, la baisse des prix promise n'a pas lieu, à cause notamment de l'afflux de l'or américain et australien. Même l'agriculture évolue, avec l'apparition du labour profond et la mécanisation. Les villes vont s'accroître très rapidement, par le grand besoin de main-d'œuvre exigé par l'industrialisation ; les campagnes vont commencer à se vider, tandis que les banlieues des villes vont se construire. La bourgeoisie d'affaire va alors prospérer comme jamais auparavant. Voir A. Dansette, *Le Second Empire*, 3<sup>ème</sup> édition, Hachette, Paris, 1973-1976.

### ***1.1.2.a) Anatole France et Ernest Renan***

Les progrès de la science sont également fort spectaculaires alors, et le positivisme en est largement favorisé. Quelques figures fondamentales sont à citer ici. L'une d'elles, très importante pour Anatole France, est Ernest Renan<sup>4</sup>.

Ernest Renan tient une place fondamentale dans l'histoire de la pensée française du XIX<sup>e</sup> siècle, en ce qu'il introduit, dans *La Vie de Jésus* et dans *L'Histoire des origines du christianisme*<sup>5</sup>, une approche novatrice excluant la théologie. Au contraire, Renan se propose, d'une manière naturaliste, de remettre le Sauveur dans un contexte historique, excluant toute optique surnaturelle. On devine ici un lourd héritage du positivisme : tout dans l'histoire du christianisme peut être expliqué par des faits simplement humains, que l'historien mettra à profit pour justifier de son analyse aux allures méthodologiques scientifiques. Le Christ dont Renan propose l'image, devient le fondateur d'une religion universelle, en ce qu'elle libère le sentiment religieux des pesanteurs doctrinaires des théologiens ; dès lors, son but avoué est de préserver la religion des dogmes complexes et autoritaires de la théologie. Il s'agit bien d'une histoire laïque de la religion et d'une désacralisation de l'exégèse biblique<sup>6</sup>. D'autre part, Renan expose sa vision de l'univers dans un ouvrage paru en 1890, mais écrit au printemps 1849, *L'Avenir de la science*, montrant une religion capable d'intégrer la Raison humaine. L'homme est, pour l'univers, la Conscience, et une preuve qu'il existe une cause libre dont la seule fin est le progrès<sup>7</sup>.

Anatole France est un grand lecteur d'Ernest Renan. A dire vrai, il le considère comme son maître. Pour mémoire, c'est bien Anatole France qui prononce ce fameux discours de Tréguier, le 13 septembre 1903, pour l'inauguration de la statue de Renan par Jean Boucher. Selon Marie-Claire Bancquart, jamais Anatole France "*n'a parlé du maître qu'il avait tant admiré et aimé sans se mettre lui-même en jeu, pour mesurer sa propre pensée par rapport à celle de Renan*"<sup>8</sup>. De même, lorsque Anatole France succède à Ferdinand de Lesseps<sup>9</sup>, lors de son entrée à l'Académie française, le 20 décembre 1896, il n'hésite pas à faire l'éloge de Renan, ce modèle de libre pensée, pour critiquer

---

<sup>4</sup> Ernest Renan (1823-1892) est l'une des grandes figures de la seconde fin du XIX<sup>e</sup> siècle en France. C'est un grand négateur du surnaturel, qu'il refuse, au profit d'une confiance sans borne envers les *lois de la Nature*. L'esprit et le progrès de la raison humaine sont continus, et il faut donc avoir foi en l'homme. Le *Journal des débats* et la très sérieuse *Revue des deux mondes* accueillent ses articles, comme ses *Etudes d'histoire religieuse* (1857) et ses *Essais de morale et de critique* (1859). Il dénoncera le cléricisme de Napoléon III et son matérialisme dans *La Réforme intellectuelle et morale* (1871). Mais ses œuvres les plus emblématiques restent sans conteste *La Vie de Jésus* (1853) et *L'Histoire des origines du christianisme* (1863-1883). C'est cette œuvre qui fascina Anatole France.

<sup>5</sup> Voir Ernest Renan, *Œuvres complètes*, H. Psichari éd., 10 volumes, Paris, 1947-1961. Pour la *Vie de Jésus*, voir édition critique de J. Gaulmier, Paris, 1974. NB : cette œuvre connut un tel succès qu'elle fut rééditée neuf fois en 1863, et même treize fois jusqu'en 1867.

<sup>6</sup> Cette œuvre va entraîner à l'encontre de Renan les foudres de l'Eglise. A sa nomination au Collège de France en 1862, les catholiques se déchaînent, surtout après sa leçon inaugurale du 22 février 1862, où il parle de Jésus comme d'un « homme incomparable »... Il est contraint de quitter sa chaire en 1864 (il est révoqué.) Cela lui vaudra les honneurs de la III<sup>e</sup> République.

<sup>7</sup> Voir Ernest Renan, *Lettres à M. Berthelot*, Paris, 1898, et surtout *Lettres inédites*, Calmann-Lévy, Paris, 1986.

<sup>8</sup> Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome III, p.XLVIII.

<sup>9</sup> Il s'agit bien de Ferdinand de Lesseps (1805-1894), ce fameux diplomate français qui fonda la Compagnie universelle du Canal de Suez, et qui fit creuser ce passage de cent soixante-quatre kilomètres de long qui bouleversa les échanges maritimes entre l'Europe et l'Orient.

les institutions qui entraînent le scandale de Panama<sup>10</sup>. On se rappellera également que Renan inspirera beaucoup Anatole France lors de ses divers combats pour la Séparation de l'Église et de l'État<sup>11</sup>.

En tout état de cause, on peut comprendre l'influence intellectuelle sans faille de Renan sur Anatole France, lorsqu'on se penche sur les articles que ce dernier fait paraître, à la mort de son maître à penser. Nous sommes dans le contexte de la publication en feuilleton de *La Rôtisserie de la reine Pédauque*. En octobre 1892, Anatole France multiplie ses écrits sur Renan, en des paroles qui ne laissent aucune ambiguïté :

«Renan fut de tous nos contemporains celui qui exerça la plus grande influence sur les esprits cultivés et celui qui ajouta le plus à leur culture. Beaucoup peuvent dire avec celui qui écrit en pleurant ces lignes et qui sent la plume trembler entre ses doigts : « Nous avons perdu notre maître, notre lumière, notre chère gloire ! » Il prenait les âmes non par violence et à grandes secousses, dans le filet d'un système, mais avec la douce force des eaux bienfaisantes qui fécondent les terres [...] Il a exercé trente ans un pouvoir spirituel sur l'Europe. Voilà ce que diront les indifférents, les adversaires eux-mêmes. Mais ce que nous devons dire, nous ses amis, nous qui eûmes l'honneur inestimable de l'approcher, c'est qu'il fut le meilleur des hommes, le plus simple, le plus doux, et en même temps le plus ferme cœur qui ait jamais battu en ce monde<sup>12</sup>. »

Ainsi, comme le souligne Marie-Claire Bancquart, il est vrai qu'on peut reconnaître dans les traits de Jérôme Coignard des aspects renaniens : « *Portrait évidemment transposé et composite, Jérôme Coignard tient cependant de Renan*<sup>13</sup>. »

Dès lors, on peut voir que Renan offre en héritage à Anatole France une attitude humaniste, ressemblant étrangement à celle que nous avons analysée plus haut, et qui ne laisse de montrer ses traces dans l'œuvre francienne, et surtout dans *Le Jardin d'Épicure*<sup>14</sup>. Cet appel à une attitude désacralisante, scientifique, objective, est l'une des voies suivies avec fougue par notre auteur, tout comme la foi en la raison humaine<sup>15</sup>. L'un des exemples les plus significatifs en est la nouvelle « Le Procureur de Judée<sup>16</sup> »,

<sup>10</sup> C'est le plus grand scandale financier de la III<sup>e</sup> République, provoqué par la liquidation judiciaire de la Compagnie universelle du Canal de Panama en février 1889. Sans entrer dans les détails, il faut se rappeler que F. de Lesseps, jouissant d'une solide réputation après son percement du Canal de Suez, pense creuser le canal de Panama selon la technique pharaonique du canal à niveaux, contre l'avis des ingénieurs. Il lance une souscription auprès de petits épargnants. De 1880 à 1888, la société engloutit un milliard quatre cents millions de francs de l'époque ; devant l'échec technique, Gustave Eiffel conçoit un canal à écluses. Un emprunt sous forme d'obligations à lots est lancé, et une loi, nécessaire pour rendre possible cet emprunt, est votée en 1888, contre l'avis du rapport de l'ingénieur Rousseau. Clémenceau et quelques autres sont accusés d'avoir gagné de belles sommes lors de ces emprunts (on les nommait les *chéquarts*), tandis que le général Boulanger, monarchiste bien connu, mène une virulente campagne de déstabilisation qui empoisonne encore plus l'affaire. 85.000 petits épargnants sont ruinés. Après nombre de sinistres péripéties, des ministres tombent. Aux élections de 1893, Clémenceau échoue. Une grande méfiance secoue l'opinion publique à l'encontre du régime parlementaire, alors que va éclater l'affaire Dreyfus. L'épargne se détourne des grandes valeurs industrielles, au profit de petites valeurs à revenus fixes. L'antisémitisme et l'antirépublicanisme trouveront là bien des justifications.

<sup>11</sup> Voir *infra*, I.1.3, p.84, sur les rapports qu'Anatole France entretient avec la pensée de Renan lors de la querelle du *Disciple*.

<sup>12</sup> *Le Temps*, 9 octobre 1892, repris dans *La Vie littéraire*, V.

<sup>13</sup> Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome II, p.1016. Il faut noter qu'Anatole France, à la suite de la mort de Renan, réécrit *La Rôtisserie de la reine Pédauque* ; dans une lettre à Léontine de Caillavet datée du 5 septembre 1892, il dit : « *La Rôtisserie est toute à refaire. Je suis accablé. La fièvre ne me quitte plus.* » in J.-M. Pouquet, *Le Salon de Mme Arman de Caillavet*, Paris, Hachette, 1926.

<sup>14</sup> Voir par exemple la réflexion sur Judas de Kerioth au passage intitulé « Pierre Veber », p.76-79, ou la réflexion sur la théologie p.114.

<sup>15</sup> Sur les rapports entre la raison et Dieu dans l'œuvre d'Anatole France, voir *infra*, I.2.2, p.151.

<sup>16</sup> Voir « Le Procureur de Judée », *L'Étui de nacre*, Pléiade, tome I, p.877 et *sqq.*

où nous retrouvons un système d'exégèse historique digne de Renan<sup>17</sup>. Nous retrouvons également ce système dans la peinture archéologique de l'arrière-plan de *Thaïs*<sup>18</sup>. Renan offre à Anatole France la caution fondamentale, par laquelle une méthode sinon scientifique, du moins objective, désacralisante, est nécessaire à qui veut se pencher sur le monde en évitant les faussetés et les vaines croyances. En un sens, donc, la raison et la recherche de la connaissance l'emportent définitivement sur la croyance.

---

<sup>17</sup> Sur les rapports d'Anatole France à l'histoire, voir *infra*, I.2.4, p.183.

<sup>18</sup> Voir *Thaïs*, Pléiade, tome I, p.721 sq.



### ***1.1.2.b) Anatole France et le courant positiviste***

Mais Ernest Renan n'est pas la seule figure fondamentale que le progrès des sciences met sur la scène. Il en est d'autres, qui tiennent du positivisme d'Auguste Comte. Les influences du positivisme sur Anatole France sont plus complexes, et tiennent plus à un état d'esprit qu'à des indices manifestes ou explicites.

De ce fait, il est évident qu'Anatole France est bien inscrit dans son temps : la science est pour lui une grande préoccupation. Par contre, affirmer qu'Anatole France admire les positivistes et les écoles littéraires qui s'en réclament plus ou moins ouvertement serait peut-être par trop péremptoire.

Comme le remarque à juste titre François Caron,

“la nouvelle génération républicaine des années 1860<sup>19</sup> a adhéré massivement à une forme agressive de voltairianisme et à ce qu'il faut bien appeler un matérialisme associé à la défense de la méthode positive. Le journal *Le Siècle*, à l'initiative de son directeur Léonor Havin, lança en 1867 une souscription pour l'érection d'une statue de Voltaire, qui obtint plus de 200.000 signatures. Mais le fait nouveau est le renouvellement des sources d'incroyance, grâce d'abord à Auguste Comte<sup>20</sup>.”

Or, on ne peut pas dire que le positivisme inspire à Anatole France un enthousiasme débordant :

“Auguste Comte est aujourd'hui mis à son rang, à côté de Descartes et de Leibniz<sup>21</sup>. La partie de sa philosophie qui traite des rapports des sciences entre elles et de leur subordination, celle encore où il dégage de l'amas des faits historiques une constitution positive de la sociologie font désormais partie des plus précieuses richesses de la pensée humaine. Au contraire, le plan tracé par ce grand homme, à la fin de sa vie, en vue d'une organisation nouvelle de la société, n'a trouvé aucune faveur en dehors de l'Eglise positiviste : c'est la partie religieuse de l'œuvre. [...] Elle donne à l'existence une figure géométrique. Toute curiosité de l'esprit y est sévèrement réprimée. Elle ne souffre que les connaissances utiles et réfrène toute curiosité<sup>22</sup>.”

<sup>19</sup> Anatole France n'a encore que 16 ans, il grandit dans ce contexte mais n'écrit que vers les années 1870, lorsqu'il a 26 ans. Dans sa jeunesse, il n'est pas encore républicain, loin de là. Il suffit de lire les articles qu'il fait paraître dans *L'Univers illustré* de 1883 pour s'en convaincre. On peut consulter *La Vie littéraire*, I, pour mesurer la méfiance d'Anatole France, dans la première partie de sa carrière (jusqu'à la querelle du *Disciple*, vers 1889), envers la jeune République qui est encore bien sectaire, puisqu'elle se cherche encore après la chute de l'empire. Anatole France aura même quelque sympathie pour le boulangisme.

<sup>20</sup> François Caron, *La France des patriotes, de 1851 à 1918*, coll. « Histoire de France », dir. Jean Favier, tome V, Fayard, 1985, p.122.

<sup>21</sup> Ce dernier est ici cité de façon qui peut sembler impromptue, en 1894. Voltaire, qui est l'une des nombreuses sources d'inspiration d'Anatole France, est un grand ennemi de la pensée de Leibniz, et il ne se prive pas de le ridiculiser sous les traits du fameux Pangloss, le fumeux précepteur de Candide. Le *Discours de métaphysique* était pressenti par Voltaire comme une insulte à l'intelligence, avec ce fameux “*Dieu a choisi celui des mondes possibles qui est le plus parfait, c'est-à-dire celui qui est en même temps le plus simple en hypothèses et le plus riche en phénomènes.*”, éd. Lestienne, Paris, rééd. 1907. Dès lors, citer Leibniz ici nous semble fort ambigu. On remarquera toutefois que nul ne peut ôter à Leibniz, dans sa recherche, un aspect pluridisciplinaire fondamental – allant des mathématiques à l'épistémologie, qui, dans un contexte opérant un tel essor des sciences, ne devait laisser aucun intellectuel indifférent. Cependant, cette perpétuelle optique théologique, chez Leibniz, pouvait fort bien agacer Anatole France. De là, on peut voir un parallèle intéressant avec Auguste Comte.

<sup>22</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.90-91.

Ou du moins l'attitude scientifique de Comte ne déplaît-elle pas à Anatole France, quoique la sociologie de Comte puisse receler quelque paternalisme. Ceci dit, il est vrai que le père du positivisme commence dès 1845, influencé par Clotilde de Vaux, à transformer sa philosophie en religion. Comte annonçait en effet la paix de l'humanité pour le XX<sup>e</sup> siècle (pas Anatole France...) Le fait est que, par la science, l'humanité se voit privée de religion : dès lors, il n'y a plus qu'à fonder une religion de l'homme lui-même. Les grands hommes sont les seuls à pouvoir être objets d'adoration : "*Le Grand-Être est l'ensemble des êtres passés, futurs ou présents, qui concourent librement à perfectionner l'ordre universel*"<sup>23</sup>. Les grands hommes reçoivent cette mémoire universelle, qui se substitue aux croyances en des dieux surnaturels impossibles à croire. Ceci ne gêne pas Auguste Comte outre mesure qu'on puisse élever des cultes envers ces grands hommes<sup>24</sup>.

Dès lors, la méfiance d'Anatole France à l'encontre du positivisme rejoint encore le doute envers tout ce qui pourrait ressembler à un dogme. Notre auteur reproche moins au positivisme son approche scientifique du monde que la négation de l'imaginaire qu'il entraîne :

"Ce dont je me plains, ce n'est pas que les positivistes veuillent nous interdire toute recherche sur l'essence, l'origine et la fin des choses. Je suis bien résigné à ne connaître jamais la cause et la fin des fins. Il y a beau temps que je lis les traités de métaphysique comme des romans moins amusants que les autres, et non plus véritables. Mais ce qui rend le positivisme amer et désolant, c'est la sévérité avec laquelle il interdit les sciences inutiles, qui sont les plus aimables. Vivre sans elles serait-ce encore vivre ? Il ne nous laisse pas jouer en liberté avec les phénomènes et nous enivrer des vaines apparences"<sup>25</sup>.

Dès lors, la dimension doctrinaire du positivisme érigé en religion engendre l'inadmissible fausseté.

Cependant, il serait vain de croire qu'Anatole France nie tout intérêt au positivisme. Ce serait faux. Il éprouve plus que de la sympathie pour les travaux d'Emile Littré<sup>26</sup>, dont l'approche positive de la langue ne lui déplaît point. Littré se propose en effet de recueillir tout ce qui peut servir à éclairer l'histoire de la langue française<sup>27</sup>. Par ailleurs, cette méthodologie scientifique, philologique et lexicologique de la langue française, est relativement novatrice. Là encore, c'est la manière qui attire Anatole France.

<sup>23</sup> Auguste Comte, *Système de politique positive*, 1851-1854, tome IV, Vrin, 1929, p.30.

<sup>24</sup> En se reportant à *L'Île des Pingouins*, Pléiade, tome IV, on voit évidemment ce qu'Anatole France peut penser de ces cultes qui rejoignent finalement n'importe quelle autre fausse croyance. Actuellement, on peut voir avec amertume ce que le XX<sup>e</sup> siècle a pu faire de ces cultes de la personnalité... A ce propos, on se reportera avec un amusement non feint au calendrier proposé par la religion de Comte (le *tableau sociolatrique de l'Humanité*), exposé dans *ibid.*, p.159 sq.

<sup>25</sup> Anatole France, *ibid.*, p.92. Il va de soi que les *vaines apparences* dont Anatole France fait ici mention, d'ailleurs de façon plus polémique qu'autre chose, ne sont pas de même nature que les fausses croyances qu'il combat. Par *vaines apparences*, il faut ici entendre la *rêverie*, l'*imaginaire*, tout ce qui est exclu par le rationalisme sectaire de Comte.

<sup>26</sup> Emile Littré (1801-1881) est l'un des grands vulgarisateurs du positivisme. Dans son ouvrage intitulé *Conservation, révolution du positivisme* (1852), la nouvelle génération républicaine trouvera son compte. Cependant, le projet qui intéresse au plus haut point Anatole France – car il rejoint finalement, dans ses hypothèses, les travaux de Renan – est l'élaboration du *Dictionnaire de la langue française* (1859-1877).

<sup>27</sup> Il est à noter que l'époque s'étendant entre 1860 et 1920 représente véritablement l'âge d'or de la philologie, grâce justement au positivisme. C'est l'époque où G. Gröber, G. Paris et G. Bertonni, notamment, révolutionnent par leurs travaux la discipline. Littré s'inscrit dans cette mouvance, même s'il est attesté depuis que de nombreux étymons qu'il reconstitue dans son *Dictionnaire de la langue française* sont plus que discutables.

On reconnaît une réminiscence de l'attirance d'Anatole France pour la philologie, par exemple, dans un passage du *Jardin d'Epicure*<sup>28</sup>. Dans une atmosphère qui, au début de cette nouvelle, est excessivement poésque<sup>29</sup>, le narrateur se retrouve face à un fantôme phénicien, celui de Cadmus<sup>30</sup>. Ils entament alors une réflexion (plus ou moins érudite) sur l'origine de l'alphabet. Cependant, il faut insister sur le fait que si ce n'est le contenu, c'est plutôt la méthodologie qui intéresse Anatole France. C'est bien lui qui, en 1872, dira, à propos d'une grammaire historique et comparative :

“Cette histoire n'est pas sans analogie avec l'histoire naturelle : les phénomènes qu'elle décrit se produisent avec la rigoureuse exactitude des phénomènes physiques. [...] Ce sont là des connaissances définitivement acquises, dont il est temps de faire entrer les éléments dans ces études scolaires que nous n'osons plus appeler du beau nom d'humanités depuis qu'elles ont perdu la force de former des hommes<sup>31</sup>.”

---

<sup>28</sup> Voir *Le Jardin d'Epicure*, « De l'entretien que j'eus cette nuit avec un fantôme sur les origines de l'alphabet », p.133-149.

<sup>29</sup> L'incipit ne laisse de rappeler « Le Corbeau » (« *The Raven* », 1845) d'Edgar Allan Poe, qui est traduit d'abord par Charles Baudelaire (avec *La Genèse d'un poème*, essai paru dans *La Revue Française* du 20 avril 1859), puis par Mallarmé (1875), édité chez Richard Lesclide et illustré par Edouard Manet), et qui connut une grande popularité en France.

<sup>30</sup> Cette figure mythique est plus connue sous le nom de *Cadmos*. Héros phénicien, c'est le frère d'Europe, l'époux d'Harmonia, le père d'Ino et de Sémélé, et le fondateur légendaire de Thèbes de Béotie, où subsistent encore les ruines du palais de Cadmos. A Samothrace, Harmonia était considérée comme la fille de Zeus. Elle fut enlevée par Cadmos, et ces noces furent célébrées par la présence de tous les dieux du panthéon. Cadmos offrit à Harmonia une robe tressée par les Grâces, et un collier d'or forgé par Héphaïstos. Cependant, ce collier portait malheur à tous ses possesseurs (voir *Les Septamorphosés*, tragédie d'Eschyle). A la fin de leur vie, Cadmos et Harmonia furent donc tous deux métamorphosés en serpents. Anatole France a pu connaître ce héros de la mythologie chez Euripide (dans *Les Bacchantes*) ou chez Pindare (*Les Epinicies*, II<sup>e</sup> Olympique).

<sup>31</sup> « L'Enseignement de la langue française », *Le Bibliophile français*, décembre 1872.

### ***1.1.2.c) Anatole France et Taine : réflexions sur le naturalisme***

Parmi les figures représentatives de cette époque, une autre trouve la sympathie d'Anatole France : il s'agit d'Hippolyte Taine<sup>32</sup>. Marie-Claire Bancquart nous dit qu'Anatole France

“se passionne pour [celui-ci], non sans quelque réserve sur les applications imprudentes de ses théories : reprochant à l'auteur d'un livre sur Juvénal de n'avoir point étudié « le siècle et la ville où il a vécu, en serrant surtout de près les classes sociales et les milieux particuliers dans lesquels la vie et l'activité de ce poète ont été circonscrites », il [Anatole France] pense que la bonne méthode eût été cependant d'« éviter les excès d'un système trop rigoureusement appliqué » en se demandant comment Juvénal avait aussi « pu, en vertu de la liberté humaine, réagir contre ces influences »<sup>33</sup>.”

Taine est l'un des initiateurs de la critique positiviste –avec Sainte-Beuve. Il est déterminé à trouver dans la science une foi remplaçant la religion, ce qui l'entraîne à réfuter la méthode de critique littéraire dite impressionniste<sup>34</sup>, qui jusque-là a cours. La méthode critique de Taine est développée dans *Essai sur les fables de La Fontaine* (1852), *L'Essai sur Tite-Live* (1855), et une très remarquable *Histoire de la littérature anglaise* (1856-1863) en cinq volumes –ce qui lui vaudra une grande sympathie chez les Anglais –et dans *Essais, Nouveaux Essais et Derniers Essais de critique et d'histoire* (1858, 1865, 1894)<sup>35</sup>. Il va de soi qu'Anatole France ne peut pas ne pas être intéressé par la philosophie de Taine. Ce dernier s'attache à la causalité de l'œuvre littéraire, qu'on peut trouver dans l'équation race-milieu-moment<sup>36</sup>.

Il est évident, maintenant, en cette fin de XX<sup>e</sup> siècle, que l'approche de Taine est très réductrice ; elle a été réfutée un bon nombre de fois<sup>37</sup>, y compris, comme nous l'avons vu, par Anatole France lui-même. Cependant, cet héritage du déterminisme séduit France. Il ne pouvait pas rester indifférent à cette approche scientifique de l'homme. Taine d'ailleurs offrira son approbation et son appui à propos des chroniques d'Anatole France dans *Le Temps*, dès 1876. Entre les deux hommes, les rapports sont bons.

A ce propos, l'attitude d'Anatole France dans ce contexte historique et social est assez paradoxale. Nous le voyons, Anatole France est fortement intéressé par les sciences contemporaines, qui sont influencées par le positivisme environnant. Il est impossible de remettre ceci en cause, ce que nous verrons plus encore lorsque nous étudierons

<sup>32</sup> Sur la défense de Taine par Anatole France lors de la querelle du *Disciple*, voir *infra*, I.1.3.b, p.87.

<sup>33</sup> Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome I, p.XXXVIII.

<sup>34</sup> Cette doctrine littéraire est associée à Jules Lemaître (dans *Les Contemporains*) ; péjorativement, on lui trouve une grande méconnaissance de l'histoire littéraire, et des jugements à l'emporte-pièce dont la subjectivité est discutable. Ceci dit, Anatole France ne dédaigne pas lui-même être classé comme *critique impressionniste*. D'ailleurs, Jules Lemaître lui consacre deux articles élogieux dans *La Lecture* (le 10 octobre 1893, p. 23-33, et le 24 octobre 1893, p.156-164). Cela n'empêche pas que Jules Lemaître deviendra l'un des dangereux doctrinaires de la Ligue de la patrie française, et, à la fin de sa vie, un membre virulent de l'Action française, qu'Anatole France combattra avec fougue.

<sup>35</sup> Voir G. Lanson, *Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire*, Hachette, Paris, rééd. 1965. Voir aussi C. Evans, *Taine. Essai de biographie intérieure*, Paris, 1975.

<sup>36</sup> Ces trois termes, selon Henri Peyre, dans l'article sur Taine de l'*Encyclopaedia Universalis*, 22-10a, ne furent jamais clairement définis dans l'œuvre de Taine : “*Dans chaque créateur, [Taine] croit déceler une faculté maîtresse, dont il déduit tous les autres caractères selon une loi « des dépendances mutuelles ». Derrière la littérature et l'art, il s'efforce d'atteindre la société qui a produit les œuvres, ou les avait rendues possibles.*”

<sup>37</sup> Particulièrement dès Sainte-Beuve.

les liens qu'entretient notre auteur avec le darwinisme et l'évolutionnisme<sup>38</sup>. Cependant, Anatole France est très négatif, voire hargneux, à l'égard des naturalistes.

ceci est troublant. En effet, il est indiscutable qu'un lien très fort existe entre les doctrines soutenues par Taine et Comte, notamment, et les théories orientant les recherches littéraires des naturalistes. A dire vrai, et c'est fondamental, il faut se rappeler qu'Anatole France, avant la querelle du *Disciple*, est encore sinon réactionnaire, du moins conservateur<sup>39</sup>... Les théories naturalistes ont donc beau être à la pointe du progrès, elles s'appliquent à l'art, qui semble être pour France un domaine réservé. Dès lors, que pouvait penser Anatole France d'un Emile Zola?... Ce dernier était bien l'initiateur du courant naturaliste, avec *Les Soirées de Médan* (1880), qui réunissait six de ses nouvelles, et cinq autres de ses amis<sup>40</sup> autour du thème (austère) de la guerre de 1870. Le réalisme y est violent. Mais c'est en 1880-1881 que Zola va théoriser le naturalisme, dans ces trois œuvres que sont *Le Roman expérimental* (1880), *Le Naturalisme au théâtre* (1881) et *Les Romanciers naturalistes* (1881). Dans *Le Roman expérimental*, sorte de manifeste polémique du naturalisme, Zola prend position très fermement par rapport à la tradition française et à la civilisation moderne. C'est logique, puisque nous sommes là dans une époque de transition. Après tout, l'Empire n'est mort que depuis une petite dizaine d'années, et les temps sont troubles d'un point de vue social. Bien dans l'air du temps, les fondements du naturalisme sont avant tout scientifiques. Zola, dès 1868, pensait bien trouver ses fondements théoriques dans l'immense ouvrage du docteur Prosper Luca, *Le Traité philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle* (1850), dans lequel il puise l'idée de l'« arbre<sup>41</sup> » dans le cycle des *Rougon-Macquart*. Puis Zola se réfère à *L'Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* de Claude Bernard<sup>42</sup>. Brièvement, Claude Bernard établit des règles de déterminisme qui vont révolutionner la médecine expérimentale contemporaine. On y trouve les notions de milieu intérieur<sup>43</sup>, d'homéostasie<sup>44</sup> et de sécrétions internes. Cependant, de façon plus importante pour Zola, Claude Bernard y définit les conditions d'expérimentations de la médecine moderne. Ce sont ces conditions expérimentales que Zola calque pour fonder ses recherches littéraires : le roman devra examiner l'homme à travers les lois humaines et sociales. Le romancier pourra aussi bien que le médecin guérir les maux sociaux de l'humanité. Les lois de l'hérédité soutenues par Claude Bernard aident le romancier à comprendre la société dans son ensemble, et l'individu dans ses particularités ; le roman

<sup>38</sup> Voir *infra*, I.1.2.d, p.63.

<sup>39</sup> C'est avec le même état d'esprit qu'Anatole France va *vider* littéralement Mallarmé, Verlaine et Cros du Parnasse. Sur ce scandale, qui fut célèbre à l'époque, voir *infra*, I.1.2.e, p.67.

<sup>40</sup> On trouve dans ce recueil les œuvres de Maupassant, du jeune Huysmans, de Henry Céard, de Léon Hennique, et de Paul Alexis. On dit que le terme d'*école naturaliste* fut trouvé, au cours d'une soirée au restaurant *Trapp*, à Paris, le 16 avril 1877. Autour de la table se trouvaient Flaubert, Edmond de Goncourt, Zola, et ses amis du Groupe de Médan (du nom de l'endroit où ils se réunissaient dans la petite maison de Zola).

<sup>41</sup> Il s'agit du concept de *stemma* (arbre généalogique) qui est souvent utilisé dans les sciences du XIX<sup>e</sup> siècle, y compris en philologie. Ici, il s'agit d'archiver les traits de caractère des héros littéraires dans un arbre, afin de les retrouver – comme une sorte de malédiction – dans les descendance de ces héros. Cette méthode permet de mettre en forme le *patrimoine génétique* (si on peut dire) des personnages au travers de leurs générations : les tares des uns et des autres se transmettent ainsi d'âge en âge.

<sup>42</sup> Ouvrage sur lequel Claude Bernard (1813-1878) travaillait depuis 1858, mais qui ne paraît qu'en 1865. Il contient les règles de déterminisme dans les phénomènes vitaux. Voir Léon Delhoume, *Principes de médecine expérimentale*, Bibliothèque de Philosophie contemporaine, PUF, Paris, 1974.

<sup>43</sup> Notion médicale qui, à l'époque de Claude Bernard, recouvrait le plasma, la lymphe, et les liquides interstitiels. Cette notion explique pourquoi la liberté d'un être devient de plus en plus grande dans le *milieu extérieur*, au fur et à mesure que ses organes se complexifient.

<sup>44</sup> Notion médicale tendant à expliquer la maintenance de l'unité des conditions de la vie dans le *milieu intérieur*.

naturaliste se propose donc l'étude des actions de l'individu déterminé par son milieu intérieur (son patrimoine génétique), et par le milieu extérieur (la sphère sociale dans laquelle il évolue.)

Certes, les théories de Zola ne se retrouvent pas toutes dans les *Rougon-Macquart*. On y perçoit sûrement davantage une foi dans un art nouveau et dans un réalisme qui se veut l'héritage de Balzac. Cependant, Zola rejoint Taine dans une certaine mesure, si on considère que tous deux pensent qu'agir sur le milieu peut transformer les caractéristiques physiques –et donc héréditaires –des individus. Ce darwinisme les rapproche, et est tout à fait dans l'air du temps<sup>45</sup>.

Le naturalisme aurait donc pu ne pas déplaire à Anatole France. Ce n'est pourtant pas le cas. France ne peut supporter l'idée qu'il existe un romancier scientifique. Zola "*croit que le désordre est naturel*"<sup>46</sup>. *Il ne songe pas que toutes nos conceptions d'ordre nous viennent de la seule nature et que les idées de monde et d'arrangement sont identiques*"<sup>47</sup>. Anatole France n'est certes pas ici un modèle de calme et de tempérance, lorsqu'il se moque avec véhémence de Zola : "*« Nous autres savants ! » dit M. Zola avec une candeur qui m'attendrit jusqu'aux larmes*"<sup>48</sup>. Selon Marie-Claire Bancquart, Anatole France pense que "*les naturalistes méconnaissent le domaine de l'art, qui est la sensation et non la science*"<sup>49</sup>, *et ils choisissent systématiquement la laideur des paysages et la médiocrité des personnages, au lieu de viser au beau*"<sup>50</sup>. D'ailleurs, il n'est qu'à lire les articles d'Anatole France écrits à l'occasion du roman de Zola *La Terre*, en 1887, pour comprendre la hargne qu'il entretenait à l'égard du Groupe de Médan<sup>51</sup>. Il ira jusqu'à demander la censure de Zola, au nom du patriotisme, ce qui n'était certes pas à la gloire de notre auteur : ceci

"put paraître d'autant plus rétrograde qu'Anatole France ne trouvait à citer comme modèles que des écrivains ou peintres disparus, à qui on peut reprocher une certaine fadeur : George Sand, Millet, Bastien-Lepage"<sup>52</sup>.

Nous devons noter qu'Anatole France se rapprochera de Zola après l'affaire Dreyfus<sup>53</sup>, et reconnaîtra enfin ses mérites<sup>54</sup>.

Dès lors, nous pouvons ici retenir que si Anatole France était un grand adepte des sciences contemporaines, il n'acceptait guère qu'elles pussent être le fondement d'une esthétique littéraire. Encore que ceci ne soit pas toujours excessivement évident,

<sup>45</sup> Sur le naturalisme, voir entre beaucoup d'autres ouvrages, Yves Chevrel, *Le Naturalisme*, P.U.F., Paris, 1993.

<sup>46</sup> Anatole France fait dire à Claude Bernard, dans *Le Jardin d'Epicure* : "*La vie, c'est la mort.*", p.192.

<sup>47</sup> Anatole France in *Le Temps*, 27 juin 1877, « Variétés » : « Romanciers contemporains – M. Emile Zola ».

<sup>48</sup> *Le Globe*, 23 avril 1879.

<sup>49</sup> On reconnaît ici un précepte *impressionniste* de l'art, qui est à rapprocher des théories de Jules Lemaître.

<sup>50</sup> Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome I, p.LXV.

<sup>51</sup> Voir *Le Temps*, 28 août et 4 septembre 1887, « *La Terre* », in *La Vie littéraire*, I. Zola est "*mou, lourd, n'a pas de goût*". Il donne les *Géorgiques de la crapule* (allusion à Virgile). Voir Marie-Claire Bancquart, *ibid.*, p.LXV.

<sup>52</sup> Marie-Claire Bancquart, *ibid.*

<sup>53</sup> Voir *infra*, p. Zola est même, dans *L'Île des Pingouins*, Livre VI, Pléiade, tome IV, caricaturé sous les traits de Colomban. Anatole France reconnaîtra le courage de sa prise de position lors de l'affaire Dreyfus. Dans le *Neue Frei Presse* du 16 avril 1908, il écrira un article intitulé « Emile Zola au Panthéon ».

<sup>54</sup> Il y a là aussi un parallélisme avec le scandale du Parnasse : Anatole France se réconciliera avec Verlaine et Mallarmé sur le tard. Cela prouve que l'Anatole France de ces années 1880-1890 n'était pas toujours très tolérant. Il changera beaucoup par la suite.

car comme nous allons le voir maintenant, Anatole France lui-même succomba à la tentation...

### I.1.2.d) Anatole France et le darwinisme

Quoi qu'il en soit, c'est bien de Charles Darwin qu'il faut reconnaître le plus grand héritage à la pensée d'Anatole France. Nous devons nous y attarder un peu, car il est certain que la vision globale du monde d'Anatole France est régie par le darwinisme.

Une partie de la révolution darwinienne est contenue dans le fameux ouvrage *L'Origine des espèces*, édité le 24 novembre 1859<sup>55</sup>. Une autre se trouve dans *La Descendance de l'homme*, qui date de 1871. Comment ceci s'est-il passé ?

Darwin est né l'année où Lamarck fit paraître *La Philosophie zoologique*<sup>56</sup>, en 1809. Lamarck reconnaissait dès 1816 quatre lois fondamentales de l'évolution<sup>57</sup>. *Primo*, la vie tend à accroître, au cours de l'évolution, le volume de celui qui la possède, et en étend les parties. *Secundo*, l'apparition d'un nouvel organe vient d'un nouveau besoin survenu dans le milieu, et entretenu par cet organe. *Tertio*, le développement des organes et leur force d'action est en raison de l'emploi de ces organes. *Quarto*, tout ce qui est acquis ou changé dans l'évolution est conservé par la génération et transmis aux nouveaux individus. Lamarck découvre donc l'influence indirecte du milieu sur les fondements de l'évolution des organismes vivants. Ceci dit, il est avéré qu'il n'eut jamais un grand retentissement, car ses théories étaient empreintes d'un grand spiritualisme, irritant pour le public du XIX<sup>e</sup> siècle.

Nous ne reviendrons donc pas ici sur la vie de Darwin<sup>58</sup>. Cependant, c'est à l'occasion de son voyage sur le *Beagle*, qui dura du 27 décembre 1831 au 2 octobre 1836, qu'il parcourut le monde en accumulant une somme impressionnante d'observations sur les milieux qu'il découvrit. Il était tenu au courant des récentes découvertes par de nombreux correspondants. Il devint, à son retour, secrétaire de la Geological Society, de 1838 à 1841, et il devint l'ami de Charles Lyell – qui sera aussi très important pour Anatole France – dont il admirait *The Principles of Geology* (1831). Ceci dit, dès 1836, dans son livre de notes, Darwin avait consigné le fait que les espèces ne pouvaient évoluer qu'au travers de modifications graduelles. Après la lecture de *Essay on the Principle of Population*<sup>59</sup> de Malthus, où on peut voir des passages emblématiques comme :

“Un homme qui naît dans le monde déjà occupé, si sa famille ne peut plus le nourrir, ou si la société ne peut utiliser son travail, n'a pas le moindre droit à réclamer une portion quelconque de nourriture, et il est réellement de trop sur la terre. Au grand banquet de la nature,

<sup>55</sup> Pour mémoire, cet ouvrage fut tiré à 1250 exemplaires. Il fut épuisé le jour même. 60 000 exemplaires furent vendus, simplement en Angleterre, entre 1859 et 1876.

<sup>56</sup> *Philosophie zoologique*, Paris, 1809. Lamarck y identifie, décrit et nomme différentes espèces, avec une acuité absolument révolutionnaire (y voir, par exemple, la « classification des animaux sans vertèbres »). L'un des intérêts fondamentaux de cette œuvre, tient dans le fait que Lamarck, en classifiant les espèces, pressent – prophétiquement – que les espèces ne sont pas fixes, mais bel et bien variables. Il marque donc les prémisses d'une conception évolutive de la vie. Dans ses études paléontologiques, il montre, à l'inverse de Cuvier, que les temps géologiques sont très longs, et qu'il n'y a donc pas de bouleversements universels : les êtres sont de même dans un mode d'évolution continue, au travers d'ères successives : les espèces ne disparaissent pas brutalement.

<sup>57</sup> Voir *Articles d'histoire naturelle*, éd. Par J. Roger et G. Laurent, extr. Du *Nouveau Dictionnaire d'histoire naturelle*, 1816-1819, Belin, Paris, 1991.

<sup>58</sup> Voir les ouvrages de D. Buican, dont *Charles Darwin*, Critérian, Paris, 1992, et *Darwin : 1809-1882, l'autobiographie...*, Belin, 1984.

<sup>59</sup> Ouvrage de R.T. Malthus de 1798. Voir *Essai sur le principe de la population en tant qu'il influe sur le progrès futur de la société*, trad. E. Vilquin, I.N.E.D., Paris, 1980.



il n'y a point de couvert mis pour lui. La nature lui commande de s'en aller, et elle ne tarde pas elle-même à mettre son ordre à exécution<sup>60</sup>.”

Charles Darwin comprend que, finalement, l'évolution est une sorte de tri sélectif des espèces : celles qui peuvent s'adapter à leur milieu perdurent ; celles qui ne peuvent pas disparaissent. C'est par ce même chemin que de nouvelles espèces apparaissent, au travers d'une salutaire adaptation.

Il faut noter, et c'est un clin d'œil de l'histoire, qu'un certain Alfred Russel Wallace avait fait parvenir à Darwin, en juin 1858, un essai manuscrit<sup>61</sup> où était consignée la *même* théorie sur la sélection naturelle. Il en fut tiré un travail commun<sup>62</sup>, lu le 1<sup>er</sup> juillet 1858 à la Linnean Society. Par la suite, Wallace, d'une modestie légendaire, s'effaça et laissa Darwin dominer la scène. Darwin put mettre en pratique ses théories au travers d'un nombre invraisemblable d'expériences botaniques. Il fut vite rejoint par Mendel<sup>63</sup>. Cependant, le choc existentiel qui entraîna une levée de boucliers sans précédent chez les catholiques, fut de se rendre à l'évidence : l'homme descendait logiquement des animaux. La Genèse biblique était scientifiquement remise en cause.

En Angleterre, Darwin reçut de plein fouet une salve de critiques. Certes, Darwin devenu agnostique – par force ! – ne prit jamais part directement à ce débat. Mais ce fut lors du congrès de la British Association d'Oxford, en 1860, qu'on attaqua le plus sévèrement les lois darwiniennes, sous les traits de l'évêque Wilberforce<sup>64</sup>. Ceci dit, l'Eglise ne tarda pas à admettre en Angleterre la compatibilité de l'évolutionnisme avec l'interprétation raisonnable de la Bible. En France, dans un contexte positif où la religion est mise à mal par la science, le combat fit rage également. Par exemple, le médecin naturaliste Félix Pouchet<sup>65</sup> mena, en 1860 également, un combat contre le spiritualiste et bonapartiste Louis Pasteur, qui n'était pas persuadé de la validité de la thèse l'évolutionniste. La traductrice de Darwin, Clémence Royer<sup>66</sup>, prit même part au débat. Selon François Caron, elle

“plaçait en 1862, en tête de l'ouvrage, un développement sur la sélection sociale qui s'achevait sur un ton anticlérical. Les premiers chapitres de la Genèse semblaient entièrement niés par les découvertes de la science préhistorique. D'une manière générale les bornes de la connaissance scientifique semblaient pouvoir être repoussées au-delà de toute limite. L'inconnaissable semblait pouvoir être connu sans difficulté. La religion et son obscurantisme étaient un obstacle, qu'il fallait abattre. L'anticléricalisme trouva ainsi son fondement « scientifique »<sup>67</sup>.”

<sup>60</sup> R.T. Malthus, *ibid.*, p.35. Il est évident que cette vision des choses est fort contestable d'un point de vue éthique.

<sup>61</sup> Il s'agit de *Sur la tendance des variétés à s'écarter indéfiniment du type originel (On the tendency of varieties to Depart Indefinitely from Original Type)*.

<sup>62</sup> Il s'agit de *On the Tendancy of Species to Form Varieties, and on the Perpetuation of Varieties and Species by Natural Means of Selection*, publié à l'époque dans le *Journal of the Proceedings of the Linnean Society*. Voir A. R. Wallace, *La Sélection naturelle. Essais* (1<sup>ère</sup> édition anglaise 1870), trad. L. de Candolle, Paris, 1972.

<sup>63</sup> Gregor Johann Mendel découvrit, au travers d'expériences sur les pois aux caractères bien déterminés, les lois de l'hérédité. Hélas, ces recherches ne trouvèrent d'écho dans le monde scientifique qu'à partir de 1900 – une fois le darwinisme « digéré ». Voir E. Mayr, *Histoire de la biologie : diversité, évolution et hérédité*, Fayard, Paris, 1989.

<sup>64</sup> Il ne s'agit pas de William Wilberforce, disparu en 1833, qui luttait avec ferveur pour l'abolition de l'esclavage. Le Wiberforce dont il s'agit ici est tombé dans l'oubli.

<sup>65</sup> Ce médecin était adepte de la théorie de la *génération spontanée* des microbes ; son débat contre Louis Pasteur reste dans les annales.

<sup>66</sup> Clémence Royer, 1830-1862, est également anthropologue.

<sup>67</sup> François Caron, *ibid.*, p.124.

Face à tout ceci, Anatole France “*se donne tout entier au darwinisme*”, si nous voulons reprendre l’expression très nette de Marie-Claire Bancquart<sup>68</sup>. Lorsque l’amitié entre Anatole France et Paul Bourget est encore très vive, vers 1873, ils aiment à deviser dans les jardins du Luxembourg des problèmes soulevés par l’évolutionnisme<sup>69</sup>. Marie-Claire Bancquart cite l’article qu’Anatole France écrivit en mai 1873 dans *La Revue des documents historiques* :

“L’archéologie préhistorique est une science qui, si jeune qu’elle soit, a franchi la période des aventures et de l’empirisme<sup>70</sup>. Elle est armée d’une méthode certaine et les résultats acquis sont d’une grandeur dont la majesté a étonné le public lui-même<sup>71</sup>.”

Deux autres grandes figures de l’évolutionnisme frapperont Anatole France. La première est celle d’un ami de Darwin, Charles Lyell<sup>72</sup>. Il montrera en 1863, dans *The Geological Evidence of the Antiquity of Man with Remarks on the Origin of Species by Variations*, que l’homme a une ancienneté géologique fort relative par rapport à l’âge de la planète. De même, il mettra en évidence le fait que l’homme est beaucoup plus ancien que ce que l’histoire des traditions lui enseigne (beaucoup plus ancien que le christianisme, notamment.) Enfin, il met en relief l’idée selon laquelle l’histoire terrestre est de longue durée, qu’elle est soumise toujours aux mêmes lois<sup>73</sup>, et à une succession de cycles<sup>74</sup>. Dans cette optique, il n’existe pas de chaos successifs qui bouleverseraient le monde par à-coups. Les transformations géologiques prennent un temps unimaginable pour l’homme –il rejoint Darwin dans cette théorie du temps nécessaire à l’évolution du monde<sup>75</sup>. Anatole France connaît les théories de Lyell et, comme celles de Darwin, les révère :

“Un géologue anglais, de l’esprit le plus riche et le plus ouvert, Charles Lyell, a établi, il y a quarante ans environ, ce qu’on nomme la théorie des causes actuelles. Il a démontré que les changements survenus dans le cours des âges sur la face de la Terre n’étaient pas dus, comme on le croyait, à des cataclysmes soudains, qu’ils étaient l’effet de causes insensibles et lentes qui ne cessent point d’agir encore aujourd’hui. A le suivre, on voit que ces grands changements, dont les vestiges étonnent, ne semblent si terribles que par le raccourci des âges et qu’en réalité il s’accomplissent très doucement. C’est sans fureur que les mers changèrent de lit et que les glaciers descendirent dans les plaines, couvertes autrefois de fougères arborescentes<sup>76</sup>.”

Ce bouleversement darwinien dans la vision d’Anatole France est fondamental : il est impossible de chercher à entrer dans l’œuvre francienne sans avoir ceci à l’esprit. Car ces lois qui s’appliquent à la géologie, Anatole France les appliquera à la société<sup>77</sup>.

<sup>68</sup> Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, p.XXXVIII.

<sup>69</sup> Voir l’article de Paul Bourget, *M. Jean Richepin, Parlement*, 25 janvier 1883. Paul Bourget évoque souvent son amitié avec Anatole France dans *Quelques témoignages*, tome I, p.150. France lui aussi relate leurs rencontres ; voir par exemple Anatole France, *A propos d’un nouveau roman de Bourget : André Cornélis, Le Temps*, 6 février 1889. Voir aussi Jacques Lion, *Le Temps*, 25 janvier 1936.

<sup>70</sup> On reconnaît ici un enthousiasme tout inscrit dans l’esprit positif du temps.

<sup>71</sup> Marie-Claire Bancquart, *ibid.*

<sup>72</sup> Charles Lyell (1797-1875) est une grande figure de la géologie. C’est lui qui, aidé de Paul Deshayes, divise l’ère Tertiaire en trois groupes (1829), puis il propose la classification du Tertiaire supérieur en Eocène, Miocène et Pléiocène (1833). Ses *Principles of Geology* (trois volumes, 1830, 1832, 1833) connaîtront douze éditions traduites en plusieurs langues.

<sup>73</sup> Il s’agit de l’actualisme.

<sup>74</sup> *Orogénèse* (formation des montagnes), érosion, sédimentation, conservation de la matière. Sur la notion francienne de cycle, voir glossaire.

<sup>75</sup> Il prend ici le *catastrophisme* de Cuvier à contre-pied.

<sup>76</sup> Anatole France, *Le Jardin d’Epicure*, p.45-46.

<sup>77</sup> Voir *infra*, I.1.4, p.105.

La prise de conscience fondamentale selon laquelle l'homme n'est qu'un maillon de l'évolution, et non le centre de l'univers, est un bouleversement qui ne laissera de le questionner. Toujours notre auteur fera le parallèle entre le darwinisme et la perception qu'il peut avoir de la société :

“On sent combien cette théorie des causes actuelles serait bienfaisante si on pouvait la transporter du monde physique au monde moral et en tirer des règles de conduite. L'esprit conservateur et l'esprit révolutionnaire y trouveraient un terrain de conciliation<sup>78</sup>.”

Dès lors, en 1875, Anatole France écrit :

“Charles Lyell a démontré que les grandes évolutions géologiques se sont produites lentement et doucement. Les formes sociales et, par la suite, les formes littéraires, doivent être modifiées, ce me semble, avec la lenteur clémente des forces naturelles<sup>79</sup>.”

Cette relativisation du monde est primordiale, et entraînera bien des conséquences se répercutant et dans la pensée d'Anatole France, et dans ses actions militantes, et dans sa production littéraire. Comme le dit avec justesse Marie-Claire Bancquart, pour Anatole France, la société “*est organisme ; elle forme un tout ; elle régularise en quelque sorte, par la guerre, la loi d'élimination des plus faibles*<sup>80</sup>.”

ceci nous conduit à évoquer les travaux du philosophe anglais Herbert Spencer. Ils sont très représentatifs du trajet que subira le darwinisme. Spencer reprend la pensée darwinienne et malthusienne de la sélection naturelle<sup>81</sup>. Il montre que ceux qui ne peuvent travailler et produire des richesses seront éliminés. Pour vivre, il faut lutter. Seuls les forts s'en sortent. Quant aux faibles... La guerre a donc une fonction essentielle, elle joue un rôle fondamental dans la genèse d'un pouvoir politique, et c'est ainsi que les peuples parviennent à la notion d'Etat. Le progrès est conçu comme une nécessité bienfaisante. On le voit, ces théories seront le ferment de l'extrême-droite<sup>82</sup>. Elles sont excessivement contestables. Anatole France ne croit pas à cette déviation du darwinisme :

“Ne nous flattons point, messieurs ; le rationalisme triomphera un jour ; mais alors il aura ses dogmes, ses mystères, son culte, ses miracles, ses légendes, ses images, ses rites. Il fera rêver les jeunes gens et pleurer les femmes. Il sera une religion ; il asservira les intelligences. Les hommes de progrès le combattront<sup>83</sup>.”

Nous voyons ainsi que le darwinisme aura une tout autre audience auprès d'Anatole France. Jamais il ne tolérera ces débordements. Tout juste les traitera-t-il avec mépris, avant de lutter avec fougue contre eux<sup>84</sup>. Cependant, immergé dans le darwinisme jusqu'à sa mort, sa pensée sera à la pointe du modernisme. Nous allons tenter maintenant d'en faire ressortir les traits principaux, dans cette époque allant de l'écriture des *Poèmes dorés* jusqu'à la querelle du *Disciple*.

<sup>78</sup> Anatole France, *ibid.*, p.46-47.

<sup>79</sup> Anatole France, *Le Temps*, 24 novembre 1875, « Edmond et Jules de Goncourt ».

<sup>80</sup> Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, p.LXI.

<sup>81</sup> Voir *Principles of biology*, 1855 (*Principes de Biologie*, trad. T. Ribot et A. Espinas, 2 vol., Paris, 1874-1875, d'après la 2<sup>ème</sup> éd. Angl. Remaniée, Londres, 1870-1872.)

<sup>82</sup> Sur les problèmes posés par le nationalisme et les prises de position d'Anatole France à leur encontre, voir *infra*, II.1.2.a, p.240. Nous nous rappellerons aussi que les thèses du fâcheux Joseph-Arthur de Gobineau sont immergées dans une justification pseudo-darwinienne issue du spencérisme, dans son *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853-1855, rééd. Paris, 1967.

<sup>83</sup> Anatole France, *L'Univers illustré*, 1<sup>er</sup> septembre 1883.

<sup>84</sup> Nous faisons ici allusion à la création par Anatole France, notamment, de la Ligue des Droits de l'Homme, en opposition à la Ligue des Patriotes de Déroulède et Barrès.

### ***1.1.2.e) Les poèmes darwiniens d'Anatole France comme première approche d'une philosophie du monde***

Revenons un instant sur le contexte historique dans lequel Anatole France entreprend l'écriture des *Poèmes dorés*<sup>85</sup>. Nous allons voir que cette œuvre est finalement fort paradoxale, à l'image même d'Anatole France à cette époque.

Nous sommes donc dans les années 1870. Le darwinisme est âgé, pour ainsi dire, d'une bonne dizaine d'années et représente, nous l'avons dit, la pointe de la pensée moderne.

Anatole France entre quant à lui à l'école du Parnasse en 1867<sup>86</sup>. Il y rencontre Leconte de Lisle et ses pairs, à l'occasion de son travail comme jeune commis au rez-de-chaussée des éditions Lemerre<sup>87</sup>. Il finit naturellement par prendre part aux réunions des poètes, un entresol plus haut, tous les après-midi entre 17 et 19 heures, dit-on<sup>88</sup>. A cette époque, le Parnasse est une école littéraire connue et jouissant d'une bonne réputation. Elle existait déjà depuis 1838, lorsque des poètes rejoignirent Leconte de Lisle progressivement<sup>89</sup>. Dans la revue du *Parnasse contemporain*, de grands noms participent<sup>90</sup>, et Anatole France se retrouve entouré de grandes figures littéraires. Il rencontrera là bien des personnages importants de cette époque<sup>91</sup>, de Gustave Flaubert à Louis Bouilhet<sup>92</sup>.

Selon Marie-Claire Bancquart, il semble qu'Anatole France n'ai qu'une sympathie relative pour Leconte de Lisle. D'après elle, tout jeune poète se mesure à lui, ce qui montre tout de même la large audience de ce personnage.

“Anatole France pourrait être le fils de Leconte de Lisle. Il n'a pas connu les élans révolutionnaires des romantiques de 1848<sup>93</sup> ; il ne connaît évidemment pas cette nature tropicale

<sup>85</sup> Ces poèmes sont écrits entre 1870 et 1876.

<sup>86</sup> Il a 23 ans. Se reporter à Marie-Claire Bancquart, *Anatole France, Un Sceptique passionné*, Calmann-Lévy, 1984, pour connaître le contexte biographique de l'entrée de notre auteur au Parnasse.

<sup>87</sup> Ce sont ces éditions qui publient le fameux *Parnasse contemporain*. Le cercle du Parnasse s'y réunit depuis 1866.

<sup>88</sup> Sur l'histoire du Parnasse, voir M. Souriau, *Histoire du Parnasse*, Paris, 1929, rééd. Slatkine, Genève, 1973. Voir aussi les fameux témoignages de Catulle Mendès, lui-même Parnassien, dans *La Légende du Parnasse contemporain*, Bruxelles, 1884, rééd. Slatkine, Genève, 1983.

<sup>89</sup> Dierx, Villiers de l'Isle-Adam en 1838 ; Sully Prudhomme et des Essarts en 1839 ; Méral, Cazalis en 1840 ; Mendès, Valade en 1841 ; Coppée, Hérédia en 1842 ; de Ricard en 1843. Nous ne pouvons pas ici oublier Mallarmé, Verlaine ou Charles Cros, qui rejoignent le groupe un peu plus tard, autour de 1870.

<sup>90</sup> Dans le premier *Parnasse* qui paraît en 1866, Théodore de Banville, Théophile Gautier et Charles Baudelaire prêtent notamment leur plume ; ils sont alors trente-sept poètes à collaborer. Anatole France arrive au Parnasse l'année suivante. Lors du 2<sup>ème</sup> *Parnasse contemporain*, en 1871, on dénombre cinquante-six poètes. Dans le dernier, en 1876, soixante-trois poètes participent à l'aventure (dont Paul Bourget et Jules Lemaître).

<sup>91</sup> Anatole France rencontre beaucoup de monde dans les *brasseries*, qui sont des institutions littéraires héritées du Second Empire. On pense à la *Brasserie des Martyrs* et *Chez Pousset*. Anatole France se rend aussi au *Café Tabourey*, au *Café Mariage* et au *Procope*. Tous ces lieux sont célèbres pour leurs activités littéraires. De même, il fréquente principalement les salons de Nina de Callias, et de Mme de Ricard.

<sup>92</sup> Louis Bouilhet (1822-1869) est un grand ami de Gustave Flaubert, son interlocuteur privilégié qu'on considère souvent comme sa *conscience critique*. Il connaît une certaine notoriété par quelques poèmes Parnassiens, dont nous pouvons citer *Melaenis*, 1857, ou *Festons et Astragales*, 1859. C'est aussi l'auteur de pièces de théâtre, dont la plus connue, *Le Sexe faible*, 1873, est achevée par Flaubert.

<sup>93</sup> Marie-Claire Bancquart fait ici allusion à la jeunesse de Leconte de Lisle. Ce dernier, de 1845 à 1848, fréquente avec assiduité les phalanstériens, ces adeptes de la pensée révolutionnaire et utopiste de Charles Fourier (1772-1837). Leconte de Lisle collabore même au journal fouriériste *La Phalange* en espérant

de la Réunion<sup>94</sup>, qui leur correspond en quelque sorte dans les évocations lyriques de Leconte de Lisle<sup>95</sup>. Son républicanisme est d'une autre sorte : il n'en a pas la pratique ; il le nourrit, comme presque tous les écrivains de sa génération, d'allusions à la Révolution française ou à l'Antiquité romaine, et des revendications d'une liberté aliénée depuis son adolescence<sup>96</sup>. Mais, nous l'avons vu, la politique parle moins fort en lui que la préoccupation des philosophies et des mœurs, le souci de définir un art de vivre. A ce propos, plus nettement, son tempérament s'oppose à celui de Leconte de Lisle. [...] Leconte de Lisle, lui est chef de groupe [du Parnasse] et le fait sentir, aussi bien dans l'entresol de Lemerre que dans son salon du boulevard des Invalides. C'est contre lui qu'Anatole France entreprend des escarmouches dès son entrée dans le cénacle Parnassien : il est ironique, n'a pas la bosse de la vénération, et tous les contemporains nous rapportent que Leconte de Lisle supporte assez mal ce disciple qui très vite lui paraît indocile<sup>97</sup>."

Cependant, dans notre étude des *Poèmes dorés* d'Anatole France, il serait absurde de ne pas comprendre l'héritage des Parnassiens pour dégager les traits qui seront ceux de notre auteur dans sa maturité. Car Anatole France, malgré sa grande méfiance vis-à-vis de Leconte de Lisle, reste par bien des aspects chevillé au Parnasse dans sa vie de jeune poète. Bien des thèmes sur lesquels il réfléchit à cette époque resteront toujours fondamentaux pour lui.

Il est inutile que nous insistions ici sur l'inspiration qui fit écrire Anatole France d'une façon classique, voire élégiaque. Leconte de Lisle a fait de cette manière l'une des nécessités du Parnasse<sup>98</sup> : "*Dans son premier élan, [Leconte de Lisle] veut être un André Chénier<sup>99</sup> post-romantique. Les mythes grecs de l'époque héroïque deviennent les symboles, tremplins de ses désirs. [...] Il devient un Chénier néopositiviste<sup>100</sup>.*" Dans cette optique, il est évident que le Parnasse reste dans une acception tout à fait classique du langage poétique<sup>101</sup>, acception issue finalement de nos grands humanistes classiques de la Pléiade, de Joachim du Bellay à Ronsard<sup>102</sup>. Cependant, au-delà de l'aspect formel

tout de la révolution de 1848. Nous ne pouvons ici développer les idées très complexes de Fourier. Voir C. Fourier, *Œuvres complètes*, 1841-1845, réédition Anthropos, Paris, 1966-1968, 12 tomes.

<sup>94</sup> Lieu de naissance de Leconte de Lisle.

<sup>95</sup> Voir certains poèmes védiques de *Poèmes antiques*, 1852, comme par exemple « Sûryâ » (« Le Soleil »), ou le poème commençant par « Midi, roi des étés... ».

<sup>96</sup> Marie-Claire Bancquart fait ici allusion aux périodes difficiles que vécut Anatole France au collège Stanislas à Paris.

<sup>97</sup> Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, p.XLVII-L.

<sup>98</sup> Charles Baudelaire révere cette manière : "*Leconte de Lisle possède le gouvernement de son idée ; mais ce ne serait presque rien s'il ne possédait aussi le maniement de son outil. Sa langue est toujours noble, décidée, forte, sans notes criardes, sans fausses pudeurs ; son vocabulaire, très-étendu [sic] ; ses accouplements de mots sont toujours distingués et cadrent nettement avec la nature de son esprit. Il joue du rythme avec ampleur et certitude, et son instrument a le ton doux mais large et profond de l'alto. Ses rimes, exactes sans trop de coquetterie, remplissent la condition de beauté voulue et répondent régulièrement à cet amour contradictoire et mystérieux de l'esprit humain pour la surprise et la symétrie.*" « Réflexions sur quelques-uns de mes contemporains », *La Revue fantaisiste*, 15 août 1861.

<sup>99</sup> André Chénier (1762-1794) est l'un de ces poètes morts inconnus sur l'échafaud, qui sont amenés à la célébrité par les romantiques. Chénier rêve de faire fusionner *Virgile* et *Newton*, dans un esprit hérité des Lumières qui lui fait révéler humanisme et modernité. Ce trait est tout à fait présent chez Leconte de Lisle, et par conséquent chez les Parnassiens. Anatole France n'échappe pas à la règle.

<sup>100</sup> Paul Guth, *Histoire de la littérature française*, Editions du Rocher, 1992, p.1038.

<sup>101</sup> "*Le Parnasse est demeuré comme l'école du vers bien fait, de la plastique, et d'une recherche objective qui fit surnommer ses poètes « Les Impassibles » par leurs ennemis. Peu d'écoles d'ailleurs, sont aussi oubliées. L'avènement du vers libre, le refus de la poésie descriptive et la réussite du symbolisme, puis du surréalisme, expliquent l'ombre jetée sur un groupe dont pourtant Verlaine et Mallarmé firent partie...*" Marie-Claire Bancquart, *ibid.*, p. XLV-XLVI.

<sup>102</sup> Voir la note d'Anny Detalle au poème « Sur le livre des amours de Pierre de Ronsard » de Hérédia : "*L'hommage à Ronsard ne surprend pas, venant d'un Parnassien. Sainte-Beuve le premier, dans Tableau historique et critique de la poésie française au XVI<sup>e</sup> siècle (1828), avait rendu hommage à la Pléiade. Mais le Parnasse, tout particulièrement, à la suite de Leconte de Lisle, se reconnut dans une école qui*

des *Poèmes dorés*<sup>103</sup>, nous nous attacherons ici à comprendre en quoi les poètes du Parnasse eurent une influence non négligeable sur le contenu, sur le *fond* des poèmes d'Anatole France. Nous verrons ainsi que le *darwinisme* pourrait être perçu par Anatole France comme un héritage naturel de cette pensée, héritage qu'il portera à son comble.

Anatole France semble participer de deux courants distincts internes au Parnasse.

Le premier est le courant historique<sup>104</sup>. Il est évident que la poésie d'Anatole France est fortement influencée par ce courant ; nous pouvons voir beaucoup de points communs entre les thématiques retenues par Joseph-Maria de Hérédia dans ses fameux *Trophées*, et les thématiques des *Noces corinthiennes* d'Anatole France. Le retour à l'époque hellénistique, latine ou biblique, voire encore védique, est une constante dans ce courant historique du Parnasse, et, à dire vrai, il est même initié par Leconte de Lisle dans ses *Poèmes antiques* et ses *Poèmes barbares*. Ce retour à une antiquité légendaire est intéressant, car il dénote la nostalgie d'une mythologie qui, même si elle est souvent dépeinte comme amère et cruelle, est un retour aux sources. Par exemple, dans *Les Trophées*, le sonnet « L'Oubli » est significatif :

”La Terre maternelle et douce aux anciens Dieux  
Fait à chaque printemps, vainement éloquente,  
Au chapiteau brisé verdir une autre acanthe;

Mais l'Homme indifférent aux rêves des aïeux  
Ecoute sans frémir, du fond des nuits sereines,  
La Mer qui se lamente en pleurant les Sirènes<sup>105</sup>.”

Ce système de retour aux temps immémoriaux et glorieux d'une civilisation puissante et regrettée, fondée sur l'harmonie et la mesure, est une réaction aux temps troublés de cette seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. De plus, cette harmonie perdue et élégiaque est un thème propre à développer des motifs qui sont en adéquation avec une certaine acception de la poésie, qui se veut avant tout descriptive. Décrire un univers mythique et glorieux, historisant, permet de récriminer contre le réel et la quotidienneté. Dans cette optique, la rareté exotisante – que certains trouveront pompeuse et rutilante – est fondamentalement recherchée, et l'histoire antique en est un prétexte avantageux. A cet égard, Anatole France s'inscrit bien dans cette mouvance :

“Tant que l'homme sucera le lait de la femme, il sera consacré dans le temple et initié à quelque divin mystère. Il rêvera. Et qu'importe que le rêve mente, s'il est beau ? N'est-ce pas le destin de l'homme d'être plongé dans une illusion perpétuelle ? Et cette illusion n'est-elle pas la condition même de la vie ?<sup>106</sup>”

---

*alliait à une profonde érudition sur l'Antiquité le culte du sonnet. Il n'y a guère de poète Parnassien, de Coppée à Sully Prudhomme, de Glatigny à Nolhac, qui n'ait dédié un poème à Ronsard.”, in Joseph-Maria de Hérédia, *Les Trophées*, Gallimard, 1981, p.308.*

<sup>103</sup> Anatole France justifie ce classicisme : “*Tout ce qui ne vaut que par la nouveauté du tour et par un certain goût d'art vieillit vite. La mode artiste passe comme toutes les modes.*”, in *Le Jardin d'Epicure*, p.80-81.

<sup>104</sup> Nous pouvons nommer, comme participant de ce courant, Emmanuel Des Essarts (1839-1909), avec ses peu connus *Poèmes de la Révolution*, et le Vicomte de Guerne (1853-1912) avec les aussi peu connus *Siècles morts*. Plus important pour Anatole France, nous nommerons Frédéric Plessis et *La Lampe d'argile* et Hérédia, avec *Les Trophées*.

<sup>105</sup> J.-M. de Hérédia, « L'Oubli », *Les Trophées*, Gallimard, 1981, p.29.

<sup>106</sup> Anatole France, préface aux *Noces corinthiennes*, *Poésies*, Calmann-Lévy, 1924, p.125.

Ce n'est donc pas un hasard si Anatole France dédie ses *Noces corinthiennes* à Frédéric Plessis, lui qui fait revivre Septime Sévère<sup>107</sup> dans *La Lampe d'argile*. Anatole France reconnaît cet héritage du Parnasse, mais il utilise également l'histoire antique<sup>108</sup> – comme prétexte à une récrimination antichrétienne. Dans les *Noces corinthiennes*, il reprend la même matière que *La Fiancée de Corinthe*<sup>109</sup> de Goethe, mais il la transforme dans des buts purement idéologiques<sup>110</sup>, à la manière des chroniqueurs du II<sup>nd</sup> Empire :

“Les thèmes de sa poésie sont exprimés dans ses articles. L'esprit de « chronique » de la presse Second Empire a marqué, sous la Troisième République, toute la presse fin de siècle : les origines d'Anatole France journaliste définissent son genre de journalisme pour tout l'avenir. La circulation entre son œuvre de créateur et son œuvre de critique garde les mêmes caractéristiques<sup>111</sup>.”

Ainsi, nous pouvons penser que cette dimension récriminatrice que nous constatons dans *Les Noces corinthiennes*, dénote un trait propre à Anatole France par rapport au Parnasse dont il fait partie. Il n'est pas certain, par exemple, de trouver dans *Les Trophées* de Hérédia, une dimension idéologique non avouée qui, en filigrane, guiderait la production poétique. Le Parnasse croit véritablement en l'Art pour l'Art, et la dimension esthétique de l'œuvre se suffit bien souvent à elle-même, dans cette optique. Anny Detalle le montre bien, elle qui parle des *Trophées* comme une

“longue théorie d'œuvre d'art, comme la Voie sacrée qui mène au temple de Delphes, [immortalisant] les ancêtres culturels et maternels, ceux auxquels [l'auteur] accède par les livres, par les langues apprises (grec, latin, italien), mais aussi par la langue maternelle : le français<sup>112</sup>.”

En effet, il est vrai que si l'esthétique des *Noces corinthiennes* reste d'une facture fort classique, la recherche d'Anatole France n'est pas celle de l'Art pour l'Art, c'est-à-dire d'une forme impeccablement parachevée se suffisant, à la limite, à elle-même. La dimension idéologique antichrétienne des *Noces corinthiennes* oriente cette œuvre vers une fin tout autre. Ceci dit, nous ne pousserons ici pas plus avant nos investigations. Simplement, nous constatons que si les thèmes poétiques historisants employés par Anatole France sont bien un héritage direct du Parnasse, le but non avoué d'Anatole France est lui-même distinct de ceux poursuivis par les historiens du Parnasse. La dimension idéologique de l'œuvre poétique prime, pour Anatole France, sur tout autre considération.

Mais Anatole France ne participe pas seulement de ce courant historique. Il est surtout inscrit dans le courant philosophique de Parnasse<sup>113</sup>. Dès lors, bien des thémati-

<sup>107</sup> Lucius Septimius Severus (146-211) est empereur de Rome de 193 à 211. Son attitude d'empereur est caractérisée par le *dominat* ; sa famille est proclamée *divine*, malgré une fausse filiation qui laissera beaucoup d'amertume au Sénat.

<sup>108</sup> Il faut prendre l'*histoire antique* dans son acception mythique, et non dans son acception historique *stricto sensu*.

<sup>109</sup> *La Fiancée de Corinthe* [*Die Braut von Corinth*], éd. Canet, 1828, est une ballade composée en 1797. Le sujet en est extrait d'un récit grec remontant au II<sup>e</sup> siècle après J.C., que Goethe connut vraisemblablement à travers la compilation de Giovanni Pretorio, publiée en 1668.

<sup>110</sup> Se reporter à l'analyse des *Noces corinthiennes* de Marie-Claire Bancquart dans *Pléiade*, tome I, p. XLIII-XLV.

<sup>111</sup> Marie-Claire Bancquart, *ibid.*, p. XLV.

<sup>112</sup> Anny Detalle, préface des *Trophées*, *ibid.*, p.20.

<sup>113</sup> Dans ce courant, nous pouvons évoquer, outre Leconte de Lisle lui-même, Henri Cazalis (1840-1909), qui écrit sous le nom de Jean Lahor. Docteur de profession, c'est aussi un grand passionné des philosophies orientales. Louis Ménard également (1822-1901), considéré comme l'un des maîtres de Leconte de Lisle – il lui enseigne l'hellénisme – et est l'auteur des peu connues *Rêveries d'un païen*

ques vont converger, entre les poèmes d'Anatole France et ceux de ses amis philosophes. Or, nous allons voir que dans le Parnasse, une dimension scientifique oriente cette voie philosophique.

Une thématique fondamentale semble présider au questionnement de tous nos poètes du Parnasse qui s'inscrivent dans ce courant *philosophique* : il s'agit de la mort. Pensons au poème sulfureux et perturbant de Cazalis, « La Danse macabre », qui servit de livret au poème symphonique de Saint-Saëns. Nul n'est besoin de commenter plus avant cette figure atroce et terrorisante de la mort, aux allures médiévales. Nous retrouvons ce motif chez Leconte de Lisle, sous une forme moins violente, dans « Aux Morts » et dans « Les Damnés » :

“O lugubres troupeaux de morts, je vous envie,  
Si, quand l'immense espace est en proie à la vie,  
Léguant votre misère à de vils héritiers,

Vous goûtez à jamais, hôtes d'un noir mystère,  
L'irrévocable paix inconnue à la terre,  
Et si la grande nuit vous garde tout entiers<sup>114</sup>.”

Nous retrouvons ce mystère obsédant et indépassable un peu plus loin :

“O morts livrés aux fouets des tardives déesses,  
O Titans enchaînés dans l'Erèbe<sup>115</sup> éternel,  
Heureux ! vous ignoriez ces affreuses détresses,  
Et vous n'aviez perdu que la terre et le ciel !<sup>116</sup>”

La mort n'est pas ici autre chose qu'une allégorie de l'oubli. Il s'agit bien de méditer davantage sur le statut des vivants qui souffrent de leur condition, que sur l'au-delà de la vie. La mort reste alors une notion subversive, car si elle est nécessaire, elle est cruelle. Le monde lui-même ne vit que dans la douleur, et cette douleur naturelle, cette attente fondamentale de tout ce qui vit, reste insupportable. Dès lors, la mort est peut-être plus enviable que l'attente qui caractérise la vie.

Anatole France reprend cette figure de la mort dans son poème « La Danse des Morts »<sup>117</sup>. Il y montre une conception antichrétienne et désabusée de la vie, sous la forme d'une succession de tercets en alexandrins<sup>118</sup>.

La danse macabre est un motif chrétien omniprésent au Moyen Âge, c'est un symbole de la foi chrétienne :

“Dans les siècles de foi, surtout dans les derniers,  
La grand'danse macabre était fréquemment peinte  
Au vélin des missels comme aux murs des charniers<sup>119</sup>.”

*mystique*. Enfin, nous pouvons évoquer Sully Prudhomme, le fameux premier prix Nobel de littérature, en 1901.

<sup>114</sup> Leconte de Lisle, « Aux Morts », *Poèmes barbares*, Les Belles Lettres, Paris, 1976, p.199.

<sup>115</sup> L'Erèbe est fils du chaos, frère et l'époux de la Nuit, père de l'Ether et du Jour ; il fut, dans la mythologie grecque, métamorphosé en fleuve et précipité dans les Enfers pour avoir secouru les Titans. Il croit être ainsi partie intégrante de l'Enfer, et donc l'Enfer même. C'est dans cette acception qu'il faut ici prendre l'Erèbe.

<sup>116</sup> Leconte de Lisle, « Les Damnés », *ibid.*, p.202.

<sup>117</sup> Anatole France, « La Danse des Morts », *Idylles et légendes, Poésies, ibid.*, p.108-113. Ce poème est écrit en octobre 1869.

<sup>118</sup> On notera ici un système de rimes enchâssées ABA, BCB, CDC, etc... respectant l'alternance féminines/masculines.

<sup>119</sup> Anatole France, *ibid.*, p.108.



Selon Anatole France, les âmes simples considéraient dans les obscurs temps médiévaux la mort comme la délivrance d'une vie lourde et emplie de souffrances ; la mort était familière, dans toute sa quotidienneté. Dès lors, le motif même de la danse des morts était synonyme de paix de l'âme, car cette représentation familière était une façon de nommer l'inconnu terrorisant :

“Sous le pas des danseurs on voit l'Enfer béant,  
Le branle d'un squelette et d'un vif sur un gouffre;  
C'est bien affreux, mais moins pourtant que le néant<sup>120</sup>.”

C'est bien de ceci dont il s'agit : l'image habite le néant, et donne une consistance à la foi en Dieu. Si la mort est ainsi représentée, c'est bien parce que le Néant n'existe pas. Par la négative, la danse macabre est une aspiration au divin :

“Oui, mais dans cette image étalée au grand jour  
On sent communier en Dieu toute âme humaine,  
On sent encor la foi, l'espérance et l'amour<sup>121</sup>.”

Dès lors, la mort n'est même plus une nécessité fatalement attendue. La mort est naturelle, la mort est un processus rendu anodin, englobé dans le processus même de la naissance. On la voit jouant allégoriquement de la musique, il émane de ce processus une harmonie. Mourir est dans la nature des choses.

“Cet orchestre si doux ne saurait convier  
Les vivants au Sabbat, et, pour mener la ronde,  
Satan aurait vraiment bien tort de l'envier<sup>122</sup>.”

Ce système montre dès lors une mort soumise même à Dieu. Une union naturelle se précise, par exemple entre la Vierge et la Mort ; les morts entraînent les vivants, tous les vivants, vers un gouffre momentané. Ils attendront patiemment, dans une grande fraternité, le Jugement Dernier<sup>123</sup>. La mort apparaît donc bien comme un état transitoire, et donc la mort est vaincue :

“Ils savent que les noirs clairons du Jugement,  
Qu'on entendra sonner sur chaque sépulture,  
Agiteront leurs os d'un grand tressaillement,

Et que la Mort stupide et la pâle Nature  
Verront surgir alors sur les tombeaux ouverts  
Le corps ressuscité de toute créature.

La chair des fils d'Adam sera reprise aux vers :  
La Mort mourra : la faim détruira l'affamée,

<sup>120</sup> Anatole France, *ibid.*, p.109.

<sup>121</sup> Anatole France, *idem*.

<sup>122</sup> Anatole France, *ibid.*, p.110.

<sup>123</sup> Voir *L'Apocalypse de Jean*, 20, 11-15 : “Alors je vis un grand trône blanc et celui qui y siégeait : devant sa face la terre et le ciel s'enfuirent sans laisser de traces. Et je vis les morts, les grands et les petits, debout devant le trône, et des livres furent ouverts. Un autre livre fut ouvert : le livre de vie, et les morts furent jugés selon leurs œuvres, d'après ce qui était écrit dans les livres. La mer rendit ses morts, la mort et l'Hadès rendirent leurs morts, et chacun fut jugé selon ses œuvres. Alors la mort et l'Hadès furent précipités dans l'étang de feu. L'étang de feu, voilà la seconde mort ! Et quiconque ne fut pas trouvé inscrit dans le livre de vie fut précipité dans l'étang de feu.”, Nouveau Testament, traduction œcuménique, Société Biblique Française et Editions du Cerf, Paris, 1972.

Lorsque l'Eternité prendra tout l'univers<sup>124</sup>.”

Cette signification biblique de la mort joue sur une sorte de grandiose cosmique, sachant que dans l'acception de la danse macabre, la mort elle-même est promise à la fin, alors que les hommes seront ressuscités. Cependant, les derniers vers de ce poème diffèrent fondamentalement des vers qu'on peut lire des autres Parnassiens méditant sur ce sujet. Pour Anatole France, hélas, les hommes redeviendront ce qu'ils étaient, rappelés à leurs infectes natures ; la souffrance réapparaîtra, elle qui s'était tarie dans le gouffre. Le chaos humain réapparaîtra dans toute sa splendeur :

“Les tragiques amants et les sanglantes veuves,  
Voltigeant enlacés dans leur cercle de fer,  
Soupireront sans fin des paroles très neuves.

Oh ! bienheureux ceux-là qui croyaient à l'Enfer<sup>125</sup>.”

Ainsi, nous le voyons, pour Anatole France, cette représentation de la mort chrétienne n'est qu'une représentation humaine, et rien d'autre ; couvrant le néant d'une allégorie nommable et familière, la danse macabre empêche au néant d'exister ; elle porte en elle l'espérance messianique d'un monde nouveau, elle annule la valeur même de la mort qui est, selon Anatole France, le néant absolu. Dans cette optique –et le dernier vers du poème est ironique, voire moqueur –ce poème se veut moins philosophique que purement irrévérencieux vis-à-vis d'un christianisme par trop optimiste. La mort reste en suspens.

Un autre thème connexe anime les poèmes de Leconte de Lisle ; il s'agit d'une vision du monde carnassière. Les animaux sont tous des proies. Ici, on reconnaît un darwinisme évident, dans le sens où une perspective évolutionniste du monde cautionne la mort. Pour évoluer, une espèce doit être limitée dans le temps. Si les espèces étaient immortelles, non seulement elles seraient figées, mais de plus, elles n'auraient aucun besoin de se reproduire. C'est la disparition qui permet aux êtres de se faire remplacer par d'autres plus évolués.

Cette thématique est omniprésente chez Leconte de Lisle, tout au long des *Poèmes antiques* et des *Poèmes barbares*. La nature se veut éternelle, tandis que des êtres mortels évoluent à sa surface.

“Sur le sol convulsif l'homme n'était pas né  
Qu'elle<sup>126</sup> emplissait déjà, mille fois séculaire,  
De son ombre, de son repos, de sa colère,  
Un large pan du globe encore décharné<sup>127</sup>.”

La nature est un réceptacle immuable, qui voit se perpétuer une vie toujours en mouvement, toujours en métamorphose, cruelle par là même.

“Ses gorilles ventrus hurlant à pleine voix,  
Ses éléphants gercés comme une vieille écorce,  
Qui, rompant les halliers effondrés de leur force,  
S'enivrent de l'horreur ineffable des bois;  
[...]  
Les siècles ont coulé, rien ne s'est épuisé,

<sup>124</sup> Anatole France, *ibid.*, p.112.

<sup>125</sup> Anatole France, *ibid.*, p.113.

<sup>126</sup> Il s'agit de la forêt vierge.

<sup>127</sup> Leconte de Lisle, « La Forêt vierge », *ibid.*, p.161.

Rien n'a jamais rompu sa vigueur immortelle;  
Il faudrait, pour finir, que, trébuchant sous elle,  
La terre s'écroulât comme un vase brisé<sup>128</sup>.”

Cette immersion dans un monde mythique, semble là encore trahir une nostalgie des origines. Le mythe d'une *Magna Mater* est un trait puissamment dépeint chez Leconte de Lisle. Mais ici, la terre ne met au monde qu'un système qui semble n'avoir pour objet qu'être sa propre fin, et rien d'autre. Le mythe de l'évolution ici adopté reste un long *continuum* s'écoulant imperturbablement vers peut-être une harmonie définie dès la naissance, une *materia prima* qui n'existerait que dans la fin d'évoluer.

Arrive l'homme, et c'est le chaos :

“Comme une irruption de fourmis en voyage  
Qu'on écrase et qu'on brûle et qui marchent toujours,  
Les flots t'apporteront le roi des derniers jours<sup>129</sup>  
Le destructeur des bois, l'homme au pâle visage<sup>130</sup>.”

Il aura tant rongé, tari jusqu'à la fin  
Le monde où pullulait sa race inassouvie,  
Qu'à ta pleine mamelle où regorge la vie  
Il se cramponnera dans sa soif et sa faim.

Il déracinera tes baobabs superbes,  
Il creusera le lit de tes fleuves domptés;  
Et tes plus forts enfants fuiront épouvantés  
Devant ce vermisseau plus frêle que tes herbes<sup>131</sup>.”

Cette acception de l'homme est elle aussi toute darwinienne. En effet, seule une vaste réflexion sur le milieu peut amener Leconte de Lisle à peindre un humain vainqueur de l'hostilité brute de la nature. C'est par l'arme de l'intelligence que l'homme met la nature immémoriale à ses pieds, et qu'il est maître du monde. Cette irruption de l'homme dans le milieu naturel est donc un grave trouble à l'harmonie du monde. L'homme est une négation de la déité de la nature. Cependant, dans une optique évolutionniste, l'homme est lui-même à la merci du renouvellement, et la nature adopte un visage cyclique, un vaste retour aux origines.

“Mais tu pourras dormir, vengeance et sans regret,  
Dans la profonde nuit où tout doit redescendre :  
Les larmes et le sang arroseront ta cendre,  
Et tu rejailliras de la nôtre, ô forêt !<sup>132</sup>”

Nous constatons donc que l'acception du darwinisme de Leconte de Lisle est empreinte d'une mythologie de l'éternel retour, et que dans cette optique, l'élan vital et irrésistible ne peut être surpassé par l'existence humaine ; dans ce sens, la mort est la condition *sine qua non* de la vie ; la vie est protéiforme, en perpétuelle transformation,

<sup>128</sup> Leconte de Lisle, *ibid.*, p.162.

<sup>129</sup> Ce vers est très darwinien : on n'ignorait plus le mythe d'un *homo delphinus*, si on veut, ou du moins la parenté fondamentale de l'homme avec les créatures aquatiques : après Darwin, on sait que la vie commence au cœur des océans.

<sup>130</sup> L'acception du mot *pâle* est intéressante, car elle joue sur une polysémie évidente : la pâleur n'est pas que la couleur, elle dénote aussi la place anodine de l'homme dans l'évolution : l'homme n'est ni immuable, ni invulnérable, il n'est pas la fin de l'évolution, il sera lui aussi remplacé par plus évolué que lui.

<sup>131</sup> Leconte de Lisle, *ibid.*, p.163.

<sup>132</sup> Leconte de Lisle, *idem*.

elle est portée par le substrat de la nature, nécessaire et inaliénable, et l'homme n'en est qu'un avatar comme tant d'autres. Cette vision relativisante issue de l'évolutionnisme déplace les valeurs de façon dramatique. Après la révolution copernicienne selon laquelle la Terre n'est pas au centre de l'univers<sup>133</sup>, Darwin prononce la loi d'un bouleversement existentiel sans précédent : l'homme n'est ni au centre de l'univers, ni au centre de la nature ; son visage n'est plus celui de Dieu, mais celui d'un singe. Leconte de Lisle se trouve tout entier dans cette mouvance, et le monde qu'il décrit est nécessairement hostile à l'homme ; l'homme n'est plus le centre du tout, il est un intrus passager qui est soumis au remplacement, et donc à la disparition.

Ce thème fondamental animera bien d'autres Parnassiens, de Louis Ménard à Sully Prudhomme :

“Dans cette mascarade immense des vivants  
Nul ne parle à son gré ni ne marche à sa guise;  
Faites pour révéler, la parole déguise,  
Et la face n'est plus qu'un masque aux traits savants.  
[...]  
C'est l'heure des aveux. Le cadavre ingénu  
Garde du souffle absent une empreinte suprême,  
Et l'homme, malgré lui redevenant lui-même,  
Deviens un étranger pour ceux qui ont connu.

Le rire des plus gais se détend et s'attriste,  
Les plus graves parfois prennent des traits riants;  
Chacun meurt comme il est, sincère à l'improviste :  
C'est la candeur des morts qui les rend effrayants<sup>134</sup>.”

On voit ici que ce qui rattache l'homme à l'évolution est bien entendu la mort. Devant ce système, nul n'est au-dessus de cette sinistre harmonie cyclique, tout être vivant est appelé à être remplacé.

L'un des poèmes les plus emblématiques du Parnasse, à cet égard, est sans doute « La Fin de l'Homme » de Leconte de Lisle :

“Et maintenant, Seigneur, vous par qui j'ai dû naître,  
Grâce ! Je me repens du crime d'être né...  
Seigneur, je suis vaincu, que je sois pardonné !  
Vous m'avez tant repris ! Achevez, ô mon Maître !  
Prenez aussi le jour que vous m'avez donné. –  
[...]  
Et sur le désert sombre, et dans le noir espace,  
Un sanglot effroyable et multiple court,  
Chœur immense et sans fin, disant : -Père, salut !  
Nous sommes ton péché, ton supplice et ta race...  
Meurs, nous vivrons ! –Et l'Homme épouvanté mourut<sup>135</sup>.”

<sup>133</sup> Copernic (1473-1543) découvre vers 1513 l'héliocentrisme (qui sera véritablement révélé lors de la publication en 1543 de l'ouvrage *De Revolutionibus*), au détriment de la thèse du géocentrisme qui avait cours jusqu'alors, quatorze siècles durant, sous l'égide de Ptolémée l'aristotélicien. Il est évident que cette grande découverte révolutionnera non seulement la cosmologie et l'astronomie, mais aussi la pensée humaine – philosophique et théologique. Voir T.S. Kuhn, *The Copernican Revolution*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.), 1957, trad. A. Hayli, *La Révolution copernicienne*, Fayard, Paris, 1973, nouv. éd. L.G.F., 1992. Freud reviendra sur ces deux humiliations subies par l'homme, selon lesquelles d'après Copernic, la terre n'est pas au centre de l'univers, et selon lesquelles d'après Darwin et Wallace, l'homme n'a pas une place privilégiée dans la Création, de par sa descendance tout animale. Voir S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Payot, 1970, p.266-267.

<sup>134</sup> Sully Prudhomme, « Dernière Solitude », *Les Solitudes*, Editions d'Aujourd'hui, 1978, p.129-131.

La vision cosmogonique du Parnasse fait de l'homme un simple chaînon d'une évolution soumise à la sélection naturelle. Dans cette optique, l'homme est appelé à n'être que pas grand chose, une simple étape, tout au plus. Le principe divin lui-même est transformé, de biblique il devient plus ou moins animiste : l'âme de la Nature, la Vie et ses lois cruelles, la Vie toujours en mouvement, se substituent à Yahvé. Ce néopaganisme darwinien reste un thème fort des Parnassiens.

Dès lors, l'entropie est aussi l'un des thèmes fondamentaux du Parnasse, totalement connexe à la pensée darwinienne. Le mythe des saisons et de l'éternel retour en est l'indice<sup>136</sup> ! Le temps est un système complexe et cyclique, dans lequel s'inscrit paradoxalement la dialectique de la vie et de la mort, c'est-à-dire la dialectique de la disparition et de l'éternel remplacement. Sully Prudhomme compare la fête universelle du printemps à un deuil<sup>137</sup> car tout commencement renferme en son sein la disparition annoncée, et toute disparition recèle la promesse d'un recommencement. Ce drame universel est un grand sujet de réflexion chez nos Parnassiens.

“Tu sais que cela ne peut pas durer,  
Mon cœur ; mais, malgré la saison plaintive,  
Un moment encor tâche d'espérer  
Et saisis du moins l'heure fugitive.

Bâti en Espagne un dernier château,  
Oubliant l'hiver, qui frappe à nos portes  
Et vient balayer de son dur râteau  
Les espoirs brisés et les feuilles mortes<sup>138</sup>.”

Bien évidemment, Anatole France n'échappe pas à cette règle. Les réflexions de Leconte de Lisle, de Sully Prudhomme ou de François Coppée rejoignent parfaitement les préoccupations de notre auteur. Cependant, nous allons voir là encore qu'Anatole France apporte une certaine originalité aux réflexions parnassiennes.

Une grande salve de poèmes tirés des *Poèmes dorés* reprend une forme chère à Leconte de Lisle : il s'agit de poèmes descriptifs, qui se bornent à peindre des scènes de façon naturaliste<sup>139</sup> où les animaux ou les végétaux sont les principaux sujets : il s'agit des poèmes « Les Cerfs », « La Mort d'une libellule », « La Mort du singe », « La Perdrix », « Les Arbres », « Les Sapins », « Le Chêne abandonné ».

Si nous nous penchons de plus près sur ces poèmes, nous pouvons y voir de grandes convergences avec le Parnasse. Ainsi, par exemple, le poème « Le Cerf » est un hymne au darwinisme. Dans une forme très classique, comme toujours<sup>140</sup>, le sujet en est le combat de deux cerfs en rut luttant pour la domination, afin de prendre une biche.

<sup>135</sup> Leconte de Lisle, *ibid.*, p.311-312.

<sup>136</sup> Voir par exemple chez Leconte de Lisle les poèmes « Midi » ou « Juin » dans *Les Poèmes antiques*. Voir « Matin d'Octobre », « Octobre » chez François Coppée, dans *Elégies*. Voir « Prière au printemps » ou « Jaloux du printemps » chez Sully Prudhomme, dans *Les Solitudes*.

<sup>137</sup> Voir Sully Prudhomme, « Jaloux du printemps », *ibid.*, p.60.

<sup>138</sup> François Coppée, « Octobre », *Récits et Elégies*, 1878.

<sup>139</sup> Ce paradoxe est partie intégrante du Parnasse. Nous l'avons vu, Anatole France – et ses pairs – ne supportent pas que la science soit mêlée à la littérature de façon aussi intime que celle prônée par le Groupe de Médan ; cependant, cela n'empêche en rien aux Parnassiens de produire des poèmes qui sont de longues descriptions de scènes naturalistes ; la profusion de détails – parfois menée avec une certaine complaisance – montre un souci de la précision descriptive poussé à son comble. L'un des traits rhétoriques représentatifs de cette manière esthétique est l'utilisation courante de l'*hypotypose*.

<sup>140</sup> Strophes de six alexandrins (des *sixains*) césurés en hémistiches, rimes en alternance masculines/féminines suivant le canevas classique AABCCB.

Cette scène *naturaliste* est prétexte à une mise en situation des théories darwiniennes de la sélection naturelle. Des deux mâles, seul le plus fort aura le droit d'engrosser la biche, et donc le faon n'en sera que plus robuste. La lutte pour la vie est ici décrite dans toute sa cruelle splendeur :

“Les rivaux, les deux cerfs luttent dans les halliers<sup>141</sup> :  
Depuis l'heure du soir où leur fureur errante  
Les entraîna tous deux vers la biche odorante,  
Ils se frappent l'un l'autre à grands coups d'andouillers<sup>142, 143</sup>”

Chez Anatole France, la nature prend déjà des aspects libérés de toute déité autre que celle de la Nature. A dire vrai, on est bien au milieu d'un système d'instinct de survie qui, incoercible, guide les animaux dans leurs comportements<sup>144</sup>. La nature est mythifiée, et peinte dans sa brutalité sombre et violente. Le monde est anguleux, soumis à une formidable lutte entre diverses tensions. La nature est montrée dans toute sa cruauté, avec une certaine propension aux détails sublimes :

“Suants, fumants, en feu, quand vint l'aube incertaine,  
Tous deux sont allés boire ensemble à la fontaine,  
Puis d'un choc plus terrible ils ont mêlé leurs bois.  
Leurs bonds dans les taillis font le bruit de la grêle;  
Ils haletent<sup>145</sup>, ils sont fourbus, leur jarret grêle  
Flageole du frisson de leurs prochains abois<sup>146</sup>.”

Cette esthétique du sublime et de l'hyperbole, nous la retrouvons telle quelle chez Leconte de Lisle. La profusion de comparaisons hyperboliques, de superlatifs, d'accumulations<sup>147</sup>, d'amplifications, tendent à cette mythification de la nature comme étant habitée d'une force légendaire. La profusion de détails fonctionne sur le régime de l'hypotypose, à savoir que les scènes dépeintes acquièrent un aspect visuel, vivant, et donc propre à donner au lecteur une idée très précise de la scène. Comment ne pas rapprocher le poème d'Anatole France « Le Cerf », du poème « La Panthère noire » de Leconte de Lisle, dans ses multiples procédés rhétoriques ? Qu'on compare la strophe citée plus haut, aux deux strophes suivantes :

“Inquiète, les yeux aigus comme des flèches,

<sup>141</sup> Haies d'arbustes.

<sup>142</sup> Bois des cervidés.

<sup>143</sup> Anatole France, « Le Cerf », *Les Poèmes dorés*, in *Poésies*, p.8.

<sup>144</sup> Là encore, nous sommes face à un aspect *scientifique* de la nature. L'instinct qui préside au comportement animal donne naissance à une science, l'*éthologie*, qui est extrêmement complexe, et qui ne connaît son essor que dans les années 1970 avec les travaux de Tinbergen, prix Nobel de médecine en 1973... Ceci dit, l'étude des animaux au travers de leur comportement, est l'une des résultantes du positivisme du XIX<sup>e</sup> siècle ; il s'agit du *béhaviorisme*, qui, sous la plume de J.B. Watson, en 1913, allait connaître un certain succès. Cependant, en 1871, la science ne fait qu'effleurer l'étude des instincts du règne animal. Pour l'heure, on en était encore aux théories naturalistes du XVIII<sup>e</sup> siècle, de Réaumur et de Buffon notamment. Les premières études contemporaines sont publiées à Boston en 1898 par C. O. Whitman. On constate ainsi que ces questions sont tout de même dans l'air du temps, en cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle, puisque le positivisme ambiant remet en cause les acquis scientifiques, mais elles n'ont pas encore trouvé de réponse satisfaisante.

<sup>145</sup> *Sic*.

<sup>146</sup> Anatole France, *ibid.*, p.9.

<sup>147</sup> D'*accumulations* au sens rhétorique, c'est-à-dire que l'auteur ajoute des termes ou des syntagmes de même nature et de même fonction, parfois avec la même sonorité finale. C'est le cas de « *suants, fumants, en feu.* »

Elle ondule, épiant l'ombre des rameaux lourds.  
 Quelques taches de sang, éparses, toutes fraîches,  
 Mouillent sa robe de velours.

Elle traîne après elle un reste de sa chasse,  
 Un quartier du beau cerf qu'elle a mangé la nuit;  
 Et sur la mousse en fleur une effroyable trace  
 Rouge, et chaude encore, la suit<sup>148</sup>.

De même, nous retrouvons une profusion de détails plus ou moins sanglants, d'essence toute naturaliste, qui s'efforcent de dépeindre la scène dans un réalisme sublime. Cette manière d'écrire permet sans doute une extrême fusion entre réel et mythe ; les deux univers se superposent, la nature et la Nature ne font plus qu'un seul et même univers. Anatole France appartient sans conteste, dans sa jeunesse, à cette mouvance issue du Parnasse. Cependant, si chez ses pairs le darwinisme n'est qu'un prétexte à cette fusion entre mythe et réalisme pour créer une esthétique particulière, chez Anatole France, au contraire, il semble bien que ce soit l'esthétique qui soit soumise à l'idéologie darwinienne. D'ailleurs, parallèlement à sa production poétique, Anatole France ne cesse de disserter sur la science contemporaine dans ses chroniques de la même époque<sup>149</sup>. Ainsi, la poésie ne semble pour Anatole France qu'une mise en application poétique de sa pensée, et non l'inverse, qui serait pour Leconte de Lisle une réflexion esthétique sur la poésie. Cependant, il est vrai qu'au vu des œuvres produites à cette époque, les résultats se chevauchent peu ou prou.

Dès lors, le « Cerf » est bien un hymne à la sélection naturelle des espèces :

« Enfin l'un des deux cerfs, celui que la Nature  
 Arma trop faiblement pour la lutte future,  
 S'abat, le ventre ouvert, écumant et sanglant.  
 L'œil terne, il a léché sa mâchoire brisée;  
 Et la mort vient déjà, dans l'aube et la rosée,  
 Apaiser par degrés son poitrail pantelant<sup>150</sup>. »

Il faut noter que ce feu d'artifice de détails lugubres n'a pas pour ambition un esthétisme maniéré voulant, par complaisance, se signaler au lecteur par son aspect un peu choquant. Il s'agit bien, tout au contraire, d'une réflexion sur la nature ; or, comme l'homme n'est plus lui-même qu'un maillon de la chaîne dans la grande spirale de l'évolution, ces lois de sélection naturelle le concernent également. Pour dire ceci autrement, il s'agit pour Anatole France de demander au lecteur de réfléchir sur son statut de mammifère : est-il tellement éloigné de ces deux cerfs ?... Est-il lui-même conscient que le monde humain est lui aussi soumis à ces lois de cruauté, que Spencer théoriserait jusqu'à leur comble dans une dangereuse outrance ? C'est bien ce même Anatole France qui, dans *Le Jardin d'Epicure*, nous met en garde :

“Que deviendraient le dévouement et le sacrifice au milieu du bonheur universel ? Peut-on concevoir la vertu sans le vice, l'amour sans la haine, la beauté sans la laideur ? C'est grâce au mal et à la souffrance que la terre peut être habitée et que la vie vaut la peine d'être vécue<sup>151</sup>. ”

<sup>148</sup> Leconte de Lisle, « La Panthère noire », *ibid.*, p.172.

<sup>149</sup> Dans *La Revue des documents historiques* ou dans *L'Amateur d'autographes*, ainsi que dans *Le Musée des Deux-mondes* ou *Le Rappel*, notamment, durant les années 1869-1873 surtout.

<sup>150</sup> Anatole France, *ibid.*, p.9.

<sup>151</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.68-69.

Nous pouvons donc constater que, chez Anatole France, et c'est sans doute là une de ses particularités face au reste du Parnasse, ces poèmes naturalistes sont avant tout allégoriques. Par le règne animal, on peut entrevoir le règne humain. Cette façon de concevoir les choses dans leur globalité, est une conséquence directe d'un darwinisme réfléchi, et même mûri. Ainsi, le monde animal est une mise en abyme un peu grossière du monde humain.

En fait, les thèmes chers aux Parnassiens restent en usage dans les poèmes français. Le schème de l'éternel retour, de la vie en globalité qui toujours l'emporte face à des individus toujours vaincus, est dans « Le Cerf » aussi présent que dans « La Forêt vierge » de Leconte de Lisle :

“L'universelle vie accueille ses esprits;  
Il redonne à la terre, aux vents aromatiques,  
Aux chênes, aux sapins, ses nourriciers antiques,  
Aux fontaines, aux fleurs, tout ce qu'il a pris<sup>152</sup>.”

Ce schème en boucle est très à la mode, dans la pensée de cette fin de siècle. A dire vrai, il a une valeur relativisante. Cet héritage du darwinisme est également un bouleversement des mentalités : l'espèce ne vaut que dans sa globalité, l'individu n'a qu'une importance relative. Cependant, comme *rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme*, alors la vie de l'individu est au service de la globalité. Cette loi naturelle, d'une inouïe cruauté, pose vraiment beaucoup de problèmes aux écrivains de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle est encore d'actualité en 1896, lorsque Octave Mirbeau décrit la plus atroce des morts sophistiquées pour faire naître le plus beau et le plus doux des jardins ; ces fleurs rares sont engraisées par les restes des suppliciés :

“Ah oui ! le jardin des supplices !... Les passions, les appétits, les intérêts, les haines, le mensonge ; et les lois, et les institutions sociales, et la justice, l'amour, la gloire, l'héroïsme, les religions, en sont des fleurs monstrueuses et les hideux instruments de l'éternelle souffrance humaine...[...] J'ai beau chercher une halte dans le crime, un repos dans la mort, je ne les trouve nulle part...<sup>153</sup>”

L'allégorie, qui également se trouve sans cesse chez les Parnassiens, tend à prouver combien une vie humaine est frêle et relative. Qu'est l'homme face au *continuum* du temps, et face à cette terre maternelle qui, immuable pour un humain, se transforme cependant sans à-coups dans une durée à la lenteur inimaginable autant qu'incoercible ?... La mort est seule condition de cette longue et cruelle évolution, et on en revient toujours à ce pessimiste point de départ autant que point final :

“Au sein des bois sacrés, le temps coule limpide,  
La peur est ignorée et la mort est rapide;  
Aucun être n'existe ou ne périt en vain,  
Et le vainqueur sanglant qui brame à la lumière,  
Et que suit désormais la biche douce et fière,  
A les reins et le cœur bons pour l'œuvre divin<sup>154</sup>.”

Dans cette optique, effectivement, cette nouvelle philosophie du monde issue de Darwin pourrait bien se révéler comme constituant les prémisses de la pensée d'Anatole France. Nous pourrions même avoir pour hypothèse, sans prendre de risque, que la prometteuse carrière d'Anatole France débute sous la lumière de Darwin.

<sup>152</sup> Anatole France, « Le Cerf », *Les Poèmes dorés*, *ibid.*, p.9.

<sup>153</sup> Octave Mirbeau, *Le Jardin des supplices*, Gallimard, 1988, p.249.

<sup>154</sup> Anatole France, *ibid.*, p.10.



Car ces lois solides et apeurantes qui semblent en cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle éclairer le monde sous un jour nouveau, vont toujours être le soubassement de la pensée d'Anatole France ; même à la fin de sa vie, en 1924, après un parcours très complexe et en apparence fort tortueux, Anatole France gardera en lui les théories darwiniennes. Ainsi, son parcours initiateur chez les Parnassiens y est vraisemblablement pour quelque chose, même si notre auteur s'en échappera définitivement par la suite.

La lecture des *Poèmes dorés* peut encore nous montrer différents traits de la pensée de jeunesse d'Anatole France, affinant par là même notre appréhension de cet auteur. Par exemple, le meurtre est, dans une optique darwinienne, totalement indépendant d'un quelconque aspect moral. Rendu nécessaire par la nature, il frappe ainsi dans toute son aveugle injustice. Il est naturel qu'on tue et qu'on soit tué, c'est la nouvelle règle. La prédation est ainsi une règle du hasard. Il n'y a pas de fatalité dans ceci, puisque la mort est seule nécessité de la vie. Ceci met en relief le fait que le cycle dialectique mort/vie se situe fondamentalement au-delà de la morale. Le contraste oxymorique de ce cycle est un motif avantageux d'un point de vue esthétique, pour l'âme du Parnasse :

“L'universelle mort ressemble au flux marin  
Tranquille ou furieux, n'ayant hâte ni trêve,  
Qui s'enfle, gronde, roule et va de grève en grève,  
Et sur les hauts rochers passe soir et matin<sup>155</sup>.”

Ce motif, mis en exergue dans « Fiat nox<sup>156</sup> », se retrouve chez Anatole France d'une façon cynique et amère dans « La Mort d'une libellule<sup>157</sup> » où un petit enfant capture ce bel insecte pour sa collection d'insectes, et lui passe une épingle dans le thorax. Cet acte anodin pourrait n'avoir aucune portée cosmogonique, mais tel n'est pas le cas ; l'enfant, dans son innocence coupable, met là en branle une loi naturelle qui dépasse, dans son absurdité et son malheureux hasard, la quotidienneté de la scène. La mort a plusieurs visages, c'est tout. L'animal échappe à l'enfant et s'envole le corps transpercé pour mourir un peu plus loin :

“Il n'eût pas convenu que sur un liège infâme<sup>158</sup>  
Sa beauté s'étalât aux yeux des écoliers :  
Elle ouvrit pour mourir ses quatre ailes de flamme,  
Et son corps se sécha dans les joncs familiers<sup>159</sup>.”

Cette obsession d'une mort panthéiste est liée au thème de la fin de la souffrance. La mort n'est pas un rachat, c'est un néant. Cette réflexion est tout en contraste avec la vie qui germe toujours. Le paradoxe de l'individualité mortelle et de la vie triomphante, est subi comme une injustice de vivant. La mort apporte l'oubli et la paix. C'est le sens de « La Mort du singe », où l'animal dépeint comme stupide finit dans un couronnement : sa mort est la fin de ses tourments.

“Puis une vague nuit pèse en son crâne épais.  
Laisant tomber sa nuque et ses lourdes mâchoires,

<sup>155</sup> Leconte de Lisle, « Fiat nox », *ibid.*, p.202.

<sup>156</sup> *Que la nuit soit*, allusion à la parole créatrice de la *Genèse*, I-3, *Fiat lux ! (Que la lumière soit !)*

<sup>157</sup> Les poèmes Parnassiens portant ce titre, « La Mort de... », sont légion, chez Leconte de Lisle notamment (« La Mort d'un lion », « La Mort du soleil », etc... Ici, Anatole France fait-il preuve d'un certain maniérisme de bon aloi ?...

<sup>158</sup> Il s'agit d'une vieille méthode pour exposer les insectes : on les épingle à un bouchon, dans une posture qui tente de les montrer comme s'ils étaient posés sur le liège, prêts à s'envoler.

<sup>159</sup> Anatole France, « La Mort d'une libellule », *ibid.*, p.12.

Il râle. Autour de lui croissent les ombres noires :  
Minuit, l'heure où on meurt, lui versera la paix<sup>160</sup>.”

C'est d'ailleurs là où l'homme souffre : lui a conscience de cette mort, et il la craint. Cette conscience face à l'injustice de la nature, peut conduire à une révolte contre la nécessité<sup>161</sup>. La mort “simple” dans la nature est une mort ressentie et moralisée chez les humains, car elle prend un sens autre que la nécessité :

“O boucherie ! ô soif du meurtre ! acharnement  
Horrible ! odeur des morts qui suffoques et navres !  
Soyez maudits devant ces cent mille cadavres  
Et la stupide horreur de cet égorgement.

Mais, sous l'ardent soleil ou sur la plaine noire,  
Si, heurtant de leur cœur la gueule du canon,  
Ils sont morts, Liberté, ces braves, en ton nom,  
Béni soit le sang pur qui fume vers ta gloire<sup>162</sup> !”

Chez Leconte de Lisle, le massacre universel reste une nécessité naturelle, conséquence darwinienne de la loi du plus fort impliquée par la sélection des espèces. Chez les hommes qui ne peuvent nier leur engeance, ce massacre est sinistrement transcendé car son sens acquiert une valeur morale au travers de la lutte pour la ‘liberté’. Ceci dit, cette ‘liberté’ chez Leconte de Lisle servira-t-elle aux plus faibles ?...

Chez Anatole France, la mort et le massacre appellent *a contrario* la nécessité de la reproduction, de la copulation (comme dans « Le Cerf »). Plus loin, la mort est la condition *sine qua non* du Désir<sup>163</sup> :

“Si le besoin d'aimer vous caresse et vous mord,  
Amants, c'est que déjà plane sur vous la Mort :  
Son aiguillon fait seul d'un couple un dieu qui crée.

Le sein d'un immortel ne saurait s'embraser.  
Louez, vierges, amants, louez la Mort sacrée,  
Puisque vous lui devez l'ivresse du baiser<sup>164</sup>.”

Dès lors, prétendre mourir, c'est prétendre offrir au cycle de la nature une nouvelle naissance. La mort n'est qu'une petite fin, car si l'individu disparaît, la globalité s'en trouve régénérée. Cette logique cruelle, si elle relativise le statut de l'individu, exalte l'harmonie universelle et exclut toute idée de chaos. Le darwinisme acquiert lui-même un statut de mythe, mettant en relief et la nécessité des origines (*magna mater* et *materia prima*), et le mythe de l'éternel retour. C'est donc bien la nature qui perdure, et donc ce triomphe tempère un pessimisme par trop désespéré ; c'est la morale que nous retiendrons ici, globalement, exprimée par Anatole France dans le poème « Les Sapins » :

“Ce fut jadis ainsi que la fleur maternelle  
Les conçut au frisson d'un vent mystérieux;  
C'est ainsi qu'à leur tour, pères laborieux,  
Ils livrent largement à la brise infidèle

<sup>160</sup> Anatole France, « La Mort du singe », *ibid.*, p.15.

<sup>161</sup> C'est cette révolte qui va initier Anatole France au Désir. C'est dire combien elle est *fondamentale*. Voir *infra*, I.3.

<sup>162</sup> Leconte de Lisle, « Le Soir d'une bataille », *ibid.*, p.198.

<sup>163</sup> Nous ne développerons pas cet aspect plus avant ici. Voir *infra*, I.3.2.a, p.214.

<sup>164</sup> Anatole France, « La Mort », *ibid.*, p.57.

La vie, immortel don des antiques aïeux.

Car l'ancêtre premier dont ils ont reçu l'être  
Prit sur la terre avare, en des âges lointains,  
Une rude nature et de mornes destins;  
Et les sapins, encor semblables à l'ancêtre,  
Eternisent en eux les vieux mondes éteints<sup>165</sup>.”

Après tout ce que nous venons de constater, nous pouvons dire qu'Anatole France est bien un poète scientifique. Cependant, si ses thèmes sont orientés par le darwinisme, et si sa manière toute parnassienne n'est pas exempte d'un certain naturalisme malgré tout, on ne peut pas interpréter ce darwinisme poétique comme une science *stricto sensu*. Dès lors, Anatole France, plus encore que ses pairs du Parnasse, use d'un mythe du darwinisme plutôt que d'une thèse évolutionniste aride et positive. C'est peut-être bien dans cette optique qu'il faut comprendre la *haine* que nourrissait Anatole France à l'égard des naturalistes de Médan. Notre auteur ne réclame-t-il pas plutôt une vision du monde mythique – déjà, dans ces années 1869-1872... – qui transcenderait l'aridité d'un monde naturel par trop cruel ? Si cet imaginaire poétique se nourrit lui-même à la source de ce massacre universel, c'est pour en tirer le prétexte à une vision du monde qui se veut novatrice – et qui, à bien des égards, est novatrice. Anatole France refusera dès lors toute théorie proprement révolutionnaire, ceci même lorsqu'il se liera d'amitié avec Jaurès : l'évolution de la société, et même des courants littéraires, lui semble inscrite dans ce *continuum* vital engendré par les théories évolutionnistes.

Cependant, il est vrai, nous l'avons vu lors de cette lecture croisée, que la forme de ces poèmes est très enfoncée dans l'esthétisme un peu maniéré du Parnasse. Nous pouvons penser qu'à l'inverse d'un Leconte de Lisle – à qui les *Poèmes dorés* sont dédiés<sup>166</sup> – ce n'était pas l'aspect esthétique qui animait la création d'Anatole France ; c'était bien plutôt cet aspect théorique, cette réflexion darwinienne sur la nature et donc, par force, sur le statut de l'humain. Dans ce cas, le fait qu'Anatole France éjecta en 1875 Mallarmé et Verlaine du III<sup>ème</sup> *Parnasse Contemporain* sans prendre de manière est peut-être symptomatique des préoccupations de notre auteur. A notre connaissance tout du moins, Mallarmé et Verlaine ne sont pas préoccupés de manière essentielle par l'impact de l'évolutionnisme sur la poésie. Leurs recherches esthétiques prennent des directions tout opposées, et excessivement novatrices, certes, mais différentes de cette mouvance ; Anatole France, lui, s'il est résolument moderne dans sa pensée, montre au travers du maniérisme classique et conservateur de sa production poétique qu'il n'est pas prêt à accepter d'autres directions que la sienne. Anatole France est tout entier enfoncé dans ce paradoxe, lors de sa jeunesse. De Verlaine, qui sort de prison après la douloureuse affaire Rimbaud, il dira, à propos du sonnet « Beauté des femmes » : « *L'auteur est indigne et les vers sont les plus mauvais qu'on ait vus*<sup>167</sup>.” Cette attitude ne montre certes pas une ouverture d'esprit à toute épreuve... Mallarmé, qui présente « Improvisations d'un faune », est lui aussi refusé sans autre forme de procès. C'est là le fameux scandale du Parnasse<sup>168</sup>. En relisant ainsi les poèmes d'Anatole France de cette époque, nous comprenons mieux ce contexte paradoxal dans lequel évoluait notre auteur, prêt à toutes les nouveautés du point de vue idéologique, mais refusant toute avancée du point de vue de l'esthétique. En ceci, il est encore une fois parfaitement inclus

<sup>165</sup> Anatole France, « Les Sapin », *ibid.*, p.22-23.

<sup>166</sup> « *A Leconte de Lisle, Auteur des Poèmes antiques et des Poèmes barbares, en témoignage d'une vive et constante admiration, ce livre est dédié.*”

<sup>167</sup> Cité par Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, p.LIII.

<sup>168</sup> Voir Henri Mondor, *L'Affaire du Parnasse, Stéphane Mallarmé et Anatole France*, Paris, Frangrance, 1951.

dans la mouvance du Parnasse<sup>169</sup>. Mais ce refus du présent très fort dans le mouvement, ne pourra pas éternellement agréer à un homme comme Anatole France, lui déjà parfaitement tourné vers l'avenir... Simplement, ce passage dans le Parnasse lui aura permis une première approche de sa philosophie du monde<sup>170</sup>. Sa foi en la science et en l'évolutionnisme est encore très forte, dans ces années 1875.

Cependant, nous allons voir qu'Anatole France va relativiser le darwinisme et la science, et même qu'il va finir par se méfier du sectarisme que ces derniers sont aptes à produire. Anatole France va entrer dans une ère de relativisation du monde, ère fondamentale à la recherche d'un *logos*.

---

<sup>169</sup> Voir Leconte de Lisle, « Aux Modernes », *ibid.*, p.308 :

“Vous vivez lâchement, sans rêve, sans dessein,  
Plus vieux, plus décrépits que la terre inféconde,  
Châtrés dès le berceau par le siècle assassin  
De toute passion vigoureuse et profonde.

Votre cervelle est vide autant que votre sein,  
Et vous avez souillé ce misérable monde  
D'un sang si corrompu, d'un souffle si malsain,  
Que la mort germe seule en cette boue immonde.

Hommes, tueurs de Dieux, les temps ne sont pas loin  
Où, sur un grand tas d'or vautrés dans quelque coin,  
Ayant rongé le sol nourricier jusqu'aux roches,

Ne sachant faire rien ni des jours ni des nuits,  
Noyés dans le néant des suprêmes ennuis,  
Vous mourrez bêtement en emplissant vos poches.”

<sup>170</sup> Le Parnasse est dissous après le IIIème *Parnasse contemporain*. Il sera “remplacé” par le symbolisme et le décadentisme tout naturellement.

### I.1.3) L'émergence d'une optique francienne sceptique et relativisante

#### I.1.3.a) Une époque charnière pour Anatole France : 1887-1890

Lorsqu'en 1889, Anatole France vient de faire éditer *Thaïs*<sup>1</sup>, il est au centre d'une polémique entretenue, notamment, par un certain R.P. Buker. Ce dernier fait paraître des articles excessivement virulents contre notre auteur<sup>2</sup>. Comment un homme d'Eglise pouvait-il en effet accepter ce roman au souffle gnostique et irrévérencieux, immergé dans cette atmosphère antique des premiers temps du christianisme primitif ? Buker parlera de "réalisme pornographique", de "persiflage sacrilège", d'"odieux travestissement", d'"étalage de blasphèmes"<sup>3</sup>. Evidemment, durant cette polémique, Anatole France s'est rapproché de Renan et de son *Abbesse de Jouarre*, ce drame d'amour sous la Révolution célébrant finalement la noblesse de la femme et la réalisation de l'être idéal au travers du désir amoureux<sup>4</sup>. Dans ce contexte particulier, Anatole France est fort irrité. C'est ce qu'il laisse entendre, dans son projet de préface pour *Thaïs* :

"Les légendes ont cela de merveilleux qu'elles se prêtent d'elles-mêmes à l'expression de toutes les idées. Il y a en elles une admirable plasticité et une aptitude précieuse à se colorer de teintes nouvelles<sup>5</sup>. Ma Thaïs a fâché beaucoup un R. père jésuite, lequel m'a adressé des injures innocentes dans une revue à lui qu'il m'a fait envoyer à propos ; faute de ce soin, j'ignorerais encore le R.P. et ses fureurs. [...] Je l'avoue, le révérend père m'a flatté en m'injuriant. Il avait lu mon conte et même il l'avait si bien lu que quand il essaya de rétablir l'histoire de sainte Thaïs et de saint Paphnuce dans sa pureté première il ne put s'empêcher d'introduire dans son récit des traits qui sont de mon invention. [...] Je ne dis pas cela pour en faire un grief au R.P. mais pour l'induire à méditer sur son état. Il a pris quelque chose du poison qu'il voulait détruire et il connaît à ses dépens que le diable est subtil<sup>6</sup>."

Sans esquisser ici une interprétation du sens de *Thaïs*, nous pouvons tout de même retenir que, comme le dit avec acuité Marie-Claire Bancquart,

"le mal dont souffre la fin du siècle est une dissémination des croyances, qui engendre le scepticisme ; le recours à d'autres époques de dissémination constitue une sorte de relation, une sorte d'appui historique, pour l'esprit qui en cherche en vain dans l'heure présente<sup>7</sup>."

De fait, dans ce contexte de pensée, il est vrai que les points de repère sont diffus, quant à une juste appréhension du monde. Anatole France ne dit pas autre chose :

"Nous avons mangé les fruits de l'arbre de la science, et il nous est resté dans la bouche un goût de cendre. Nous avons exploré la terre [...] et nous avons découvert avec effroi que

<sup>1</sup> *Thaïs* paraît dans *La Revue des Deux Mondes*, avec le sous-titre « Conte philosophique », les 1<sup>er</sup> et 15 juillet 1889, et le 1<sup>er</sup> août de la même année. C'est en 1891 qu'il est édité en ouvrage chez Calmann-Lévy (daté du 18 octobre 1890).

<sup>2</sup> R.P. Buker, *Etudes*, « A propos d'un roman de la *Revue des Deux Mondes* », décembre 1889, p.641-648, et *ibid.*, « M. Anatole France et son dernier roman », novembre 1890, p.503-510.

<sup>3</sup> Cité par Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, p.1337.

<sup>4</sup> E. Renan, *L'Abbesse de Jouarre* (1886), in *Drames philosophiques* (1878-1886). Voir E. Renan, *Œuvres complètes*, H. Psichari éd., Paris, 1947-1961.

<sup>5</sup> Malgré tout, nous ne sommes pas ici éloigné de l'Anatole France parnassien : il s'agit toujours d'inscrire une pensée moderniste et empreinte de positivisme, dans une forme littéraire classique.

<sup>6</sup> « Projet de préface pour « *Thaïs* » », *Pléiade*, tome I, p.872-873.

<sup>7</sup> Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, p.1341.

l'humanité était plus diverse que nous ne pensions [...] Noyés dans l'océan du temps et de l'espace, nous avons vu que nous n'étions rien, et cela nous a désolés. [...] Le plus grand mal [...] c'est qu'avec la bonne ignorance la foi s'en est allée<sup>8</sup>."

A l'instar de Marie-Claire Bancquart, comment ne pas évoquer cette réflexion de Paul Bourget qui, en 1885, avait écrit : "*La foi s'en ira, mais le mysticisme même expulsé de l'intelligence, demeurera dans la sensation*<sup>9</sup>." ? Dans cette époque, le modernisme de la pensée scientifique d'Anatole France lui-même ne peut trouver à s'exprimer pleinement sans une nécessaire remise en question. D'ailleurs, la prolifération des « sectes » spiritistes, bouddhistes ou mesmérises à cette époque, achève de ruiner les repères moraux ou mystiques de cette fin de siècle ; en d'autres termes, on ne sait plus trop à quel saint se vouer<sup>10</sup>.

Dans ce contexte social tourmenté, Anatole France est lui-même personnellement en crise en 1889. Il suffira de songer, pour s'en convaincre, à sa correspondance enflammée avec Léontine de Caillavet<sup>11</sup>, pour qui il va se détourner de sa femme et de sa fille. Cette rupture franche avec sa vie antérieure est un paramètre qui n'est pas aussi mineur qu'il y paraît. Cet aléa de l'existence d'Anatole France est l'indice d'un profond malaise existentiel. Rappelons que dans ces années 1888-1889, Anatole France est en fort mauvais termes avec Leconte de Lisle ; la page du Parnasse est définitivement tournée. *Thaïs* s'inscrit d'ailleurs davantage dans un mouvement littéraire que nous pourrions qualifier de décadent. Notre auteur travaille à la Bibliothèque du Sénat (poste qu'il brigait, dit-on, depuis 1860), mais finalement il s'y ennue énormément. On nomme au poste de commis principal un certain René Samuel, plus jeune qu'Anatole France, ce qui achève de l'irriter, puisque ce poste aurait dû naturellement lui être dévolu. France finit par délaisser la Bibliothèque du Sénat après *Thaïs*<sup>12</sup>, ainsi même que sa famille. On le voit, cette crise que traverse Anatole France le conduit à construire une nouvelle vie, et donc à appréhender le monde différemment.

Pendant ce temps, le pays connaît les affres du boulangisme ; le triste général est élu député dans deux circonscriptions en avril 1888, et œuvre à saper le régime parlementaire en ralliant les suffrages de nombreux partisans issus d'horizons aussi hétéroclites que divers<sup>13</sup>. Une agrégation de ceux qui haïssent la république en place se

<sup>8</sup> Anatole France, *Le Temps*, 31 mars 1889.

<sup>9</sup> Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, Lemerre, 1885, p.9.

<sup>10</sup> Voir *infra*, I.2.2, p.151.

<sup>11</sup> Consulter à ce propos Marie-Claire Bancquart, *Anatole France, un sceptique passionné*, Calmann-Lévy, 1984, chapitre XII, p.143-159. Consulter aussi Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome II, p. XI-XVIII.

<sup>12</sup> Il démissionne le 1<sup>er</sup> février 1890.

<sup>13</sup> La thèse du boulangisme est à la fois simple et complexe. Simple, car d'une part, elle est issue du mécontentement du peuple face à une nouvelle république balbutiante et enferrée dans ses affaires. D'autre part, le nationalisme n'a jamais cessé d'exister en France depuis l'Empire. Complexe, car elle est un véritable agrégat de mécontentements issus de l'extrême-gauche à l'extrême-droite. Finalement, le boulangisme rassemblera tous les ennemis de la république. Dès lors, l'institution militaire sera liée à l'ambition politique. En janvier 1886, Clémenceau fait de Boulanger le ministre de la guerre de Freycinet. A cette époque, la popularité de Boulanger est encore issue des nationalistes et des jacobins. En mai 1887, le gouvernement tombe, et Boulanger devient logiquement antiparlementaire. En juillet 1887, il est exilé à Clermont-Ferrand ; le boulangisme se structure, comme une sorte de mouvement politique. En mars 1888, le général Boulanger est mis à la retraite anticipée, mais reste éligible : il est élu à Paris le 27 janvier 1889 aux trois-cinquièmes. C'est là que le même soir, une foule de partisans le supplie de marcher sur Paris ; Boulanger hésite, et après avoir consulté sa maîtresse (Marguerite de Bonnemains) renonce. La République est sauvée, et la révolte sombre dans le ridicule. Constans, le nouveau ministre de l'intérieur, défère Boulanger pour attentat contre la sûreté de l'Etat ; la Ligue des Patriotes est dissoute. Boulanger, exilé en Belgique, est condamné à la déportation en août 1889. En fait, le boulangisme n'aura été qu'une réunion hétéroclite de ceux qui, de la gauche à la droite, étaient transportés par le sentiment

structure, de Paul Déroulède (Ligue des Patriotes) à la sulfureuse duchesse d'Uzès<sup>14</sup>. Dès lors, dans une sorte de grande incertitude, la III<sup>e</sup> République se retrouve menacée par le retour du royalisme, voire par la constitution d'un état dictatorial militaire d'extrême-droite. Selon Marie-Claire Bancquart, dans cette période trouble, Anatole France

“semble avoir été très tenté par le boulangisme pendant un bref moment<sup>15</sup>. A la veille du scrutin parisien du 27 janvier 1889, il écrit que le suffrage universel ne peut porter au pouvoir un gouvernement de sages [...] tel que le souhaite Ernest Renan. On sent bien qu'il penche alors pour l'élection... d'un homme susceptible d'abolir le suffrage universel, précisément ! [Mais] Mme de Caillavet a pu aider France à garder ses distances. [...] Conclusion générale écrite le 20 septembre 1890 par Anatole France : « Je pourrais si le cœur m'en disait parler tout comme un autre des mystères du boulangisme, et montrer que cette conspiration n'était qu'une opérette dont il faut sourire si on n'a pas eu peur ! »<sup>16</sup>.”

Dès lors, on pourra comprendre qu'Anatole France voit s'opérer entre 1888 et 1890 des changements historiques fondamentaux, qui rejaillissent de façon connexe sur sa manière d'appréhender le monde. Entre sa crise existentielle et les transformations du pays et de ses mentalités, Anatole France est dans un contexte global de nombreuses métamorphoses. Le siècle s'achève dans un effondrement des points de repère traditionnels. Dans ce monde en mutation et immergé dans l'incertitude, sa violence contre les idées reçues, comme le dit Marie-Claire Bancquart, va désormais se diriger vers une nouvelle structuration de son esprit. Arrive alors l'élément qui va cristalliser cette structuration inédite, en la publication par Paul Bourget du *Disciple*.

---

antirépublicain. Il figurait un adversaire commun contre la république, unissant dans un remarquable fourre-tout les socialistes, les bonapartistes, les conservateurs et les radicaux. Boulanger se suicidera à Bruxelles sur la tombe de sa maîtresse.

<sup>14</sup> Sur le boulangisme, voir entre beaucoup d'autres ouvrages J.-L. Chabot, *Le Nationalisme*, Que sais-je ?, PUF, 1986, 2<sup>ème</sup> éd. 1993.

<sup>15</sup> A dire vrai, il ne faut pas oublier que Noël France, père d'Anatole, est un homme royaliste et catholique; Anatole France est baigné toute son enfance dans cette atmosphère, d'autant que son père, sévère, n'est pas un modèle de tendresse et de tolérance. La mort de Noël France, le 11 mai 1890, marque également un tournant important dans le parcours intellectuel d'Anatole France. Il est possible que cela accélère sa prise de liberté politique : de sympathisant envers les royalistes, notre auteur devient un homme de gauche intransigeant.

<sup>16</sup> Marie-Claire Bancquart, *ibid.*, p.157-158.

### ***1.1.3.b) La querelle du Disciple et la relativisation francienne du monde***

“Il est possible que la vérité scientifique soit malsaine pour l’animal humain tel qu’il est fait, de même tel organe singulier, anormal, une ouïe ou vue monstrueuse, excessive, non raccordée avec le reste, dans une baleine ou un éléphant. La seule conclusion que j’en tire, c’est que la vérité scientifique n’est supportable que pour quelques-uns ; il vaudrait mieux qu’on ne pût l’écrire qu’en latin.”, Taine, *Correspondance* à Boutmy, t. IV, p.340.

Paul Bourget, pendant ce temps, prépare le manuscrit du *Disciple* dès la seconde moitié de septembre 1888<sup>17</sup>, d’après une affaire qui défraya la chronique dès le 25 janvier 1888. Il s’agit de l’affaire de Sidi-Mabrouk (près de Constantine, Algérie). Henri Chambige, un étudiant en droit de 22 ans, est retrouvé grièvement blessé de deux balles de revolver dans la joue dans une villa. Il gît là, immobile, près d’une femme de trente ans, madame Grille, allongée sur le canapé, mortellement touchée à la tempe. Ainsi, Chambige est inculqué pour assassinat. Il déclare pour se défendre qu’il a tué madame Grille (mariée, deux enfants) parce qu’elle et lui avaient décidé d’en finir avec la vie. Simplement, sa tentative de suicide a échoué.

Il ne faut pas négliger le fait que Paul Bourget connaissait personnellement Chambige, ce dernier considérant Bourget comme l’un de ses maîtres :

“Je le vois encore, ce jeune homme aux yeux brillants, à la physionomie si mobile, si intelligente, tel qu’il entra dans mon cabinet de travail, il y a moins de deux ans. Il m’apportait des essais... où se devinait l’espérance d’un beau talent<sup>18</sup>.”

En fait, Paul Bourget est fort intéressé par cette affaire pour une autre raison, qui sera en fait le prétexte du *Disciple* :

“Cette affaire lui tient à cœur parce qu’il s’y croit un peu mêlé ; comme beaucoup de gens, il craint d’y trouver la preuve que les écrivains à la mode, –lui en particulier, –ont contribué à fausser l’esprit de la jeunesse<sup>19</sup>.”

D’ailleurs, Paul Bourget ne dit pas autre chose, dans sa préface :

“Qu’auras-tu recueilli, qu’aurez-vous recueilli dans nos ouvrages ? demande-t-il à ses lecteurs. Pensant à cela, il n’est pas honnête homme de lettre, si chétif soit-il, qui ne doive trembler de responsabilité<sup>20</sup>.”

Nous pouvons rapprocher également cette réflexion sur la responsabilité de l’auteur face au lecteur, en évoquant cette autre réflexion de Paul Bourget :

“Il est facile de rendre la littérature responsable de la maladie morale élaborée dans cette âme par ce travail de dix années, et la malveillance n’y a pas manqué, comme si la littéra-

<sup>17</sup> C’est la date que Bourget donne lui-même dans *Le Disciple*, p.126 de l’édition originale.

<sup>18</sup> A. Bataille, *Causes criminelles et mondaines de 1888*, p.VIII. A rapprocher de la première visite de Greslou à Sixte : “Ce dernier avait donc vu entrer un après-midi un garçon d’environ vingt ans, avec de beaux yeux noirs vifs et mobiles qui éclairaient un visage un peu trop pâle.”, *Le Disciple*, p.27.

<sup>19</sup> Michel Mansuy, *Un Moderne, Paul Bourget*, Annales littéraires de l’Université de Besançon, 1968, p.484.

<sup>20</sup> Paul Bourget, *Le Disciple*, Préface, p.II.



ture avait jamais eu la moindre action sur des âmes non préparées. Elle a simplement manifesté un état général qu'un autre accident aurait rendu funeste<sup>21</sup>.”

Ainsi donc, dans ce contexte trouble, l'affaire Chambige déclenche une grande réflexion sur les motivations du meurtre et ses rapports avec une certaine responsabilité littéraire<sup>22</sup>. Dès lors, le portrait du jeune Greslou composé par Bourget dans le *Disciple*, doit beaucoup à ces diverses analyses menées sur Chambige.

Les points de congruence entre le véritable Chambige et le fictif Greslou sont analysés profondément par Michel Mansuy<sup>23</sup>, qui évoque au-delà d'une grande similitude des traits la jeunesse des deux héros, immergée dans les élans mystiques et les scrupules religieux, les transes philosophiques, et “*les accès de doute qui tuèrent la foi dans leur cœur*”<sup>24</sup>. Les deux hommes n'ont connu qu'une seule femme avant de vivre le grand amour passionnel. Enfin et surtout, ils passent le plus clair de leur temps à lire, abasourdis par les rêves littéraires et les systèmes philosophiques, qui tronquent leur vision du monde et les transforment en idéalistes éloignés des réalités terrestres. Ils veulent tous deux écrire : lorsque Chambige travaille à la *Dispersion infinitésimale du cœur*, Greslou compose *Une Contribution à l'étude de la multiplicité du moi*<sup>25</sup>. Enfin, les deux sont d'accord sur le fait que “*le monde est mauvais, que l'âme est intransmissible, condamnée à la solitude*”<sup>26</sup>. D'autre part, Chambige va se comporter avec madame Grille, dans le monde réel, comme Greslou avec Charlotte de Jussat, dans le monde fictif du *Disciple*.

“Ils font tous deux naître l'amour en excitant la pitié ; le second prétend qu'il a été trahi par sa fiancée et ne peut s'en consoler (p.196.) ; Chambige, qui pleure une jeune sœur, attendrit si bien Mme Grille qu'elle se fait sa consolatrice et lui ouvre largement sa maison. Peu avant le drame, Greslou achète de la noix vomique<sup>27</sup>, Chambige du laudanum<sup>28</sup>. Le drame lui-même se noue dans des conditions analogues. Ces deux couples d'amants tragiques veulent mourir dans un baiser. [...] Enfin, dans leur prison, les deux coupables, quoique émotifs, font preuve d'un courage égal devant la mort ; ils composent chacun une longue confession où ils racontent leur vie et font l'histoire de leur crime”<sup>29</sup>.

Le sens profond du *Disciple* est donc bien celui-ci : quelle est la responsabilité du jeune tueur Greslou par rapport à celle de son mentor, Sixte, qui représente de manière allégorique les systèmes de pensée à la mode qu'on retrouve dans la littérature du temps et qui ont pu influencer Chambige dans le réel pour commettre son meurtre ? Les écrivains ont une large responsabilité morale : écrire est un acte, tandis que la lecture est une action. Dès lors, il est évident, dans cette optique, que l'écrivain a un rôle social subversif –et Bourget vise ici vraisemblablement les écrivains du désespoir que sont les

<sup>21</sup> Paul Bourget, préface aux *Causes criminelles* de Bataille, p.IX.

<sup>22</sup> Michel Mansuy, *ibid.*, p.485, cite différents articles parus à ce propos ; celui de Bataille, « L'Affaire Chambige », paru dans le *Figaro* du 2 novembre 1888, et ses impressions d'audience à partir du 8 ; *La Gazette des tribunaux* à partir du 9 novembre ; celui d'Anatole France, « Un Crime littéraire », *Le Temps* du 11 novembre 1888 ; l'article le plus retentissant est sûrement celui de Maurice Barrès, « La Sensibilité d'Henri Chambige », *Figaro*, 11 novembre 1888.

<sup>23</sup> Michel Mansuy, *ibid.*, p.485-487.

<sup>24</sup> Michel Mansuy, *idem*.

<sup>25</sup> Voir *Le Disciple*, p.26.

<sup>26</sup> Michel Mansuy, *idem*.

<sup>27</sup> Il s'agit de strychnine, issue de la graine du vomiquier (*strychnos nux vomica*).

<sup>28</sup> Il s'agit là d'un opiacé.

<sup>29</sup> Michel Mansuy, *idem*.

symbolistes, qui semblent hisser l'esprit désabusé de cette fin de siècle au rang d'idéal<sup>30</sup>. Bourget ne dit pas autre chose dans sa préface du *Disciple* :

“...Il n'a que lui-même pour dieu, pour principe et pour fin. Il a emprunté à la philosophie naturelle de ce temps la grande loi de la concurrence vitale<sup>31</sup>, et il l'applique à l'œuvre de sa fortune avec une ardeur de positivisme qui fait de lui un barbare civilisé<sup>32</sup>, la plus dangereuse des espèces. [...] et lui-même, ce personnage s'appelle volontiers « fin de siècle ». [...] Car c'est être un monstre que d'avoir vingt-cinq ans et, pour âme, une machine à calcul au service d'une machine à plaisir ! [...] Ce nihiliste délicat, comme il est effrayant à rencontrer et comme il abonde ! A vingt-cinq ans, il a fait le tour de toutes ses idées. [...] Le bien et le mal, la beauté et la laideur, les vices et la vertu lui paraissent des objets de simple curiosité. L'âme humaine tout entière est, pour lui, un mécanisme savant et dont le démontage l'intéresse comme un objet d'expérience. Pour lui, rien n'est vrai, rien n'est faux, rien n'est moral, rien n'est immoral<sup>33</sup>.”

ceci est un point fondamental pour nous, car il rejoint les préoccupations d'Anatole France à cette époque. C'est ici que le point de vue de notre auteur va radicalement diverger de celui de Bourget, et qu'une grande scission va apparaître. Ainsi, selon Paul Bourget, la science est elle-même pleine de risques ; comme le précise Michel Mansuy,

“Taine lui-même, avec tout son génie, est le type du savant qui laisse échapper le réel, —du moins si on en croit Bourget qui écrit : « Chez lui... les idées ont un *jeu* absolument indépendant des réalités qu'elles représentent. Puissance à construire un système idéal. Mais comme aucun système ne saurait représenter la complexité infinie des choses, son œuvre ne porte pas avec elle de vérité<sup>34</sup> ».”

Il vient de ces constatations que la science est elle-même prétexte à la fausseté, car elle ignore toute dimension morale et s'érige en dogme qui exclut finalement toute éthique : “C'est ceci qu'il faut mettre dans A. Sixte, c'est l'affirmation, non pas que la science est chose coupable, mais qu'elle est chose insuffisante<sup>35</sup>.” Ainsi, dans son journal, Paul Bourget montre qu'il n'y a pas de salut en dehors de Dieu. Au 1<sup>er</sup> novembre 1888, il écrit à propos du *Disciple* : “Pour toucher à la vie morale il faut Dieu. Mettre, dans ce mot de Dieu, ce que j'y vois et y sens : la croyance que ce monde obscur a un sens analogue à notre âme.” Dans ce même journal, on trouve, le 26 octobre 1888 : “J'ai pu prier dans la petite église, sentant Dieu, sentant que l'acte de foi dans la cause inconnaissable est seul capable de nous faire supporter la vie.” Dès lors, il semble évident que Bourget propose une vision du monde moralisante, où la foi en Dieu miséricordieux seule peut permettre une règle de vie imprégnée d'un certain bonheur, pour accéder à “l'amour des autres et [à] la perfection intérieure<sup>36</sup>.” Telle est la morale du *Disciple*.

Six semaines après la parution du *Disciple*, Lemerre avait déjà vendu 22.000 exemplaires ! La critique littéraire fut presque unanime pour qualifier cette œuvre

<sup>30</sup> Nous pouvons évoquer Huysmans, par exemple, avec son personnage sulfureux de Des Esseintes dans *A Rebours* (1884) ; il existe une multitude d'autres exemples, de Gide à Barrès.

<sup>31</sup> Nous retrouvons ici Darwin et la théorie de la sélection des espèces, qui semble réifier le fait selon lequel les plus forts l'emportent sur les plus faibles, sans qu'aucune autre notion morale n'entre en ligne de compte, ce que déplore évidemment Bourget.

<sup>32</sup> Cette critique semble bien dirigée notamment contre les parnassiens, qui approuvaient dans une certaine mesure l'esprit scientifique du temps.

<sup>33</sup> Paul Bourget, préface du *Disciple*, p.XVIII-XX.

<sup>34</sup> D'après une note dictée à Mme Bourget par son mari le 9 novembre 1891. Sur ce point, Sixte est la réplique de Taine. Michel Mansuy *ibid.*, p.498. Voir note 101, p.498-499.

<sup>35</sup> Cité par Michel Mansuy, *idem*.

<sup>36</sup> Michel Mansuy, *ibid.*, p.500.

d'événement littéraire. Fatalement, un débat s'engage donc sur la responsabilité de l'auteur et de la science face à l'esprit malléable du jeune lecteur. L'affaire Chambige reste en effet présente dans les mémoires, et les récriminations du *Disciple* sont inscrites dans l'actualité. Même les scientifiques s'intéressent à ce livre<sup>37</sup>. Deux parties vont s'affronter quant à cet ouvrage, d'un côté les partisans de la morale et de la tradition, de l'autre les tenants de la libre pensée.

C'est Anatole France qui met le feu aux poudres, dans le contexte que nous avons brièvement exposé plus haut<sup>38</sup>. Nous sommes le 23 juin 1889 :

“Je persiste à croire que la pensée a, dans sa sphère propre, des droits imprescriptibles et que tout système philosophique peut être légitimement exposé. Quiconque croit posséder la vérité doit la dire. Il y va de l'honneur de l'esprit humain. Les droits de la pensée sont supérieurs à tout. C'est la gloire de l'homme d'oser toutes les idées. Quant à la conduite de la vie, elle ne doit pas dépendre des doctrines transcendantes des philosophes<sup>39</sup>”.

Par là même, Anatole France refuse cet idéal du jeune Français tourné vers la tradition et Dieu pour y puiser ses repères moraux. Il doit se former, se constituer lui-même dans une optique déjà bien décrite dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, selon un schéma inscrit dans la modernité : il doit se faire une idée sur le monde de façon libre et autonome, et ne pas attendre d'autrui une pensée dogmatique et non vérifiée. Lorsque Brunetière<sup>40</sup> lit ce passage du *Temps*, son sang ne fait qu'un tour. Il réfute avec ardeur les propos de France dans la *Revue des Deux-Mondes*<sup>41</sup>. Cet article paraît dans le même temps que *Thaïs*, dans la même revue ; *Thaïs* était alors censurée en divers passages, car son anticléricalisme pouvait choquer les lecteurs traditionalistes de *La Revue des Deux-Mondes*. Aussi pour cette raison, dès le 7 juillet 1889, dans *Le Temps*, Anatole France répond-il avec une grande violence à Brunetière :

“Les principes sociaux sont plus variables encore que les idées des philosophes [...] Loin d'offrir à l'esprit une base solide, ils s'écroulent dès qu'on y touche. [...] Il ne saurait y avoir pour la pensée pure une pire domination que celle des mœurs. [...] C'est la pensée qui conduit le monde. Les idées de la veille font les mœurs du lendemain<sup>42</sup>”.

C'est dire ici combien Anatole France est contre le contenu du *Disciple*. Le modèle du jeune Français de cette fin de siècle ne saurait s'inscrire dans ce système tradi-

<sup>37</sup> Voir *La Revue rose*, dans sa *Causerie bibliographique*, réservée d'habitude aux ouvrages scientifiques.

<sup>38</sup> Voir *supra*, I.1.3.a, p.84.

<sup>39</sup> Anatole France, *Le Temps*, 23 juin 1889.

<sup>40</sup> Ferdinand Brunetière (1849-1906) poursuit alors une brillante carrière universitaire ; il enseigne tout d'abord à l'École Normale Supérieure, puis à la Sorbonne à partir de 1886, tout en collaborant à la *Revue des Deux Mondes*, qu'il dirigera à partir de 1893. Depuis longtemps déjà, il critiquait l'apport de la science dans la littérature, comme dans *Le Roman naturaliste* (1883) par exemple, où il condamnait Zola et son *matérialisme scientifique* ainsi que son mépris des valeurs morales et du beau. Baudelaire et les successeurs du Parnasse sont eux aussi jugés avec une grande sévérité par Brunetière qui refuse toute gratuité dans l'art. Cependant, il trouve paradoxalement dans l'évolutionnisme darwinien une méthode de critique littéraire systématique, et crée une histoire des genres (dans *L'Évolution de la critique* notamment, 1890). Il cherche à remettre à l'honneur le XVII<sup>e</sup> siècle littéraire et son idéal classique moralisant. Il est attiré, à l'image du XVII<sup>e</sup> siècle, par le catholicisme, et se convertit sur le tard (*Sur les chemins de la croyances*, 1905).

<sup>41</sup> « A Propos du *Disciple* », *La Revue des Deux Mondes*, 1<sup>er</sup> juillet 1889. On peut lire notamment : “Fussiez-vous assuré que la « concurrence vitale » est la loi du développement de l'homme, comme elle l'est des autres animaux, que la nature, indifférente à l'individu, ne se soucie que des espèces, et qu'il n'y a qu'une raison et qu'un droit au monde, qui est celui du plus fort, il ne faudrait pas le dire [...] Toutes les fois qu'une doctrine aboutira par voie de conséquence logique à mettre en question les principes sur lesquels la société repose, elle sera fausse. ”

<sup>42</sup> Anatole France, *Le Temps*, 7 juillet 1889.

tionaliste où la morale et la religion tiendraient lieu de réflexion ; de même, ce franc refus de la science ne saurait être admis, dans le sens où la responsabilité morale n'est pas de son objet ; les deux sont distinctes, mais ne se nient pas l'une l'autre. Dès lors, ce retour à une tradition réactionnaire et éculée est un danger pour la jeunesse, qui ne peut se permettre de revenir en arrière au risque de nier tout progrès scientifique. Anatole France, en tant que darwinien, ne peut renoncer à cette idée de progrès social et idéologique, dont la science est l'un des principaux outils. Nier le progrès de la civilisation, c'est nier l'humanité tout entière, ainsi que son honorable droit à la pensée ; la morale a-t-elle donc le droit de se substituer à la pensée ? La morale brise, par son allure statique et immuable, les progrès d'aujourd'hui et donc les civilisations de demain, alors que l'intelligence et la science favorisent cette avancée imperceptible encore mais nécessaire vers le bonheur. Il est à noter que la scientifique *Revue rose* prêle main forte à Anatole France dans ce farouche débat, le 17 août 1889. Pour elle, Greslou est seul coupable, il est déterminé depuis sa naissance à devenir meurtrier, et Sixte n'est pas responsable de ceci. De plus, l'homme est guidé par ses seuls instincts, que nulle idée ne pourrait dominer. Cette vision des choses est fort déterministe, elle aussi. La société ne pourra jamais dans cette optique se construire sur l'erreur ou sur une quelconque morale immuable. Brunetière est qualifié par l'auteur anonyme de l'article de *grand inquisiteur*...

Brunetière répondra à France et à la *Revue Rose* dans un article de la *Revue des Deux-Mondes* le 1<sup>er</sup> septembre 1889, article intitulé « Question de Morale ». Il invoque Kant pour prouver la primauté de la morale sur la pensée humaine : toute métaphysique est fautive si elle ne s'appuie préalablement sur la morale. Il exige dès lors que les scientifiques –et il inclut les psychologues, les moralistes, les économistes, tous ceux qui régissent la conduite humaine –songent aux applications pratiques de leurs systèmes, et aux répercussions qu'elles engendreront dans la société. Les idées agissent. On doit donc toucher à l'ordre social avec une grande prudence, même si cet ordre n'est pas immuable. La science, quant à elle, est fort dangereuse, car elle ne pourra jamais, malgré ses prétentions, ni remplacer la religion, ni même expliquer l'inexplicable.

Anatole France écrira alors le 8 septembre 1889 un plaidoyer dans *Le Temps*, « Pour la science et la philosophie » :

“Qu’importe au fond ce que l’homme croit, pourvu qu’il croie ! [...] Tout ce qu’il découvrira, tout ce qu’il contempera, tout ce qu’il adorera dans l’univers, ne sera jamais que le reflet de sa propre pensée. [...] L’homme ne serait pas l’homme s’il ne pensait librement. Je me range du côté où je découvre le moindre mal associé au plus grand bien. La science et la philosophie issue de la science ne font pas le bonheur de l’humanité ; mais elles lui donnent quelque force et quelque honneur. C’est assez pour les affranchir. En dépit de leur apparente insensibilité, elles concourent à l’adoucissement des mœurs<sup>43</sup>.”

On le voit ici, Anatole France prend le parti du relativisme. Plus même, il affirme la primauté du relativisme dans la pensée humaine libre et nécessaire, dont ne peut sortir qu'une civilisation plus heureuse que la nôtre. Selon lui, la morale est issue de la pensée, et certes pas l'inverse. Brunetière lui offre l'occasion de clarifier ce point fondamental, qui couvait depuis un certain temps<sup>44</sup>. Anatole France livre dans cet article du *Temps* un idéalisme sceptique affirmé et mûri : après tout, la science n'est pas plus féroce que la morale. Les peuples à l'organisation orientée par la religion n'étaient-ils pas d'une manière historique tout aussi sanguinaires que les civilisations modernes croyant à la science ? Si la liberté semble dangereuse pour un Brunetière, elle est le seul

<sup>43</sup> Anatole France, *Le Temps*, 8 septembre 1889.

<sup>44</sup> Voir notre analyse de « Monsieur Pigeonneau » *infra*, I.1.3.c., p.94.

honneur de l'homme, ce qui à la limite est le seul trait distinguant l'humain de l'animal. La libre pensée seule semble permettre le progrès, car elle offre une vision pluraliste du monde. Les livres scientifiques ne sont donc pas condamnés à l'immoralité, car ils apportent le progrès en brisant toute tradition immuable et obscurantiste. La libre pensée détrône le sectarisme de toute pensée qui se prétendrait établie. Cette nouvelle morale issue de la science va à l'encontre de la morale doctrinaire et immuable issue de la tradition. Anatole France, au travers de cette querelle du *Disciple*, passe ainsi au scepticisme, condition nécessaire de la liberté. Il n'y a point de vérité absolue, certes pas en ce qui concerne la science, et donc surtout pas en ce qui concerne la morale. Tout système, quelle que soit son origine, doit être remis en cause par la libre pensée, aucun absolu ne devrait être en mesure de tenir face à la corrosive et honnête remise en question. Ce trajet est fondamental dans la pensée francienne, car ce relativisme sceptique présidera désormais à la vision du monde d'Anatole France<sup>45</sup>. L'esprit devra donc remettre en cause les obscurantismes de toutes sortes, ainsi que ces morales coercitives qui organisent abusivement la conduite humaine. La liberté ne saurait se soustraire à la morale ou à la religion. On le voit ici, d'ailleurs, la page du boulangisme est définitivement tournée pour Anatole France.

“Il va de soi que cette réaction contre le principe d'autorité et contre le fidéisme incontrôlé ne se cantonne pas à un domaine de l'esprit, mais regarde l'ensemble de l'attitude d'Anatole France devant les mœurs : littérature, éthique et politique sont examinés selon un nouvel équilibre de valeurs<sup>46</sup>.”

Il est noter, dans une optique seulement historique, que ce sera Paul Janet qui clora cette querelle du *Disciple*, en apportant un point de vue pondéré et relativisant sur les événements<sup>47</sup>. Nul n'éprouvera ainsi le besoin de lui répondre. Selon lui, la science, sans être fondamentalement mauvaise, porte un danger car elle agit sur les consciences contemporaines ; certes, un penseur a le droit de tout dire, comme le pense Paul Bourget, mais dans la mesure où il a bien pesé les tenants et aboutissants de ses idées sur tous les phénomènes. Ce n'est pas toujours le cas des savants, qui s'occupent du monde physique sans prendre en compte les conséquences morales de leurs théories ; ils ont tort, car le monde de l'âme est aussi réel que le monde physique. Ainsi s'expliquerait ce schisme entre science et morale ; les deux doivent pourtant être liées, et la science doit tenir compte des exigences de la morale<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> A cette même époque, comme le fait remarquer Marie-Claire Bancquart, Renan réédite en 1890 *L'Avenir de la science*. Cet ouvrage dépeint la science comme une religion nouvelle, capable d'organiser l'humanité dans la rationalité.

<sup>46</sup> Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, p.LXXII. Anatole France va à l'occasion de cette prise de conscience engendrée par la querelle du *Disciple* réviser différents jugements – ce qui montre une belle honnêteté intellectuelle, car il ne faut pas manquer de courage pour revoir ses points de vue en public et reconnaître ses erreurs. On pensera à sa façon de notre auteur d'appréhender désormais le symbolisme : il fait la louange de l'Ecole romane de Moréas dans *La Plume* du 1<sup>er</sup> janvier. Il dénigre Leconte de Lisle, il est même insultant à son encontre, lors de la grande enquête littéraire de Jules Huret en 1891. Il revoit ses jugements sur Verlaine (*Le Temps* des 13 mai 1889, 23 février 1890, 18 novembre 1891) et Mallarmé (*Le Temps* du 18 janvier 1893), oubliant par là même les griefs qu'il leur reprochait lors du scandale du Parnasse. Enfin, dans *Le Temps* du 9 mai 1890, Anatole France modère son jugement sur Emile Zola (qu'il avait fortement critiqué à l'occasion de la parution de *La Terre*). Il va jusqu'à s'effacer lorsque Haussonville propose à France de se présenter à l'Académie française contre Zola en octobre 1891. Pour plus de détails, voir Marie-Claire Bancquart, *Anatole France, un sceptique passionné*, p.174-177.

<sup>47</sup> Paul Janet, « De la responsabilité philosophique. – A propos du *Disciple* de Paul Bourget », *Revue bleue*, 12 et 19 avril 1890.

<sup>48</sup> Ce débat plus que centenaire a encore cours, et l'actualité a tranché en faveur de l'existence de la *bioéthique*, rendue nécessaire après les atrocités nazies et la prise de conscience du monde face aux progrès immenses de la génétique. Finalement, l'histoire a donné raison à Janet...

Pour en finir ici avec *Le Disciple*, évoquons ce que Taine pense de cet ouvrage sulfureux, car finalement c'est sa pensée scientifique qui est au centre du débat (car Sixte représente Taine par bien des aspects) :

“A mon avis, l'origine de cette erreur est dans la façon dont vous avez conçu Sixte, le représentant de la science moderne. Vous lui avez donné un cerveau insuffisant et une éducation scientifique insuffisante. Il ne connaît que des superficies. Il a suivi des cours, et il a lu des livres, rien de plus. [...] Personnellement, dans les *Origines de la France contemporaine*, j'ai toujours accolé la qualification morale à l'explication psychologique ; mon analyse préalable est toujours rigoureusement déterministe, et ma conclusion terminale est rigoureusement judiciaire. [...] Pardonnez-moi mon opposition ; elle vient de ce que votre livre m'a touché dans ce que j'ai de plus intime. Le goût a changé, ma génération est finie, et je me renforce dans mon trou de Savoie<sup>49</sup>.”

---

<sup>49</sup> H. Taine, *sa vie et sa correspondance*, t.IV, p.291-293.

### I.1.3.c) *Le principe de remise en cause et l'attitude sceptique*

“La vérité est que la vie est délicieuse, horrible, charmante, affreuse, douce, amère, et qu'elle est tout. Il en est d'elle comme de l'arlequin du bon Florian<sup>50</sup> : l'un la voit rouge, l'autre la voit bleue, et tous les deux la voit comme elle est, puisqu'elle est rouge et bleue et de toutes les couleurs. Voilà de quoi nous mettre d'accord et réconcilier les philosophes qui se déchirent entre eux. Nous sommes ainsi faits que nous voulons forcer les autres à sentir et à penser comme nous et que nous ne permettons pas à notre voisin d'être gai quand nous sommes tristes.”, Anatole France, *Les Jardins d'Epicure*, p.67-68.

Dès lors, cette période d'après le *Disciple* voit une nouvelle redistribution de la structure de pensée d'Anatole France. Sa recherche du *logos* s'affine. La libre pensée est érigée en plus sage maîtresse du monde, et tout dogme immuable devra donc être remis en cause, par honnêteté intellectuelle. Sur différents points de vue, la vision du monde d'Anatole France va se transformer, se métamorphoser, s'affirmer, afin d'accéder à l'essentiel de ce qui constituera la pensée postérieure d'Anatole France. Marie-Claire Bancquart cite à ce propos Jules Lemaître, qui put dire d'Anatole France : “M. Brunetière lui fit sortir tout le dix-huitième siècle qu'il avait dans le sang<sup>51</sup>.” Du reste, nous partageons l'analyse selon laquelle la querelle du *Disciple* réactive chez Anatole France cette

“considération du changement nécessaire des mœurs et des institutions, alors que, durant sa période d'apaisement, il avait plutôt tendance à insister sur les liens qui nous relient au passé, sans prolonger la courbe vers l'avenir<sup>52</sup>.”

Certes, la fameuse querelle ne transforme pas Anatole France de fond en comble, à la manière d'une *tabula rasa*. Selon nous, elle catalyse surtout une vision du monde, et conduit Anatole France à stabiliser sa pensée. Peut-être est-ce là l'étape décisive qui fera sortir Anatole France de sa pensée juvénile<sup>53</sup>.

Nous pouvons d'ailleurs montrer que dès 1887, la méfiance sceptique d'Anatole France pour l'immuabilité des dogmes était en instance, en gestation. La science elle-même était déjà relativisée deux ans avant la sortie de l'ouvrage de Bourget. Finalement, la querelle du *Disciple* n'a pu, comme catalyseur, que rendre nets et précis les contours flous de cette aspiration qui déjà couvait.

Analysons ainsi la nouvelle –ou est-ce un conte<sup>54</sup>? – « Monsieur Pigeonneau<sup>55</sup> », qui paraît dans recueil *Balthasar* le 6 avril 1889 chez Calmann-Lévy<sup>56</sup>. Nous

<sup>50</sup> Allusion à Pierre-Claris de Florian, 1755-1794, auteur des *Fables* (1792), qu'on dit plus moralisateur et moins poète que Jean de La Fontaine.

<sup>51</sup> Jules Lemaître, *Les Contemporains*, sixième série, 1896, p.373.

<sup>52</sup> Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, p.LXXII-LXXIII.

<sup>53</sup> Nous pensons à ce propos que la querelle du *Disciple* sera plus décisive que la fameuse affaire Dreyfus, qu'on considère peut-être trop souvent comme le tournant de la pensée française.

<sup>54</sup> Cette distinction épineuse entre *nouvelle* et *conte* se pose souvent au XIX<sup>e</sup> siècle, y compris chez un Villiers de L'Isle-Adam, un Maupassant ou chez un Edgar Poe. Nous ne prendrons pas parti dans cette problématique, sachant que d'un point de vue structural (selon Propp ou Greimas), les *contes* d'Anatole France – appelés comme tels par l'auteur – sont bien des *nouvelles*. Cependant, la dénomination voltairienne de *conte* (*philosophique*) ne manque certes pas d'attrait, ni d'une certaine *vérité* dans la parenté.

<sup>55</sup> « Monsieur Pigeonneau. – Conte pour le jour des rois » paraît dans *Le Temps* du 9 juillet 1887.

<sup>56</sup> Marie-Claire Bancquart qualifie ce recueil d'œuvre de *transition*. Voir *Pléiade*, tome I, p.1281. Son édition en avril 1889 chez Calmann-Lévy tombe à pic, il est vrai, dans un contexte très à propos.

montrons que le relativisme sceptique d'Anatole France se profile déjà en 1887, y compris à l'encontre de la science, que notre auteur défend pourtant bec et ongles deux années plus tard contre Brunetière.

L'argument de « Monsieur Pigeonneau » est relativement simple ; un grand égyptologue, Pigeonneau<sup>57</sup>, se fait littéralement embobiner par un sombre et mystérieux couple qui, au moyen d'un petit chat, va hypnotiser le savant. Cette nouvelle est bien dans l'air du temps, puisqu'on y découvre un sujet qui plaît, le mesmérisme. Cependant, sous des airs anodins – comme presque toujours chez Anatole France, cette nouvelle est aussi représentative de l'état d'esprit extrêmement méfiant de notre auteur à l'égard de tout dogmatisme, et montre une grande acuité sceptique et relativisante.

Pigeonneau est représenté comme un prototype de scientifique borné, pour qui la science peut *tout* expliquer :

“Si je confesse aujourd'hui mes erreurs, [...] je le fais dans l'intérêt des jeunes gens qui apprendront, sur mon exemple, à vaincre l'imagination. Elle est notre plus cruelle ennemie. Tout savant qui n'a pas réussi à l'étouffer en lui est à jamais perdu pour l'érudition. [...] J'étais à deux doigts de ce qu'on appelle l'histoire. Quelle chute ! j'allais tomber dans l'art. Car l'histoire n'est qu'un art, ou tout au plus une fausse science<sup>58</sup>.”

On reconnaît ici une critique acerbe à l'encontre d'un positivisme qui dénierait à l'imagination le droit d'exister. Si un mode de pensée, quel qu'il soit, s'érige comme participant de la vérité en refusant toute relativisation, alors il verse dans le dogmatisme, c'est-à-dire dans l'immuabilité et la fausseté. Il n'y a pas, en la matière, de pire sourd que celui qui refuse d'entendre. Anatole France dépeint ce que nous appellerions un « scientifique intégral », dans le sens où la science est devenue, au-delà d'un savoir, une morale, une aveuglante ligne de conduite. Pigeonneau est un homme plus que sérieux, satisfait de lui, qui ne vit que pour être admis dans un petit cercle d'élite. Il nie le plaisir, il nie la poésie, la beauté et la femme, qui ne sont guère scientifiques. Ainsi, ce petit homme refuse en lui toute humanité, au profit d'une ascèse<sup>59</sup> systématique, mise sur le compte de la science. Il ne se rend guère compte de sa sévérité aride et ennuyeuse, car il est aveuglé par l'image qu'il se fait de lui-même. Lors de sa conférence érudite sur un sujet dont le public pourrait trouver de l'intérêt<sup>60</sup>, la sévérité empruntée de Pigeonneau découragerait les plus passionnés d'égyptologie, ce dont le savant ne se rend même pas compte : “*Je puis dire qu'on ne voyait point errer des sourires légers sur les lèvres. Loin de là ! Les plus frais visages prenaient une expression austère. Il semblait que j'eusse mûri tous les esprits par enchantement<sup>61</sup>.*” C'est dire combien, pour Anatole

<sup>57</sup> Son nom est très ironique : un *pigeonneau*, un jeune pigeon naïf, donc, est celui qui va se faire « pigeonner », c'est-à-dire qui va se faire abuser avec facilité. C'est antinomique, pour un si grand savant. On reconnaît l'art d'Anatole France qui consiste toujours à affubler de noms significatifs ses héros littéraires dans une optique sinon allégorique, du moins récriminatrice.

<sup>58</sup> Anatole France, « Monsieur Pigeonneau », *Balthazar*, Pléiade, tome I, p.604.

<sup>59</sup> Voir glossaire.

<sup>60</sup> Il s'agit de la lecture d'un mémoire intitulé *De la toilette d'une dame égyptienne, dans le Moyen Empire, d'après une peinture inédite*. On comprend que sous des allures exotisantes propres à assouvir les besoins d'évasion d'un public de la fin du siècle, ce mémoire austère et sans fantaisie réveille dans l'assistance le plus profond des ennuis. Ceci dit, la toilette était dans le Moyen Empire égyptien (-2130/-1780) considérée comme un art mineur. Ce sujet trouvait beaucoup d'intérêt de la part des savants de cette fin du XIX<sup>e</sup> siècle, surtout depuis les expéditions napoléoniennes (1798-1799), les voyages de Champollion (1828-1829) et de Prussien Lepsius (1842-1845) ; à dire vrai, l'égyptologie contemporaine – scientifique ? – débuta lorsque Auguste Mariette-Pacha, le 12 novembre 1851, découvrit dans les sables de Saqqara le serapeum de Memphis. Ses travaux durèrent jusqu'au 18 janvier 1881, date de sa mort ; dès lors, l'égyptologie fut fort *médiatique*, si on peut dire. Le fameux Gaston Maspero reprit ensuite ces travaux.

<sup>61</sup> Anatole France, *ibid.*, p.605.



France, l'*hubris* aveuglante du scientifique dogmatique est ridicule et condamnable. Le sérieux et la gravité relèvent d'un profond manque de distanciation du savant envers son savoir. Pendant ce temps, l'auditoire manque de tomber d'ennui.

Dans cette optique rébarbative et verbeuse, une assertion de l'imaginaire dans le réel métamorphose Pigeonneau du tout au tout. Il s'agit d'un couple, dont la femme captive l'orateur en plein milieu de son discours amphigourique.

“L'attention qu'elle prêtait à ma parole rajoutait au charme de sa physionomie étrange. [...] Mon attention, partagée d'abord entre tout mon public, se concentra peu à peu sur cette jeune femme. Elle m'inspirait, je l'avoue, un intérêt que certains de mes collègues pourront considérer comme indigne du caractère scientifique qui est le mien, mais j'affirme qu'ils n'auraient pas été plus indifférents que moi s'ils s'étaient trouvés à pareille fête. [...] Plût à Dieu que je n'eusse plus regardé qu'elle, ce jour-là, sous la coupole !<sup>62</sup>”

Ce jeu de déstabilisation montre bien que Pigeonneau, dans sa morale scientifique bien huilée, fait fausse route, et ne s'intéresse pas aux choses fondamentales de la vie. Son système de pensée, parfait dans toute sa science, n'est guère prêt à affronter le charmant minois d'une jolie demoiselle. C'est alors que notre savant va se faire hypnotiser, et que sa volonté parfaite, si solide, va se faire subsumer par une autre plus puissante, bien qu'irrationnelle.

“...Mes yeux rencontrèrent tout à coup ceux de l'homme à la barbe assyrienne. Comment vous expliquer ce qui se passa alors, puisque je ne le conçois pas moi-même ? Tout ce que je puis dire, c'est que le regard de ce personnage me jeta instantanément dans un trouble inconcevable. Les prunelles qui me regardaient étaient fixes et verdâtres. [...] Mais, malgré le plus violent effort, je ne parvins pas à arracher mes regards de ces deux vivantes lumières auxquelles ils étaient mystérieusement rivés. [...] Sous l'influence d'une force étrangère, inconnue, irrésistible, je récitai avec élégance et chaleur des considérations philosophiques sur la toilette des femmes à travers les âges ; je généralisai, je poétisai, je parlai –Dieu me pardonne ! –de l'éternel féminin et du désir errant comme un souffle autour des voiles parfumés dont la femme sait parer la beauté<sup>63</sup>.”

L'intérêt de cette métamorphose est surtout d'offrir une relativisation à la science. En effet, ici, c'est bien un mécanisme irrationnel, imaginaire, absurde et de peu d'importance, qui va pousser le raide savant à devenir un orateur remarquable, sachant communiquer sa science devenue passion aux auditeurs. Cette transfiguration est ironique ; Anatole France exprime ainsi le fait que la science n'est pas une matière où la vérité se fait absolue ; parfois même, cette parfaite vérité se fait ennuyeuse, preuve qu'elle n'est pas aussi importante qu'elle paraît. Ses grandes révolutions sont parfois minuscules, et de peu d'intérêt pour le commun des mortels.

Notre auteur démontre aussi par l'absurde et par la fiction que bien des optiques opposées peuvent aborder un même sujet –ici archéologique –et en rendre des dimensions fort différentes, mais toutes intéressantes ; Pigeonneau poète est plus captivant que Pigeonneau érudit<sup>64</sup>. Ceci montre que sur un même sujet, beaucoup de points de vue peuvent s'affronter, sans qu'aucun d'entre eux soit nécessairement faux. C'est appauvrir le sujet que de ne le voir que sous un seul angle, et c'est le déformer outrageusement que d'affirmer que cet angle est la seule vérité possible sur le sujet. Cette relativisation prouve que le scientifique, pas plus que le rêveur (pas plus que l'artiste ou le philoso-

<sup>62</sup> Anatole France, *idem*. On voit déjà ici se profiler une certaine notion du Désir, notion qui s'exprimera pleinement dans *Thais*.

<sup>63</sup> Anatole France, *ibid.*, p.605-606.

<sup>64</sup> Anatole France ne cesse d'user de ce dualisme entre érudition et poésie. Sur le personnage de l'érudit dans l'œuvre francienne, voir *infra*, II.2.1, p.267.

phe ?), ne détient une quelconque vérité. Tout domaine du savoir peut être remis en cause.

L'ironique démonstration d'Anatole France va plus loin. Il use du regain de faveur accordé par le public dans ces années 1880-1890 au mesmérisme et à la suggestion. Ceci dit, de la manière dont il le dépeint, il ne laisse aucun doute sur le fait que le mesmérisme est aussi fantasque et illusoire qu'une science pure et dure.

Nous devons ici revenir au mesmérisme et à la suggestion tels qu'ils étaient compris en cette fin de siècle. Mesmer<sup>65</sup> est un médecin allemand de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle qui, dans son exercice, constate que la médecine est en retard par rapport aux autres sciences. On le voit, ses propres thèses étaient censées être fondamentalement scientifiques, elles aussi –d'où peut-être l'ironie subtile d'Anatole France. Mesmer postule donc l'existence d'un fluide universel, aussi influent que le magnétisme à la mode en ce temps-là, qui ne serait pas décelable par les sens. Dès lors, la maladie serait due à une mauvaise répartition de ce fluide dans le corps du malade, et installer un aimant à un endroit judicieusement choisi permettrait de drainer le fluide de façon adéquate ; mais notre médecin finit par se rendre compte qu'il obtient d'aussi bons résultats par le toucher manuel. Ainsi, il fonde la théorie du magnétisme animal, prolongeant le magnétisme minéral. Il va donc provoquer chez ses patients –surtout des femmes –des crises convulsives entraînant des guérisons. Vienne refusant ces méthodes, Mesmer s'installe à Paris en 1778, où il peut à son aise développer ses théories et organiser des thérapies de groupe décuplant le fluide. Les salons parisiens s'émeuvent, le mesmérisme devient une mode. La Faculté interdit bientôt les séances, ce qui courrouce l'opinion. Louis XVI crée alors des commissions chargées de prouver la réalité du phénomène ; ces commissions très sérieuses sont constituées par des membres de l'Académie des Sciences ou de l'Académie Royale de Médecine ; elles constatent alors des phénomènes hypnotiques, et certaines vertus curatives, mais concluent à l'inexistence du fluide universel, montrant le rôle prédominant de l'imagination du malade dans la thérapie. Un certain Bailly<sup>66</sup> présente au roi un rapport secret<sup>67</sup> selon lequel Mesmer abuserait sexuellement de ses patientes<sup>68</sup>. Mesmer renonce et quitte tristement la France en 1784. Il laisse pourtant des disciples (la « Société de l'Harmonie »), dont par exemple le fameux marquis Maxime de Puységur. On abandonnera le mesmérisme définitivement lorsque James Braid<sup>69</sup> introduira en 1842-1843 le système hypnotique en médecine, sans avoir recours à un quelconque fluide, à une quelconque cause irrationnelle. Cependant, le mesmérisme sera mis au goût du jour par le baron Dupotet, qui fondera le *Journal du magnétisme* en 1845. A partir de ce moment, le public parisien aura un regard à l'intérêt décuplé sur le monde de l'au-delà. Les bases du spiritisme seront également

<sup>65</sup> Franz Anton Mesmer (1734-1815) devient docteur en médecine en 1776 à Vienne. Il est à noter que le *magnétisme minéral* est découvert avant Mesmer, par le père Hell.

<sup>66</sup> Jean Sylvain Bailly (1736-1793) est le plus renommé des astronomes du XVIII<sup>e</sup> siècle ; on lui doit la découverte des satellites de Jupiter et son immense *Traité d'astronomie*.

<sup>67</sup> Ce rapport n'est publié qu'en 1826.

<sup>68</sup> Nous pouvons ici relater ce passage de C. Burdin et F. Dubois, dans *l'Histoire académique du magnétisme animal, accompagnée de notes et de remarques critiques*, Paris, 1841, p.88, qui cite le rapport de Bailly: “*La main est appliquée sur les hypocondres, et quelque fois plus bas sur les ovaires ; le contact est donc exercé à la fois sur une infinité de parties, et dans le voisinage des parties les plus sensibles du corps. Souvent, l'homme ayant sa main gauche ainsi appliquée, passe la droite derrière le corps de la femme : le mouvement de l'un à l'autre est de se pencher mutuellement pour favoriser ce double attouchement. La proximité devient la plus grande possible, le visage touche presque le visage, les haleines se respirent, toutes les impressions physiques se partagent instantanément, et l'attraction réciproque des sexes doit agir dans toute sa force.*”

<sup>69</sup> James Braid (1795-1860), chirurgien écossais, est le premier à introduire l'hypnose dans le champ médical. C'est lui-même qui invente le terme d'*hypnotisme*.

jetées, car les somnambules deviendront à cette époque, dans leur sommeil augural, des voyants. Nous n'évoquerons certes pas ici la suite de cette histoire étrange des courants obscurs du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>70</sup>, avec la relève des sœurs Fox et le sulfureux Allan Kardec<sup>71</sup>. Cependant, Anatole France n'ignore pas les travaux de Charcot, de Bernheim et de Richet<sup>72</sup>, qui prennent la suite de ceux de Braid. Anatole France les tenait en estime, comme on peut le constater dans son article paru dans *Le Temps* du 24 avril 1887<sup>73</sup>. Simplement, l'aspect scientifique et relativisant de ces recherches est sûrement ce qui intéresse le plus Anatole France<sup>74</sup>.

Le choix d'Anatole France pour le mesmérisme n'est donc pas innocent ; il utilise Annie Morgan<sup>75</sup> comme une sorte d'allégorie fantasmagorique de l'irrationnel bouleversant l'ordre propre, sec, ascétique et établi de Pigeonneau. Cette femme américaine, adepte du mesmérisme, est "une personne très instruite, d'une intelligence remarquable"<sup>76</sup>. Elle a donc une certaine caution aux yeux de Pigeonneau. Ce dernier est d'ailleurs, dans son dogme scientiste, particulièrement aveuglé : sur son bureau trône une statuette de chat représentant la déesse égyptienne Pacht, comme un trophée monumental célébrant l'égyptologie scientifique ; or cette déesse, aussi connue sous le nom de Bastet, représente la bienfaitrice qui protège l'homme des ténèbres. De nombreuses œuvres d'art représentent Bastet un couteau sous une patte, tranchant la tête du serpent Apophis, le Dragon des ténèbres personnifiant les ennemis du Soleil et s'efforçant de faire chavirer la Barque sacrée au cours de sa traversée du monde souterrain. Ce chat représenté ici, au travers de sa déesse tutélaire, symbolise donc l'agilité féline et divine aidant l'homme à triompher de ses ennemis cachés<sup>77</sup>. Il est ici un certain cynisme de la part d'Anatole France, qui sans doute n'ignorait pas le symbolisme de la statue ; en effet, Pigeonneau ne semble avoir aucune idée de ce qu'elle représente, et elle trône là sur le bureau comme une mise en abyme symbolique de l'aventure qui lui arrive ; simplement, son dogme scientiste l'empêche de considérer la statue de chat autrement que comme un simple monument archéologique<sup>78</sup> ; s'il avait accepté cette signification mystérieuse, peut-être aurait-il pu lire clairement dans sa propre histoire. C'est cet aveuglement idéologique qui va le mener à sa perte. En ce sens, le mesmérisme pur et

<sup>70</sup> Après tout, Anatole France situe bien l'univers alchimique de *La Rôtisserie de la reine Pédauque* au XVIII<sup>e</sup> siècle, tandis que Victor Hugo fait encore tourner des tables avec assiduité à Jersey en 1853. C'est dire, semble-t-il, combien Anatole France se *distancie* face à l'au-delà. Nous le verrons d'ailleurs quant à sa propre appréhension du diable. Voir *infra*, II.3.2, p.320.

<sup>71</sup> Sur l'histoire de ces courants obscurantistes, voir notamment Jacques Legros, *Esprit, es-tu las ?, l'irrationnel, un besoin paradoxal*, Logiques sociales, L'Harmattan, Paris, 1992.

<sup>72</sup> Ces trois savants émérites du XIX<sup>e</sup> siècle recherchèrent les tenants et les aboutissants de la suggestion hypnotique. Bernheim mit notamment au point la théorie de la suggestibilité, l'une des fonctions physiologiques du cerveau ; selon lui la suggestibilité est l'aptitude du cerveau à recevoir ou à évoquer des idées et sa tendance à les réaliser. Il *banalise* les phénomènes hypnotiques en les interprétant avec rationalité et prudence. Bernheim ouvre ainsi la voie à la psychothérapie ; après tout, nous ne sommes pas loin non plus de l'émergence des travaux de Freud, et nous pouvons nous rendre compte que cette fin de siècle est fascinée par les phénomènes neuro-psychologiques et par les phénomènes d'essence plus obscure ; elle ne cerne pas toujours la frontière entre les deux, sauf justement par l'entremise de quelques chercheurs qui sont plus relativistes et plus sceptiques que d'autres ; cet aspect des choses a dû beaucoup plaire à Anatole France.

<sup>73</sup> L'hypnotisme fascinait d'ailleurs tout un pan de la littérature, de Mérimée à Maupassant.

<sup>74</sup> Sur l'étude de l'*inconscient* de Paphnuce d'Anatole France dans *Thaïs*, voir *infra*, II.3.1.a, p.289.

<sup>75</sup> Ce nom *morganatique* est un clin d'œil de plus...

<sup>76</sup> Anatole France, *ibid.*, p.607.

<sup>77</sup> C'est pourquoi le chat est un animal sacré en Egypte.

<sup>78</sup> Morgan : "Ah ! vous n'êtes pas fétichiste. Je ne croyais pas qu'on pût être archéologue sans être fétichiste. Comment Pacht peut-elle vous intéresser si vous ne croyez pas que c'est une déesse ?", Anatole France, *ibid.*, p.608.

dur de Morgan est symptomatique de cette remise en question d'une science aveuglée par elle-même ; c'est de cet absurde et imaginaire révélateur qu'arrive la relativisation du dogme scientifique, dogme suffisamment fragile pour ne pas pouvoir résister à une fable.

Cependant, Anatole France n'est pas dupe, et il ne prend certes pas au sérieux les adeptes de Mesmer ; il raille lui-même les sectes obscurantistes, dont le mesmérisme est finalement partie intégrante, du point de vue des fondements ; la preuve :

“Ne faites pas attention, c'est maman. Je ne vous présente pas. Si vous lui parliez, elle ne pourrait pas vous répondre ; elle est d'une secte religieuse qui interdit les paroles vaines. C'est une secte de la dernière nouveauté<sup>79</sup>. Les adhérents s'habillent d'un sac et mangent dans des écuelles en bois<sup>80</sup>.”

Sans nul doute qu'Anatole France détruit lui-même le système relativisant qu'il utilise pour mettre à mal le scientisme ; ce procédé ironique utilisé dans la narration est une arme à double tranchant : il relativise l'élément relativisant. L'outrance est sans appel. Ceci pourrait être la meilleure définition du scepticisme ainsi qu'Anatole France le conçoit ; dès 1887, notre auteur est donc déjà en pleine métamorphose, et la querelle du *Disciple* ne semble jouer de rôle (nécessaire !) que de catalyseur. Elle clarifie ce qui déjà était en gestation. « Monsieur Pigeonneau » semble bien le démontrer. Dès lors, le savant va se faire hypnotiser par un chaton, envoyé par l'inférieur couple Morgan/Daoud. Anatole France s'offre même le luxe de citer Baudelaire et de faire allusion à Mallarmé : “Je vous envoie un petit chat que le docteur Daoud a rapporté d'Égypte et que j'aime beaucoup. Traitez-le bien par amour pour moi. Baudelaire, le plus grand poète français après Stéphane Mallarmé, a dit :

“Les amoureux fervents et les savants austères  
Aiment également, dans leur mûre saison,  
Les chats puissants et doux, orgueil de la maison,  
Qui comme eux sont frileux et comme eux sédentaires<sup>81</sup>.”

ceci tend à prouver une fois encore si besoin est qu'Anatole France est en pleine relativisation *dès 1887*, puisqu'il revient bel et bien sur ses jugements littéraires précédents en offrant ici un hommage à Baudelaire<sup>82</sup> et, plus succinctement, à Mallarmé<sup>83</sup>.

Dès lors, le scientifique Pigeonneau voit des apparitions divines partout, qui jaillissent d'un quotidien jadis invisible et inexploré : “*elle se montrait en face de moi, en tournant la tête sur son épaule droite dans une attitude hiératique qui donnait à sa délicieuse beauté je ne sais quoi de divin*<sup>84</sup>.” Dans cette optique, Pigeonneau est transformé, il voit enfin la beauté du monde et ressent du désir pour une femme, ce qui n'a rien de scientifique. De même : “*Après avoir lu cette lettre, je regardai Porou qui, debout sur*

<sup>79</sup> Cette description montre que pour Anatole France, secte obscurantiste et snobisme de salon sont confondus.

<sup>80</sup> Anatole France, *ibid.*, p.610.

<sup>81</sup> Premier quatrain du sonnet « Le Chat », *Les Fleurs du Mal*. Anatole France, *ibid.*, p.613.

<sup>82</sup> Anatole France cite également Baudelaire dans *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, Pléiade, tome I, p.167.

<sup>83</sup> Cette relativisation n'est pas aussi présente en 1886, lorsque Anatole France compose « Leslie Wood » dans *L'Etui de nacre*. Le sujet est le même, il met en jeu une vision spirite du monde niant la réalité dans laquelle vivent les hommes d'affaires ; cependant, le spiritisme ne remet là en cause qu'une vision *économiste* d'un homme attiré par le confort personnel ; il ne relativise que la valeur de l'argent, et fait donc valoir un choc existentiel moins fondamental, davantage tourné vers une désapprobation sociale. Ainsi, il semble bien que les changements saisissants de jugements d'Anatole France aient eu lieu dès 1887. La querelle du *Disciple* se voit relativisée d'autant.

<sup>84</sup> Anatole France, *ibid.*, p.611. C'est nous qui soulignons.

*ses pattes de derrière, léchait le museau noir de Pacht, sa sœur divine*<sup>85</sup>.” Il finit par tomber du côté de l’imaginaire, et donc par jouir enfin de la vie, dans une certaine mesure et par contraste. Il passe même une semaine oisive et salvatrice, à ne rien faire. Puis, le jour de l’Épiphanie<sup>86</sup>, Pigeonneau se transforme en conteur, en celui-là-même qu’il exécrait lorsqu’il était encore ce sinistre scientifique borné. Anatole France lui fait écrire un conte évoquant Voltaire<sup>87</sup>, ce qui est un comble pour le traditionaliste qu’il était : “*Vingt fois j’éclatais de rire en l’écrivant*<sup>88</sup>.”

Pigeonneau est donc bien victime d’une suggestion –tout à fait imaginaire et fictive, en l’occurrence –dont le petit chat, ce frêle animal par rapport à la magnificence érudite du savant, est l’intercesseur. On peut remarquer une structure en chiasme : alors que le grand savant est ridiculisé et que son dogmatisme est battu en brèche malgré lui, il n’est pas métamorphosé en ridicule jouet, bien au contraire : le petit homme est devenu un grand humain, jouissant de la vie et aimant la distraction. Morgan reste quant à elle cette femme fatale qui manipule les hommes pour sortir de son ennui ; Pigeonneau est devenu lui-même un objet d’expérience « scientifique ». Tel est pris qui croyait prendre !

Le message est ironique de la part d’Anatole France, qui prouve que ce relativisme nécessaire et salvateur pour Pigeonneau n’est acquis qu’au travers d’un caprice moqueur de la belle, celle-ci étant elle-même un personnage de conte – comme son nom l’indique. Combien le dogme est donc fragile, et combien il est de mauvaise foi ! L’ironie est acerbe et met en relief le fait que la désacralisation du dogme, au travers d’une étape relativisante, est une nécessité pour l’épanouissement de l’homme. L’insertion du merveilleux et de l’imaginaire dans l’aridité de l’idéologie scientiste a un aspect plaisant et un peu irrévérencieux dans « Monsieur Pigeonneau ». Là encore, Anatole France n’hésite pas à se faire voltairien dans sa pédagogie, en décrivant par l’absurde et par le jeu une nécessité fondamentale à la conduite humaine, qui est de relativiser le monde et de le regarder au travers de différents faisceaux, de l’appréhender de différents points de vue, sans ériger aucun regard alors superficiel, par force, en quelconque vérité absolue. Pigeonneau devenu la chose de Morgan est, en quelque manière, enfin devenu libre. Le relativisme sceptique semble donc à ce prix : il est douloureux et exige la métamorphose, ce que la vie d’Anatole France démontre par ailleurs parfaitement.

---

<sup>85</sup> Anatole France, *ibid.*, p.613. C’est nous qui soulignons.

<sup>86</sup> C’est le jour même où la nouvelle paraît dans *Le Temps*.

<sup>87</sup> Il s’agit du « Crocheteur borgne ». Voir Voltaire, *Romans et contes*, Pléiade, p.661 et p.673-674.

<sup>88</sup> Anatole France, *idem*.

### ***1.1.3.d) Le relativisme sceptique comme ferment de la pensée française***

Pour conclure notre analyse de cette période chez Anatole France, nous pourrions mettre en évidence le fait que notre auteur tient désormais la science moderne comme l'une des possibilités – et l'une des possibilités seulement – de déflorer le *logos*. Dans *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, en 1881, Anatole France montrait un questionnement finalement toujours présent en 1890 :

“Mon Dieu ! Mon Dieu ! Qu'est-ce que nous ! et dans quel gouffre de terreurs nous plongeons-nous sans cesse si nous avons le temps de penser au lieu de faire des lois ou de planter des choux ! Je veux arracher de mes pieds mes pantoufles et les jeter par la fenêtre, puisqu'elles m'ont rappelé au sentiment de mon existence. La vie est tolérable à condition qu'on n'y pense pas<sup>89</sup>.”

Seulement, en une petite décennie, Anatole France va assumer sa pensée, et va accepter de toujours la remettre en cause. Peut-être la vie sera-t-elle dès lors toujours aussi complexe, mais intellectuellement plus tolérable. Sylvestre Bonnard est passé dans les mains obscures de Morgan, et le gouffre de terreurs s'est refermé sur la certitude, plus puissante que la peur, que la vérité n'existe pas tant qu'elle peut être remise en cause. Les pantoufles sont maintenant définitivement jetées par la fenêtre<sup>90</sup>.

La science reste pour l'heure l'une des principales interrogations d'Anatole France. Elle a le pouvoir de remettre en cause les dogmes, mais elle n'est pas pour autant la réponse absolue, ce en quoi elle est frustrante. Anatole France ne se jette pas dans ce piège. Loin de là. Le scientisme positif et dogmatique lui apparaît comme une grave erreur. Dans la nouvelle religion d'Auguste Comte,

“toute curiosité de l'esprit y est sévèrement réprimée. Elle ne souffre que les connaissances utiles et réfrène toute curiosité. Chose digne de remarque ! Par cela même que cette doctrine est fondée sur la science, elle suppose la science définitivement constituée et, loin d'encourager les recherches ultérieures, elle les déconseille et blâme même celles qui n'ont pas pour objet le bien des hommes. [...] Je suis bien résigné à ne connaître jamais la cause des causes et la fin des fins. Il y a beau temps que je lis les traités de métaphysique comme des romans moins amusants que les autres, et non plus véritables. Mais ce qui dans le positivisme rend amer et désolant, c'est la sévérité avec laquelle il interdit les sciences inutiles, qui sont les plus aimables. Il ne nous laisse pas jouer en liberté avec les phénomènes et nous enivrer de vaines apparences. Il condamne la folie délicate d'explorer les profondeurs du ciel<sup>91</sup>.”

Cette folie délicate qui est d'explorer autant la pensée éthérée que le monde physique est l'une des principales conséquences de la relativisation du monde. Finalement, la science est l'un des moyens du moi de sortir du gouffre de l'inconnu, mais elle n'est qu'un moyen de progresser. Anatole France dénie le droit au dogme de fonder une quelconque vérité, et en ceci, la morale prônée par Brunetière – notamment – est remise en cause. Mais de même, la science n'a pas plus de droits. La science pourrait seulement montrer ses limites à l'homme, si elle affirme être consciente de ses propres limites. Après tout, Sylvestre Bonnard le savait déjà, en 1881, lui qui trouvait dans

<sup>89</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, « Appendice : Marguerite », Pléiade, tome I, p.327.

<sup>90</sup> Nous faisons allusion à une œuvre critique du début du XX<sup>e</sup> siècle, J.-J. Brousseau, *Anatole France en pantoufles*, G.Grès, Paris, 1924, 4<sup>ème</sup> édition.

<sup>91</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.92-93.

l'archéologie la plus grande des réponses à son questionnement et aussi la plus écœurante de ses amertumes:

“Ce gros volume [...] qui m’a réconforté par sa saine doctrine, ne dois-je point le saluer une dernière fois, comme un maître ? Mais chaque fois que je rencontre un volume qui m’a induit en erreur, qui m’a affligé par ses fausses dates, lacunes, mensonges et autres pestes de l’archéologue : « Va ! lui dis-je avec une joie amère, va ! imposteur, traître, faux témoin, fuis loin de moi, *vade retro*, et puisses-tu, indûment couvert d’or, grâce à ta réputation usurpée et à ton bel habit de maroquin, entrer dans la vitrine de quelque agent de change bibliomane, que tu ne pourras jamais séduire comme tu m’as séduit, puisqu’il ne te lira jamais »<sup>92</sup>.”

Mais depuis la querelle du *Disciple*, c’est le monde même, globalement, dans toute son immensité, qui est relativisé. Anatole France le regarde avec des yeux ouverts et méfiants, et il tente d’y débusquer toutes les faussetés. Désormais, le dogme est un ennemi, tandis que la science et le rêve permettent de voir le monde sous un angle différent. La science telle qu’il la considère devient elle-même une sorte de rêverie. Anatole France réclame une optique pluraliste du monde, et dans cette pluralité, il sera alors possible de faire un choix, une fois les différents points de vue passés au filtre de la libre pensée. Le temps des vérités monolithiques et autoritaires est révolu, pour Anatole France, dans ces années 1887-1890. Dans un monde relativisé, tout ce qui offre au scepticisme la promesse d’une remise en question est bon à appréhender. Notre auteur illustre ceci parfaitement dans l’une des nouvelles de *L’Etui de nacre*<sup>93</sup>, « La Messe des ombres<sup>94</sup>. » La querelle du *Disciple* est passée par là.

Le sacristain qui narre le récit reste dans une nuit diffuse, particulière à l’esprit d’un conte –et à l’alcool absorbé:

“Je connais les habitudes des morts et leur caractère. Je sais à ce sujet des choses que les prêtres eux-mêmes ne savent pas. Et si je contais tout ce que j’ai vu, vous seriez étonné. Mais toutes les vérités ne sont pas bonnes à dire, et mon père, qui pourtant aimait à conter des histoires, n’a pas révélé la vingtième partie de ce qu’il savait<sup>95</sup>.”

L’euphorique sacristain narre, dans l’esprit du *Décameron* de Boccace, la légende parabolique de Catherine Fontaine, vieille dentellière solitaire, ascétique et très belle, portant à son doigt un anneau de fiançailles. Un soir, elle se retrouve dans l’église proche de chez elle, où se tient une assemblée nombreuse et colorée, qui se trouve être constituée de fantômes :

“Catherine, ces hommes et ces femmes sont des âmes du purgatoire qui ont offensé Dieu en péchant comme nous par l’amour des créatures, mais qui ne sont point pour cela retranchées de Dieu, parce que leur péché fut, comme le nôtre, sans malice<sup>96</sup>. [...] Ils sont si mal-

<sup>92</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, Pléiade, tome I, p.309.

<sup>93</sup> Ce recueil de nouvelles paraît chez Calmann-Lévy le 28 septembre 1892, deux ans après la querelle du *Disciple*. Il est réédité en 1922, corrigé par l’auteur, ce qui montre l’importance qu’il revêt pour Anatole France.

<sup>94</sup> Cette nouvelle paraît dans *Le Temps* du 26 décembre 1890.

<sup>95</sup> Anatole France, « La Messe des ombres », *L’Etui de nacre*, Pléiade, tome I, p.924.

<sup>96</sup> Nous nous permettons de rapprocher cela de « Leslie Wood », *L’Etui de nacre*, Pléiade, tome I, p.933 : “C’est excellent et très saint. L’amour physique et naturel convient à toutes les créatures de Dieu, et s’il ne s’y mêle ni trouble ni inquiétude, il s’entretient cette simplicité divine, cette sainte animalité sans laquelle il n’est point de salut. L’ascétisme n’est qu’orgueil et révolte. Ayons présent à l’esprit l’exemple de l’homme de bien Booz, et rappelons que la Bible fait de l’amour le pain des vieillards.” Victor hugo remet le personnage de Booz au goût du jour dans *Booz endormi*. On le rencontre dans *Le Livre de Ruth* 2-4 (Booz signifie en hébreu *En lui est la force*). Par l’intermédiaire de ce personnage, Ruth la Moabite, étrangère, adopte Yahvé comme son Dieu et devient donc un chaînon de la lignée messianique par sa nécessaire union avec Booz. La parabole biblique prend un sens dévié chez Anatole France : la copulation

heureux qu'un ange du ciel prend pitié de leur peine d'amour. Avec la permission de Dieu, il réunit chaque année, pendant une heure de nuit, l'ami à l'amie dans leur église paroissiale, où il leur est permis d'entendre la messe des ombres en se tenant par la main. Telle est la vérité<sup>97</sup>."

Or, un vieux chanoine fantomatique fait passer un plat de cuivre pour recevoir les oboles, et l'assistance y laisse tomber de riches et anciennes offrandes. Catherine est pauvre, et elle jette dans le plateau sa bague de fiançailles, seul objet qu'elle possède à cet instant :

"L'anneau d'or, en tombant, sonna comme un lourd battant de cloche, et au bruit retentissant qu'il fit, le chevalier, le chanoine, le célébrant, les clercs, les dames, les cavaliers, l'assistance entière s'évanouit ; les cierges s'éteignirent et Catherine Fontaine demeura seule dans les ténèbres<sup>98</sup>."

Cette légende issue d'ailleurs de « La Messe des fantômes » de Jean-François Bladé<sup>99</sup>, n'est pas à prendre au pied de la lettre. Elle montre que la vérité n'est pas immuable, car l'homme reste prisonnier de ses illusions. Dans le conte du sacristain, malgré son caractère fictif et imaginaire, se trouve tout de même une morale. De ces illusions, de ce monde aux mille apparences parfois trompeuses – que le dogme tente indûment de rejeter – est issu le questionnement, à la condition nécessaire que le scepticisme soit capable de faire naître ce questionnement :

"[Les maris défunts] sont blâmables, car, en bonne justice, les défunts ne devraient point faire les jaloux. Mais je vous rapporte ce que j'ai observé. C'est à quoi il faut prendre garde quand on épouse une veuve. D'ailleurs, l'histoire que je vous ai contée est prouvée dans la manière que voici : le matin, après cette nuit extraordinaire, Catherine Fontaine fut trouvée morte dans sa chambre. Et le suisse de Sainte-Eulalie trouva dans le plat de cuivre qui servait aux quêtes une bague d'or avec deux mains unies. D'ailleurs, je ne suis pas homme à faire des contes pour rire. Si nous demandions une autre bouteille de vin !...<sup>100</sup>".

Ici, il semble que le scepticisme d'Anatole France ne cherche pas à remettre en cause l'imaginaire de la légende. Cependant, cette histoire de pure fiction contée par l'auteur laisse toujours place au même questionnement – tout comme dans « Monsieur Pigeonneau » : pourquoi l'imaginaire ne serait-il pas non plus une possibilité, un potentiel relativisant les vérités absolues qui courent dans le monde réel ? Pourquoi devrait-on refuser l'inexplicable, si celui-ci remet en cause les dogmes ? Relativiser le monde, c'est avant tout, dans un mouvement dialectique (voire polémique), et refuser les apparences, et les adopter comme possibilité. La relativisation du monde laisse avant tout à réfléchir, au-delà de tout manichéisme. Elle n'explique rien, mais elle soumet à la pensée l'accueil ou le refus de possibilités à entrevoir. Ainsi, c'est la notion même d'absolu qui est battue en brèche. Si la relativisation sceptique du monde refuse le mensonge, elle se montre tout autant capable d'accueillir le mystère.

"Le charme qui touche le plus les âmes est le charme du mystère. Il n'y a pas de beauté sans voiles, et ce que nous préférons, c'est encore l'inconnu. L'existence serait intolérable si on ne rêvait jamais. Ce que la vie a de meilleur, c'est l'idée qu'elle nous donne de je ne

---

est un acte de *mortels*, c'est bien la condition *sine qua non* de la vie renouvelée dans une optique darwinienne. Ce propos d'Anatole France vise probablement à éroder l'attitude moraliste de ceux qui critiquent la science.

<sup>97</sup> Anatole France, « La Messe des ombres », *idem*, p.927.

<sup>98</sup> Anatole France, *idem*, p.928.

<sup>99</sup> Jean Bladé, « La Messe des fantômes », collection Les Littératures populaires de toutes les nations, tome XX, Maisonneuve, 1886.

<sup>100</sup> Anatole France, *idem*, p.928-929.



sais quoi qui n'est point en elle. Le réel nous sert à fabriquer tant bien que mal un peu d'idéal. C'est peut-être sa plus grande utilité<sup>101</sup>.”

Dans ce contexte, quelle est la place réellement tenue par la science dans la pensée francienne ? Peut-être n'offre-t-elle à la pensée que la possibilité d'entrevoir d'autres possibilités. Pourvu qu'elle soit relativisée, elle vaut bien l'imaginaire. Les deux sont distincts, mais toutefois en congruence. La science, tout comme l'imaginaire, semble pouvoir offrir à l'homme la conscience de ses limites, relativisant la place de l'humain dans le cosmos, c'est-à-dire dans l'organisation universelle, tout en détruisant de vieilles croyances auxquelles l'homme se raccrochait indûment depuis trop longtemps. En fait, la science ne vaudrait que relativisée, ouvrant de nouveaux horizons à une pensée libre, c'est-à-dire sceptique. De la même façon, tout système, scientifique ou non, qu'il soit issu de la recherche appliquée ou de rêveries philosophiques ou esthétiques, tout système relativisant et relativisé, offre de nouveaux horizons à explorer pour une pensée libre. Aucun de ces horizons n'est à rejeter *a priori*, tandis que, paradoxalement, la pensée libre rejette les idées toutes faites.

“...Dans les nuages, on peut argumenter plus et mieux qu'en aucun autre sujet. C'est en cet endroit qu'il faut être méfiant. C'est là qu'il faut tout craindre : l'indifférence comme la partialité, la froideur comme la passion, le savoir comme l'ignorance, l'art, l'esprit, la subtilité et l'innocence plus dangereuse que la ruse. En matière d'esthétique, tu redouteras les sophismes, surtout quand ils seront beaux, et il s'en trouve d'admirables. Tu n'en croiras pas même l'esprit mathématique, si parfait, si sublime, mais d'une telle délicatesse que cette machine ne peut travailler que dans le vide et qu'un grain de sable suffit à les fausser. On frémit jusqu'où ce grain de sable peut entraîner une cervelle mathématique<sup>102</sup>.”

Le grain de sable du scepticisme est devenu, dans ces années 1887-1890, le fondement de la pensée francienne. Dans un système relativisant, finalement, tout se vaut, tout reste potentiellement acceptable –et non potentiellement vrai – tant que le moulin de la libre pensée n'a pas prouvé le contraire. Cette ouverture d'esprit est à l'honneur d'Anatole France désormais, qui luttera pour cette honnêteté intellectuelle. Toutefois, dans une recherche du *logos* comme celle entreprise par Anatole France, ceci reste néanmoins fâcheux. Pour l'heure, les apparences et les illusions que le monde nous livre restent seuls maîtresses, et c'est face à cet écueil désespérant que le scepticisme laisse Anatole France :

“Ne vous flattez pas d'enseigner un grand nombre de choses. Excitez seulement la curiosité. Contents d'ouvrir les esprits, ne les surchargez point. Mettez-y l'étincelle. D'eux-mêmes, ils s'éprendront par l'endroit où ils sont inflammables. Et si l'étincelle s'éteint, si certaines intelligences restent obscures, du moins vous ne les aurez point brûlées. Il y aura toujours des ignorants parmi nous<sup>103</sup>.”

<sup>101</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.112.

<sup>102</sup> Anatole France, *idem*, p.169-170.

<sup>103</sup> Anatole France, *idem*, p.156.

### I.1.4) La cruauté des illusions dépasse même la science : le monde est irrémédiablement pluriel

“L’idée de justice est particulière à l’homme : la nature ne l’a point : son immoralité est effroyable, et cette grande indifférence nous baigne et nous enveloppe de toutes parts.”, Anatole France, *Le Temps*, 7 décembre 1889, *La Vie littéraire*, tome VI.

#### *I.1.4.a) Une vision pessimiste du monde*

Marie-Claire Bancquart ne semble laisser aucun doute à propos du jugement que porte désormais Anatole France sur le monde ; selon elle,

“tout ce qui restait de l’ancienne foi d’Anatole France dans la vie universelle, c’est-à-dire la croyance en la bonté de l’élan vital, s’est retourné en certitude chagrine du règne de l’ignorance et de la mort<sup>1</sup>.”

De fait, il est vrai que les articles de notre auteur qui paraissent dans ces années 1887-1890 ne sont guère optimistes quant à la place de l’homme dans l’univers. La Terre, notre planète nourricière, s’est métamorphosée en “*cette petite boule qui, tournant gauchement autour du soleil jaune et déjà à demi obscurci, nous porte comme une vermine à sa surface pourrie*”<sup>2</sup>. Cette vision pessimiste du monde semble être le fruit d’une réflexion particulièrement sceptique sur la science elle-même. A force de relativisme, Anatole France est plongé dans l’amertume du questionnement sans réponse, et donc le désespoir pourrait le saisir. Le monde a-t-il une réponse, une finalité, ou bien l’homme n’est-il sur la terre que pour subir son existence ? Cette quête sceptique est tout entière exprimée dans la première réflexion du *Jardin d’Epicure*.

Nous pouvons ici la résumer. L’homme pensait “*fermement que la terre était le centre du monde et que tous les astres tournaient autour d’elle*”<sup>3</sup>. Ce géocentrisme impliquant un anthropocentrisme était jadis rassurant. L’homme, au centre du monde, était donc le *réfèrent absolu* du monde. Le centre est ce vers quoi tout converge, ce pour quoi existe tout ce qui existe. L’homme devient dès lors le point culminant de toute hiérarchie, objet de la vision et de l’écoute divine<sup>4</sup>. Anatole France décrit les principes théologiques simplistes, manichéens, qui découlent de l’anthropocentrisme. Sous la terre, les damnés ; dans le ciel,

“les douze sphères, celle des éléments, qui renferme l’air et le feu, puis les sphères de la Lune, de Mercure, de Vénus, que visita Dante, le vendredi saint de l’année 1300<sup>5</sup>, puis celle du Soleil, de Mars, de Jupiter et de Saturne, puis le firmament incorruptible auquel les étoiles étaient suspendues comme des lampes<sup>6</sup>. La pensée prolongeant cette contemplation, [l’homme] découvrit par delà, avec les yeux de l’esprit, le neuvième ciel où des saints furent ravis, le *primum mobile* ou cristallin, et enfin l’Empyrée<sup>7</sup>, séjour des bienheureux vers lequel, après la mort, deux anges vêtus de blanc (il en avait la ferme espérance) porteraient

<sup>1</sup> Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome II, p.XXIX.

<sup>2</sup> Anatole France, *Le Temps*, 23 avril 1893, « Réponse à M. Jules de Sohet. »

<sup>3</sup> Anatole France, *Le Jardin d’Epicure*, p.1.

<sup>4</sup> Anatole France fait ici référence au monde tel qu’il est conçu *avant* la révolution copernicienne, qui stipulera que c’est bien la terre qui tourne autour du soleil : l’homme ne pourra plus être pensé comme centre du monde.

<sup>5</sup> Allusion à la *Divine comédie* de Dante Alighieri.

<sup>6</sup> Cette conception de l’univers est issue de *L’almageste* de Ptolémée, qui a eu cours durant quatorze siècles.

<sup>7</sup> Lieu, chez Dante, où Dieu est perçu comme un océan de lumière, et qui est l’inverse de la prison des glaces en cône renversé qu’est l’Enfer.

comme un petit enfant son âme lavée par le baptême et parfumée par l'huile des derniers sacrements<sup>8</sup>.”

On reconnaît ici une cosmogonie classique des cercles successifs que Dante chante dans son poème *La Divine Comédie*. A dire vrai, cette conception est dépeinte avec ironie, et est surtout l'indice que la question fondamentale posée par la mort – ce qui revient, si on veut, à se demander quelle est la finalité exacte de l'existence humaine – reste en suspens. La réponse classique proposée est, du point de vue d'Anatole France, simpliste, voire enfantine :

“Dieu n'avait pas d'autres enfants que les hommes, et toute sa création était aménagée d'une façon à la fois puérile et poétique, comme une immense cathédrale. Ainsi conçu, l'univers était si simple, qu'on le représentait au complet, avec sa vraie figure et son mouvement, dans certaines horloges machinées et peintes<sup>9</sup>.”

Depuis lors, la science n'a certes pas répondu au questionnement fondamental. Tout au plus a-t-elle battu en brèche (ce qui n'est déjà pas si mal...) cette conception cosmogonique rassurante et béatifiante. Simplement faut-il constater que cette substitution n'est pas salvatrice pour l'espèce humaine, qui se retrouve encastée dans un désert hostile qui rend l'homme à sa juste mesure.

“La voûte du firmament est brisée. Notre œil et notre pensée se plongent dans les abîmes infinis du ciel<sup>10</sup>. Au-delà des planètes, nous découvrons, non plus l'Empyrée des élus et des anges, mais mille millions de soleils roulant, escortés de leur cortège d'obscur satellites, invisibles pour nous. Au milieu de cette infinité de mondes, notre soleil à nous n'est qu'une bulle de gaz et la terre une goutte de boue<sup>11</sup>.”

Donc, est-ce à dire que la connaissance est une sorte de malédiction ? Est-ce à dire qu'avoir conscience de sa taille négligeable au regard de l'immensité insondable de l'univers, est un sinistre héritage de l'acuité scientifique ? Anatole France fait ici preuve d'une amertume métaphysique qui soumet au lecteur la question suivante : à quel stade de la pensée l'homme était-il le plus heureux ? Rassuré par un monde simple, l'homme s'imaginait être le roi des créatures. Dépossédé de son trône par la science, il se retrouve minuscule errant dans les sphères froides et méprisantes d'un univers sans borne, au milieu d'une sorte de néant qui le refuse. Bien plus, si l'univers est monotone, c'est-à-dire s'il est homogène, partout répondant aux mêmes lois, alors l'homme se trouve inscrit dans le néant universel.

Ce pessimisme est teinté d'une amère surprise. Le monde est dénudé face au regard acéré de l'homme scientifique, mais ce dernier peut-il soutenir son regard face à une vérité si pénible ? On remarquera que le relativisme francien croise en quelque mesure les prémices du relativisme d'Einstein, du point de vue de ses conceptions sur l'espace-temps<sup>12</sup> :

“Notre imagination s'irrite et s'étonne quand on nous dit que le rayon lumineux qui nous vient de l'étoile polaire était en chemin depuis un demi-siècle et que pourtant cette belle étoile est notre voisine et qu'elle est, avec Sirius et Acturus, une des plus proches sœurs de

<sup>8</sup> Anatole France, *ibid.*, p.1-2.

<sup>9</sup> Anatole France, *ibid.*, p.2-3.

<sup>10</sup> Cette inversion oxymorique est intéressante. Elle montre métaphoriquement que le lieu traditionnel du salut s'est transformé en questionnement béant et inexploré.

<sup>11</sup> Anatole France, *idem*.

<sup>12</sup> Les travaux d'Einstein paraissent dans diverses revues scientifiques, en 1905 notamment. Anatole France fait paraître *Le Jardin d'Epicure* en 1894. Cela prouve sinon qu'Anatole France a une conception de la science extrêmement moderne, du moins que ces questions sont dans l'air du temps.

notre soleil. Il est des étoiles que nous voyons encore dans le champ du télescope et qui sont peut-être éteintes depuis trois mille ans<sup>13</sup>.”

Anatole France démontre ici que ce que nous voyons du monde n'est donc qu'une illusion. Nous ne pénétrons pas au cœur des choses, nous n'entrevoions du réel qu'une parcelle de vérité. L'univers nous apparaît ici tel qu'il nous parvient au travers du temps, mais comment est-il en essence<sup>14</sup> ? Les conclusions qu'en tire Anatole France sont un tant soit peu désabusées :

“Les mondes meurent, puisqu'ils naissent. Il en naît, il en meurt sans cesse. Et la création, toujours imparfaite, se poursuit dans d'incessantes métamorphoses. [...] Nous savons seulement qu'il n'est pas plus de repos dans les espaces célestes que sur la terre, et que la loi du travail et de l'effort régit l'infinité des mondes<sup>15</sup>.”

Ainsi, toute idée de Genèse biblique est rejetée. Les mondes sont imparfaits, puisqu'ils sont corruptibles. L'univers est instable, soumis à une incessante métamorphose, et Anatole France rejoint donc les idées transformistes en vogue à son époque, en les globalisant à l'univers entier. Ce relativisme rejette toute idée de fixisme, d'immutabilité. Si les dogmes sont refusés, ce qui n'est pas nouveau chez Anatole France, au-delà, c'est même toute une conception de sa philosophie du monde qui est bouleversée. L'homme est en constante évolution dans un monde lui-même en constante évolution. Dans cette optique d'un transformisme intégral, où tout est mouvement, où tout est en constante métamorphose, dans ce cas, comment trouver une quelconque vérité qui serait immuable ? A quoi l'homme peut-il se mesurer ? A quelle échelle peut-il se raccrocher ? Si la stabilité rassurante, comme un référent sûr et fixe sur lequel on peut s'appuyer dans le doute, disparaît, alors que reste-t-il à l'homme lorsque la science lui montre qu'aucune stabilité n'existe plus ?

Plus aucune certitude n'est admise, et l'homme reste seul soumis au hasard dans son implacable questionnement. La monotonie universelle stipule ainsi que partout la vie est soumise aux mêmes lois. La vie est-elle donc elle-même un pur hasard ?

“Que la vie organique soit répandue dans tous les univers, c'est ce dont il est difficile de douter<sup>16</sup>, à moins pourtant que la vie organique ne soit qu'un accident, un malheureux hasard, survenu déplorablement dans la goutte de boue où nous sommes<sup>17</sup>.”

ceci dit, si la vie est partout le décalque de la vie terrestre, malgré ses différentes formes, alors l'univers est une insondable boucherie. Anatole France prend l'exemple de Mars :

<sup>13</sup> Anatole France, *ibid.*, p.3-4. La célérité de la lumière est une découverte du XVII<sup>e</sup> siècle, faite par Olaf Römer en 1675, à la suite des travaux de Descartes.

<sup>14</sup> La science contemporaine est certes confrontée à ce phénomène, et nous savons aujourd'hui que voir loin signifie en une certaine façon remonter le temps. C'est là l'une des conséquences du relativisme d'Einstein, et l'un des buts avoués des télescopes spatiaux comme 'Hubble' est de pouvoir apercevoir le *big bang*, c'est-à-dire l'origine présumée de l'univers. Evidemment, cette conséquence de la structure de l'espace-temps était encore inconnue d'Anatole France, qui reste en proie au vertige des apparences qui éloignent à ses yeux la science de toute vérité essentielle. C'est pourquoi la science ne semble valoir que *relativisée*, et qu'un idéalisme scientifique à la façon d'un Victor Cousin lui paraît relever de la fausseté. Ceci dit, il n'est pas certain que le débat soit clos, même de nos jours.

<sup>15</sup> Anatole France, *ibid.*, p.4.

<sup>16</sup> Anatole France ne cesse de battre en brèche l'idée de l'anthropocentrisme. Cette vision du monde refuse ici encore la *Genèse* biblique.

<sup>17</sup> Anatole France, *ibid.*, p.5. Sur les problèmes de la causalité chez Anatole France, voir *infra*, I.2.1, p.130.

“Mars, selon toute apparence est habitable pour des espèces d’êtres comparables aux animaux et aux plantes terrestres. Il est probable qu’étant habitable, il est habité. Tenez pour assuré qu’on s’y entre-dévore à l’heure qu’il est<sup>18</sup>.”

On reconnaît bien ici les thèses darwiniennes que remettaient en cause Brunetière<sup>19</sup>.

Le darwinisme ne laisse de poser ses empreintes dans la pensée francienne, mais cependant, ce n’est pas ceci qui nous semble fondamental ici ; il s’agit plutôt pour Anatole France de montrer que soumis aux apparences et aux illusions d’un monde qui ne cesse de se métamorphoser, l’homme perd tous ses référents. La science fait un constat solide de cet état de fait, mais elle ne répond à rien d’autre. C’est pourquoi cette vision du monde est pessimiste. Elle déclare l’homme petit, soumis au hasard de l’univers, qui se meut selon des lois étrangères à l’homme, comme indépendantes de lui. Le malheur de l’homme réside donc peut-être dans sa conscience trop acérée pour lui montrer avec netteté cet état de choses, mais pas assez efficace pour répondre à ses questionnements en déchirant les apparences et les illusions que l’univers lui oppose. Le paradoxe est fort rude, voire inacceptable pour un esprit curieux comme Anatole France.

Il découle de tout ceci que la connaissance ne saurait être elle-même stable. Finalement, puisque nous n’entrevoions que des fragments d’univers, nous ne pouvons rejeter l’imaginaire. Notre ignorance pourrait être notre force, si, une fois acceptée et reconnue, elle prétendait être le fondement d’une attitude visant à combler les vides insondables que l’univers refuse de nous laisser comprendre. Anatole France érige ici l’idée fondamentale selon laquelle la connaissance est bornée, limitée, et donc relative. On le voit, ce refus sceptique d’une connaissance démesurée, empreinte d’*hubris*, visant à tout expliquer, est issu lui-même d’une vision relativisée de l’homme au sein de l’univers. La connaissance – scientifique – de l’homme n’est pas non plus elle-même le centre de l’univers.

De là, le relativisme universel d’Anatole France joue à démontrer que la place de l’homme dans le cosmos n’est pas une question fondamentale, puisqu’elle est elle-même relativisée.

“Les choses ne sont ni grandes ni petites, et quand nous trouvons que l’univers est vaste, c’est là une idée tout humaine. S’il était tout à coup réduit à la dimension d’une noisette, toutes choses gardant leurs proportions, nous ne pourrions nous apercevoir en rien de ce changement. [...] Et la terre, devenue moins qu’un atome, serait arrosée de la même quantité de larmes et de sang qui l’abreuve aujourd’hui. Ce qui est admirable, ce n’est pas que le champ des étoiles soit si vaste, c’est que l’homme l’ait mesuré<sup>20</sup>.”

L’homme qui mesure le champ des étoiles mesure surtout son infirmité, lui qui habite un univers qui ne se laisse pas dévoiler, mais qui ne cesse de narguer l’homme sous les questionnements qu’il fait naître sans relâche. L’univers reste dialectiquement pour l’homme une source de relativité et d’illusions. Ce paradoxe reste peut-être le plus lointain fondement de la pensée francienne ; de ce paradoxe naît en effet la souffrance de l’être conscient de savoir avec acuité qu’il est condamné à ne savoir rien d’autre.

<sup>18</sup> Anatole France, *ibid.*, p.5-6. Il est évident qu’à l’heure actuelle, on sait que Mars est inhabité, du point de vue d’une vie *organique stricto sensu*. Cependant, cela n’exclut pas que sur Mars existent des procaryotes (le plus rudimentaire type de vie), peut-être de manière fossile. L’histoire spatiale nous l’apprendra sûrement. Toutefois, ici, il faut prendre l’exemple de Mars comme une métaphore didactique.

<sup>19</sup> Voir *infra*, I.1.3.b, p.87.

<sup>20</sup> Anatole France, *ibid.*, p.7-8.

### ***1.1.4.b) L'Humaine tragédie<sup>21</sup> et la définition pessimiste de la vérité***

Cette vision du monde guidera notre étude de « L'Humaine tragédie<sup>22</sup> », œuvre symptomatique d'une conception pessimiste et relativisée de la quête du savoir. L'exergue de « L'Humaine tragédie » est déjà à ce propos fort convaincant<sup>23</sup> :

“La vie humaine est tout entière souffrance, et il n'y a pas de trêve à ses maux ; mais ce qui pourrait être plus désirable que l'existence est enveloppée de ténèbres et voilée de nuages<sup>24</sup>.”

La nouvelle s'ouvre sur une description pittoresque du héros, Fra Giovanni<sup>25</sup>. Ce frère franciscain<sup>26</sup>, donc d'un ordre aux préceptes renommés comme durs et intransigeants, est immédiatement dépeint avec ironie :

“Il eut, par révélation, la connaissance des vérités qui échappent aux hommes habiles et prudents. Et, bien qu'il fût ignorant et simple, il savait ce que ne savent point les docteurs du siècle<sup>27</sup>.”

Or, cette sagesse immense et immanente – Anatole France parle de révélation, qui est la communication d'une vérité soit par un auteur désigné par Dieu (un prophète, par exemple), soit par Dieu lui-même, et ce en dehors de toute réflexion – est immédiatement et malicieusement remise en cause par notre auteur ; l'ascèse de Fra Giovanni est ridicule<sup>28</sup>, car sa conduite refuse tout ce qu'Anatole France juge comme étant nécessaire à l'épanouissement de la personne humaine :

“Il était pauvre avec allégresse. Il se délectait dans l'obéissance. Et, renonçant à former des desseins, il goûtait le pain du cœur. Car le poids des actions humaines est inique, et nous sommes des arbres qui portent des fruits empoisonnés. Il craignait d'agir, car l'effort est douloureux et vain. Il craignait de penser, car la pensée est mauvaise. [...] Il savait encore que ceux qui n'ont, pour tout bien, que les richesses de l'esprit, s'ils en font gloire, s'abaissent par cet endroit jusqu'aux puissants de ce monde<sup>29</sup>.”

En décodant cette description, nous voyons que le portrait moral de Giovanni dépeint par Anatole France ressemble à celui d'un naïf dogmatique, oisif et ignorant. Ce type de personnage est très présent chez Anatole France, de Paphnuce dans *Thaïs* à

<sup>21</sup> A prendre comme une antithèse de la *Divine comédie* de Dante.

<sup>22</sup> Voir « L'Humaine tragédie » in *Le Puits de sainte Claire*, Pléiade, tome II. Le prologue et les chapitres XV et XVI de « L'Humaine tragédie » paraissent dans *La Revue hebdomadaire* du 5 janvier 1895 sous le titre de « Le Puits de sainte Claire ». Le reste du recueil est édité dans *L'Echo de Paris*, entre octobre et décembre 1893, et entre juillet et août 1894. *Le Puits de sainte Claire* sort dans son édition originale chez Calmann-Lévy le 27 février 1895. En 1925 est mise en vente *post mortem* une édition revue et corrigée par Anatole France, qui est celle actuellement publiée dans la Pléiade, et à laquelle nous faisons référence.

<sup>23</sup> Nous présentons ici sa version traduite Pléiade, tome II, page 1301, note 2 ; elle est en grec classique dans le texte.

<sup>24</sup> Euripide, *Hippolyte porte-couronnes*, v.190 et suiv. Voir les articles d'Anatole France sur cette œuvre du tragédien dans *Le Siècle littéraire*, 1<sup>er</sup> et 15 décembre 1875 et 1<sup>er</sup> janvier 1876. C'est ici la nourrice de Phèdre qui parle. Voir Pléiade, tome II, p.1302, note 2, pour de plus amples détails.

<sup>25</sup> L'action semble se passer aux alentours de 1300, comme dans *La Divine Comédie* de Dante.

<sup>26</sup> Il s'agit de l'ensemble des religieux obéissant aux règles de saint François d'Assise, où l'ascèse et la mystique sont réputées pour être inséparables. Voir à ce sujet O. Englebert, *Vie de saint François d'Assise*, Albin Michel, Paris, 1982.

<sup>27</sup> Anatole France, « L'Humaine tragédie », *Le Puits de sainte Claire*, Pléiade, tome II, p.635.

<sup>28</sup> Sur le thème de l'ascèse chez Anatole France, et plus particulièrement dans *Thaïs*, voir *infra*, I.3.1.a, p.199.

<sup>29</sup> Anatole France, *idem*, p.635.

Frère Ange dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, en passant par Maël dans *L'Île des Pingouins*. Il s'agit toujours pour France de démontrer que les âmes naïves et simples qui ne se remettent jamais en cause et voient le monde au travers du filtre de leurs dogmes sont dans la fausseté ; cependant, chaque membre de cette galerie de portraits est plus ou moins élaboré, suivant la thèse qu'Anatole France veut servir ; or, Fra Giovanni semble être le personnage le plus simplet de tous ; dans sa foi aveugle, presque enfantine, il ne vit qu'au travers d'instincts plus ou moins incontrôlés, qu'il place sous l'égide divine<sup>30</sup>, prenant les songeries les plus plates pour de grandioses illuminations :

“En ce temps-là, Fra Giovanni connut que les biens de ce monde viennent de Dieu, et qu'ils doivent être la part des pauvres, qui sont les préférés de Jésus-Christ. [...] Il méditait, songeant que saint François était né dans une étable, comme Jésus.[...] Et Fra Giovanni avait agi de la sorte parce qu'il savait par révélation que toutes les choses en ce monde, appartenant à Dieu, appartiennent aux pauvres<sup>31</sup>.”

On le voit, Anatole France manie l'irrévérence avec malice, faisant du frère une sorte d'irréremédiable ignorant.

Pendant, nous allons voir comment Fra Giovanni est initié à la réalité de l'univers tel que le conçoit Anatole France. Dès l'*incipit*, donc, notre abbé vit dans la foi la plus simple, la plus naïve et la plus ridiculisante, suivant à la lettre – sans les analyser – les préceptes franciscains comme la seule loi possible, immuable et appelant à une stricte obéissance. Il passe d'ailleurs pour un âne à de nombreuses reprises, y compris chez ses pairs : “*Laissons cet homme. Il est tout à fait stupide*”<sup>32</sup>, dit-on de lui lorsqu'il applique aveuglément ces principes qui pensent à sa place. Il va jusqu'à se faire dépouiller sur son ordre par un pauvre, pour se retrouver nu dans la neige en train de jouer à la bascule avec des enfants<sup>33</sup>. Dès lors, il semble impossible que ce pittoresque individu puisse acquérir une quelconque vision acérée de l'univers qui l'entoure : “*Fra Giovanni n'était point avancé dans la connaissance des lettres, et il se réjouissait de son ignorance comme d'une source abondante d'humiliations*”<sup>34</sup>.

Ce n'est certes pas du côté des docteurs en théologie que se trouve la lumière : pour eux, la pauvreté intellectuelle est un avantage :

“Je vous le dis, en vérité, Fra Giovanni : une pauvre vieille femme peut égaler et surpasser en l'amour de Dieu tous les docteurs en théologie. Et comme la seule excellence de l'homme est dans l'amour, je vous le dis encore, mon frère : telle femme très ignorante sera élevée dans le ciel au-dessus des docteurs<sup>35</sup>.”

L'ignorance semble dépeinte ici par Anatole France comme toujours en tant que condition *sine qua non* de la foi et de la soumission aux dogmes. Quant à l'univers, il continue de tourner indépendamment de façon presque absurde, qu'il soit vide ou non. C'est ce dernier point qui d'ailleurs semble motiver Anatole France dans sa constitution de « L'Humaine tragédie ».

La vérité universelle apparaîtra ainsi sous les traits de l'inquiétant personnage du diable<sup>36</sup>, décrit par Anatole France comme noir et beau.

<sup>30</sup> Nous n'analyserons pas ici plus avant les aspects de « L'Humaine tragédie » ayant trait à l'irrévérence d'Anatole France envers et Dieu, et la religion. Voir à ce sujet *infra*, I.2.3, p.165.

<sup>31</sup> Anatole France, *ibid.*, p.639.

<sup>32</sup> Anatole France, *ibid.*, p.637.

<sup>33</sup> Anatole France, *ibid.*, p.635-638. Il s'agit d'une irrévérencieuse mascarade de la « Vie de Frère Genièvre ». Voir Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome II, notes des p.1302-1303.

<sup>34</sup> Anatole France, *ibid.*, p.640. L'humiliation rejoint le thème de l'ascèse.

<sup>35</sup> Anatole France, *ibid.*, p.641.

<sup>36</sup> Sur ce thème fondamental dans l'œuvre d'Anatole France, voir *infra*, I.2.3, p.165, II.3.2, p.320 et II.3.4, p.368.

“Parce que je suis l’Adversaire et parce que je suis l’Autre<sup>37</sup>, je tenterai ces moines, et je leur dirai ce que tait Celui qui est leur ami. Et j’affligerai ces religieux en leur disant la vérité et je les contristerai en prononçant des discours raisonnables<sup>38</sup>.”

On voit ici fort bien que le Satan de « L’Humaine tragédie » est un personnage tout à fait opposé à Fra Giovanni. Il est conçu par Anatole France pour offrir un saisissant contraste avec la naïveté non feinte du frère mu par une foi aveugle et simple. Le diable est un farouche logicien, et comme par hasard, il rejoint la pensée d’Anatole France ; son discours abonde en mots d’auteur :

“J’enfoncerai la pensée comme une épée dans leurs reins. Et quand ils sauront la vérité, ils seront malheureux. Car il n’y a de joie que dans l’illusion et la paix ne se trouve que dans l’ignorance. Et parce que je suis le maître de ceux qui étudient la nature des plantes et des animaux, la vertu des pierres, les secrets du feu, le cours des astres et l’influence des planètes, les hommes m’ont nommé le Prince des Ténèbres [...] Or, je tenterai ces moines, et je leur ferai connaître que leurs œuvres sont mauvaises et que l’arbre de leur charité porte des fruits amers<sup>39</sup>. Et je les tenterai sans haine et sans amour<sup>40</sup>.”

Le diable ici est un humaniste. Il est féru de sciences, de curiosité, de connaissances, et sa pensée est lumineuse face à l’obscurantisme abêtissant de Giovanni ; il refuse l’ignorance, et son plan est pernicieux : infliger le malheur par la vérité est l’une des responsabilités de ce diable. C’est peut-être aussi l’une des responsabilités assumées par Anatole France vis-à-vis de son lecteur<sup>41</sup>.

A la rencontre de Fra Giovanni, le diable se change en veuve voilée, symbole de la piété et de la foi sans borne, mais aussi d’une apparente faiblesse, et physique, et morale<sup>42</sup>. Dès lors, lorsque la vieille femme demande l’aumône au frère, elle se situe dans une démarche qui semble naturelle, et qui rend Fra Giovanni encore plus saint<sup>43</sup>, tout en démontrant la faiblesse intellectuelle du frère. Encore une fois, l’irruption de l’imaginaire dans le réel est l’une des clefs choisies par Anatole France, comme dans « Monsieur Pigeonneau<sup>44</sup> », pour mettre en scène sur un mode ludique un protagoniste qui fait fausse route et qui se fait facilement tromper. Cependant, lors de la première confrontation entre le diable et Fra Giovanni, les deux points de vue sont tenus en

<sup>37</sup> Sur le symbolisme du diable et sa *recréation francienne*, voir *infra*, II.3.2, p.320 et II.3.4, p.368.

<sup>38</sup> Anatole France, *ibid.*, p.644-645.

<sup>39</sup> Ici, nous voyons les prémices de la religion inversée qu’Anatole France bâtit de façon plus structurée dans la suite de son œuvre. Voir *infra*, II.3.2, p.320 et II.3.4, p.368.

<sup>40</sup> Anatole France, *idem*, p.645.

<sup>41</sup> voir *supra*, I.1.3.b, p.87. A dire vrai, cela est peut-être une pernicieuse réponse d’Anatole France à la querelle du *Disciple*. Le diable parle ici tout à fait au nom d’Anatole France. Si notre auteur choisit cette noire figure, ce n’est pas un hasard : il sait fort bien que la vérité est amère, et cela rejoint le pessimisme ironique que nous analysons *supra*, I.1.4.a, p.105. L’auteur semble assumer la responsabilité qu’il porte dans l’infléchissement de la réception du lecteur vers une idéologie qui, chez France, est tout de même subversive. La littérature peut alors être perçue comme une noire subversion *assumée* par Anatole France, qui semble penser que la quête de la vérité peut blesser les confortables principes d’un lecteur par trop assoupi. D’autre part, il faut voir ici une métaphore très anticléricale, qui sera reprise en de nombreuses occasions dans l’œuvre francienne : pour France, le savoir et la connaissance, du côté de la noire lumière, s’opposent catégoriquement aux dogmes catholiques, qui sont du côté de l’obscur clarté.

<sup>42</sup> Voir Anatole France, « La Messe des ombres », *L’Etui de nacre*, Pléiade, tome I, p.924-929. Voir *supra*, I.1.3.d, p.101.

<sup>43</sup> C’est là l’argument – moqueur – utilisé par Anatole France pour conter le chapitre IIde « L’Humaine tragédie », « La Lampe », *Le Puits de sainte Claire*, Pléiade, tome II, p.638-639. L’aumône aux pauvres est l’un des grands sacerdoces franciscains. Anatole France transforme ce thème en *prétexe* pour Fra Giovanni de se rapprocher de Dieu en obéissant à la lettre aux saints commandements. Seulement ici, il n’y a aucune perversité orgueilleuse chez le frère, ce qui n’est pas le cas chez Paphnuce dans *Thaïs*. Le frère est *simplement* généreux, *parce que c’est ainsi*.

<sup>44</sup> Voir *supra*, I.1.3.c, p.94.



échec ; le diable invente une histoire invraisemblable selon laquelle la généreuse aumône de Giovanni sert à parfaire de noirs desseins, scandaleux et opposés à la morale du frère :

“Je vais mendiant par les chemins sous un voile de veuve, afin de recueillir une somme d’argent que je destine à un homme de Pérouse<sup>45</sup> qui jouit de mon corps, et qui s’est engagé, s’il recevait cette somme, à tuer par surprise un chevalier que je hais, parce que, m’étant offerte à lui, il m’a méprisée. Or, cette somme était imparfaite. Mais le poids de votre tasse d’argent l’a complétée. Et l’aumône que vous m’avez faite sera le prix du sang. Vous avez vendu le juste. Car le chevalier est chaste, sobre et pieux, et je le hais pour cela. Et c’est vous qui aurez causé sa mort. Vous avez mis un poids d’argent dans le plateau du crime<sup>46</sup>.”

La violence du stratagème réside, dans une optique métaphorique, dans la mise en évidence de la naïveté aveuglante du frère qui l’entraîne à la faute et au péché ; son bon cœur ne recherche pas, dans une saine et curieuse suspicion, la vérité. Le diable en profite pour tremper l’âme de Giovanni dans un scandale. Cependant, ironiquement, ceci ne fait que renforcer l’aspect naïf et donc fidèle du frère qui sanglote :

“Il se mit à genoux dans un buisson d’épines<sup>47</sup> et il pria le Seigneur, disant : « Seigneur, faites que ce crime ne retombe ni sur cette femme ni sur moi, ni sur aucune de vos créatures, mais qu’il soit porté sous vos pieds percés de clous et qu’il soit lavé de votre sang précieux. Laissez tomber sur moi et sur ma sœur du grand chemin une goutte d’hysope, et nous serons purifiés, et nous passerons la neige en blancheur<sup>48</sup>. »”

Visiblement, Giovanni n’a absolument pas compris ce qui lui arrive, et, dans sa naïveté, il se raccroche aux psaumes bibliques<sup>49</sup> qui se substituent à son jugement : visiblement, dans l’esprit du frère, il ne s’est rien passé, sinon un prétexte à l’absolution. Cette rencontre miraculeuse avec le démon se solde par une profonde incommunicabilité entre l’âme simple du frère et l’intelligence malicieuse de Satan. Cette incommunicabilité est fondamentale, puisqu’elle signifie bel et bien que la vérité, trop douloureuse à entendre, n’est pas facilement accessible aux hommes qui en sont détournés par leur dogme aveuglant ; ceci dit, cette simplicité désarmante de Giovanni rejoint un bonheur béat qu’Anatole France dénonce ici avec force. En quoi réside l’honneur de l’homme voilé ? Le plus intelligent des savants, le diable ici, ce patron allégorique des scientifiques, ne peut atteindre la pure ignorance du franciscain. L’essence de l’intelligence ne peut atteindre l’essence de l’ignorance. Cette vision rendue plaisante dans « L’Humaine tragédie » est somme toute fort terrifiante par son pessimisme. L’échec du diable-Anatole France est retentissant : “*Je n’ai pu tenter cet homme, à cause de son extrême simplicité*<sup>50</sup>.” La bêtise a vaincu l’intelligence. Ainsi, Anatole France ne choisit pas ici entre l’intelligence et l’ignorance. Il accepte la pluralité des points de vue, et de leur confrontation surgit l’échec. Pendant ce temps, le lecteur n’est guère plus avancé sur les vérités cosmiques de l’univers, autre preuve de pessimiste incertitude.

<sup>45</sup> Ville d’Italie centrale (Ombrie) ayant au XIV<sup>e</sup> siècle des problèmes avec l’Etat pontifical, et réclamant sous le joug de tyrans laïques, tel Gian-Galeazzo Visconti, une autonomie politique.

<sup>46</sup> Anatole France, *ibid.*, p.647.

<sup>47</sup> La métaphore christique est ici évidente. Il s’agit aussi d’une allusion au Sacré-Cœur (cœur de Jésus proposé à l’adoration des catholiques en sa qualité de symbole de l’amour divin), c’est-à-dire à la dévotion totale et désarmante du frère.

<sup>48</sup> Anatole France, *idem*, p.647.

<sup>49</sup> Psaumes, LI, 9 : “*Ote mon péché avec l’hysope et je serai pur ; lave-moi, et je serai plus blanc que la neige.*” L’hysope est une plante aromatique contenant des alcaloïdes divers, dont du camphre. Cette plante est souvent mentionnée dans les liturgies de purification. Voir par exemple *Lévithique*, 14-4.

<sup>50</sup> Anatole France, *idem*, p.647. Dans la polysémie du terme *simplicité* réside le désarroi de Satan. La naïveté est également liée à l’ignorance aride, et un homme trop *simple* est incapable de comprendre la rhétorique sophistiquée du diable.

La seconde rencontre entre Fra Giovanni et Satan<sup>51</sup> est plus féconde. Nous ne nous attarderons pas ici sur la théologique discussion qui anime nos deux protagonistes sur la richesse et la pauvreté : les deux s'accordent à dire que l'homme est pauvre, et c'est précisément pourquoi la discussion sur la valeur de la richesse a un sens. Cette pauvreté est ici moins matérielle que métaphysique, ce qui ne laisse de montrer les propres angoisses d'Anatole France : *“Tous les biens sont de chair et se goûtent par la chair”*<sup>52</sup>.

ceci dit, le discours du diable est fort symptomatique de l'attitude sceptique et pessimiste d'Anatole France :

“Mes paroles sont exactes et littérales et cet homme ne les entend point. [...] Les misérables hommes marchent à tâtons dans les ténèbres, et l'Erreur élève sur leurs têtes son dais<sup>53</sup> immense. Les simples et les savants sont le jouet de l'éternel mensonge<sup>54</sup>.”

Au sein des ténèbres, ni la science ni l'ignorance ne peuvent se hisser à la vérité. Cette ‘Erreur’ à laquelle fait allusion Anatole France, semble bien être l'insurmontable écueil. Le seul paramètre semblant pouvoir surmonter les âpres ténèbres est le bonheur ; simplement, il ne s'agit en rien de n'importe quel bonheur. Cette notion francienne asymptotique du bonheur – à laquelle on tend sans jamais l'atteindre – est tout entière contenue dans ces paroles de Satan :

“As-tu le bonheur ? Si tu as le bonheur, je ne prévaudrai pas contre toi. Car l'homme ne pense que dans la douleur, et il ne médite que dans la tristesse. Et tourmenté de craintes et de désirs, anxieux, il s'agite dans son lit et déchire son oreiller de mensonges. Pourquoi tenter cet homme ? Il est heureux<sup>55</sup>.”

Nous sommes ici au cœur de la pensée francienne, dans toute sa paradoxale dialectique. Penser est nécessaire, mais entraîne le malheur de celui qui ne trouve pas, heurté au mur des illusions et de l'incompréhension. Celui qui dépasse ce malheur est sans doute celui qui comble, dans une inacceptable facilité, la douloureuse interrogation sans réponse par le mensonge. Le mensonge apporte le réconfort de ce qui comble les vides, au travers d'une rassurante matière néanmoins trop trouble pour le penseur honnête. C'est certainement dans cette lignée que se situe Anatole France, dans ces années 1893-1895. En croisade contre l'ignorance réconfortante, au sein d'une attitude curieuse et rationnelle, Anatole France se heurte à cette définition du bonheur qui ne serait atteint qu'au travers de l'ignorance. Il semble hélas qu'Anatole France ne trouve pas ici de définition d'un bonheur qui serait issu de la pensée, simplement parce que la pensée n'offre que des questionnements, et aucune réponse confortablement stable et juste. Dans ces conditions, le bonheur n'existe pas.

Giovanni, pour la première fois, vacille, et son bonheur absurde<sup>56</sup> se trouve fort amoindri, par force : *“Seigneur, je suis moins heureux depuis que je vous écoute. Et vos discours me troublent”*<sup>57</sup>. Dès lors, le diable se dénude, et apparaît dans sa troublante et subversive beauté : *“Et il parut nu. Il était noir et plus beau que le plus beau des an-*

<sup>51</sup> Anatole France, « L'Humaine tragédie », VII, « Le Docteur Subtil », *ibid.*, p.647-652.

<sup>52</sup> Anatole France, *ibid.*, p.651. Ce mot d'auteur d'Anatole France est tout à fait fondamental pour nous, car il préside précisément à notre étude. Voir *infra*, I.3, p199.

<sup>53</sup> Il s'agit d'une tenture dressée au-dessus d'un autel ou d'un trône.

<sup>54</sup> Anatole France, *idem*, p.651.

<sup>55</sup> Anatole France, *ibid.*, p.651-652.

<sup>56</sup> Il nous semble intéressant de jeter un parallèle entre la pensée francienne et la pensée camusienne, car la seconde semble parfois en troublante congruence avec la première. Voir *conclusion*, p.499.

<sup>57</sup> Anatole France, *idem*, p.652.

ges<sup>58</sup>.” D’un point de vue métaphorique, ce passage de « L’Humaine tragédie » est également fondamental. Dans un premier degré de lecture, Satan est certes le plus beau des anges<sup>59</sup>. Cependant, il faut interpréter ceci différemment dans ce contexte. La noire beauté de Satan est cette redoutable beauté de la pensée qui surpasse la beauté éthérée des anges improbables auxquels Fra Giovanni croit naïvement. La pensée est métaphoriquement plus belle que la plus belle des chimères. Ce qu’Anatole France appelle ici ‘*mauvais esprit*’ est imprégné de sarcasmes. Le mauvais esprit réfute avant tout l’idée d’un confort intellectuel par trop facile. Il rejoint l’ironie.

Parallèlement à ce diable incompris, à la libre pensée qui se heurte à l’incompréhension, Fra Giovanni connaît lui aussi la tristesse de l’incommunicabilité. Un ange visite le frère<sup>60</sup> :

“Par ce feu, tes lèvres resteront pures et elles seront ardentes. [...] Ta langue sera déliée, et tu parleras aux hommes. Car il faut que les hommes entendent la parole de vie et qu’ils sachent qu’ils ne seront sauvés que par la simplicité du cœur. C’est pourquoi le Seigneur a délié la parole du simple<sup>61</sup>.”

Au travers de cette citation parodique de la bible, Anatole France semble surtout critiquer ce passage d’Esaïe :

“Il dit : « Va, tu diras à ce peuple : écoutez bien, mais sans comprendre, regardez bien, mais sans reconnaître. Engourdis le cœur de ce peuple, appesantis ses oreilles, colle-lui les yeux ! Que de ses yeux il ne voie pas, ni n’entende de ses oreilles ! Que son cœur ne comprenne pas ! »<sup>62</sup>”

Anatole France insiste sur le fait que la raison divine est trop obscure pour être profitable aux hommes curieux : “*Car votre raison est contraire à la raison des hommes. Mais que votre volonté soit accomplie*<sup>63</sup>.”

En fait, c’est tout le système relativement absurde de « L’Humaine tragédie » qui pose question. Fra Giovanni croit en les anges, et les anges descendent donc naturellement sur terre pour lui parler<sup>64</sup>. Il croit donc aussi nécessairement au diable, et le diable existe alors sans condition. Or c’est précisément cette structure de l’imaginaire, pleinement assumée par l’auteur comme un outil pour établir une thèse dans l’univers du conte, qui prouve qu’Anatole France ne pose pas la science en valeur absolue de la vérité, tout en démontrant que l’imaginaire est aussi une possibilité pour le savoir de surgir dans la quotidienneté. Entre l’ange et le démon, un esprit rationnel comme celui d’Anatole France ne peut donner caution ni à l’un, ni à l’autre. Cette indécision s’efface devant le constat évident selon lequel ni l’ange, ni le démon, n’existent. « L’Humaine tragédie » est donc bien une ironique mise en abyme de la cécité humaine. La métaphore court sur différents degrés. Le premier met en scène un frère simplet qui se fait

<sup>58</sup> Anatole France, *idem*, p.652.

<sup>59</sup> Cette vision est réactualisée, notamment, par *Paradis perdu* (1667) de John Milton, qui transforme dans l’histoire de la littérature l’Ennemi en Prince. Satan, avant d’être plongé dans les abîmes, est *Lucifer*, c’est-à-dire *lux fero*, celui qui porte la lumière. Sur Milton, voir Max Milner, *Le Diable dans la littérature française, de Cazotte à Baudelaire (1772-1861)*, Corti, 1960, tome I, p.207-462. Sur le diable francien, voir *infra*, II.3.2, p.320, et II.3.4, p.368.

<sup>60</sup> La parabole du charbon ardent, contée dans le chapitre VIII de « L’Humaine tragédie », est une parodie de Esaïe, VI, 6-7 : “*L’un des séraphins vola vers moi, tenant dans sa main une braise qu’il avait prise avec des pincettes sur l’autel. Il m’en toucha la bouche et dit : « Dès lors que ceci a touché tes lèvres, ta faute est écartée, ton péché est effacé. »*”

<sup>61</sup> Anatole France, *idem*, p.652.

<sup>62</sup> Esaïe, VI, 9-10.

<sup>63</sup> Anatole France, *ibid.*, p.653.

<sup>64</sup> Voir Anatole France, *ibid.*, p.652.

initier à la vérité universelle par le diable, ce qui est fondamentalement anticlérical d'une part. D'autre part, on peut ici comprendre que l'ignorance ne peut longtemps lutter contre la malice de la pensée acérée. Cette perte de naïveté engendre la perte du bonheur. Mais au-delà de ces lectures, il apparaît que cette irruption de la pensée dans l'ignorance est elle-même un leurre. Le diable n'est que fatuité, il appartient au même imaginaire que les anges, et peut-être engendre-t-il les mêmes illusions. Cette vérité si haute que la science divulgue au travers des paroles du diable, n'est-elle pas elle-même remise en cause par le relativisant imaginaire du conte ? Dans ce cas, cette vérité peut-elle se prévaloir d'une quelconque autorité sur l'ignorance simplifiante de Fra Giovanni ?

“Il n'y a ni bons ni méchants parmi les hommes. Mais tous sont malheureux. Et ceux que n'affligent ni la faim ni la honte, la richesse et la puissance les tourmentent. Il n'est point donné à celui qui naît de la femme<sup>65</sup> d'échapper aux misères, et le fils de la femme est semblable au malade qui se retourne dans son lit sans trouver le repos, parce qu'il ne veut pas se coucher sur la croix de Jésus, la tête dans les épines, et qu'il ne se réjouit point dans la souffrance. [...] Le mal est grand parmi les hommes et on ne voit pas qu'il diminue<sup>66</sup>.”

En fait, seule l'absence de bonheur semble guider l'humanité dans son appréhension de l'univers. D'un côté, les uns refusent l'univers tel qu'il est et inventent le mensonge, dont la religion semble chez France faire partie. D'un autre côté, les autres veulent accepter l'univers, et partent en croisade, avec l'arme de la pensée, pour tenter de le dénuder afin de le comprendre. Mais ni d'un côté, ni de l'autre, le bonheur ne semble possible à atteindre.

Ainsi, lorsque Fra Giovanni est jeté en prison<sup>67</sup>, il pense mourir au nom de la 'Vérité' : “*La Vérité*<sup>68</sup> m'accompagnera au gibet. Elle me regardera et elle pleurera. Elle dira : « Je pleure parce que c'est pour moi que cet homme meurt. »<sup>69</sup>” Or, le diable donne une définition qui ne correspond guère à celle de Giovanni. On peut voir ici une certaine malice d'Anatole France, qui reprend à son compte, dans un but polémique, le principe de Protagoras selon lequel à *chacun sa vérité*<sup>70</sup>. De ce fait, la 'Vérité' change selon les angles de vue d'où elle est issue, ce qui revient à dire qu'elle n'existe pas (ainsi que le remarque avec mépris Platon dans le *Théétète*), et que toutes les vérités se valent. Or, Anatole France joue ici avec cette idée reçue. En fait, si deux vérités sont en désaccord, c'est que nécessairement l'une des deux est fautive :

“Fra Giovanni, puisque tu as voulu d'aventure prendre la Vérité pour dame et amie, il t'importe grandement de savoir d'elle tout ce que savoir se peut. Or, apprends qu'elle est BLANCHE. Et par son apparence, que je te fais connaître, tu découvriras sa nature, ce qui

<sup>65</sup> Le commun des mortels, donc, surtout dans une optique darwinienne.

<sup>66</sup> Anatole France, *ibid.*, p.664-666.

<sup>67</sup> Voir « L'Humaine tragédie », chap.XII, p.664-666. Sur le thème de la justice chez Anatole France, voir *infra*, I.2.2.b, p.159.

<sup>68</sup> Anatole France calligraphie la *Vérité* avec une majuscule. Cela est l'indice que cette valeur métaphysique acquiert ici le rang d'allégorie. De fait, elle est personnifiée par le diable qui rend visite au frère dans sa geôle.

<sup>69</sup> Anatole France, *ibid.*, p.667.

<sup>70</sup> Voir Platon, *Théétète*, 161c et *sq.*: “Socrate : « Eh bien, sais-tu, Théodore, ce qui m'étonne de ton camarade Protagoras ? [...] En général, j'aime fort sa doctrine, que ce qui paraît à chacun existe pour lui ; mais le début de son discours m'a surpris. Je ne vois pas pourquoi, au commencement de la Vérité, il n'a pas dit que la mesure de toutes choses, c'est le porc, ou le cynocéphale ou quelque bête encore plus étrange parmi celles qui sont capables de sensation. [...] Si, en effet, l'opinion que chacun se forme par la sensation est pour lui la vérité, si l'impression d'un homme n'a pas de meilleur juge que lui-même, et si personne n'a plus d'autorité que lui pour examiner si son opinion est exacte ou fautive [...] en quoi donc, mon ami, Protagoras était-il savant au point qu'on le croyait à juste titre digne d'enseigner ? ... »”

te sera fort utile pour t'acointer d'elle et l'embrasser avec toutes sortes de mignardises, à la façon d'un ami caressant son amie<sup>71</sup>. Tiens donc pour certain, bon frère, qu'elle est BLANCHE<sup>72</sup>."

Giovanni interprète cette allégorie de façon virginale : la vérité '*BLANCHE*' serait ainsi car pure et parfaite. C'est également ce que le lecteur aurait vraisemblablement saisi. Anatole France se fait alors tout à fait subversif : "*Il est d'un petit entendement de croire qu'elle est pure*<sup>73</sup>." ceci signifie que la vérité ne provient d'aucun Dieu, qui serait lui-même de la plus haute des puretés<sup>74</sup>. Fra Giovanni ne peut de prime abord admettre ce fait : "*Fra Giovanni, soyez meilleur physicien, et reconnaissez que la pureté est une qualité inconcevable*<sup>75</sup>."

Anatole France s'amuse alors à reconstituer une subversive joute verbale entre le frère et le diable, à la manière maïeutique d'un Platon et d'un contradicteur, sauf que de manière inversée, Platon se fait ici lui-même contradicteur<sup>76</sup>, ce qui ne laisse d'interroger le pauvre frère :

"Messer Platon<sup>77</sup>, qu'est-ce que le pur ? Je vous entends, Messer Platon. Vous affirmez que la connaissance est pure quand elle est privée de tout ce qui se voit, s'ouït, se touche, et généralement s'éprouve<sup>78</sup>. [...] La vérité sera pure aux mêmes conditions. C'est-à-dire, moyennant qu'on la rende muette, aveugle, sourde, cul-de-jatte, paralytique, percluse de tous ses membres. Et je reconnais volontiers qu'en cet état, elle échappera aux illusions qui se jouent des hommes, et ne courra pas le guilledou. Vous êtes un grand railleur, Messer Platon, et vous vous êtes beaucoup moqué du monde<sup>79</sup>."

<sup>71</sup> La Vérité est ici dépeinte comme une femme, et la métaphore signifie qu'elle n'est pas prête d'effleurer le moindre cheveu d'un frère franciscain. La description qu'en fait Anatole France par l'intermédiaire du diable est fort irrévérencieuse, car elle met en relief le fait que vérité et foi chrétienne sont *épidermiquement* incompatibles.

<sup>72</sup> Anatole France, *ibid.*, p.667-668.

<sup>73</sup> Anatole France, *idem*, p.668.

<sup>74</sup> Sur les systèmes gnostiques dans l'œuvre d'Anatole France, voir *infra*, I.2.1.b, p.139.

<sup>75</sup> Anatole France, *idem*, p.668. Faut-il rappeler ici que l'action se déroule autour de 1300, et que la chimie – ou plutôt que l'*alchimie*, car au XIV<sup>e</sup> siècle les deux sont confondues – recherche la pureté de la *pierre philosophale*.

<sup>76</sup> C'est là l'un des sens du nom *Satan*, qui en hébreu signifie et l'*Ennemi*, et l'*Accusateur*, et le *Contradicteur*.

<sup>77</sup> C'est Giovanni qui parle.

<sup>78</sup> Voir Platon, *Théétète*, XV-XX. Le dialogue entre le frère et le diable semble s'en inspirer avec ironie.

<sup>79</sup> Anatole France, *ibid.*, p.669. Il faut ici garder à l'esprit une fois encore que l'action se passe en 1300. Or, à cette époque, Platon n'était connu qu'au travers d'œuvres diverses et traduites partiellement. On citera le *Timée*, le *Ménon* ou le *Phédon*. Ceci dit, il semble que bien des auteurs considérés comme *platoniciens* sont plus ou moins confondus avec Platon, au moins du point de vue du système philosophique. Il s'agit d'Origène, de Némésius ou de Denys d'Aréopagite. On connaît également Platon au travers de commentaires, fort nombreux au demeurant (comme le *Commentaire sur « Parménide »* de Proclus). Enfin, on sait que la tradition latine est riche de sources et de documents platoniciens, entre Augustin et Boèce pour les chrétiens, et Cicéron ou Sénèque pour les païens. On considère ainsi la bibliothèque médiévale comme fort incomplète, mais très variée. Au XIV<sup>e</sup> siècle, même si Aristote supplante nettement Platon, il semble que le christianisme ait quelque aspect platonicien, si on considère la Création dans le Verbe et le retour, après la vie terrestre, à une « patrie » céleste au travers d'une médiation divine. Augustin et Denys sont des autorités théologiques de tout premier ordre. Or, des auteurs franciscains comme Bonaventure sont fondamentalement platoniciens. Jean Fidanza, dit saint Bonaventure de Bagnorea (1217-1274) est d'inspiration augustiniennne. Selon ce docteur franciscain, l'existence de Dieu est évidente dès que se pose le problème de son existence ; la Création est temporelle ; l'âme est illuminée directement par les Idées Divines (ce qui est notoirement platonicien) ; en toute créature, il y a présence de la matière, au moins spirituelle (ce qui est également platonicien). Ainsi, la connaissance de la vérité certaine et nécessaire est due à l'illumination transcendante des vérités divines. Enfin, l'intellect chez l'homme tient une place fondamentale vis-à-vis de la volonté, autre idée

Le diable, moqueur, dépasse la théorie platonicienne de la vérité pure, en démontrant que si la pureté n'est pas de ce monde, alors la vérité elle-même est impure. C'est fondamental, puisque dans ce cas, elle n'existe pas : la seule vérité probable à admettre est ainsi qu'il n'y a pas de vérité, ce qui rejoint Protagoras :

“Or, si ce caractère<sup>80</sup>, comme je viens de l'établir contre Platon lui-même, ne peut être la pureté, il est croyable que c'est l'impureté, laquelle impureté est la condition nécessaire de tout ce qui existe. Car nous venons de voir que le pur n'a ni vie ni connaissance<sup>81</sup>. Et tu as suffisamment éprouvé, j'imagine, que la vie et tout ce qui s'y rapporte se trouve composé, mélangé, divers, tendant à croître ou à diminuer, instable, soluble, corruptible, et non pur<sup>82</sup>.”

Anatole France signifie ici encore que l'univers est fragmenté, qu'il n'est pas manichéen, monolithique et donc purement déchiffrable. La vérité sur l'univers n'est elle-même dévoilée, distillée, que partiellement, et une vérité partielle n'est pas la vérité. Dès lors, pour Anatole France, il semble que la vérité ne puisse guère être appréhendée par l'homme. L'homme ne perçoit donc du monde que des fractions de vérité. S'il croit pouvoir trouver la vérité pure en se tournant vers un Dieu pur, il se plonge dans l'illusion. Le diable-Anatole France, bon théologien, tend à le prouver en discutant la valeur sémantique de la dichotomie être/exister :

“Si tu lisais mieux tes livres, mon fils, tu verrais qu'il y est dit de Celui que tu viens de nommer<sup>83</sup>, non point : « Il existe », mais : « Il est. » Or exister et être n'est point une même chose, mais ce sont deux choses contraires. Tu vis, et ne dis-tu pas toi-même : « Je ne suis rien ; je suis comme si je n'étais pas. » Et tu ne dis pas : « Je suis celui qui est<sup>84</sup>. » Parce

---

platonicienne. Il vient de cela une démarche fortement inscrite dans les préceptes franciscains : l'âme, au travers d'une vie empreinte de charité, se pacifie et se purifie par la pénitence, et s'instruit par la réflexion pour parvenir à l'illumination qui est connaissance de soi, et donc, de manière coextensive, connaissance de Dieu, avant d'accéder à l'Union divine par l'action du Saint-Esprit. Cette *perfection*, cette sagesse, est alimentée par la vie réelle : ainsi, mêmes les âmes les plus frustes peuvent accéder à la sainteté. A partir de Bonaventure, l'ordre mendiant franciscain devient un ordre intellectuel, où les docteurs se multiplient. La double appartenance de l'ordre à la société cléricale et universitaire, apparaît pour les vieux compagnons de l'ordre comme une sorte de trahison de l'idéal primitif ; c'est le cas pour le genre littéraire des *Fioretti*, dont s'inspire Anatole France pour écrire « L'Humaine tragédie ». C'est pourquoi Fra Giovanni est dépeint par Anatole France comme ennemi de Platon, et en rupture directe avec les idées franciscaines du XIV<sup>e</sup> siècle d'après Bonaventure. C'est pourquoi également Anatole France le fait passer pour un âne auprès de ses pairs. Sa conception de la vérité est schématique, et en rupture avec tout intellect. Cependant, une école traditionaliste de franciscains (trouvant de la sympathie aux idées du cistercien Joachim de Flore) deviendra hérétique et refusera le Pape. Les *fraticelles*, ainsi qu'on les nomme, sont inscrits dans une tradition intangible des préceptes de saint François, et luttent pour la pauvreté nécessaire et volontaire. Ange Clarenò, Pierre-Jean Olivi et Ubertin de Casale inaugurent cette tendance. Ils refusent les théories *intellectuelles* des docteurs, et prônent au contraire l'autonomie de la pensée et le *Libre-Esprit*. Ils refusent l'enrichissement de l'Eglise qui va croissant aux XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles. En quelque manière, Fra Giovanni est inscrit dans cette démarche, mais *sans le savoir*. Sa pauvreté est tellement forte, qu'elle touche même son esprit. Platon est à ce titre pour lui un ennemi doublement rejeté, tandis que la vérité selon Anatole France apparaît pour ce frère comme un écueil encore plus infranchissable. Dans ce contexte, seul le diable pourrait ainsi initier Giovanni. La subversion est donc ici d'ordre davantage *polémique* que *théologique*.

<sup>80</sup> La blancheur.

<sup>81</sup> Ce qui implique alors que Dieu est impur et qu'il ne connaît pas tout ; cette optique est typiquement gnostique, et implique le mythe de Ialdabaoth, le mauvais demiurge. Voir *infra*, I.2.1.b, p.139.

<sup>82</sup> Anatole France, *ibid.*, p.670.

<sup>83</sup> Cette tournure de phrase est fort subversive : on ne peut *nommer* Dieu ; *Yahvé* signifie *celui dont on ne peut prononcer le Nom*.

<sup>84</sup> Paroles prononcées par Dieu dans *Exode*, 3,14 (“*Je Suis Qui Je Serai*” pouvant être traduit également par “*Je Suis Qui Je Suis*” ou par “*Je Suis Celui Qui Est*”), signifiant sa subjectivité souveraine transcendante à toute détermination. Voir aussi *Livre des Juges*, 13,18 et *Esaïe*, 43, 10.

que vivre c'est à tout moment cesser d'être. Et tu dis aussi : « Je suis plein d'impuretés<sup>85</sup> », parce que tu n'es pas une chose unique, mais un mélange de choses qui s'agitent et se combattent<sup>86</sup> ».

Dans cette optique, puisque l'homme est impur et que Dieu est pur, l'homme ne peut en aucun cas rencontrer Dieu<sup>87</sup>. Par l'absurde, le diable montre donc un Dieu qui est en même temps tout, et donc qui n'est rien :

“Observe encore, mon fils, qu'il est rond comme une pomme, allongé comme une aubergine, tranchant comme un couteau et sonore comme une flûte. Il a toutes les qualités des substances. Il a aussi toutes les propriétés des figures. Il est aigu et il est obtus, puisqu'il est à la fois tous les triangles possibles ; ses rayons sont égaux et inégaux, puisqu'il est le cercle et l'ellipse<sup>88</sup>, et il est encore l'hyperbole, qui est une figure indescriptible<sup>89</sup>.”

Dès lors, la vérité est inconnaissable, et il est tout aussi absurde que des martyrs se fassent perdre par une notion indéfinissable, c'est-à-dire pour rien :

“Sans moi, mon pauvre ami, tu te serais fait pendre et puis brûler pour trois syllabes que ni toi ni tes juges n'entendez, en sorte qu'on n'aurait jamais su qui mépriser le plus, des bourreaux ou de la victime<sup>90</sup>.”

Ainsi, la vérité est composite et contradictoire, aussi fragmentaire que la perception que peut avoir l'homme de l'univers.

“Sache donc que la Vérité, ta dame bien-aimée, est faite d'éléments où se rencontrent l'humide et le sec, le dur et le mou, le froid et son contraire<sup>91</sup>, et qu'il en est de cette dame comme des dames charnelles en qui le tendre et le chaud n'est pas répandu également sur tout le corps. [...] J'ai le regret de te quitter, ami. Mais je ne puis durer plus longtemps près de toi. Car j'ai beaucoup de contradictions à porter aux hommes<sup>92</sup>.”

On constate donc ici la dialectique de la vérité selon Anatole France : elle n'est assimilable que partielle et contradictoire, mais elle fait souffrir ceux qui combattent pour l'atteindre, tout en s'éloignant d'eux au fur et à mesure. Dans ce cas, pourquoi mourir pour elle ? Plus, pourquoi s'empêcher de dormir pour elle ? “*C'est une grande niaiserie que le « connais-toi toi-même » de la philosophie grecque. Nous ne connais-*

<sup>85</sup> A prendre dans le sens ascétique franciscain *stricto sensu* : l'homme est impur tant qu'il ne s'est pas purifié par la pénitence, sacerdoce franciscain. Le diable, malicieux, détourne ce sens.

<sup>86</sup> Anatole France, *idem*, p.670.

<sup>87</sup> Cette optique est elle aussi typiquement gnostique, et représente tout le drame de la Création séparée de son Dieu.

<sup>88</sup> Anatole France joue à une démonstration géométrique par l'absurde. Peut-être faut-il voir ici une parodie des démonstrations par la géométrie de Socrate, par exemple dans *Le Ménon*. Voir Anatole France, *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, Pléiade, tome II, p.268 : “*Peut-être, reprit-il, au lieu de me noyer dans l'amour ou dans l'eau, si je n'étais chrétien et catholique, prendrais-je le parti de me jeter dans la mathématique, où l'esprit trouve les aliments dont il est le plus avide, à savoir : la suite et la continuité.*”

<sup>89</sup> Anatole France, *ibid.*, p.671. Il y a un jeu de mot sur l'*hyperbole* qui est ici à prendre non dans son sens mathématique, mais plutôt rhétorique : l'hyperbole est cette figure consistant à augmenter l'effet de la représentation des choses décrites sous le signe de l'exagération. C'est très irrévérencieux dans ce contexte particulier.

<sup>90</sup> Anatole France, *ibid.*, p.672. La question de savoir si, oui ou non, on peut mourir ou tuer au nom de la vérité est fondamentale chez Anatole France, et se retrouve dans beaucoup de ses œuvres, peut-être plus encore dans *Les Dieux ont soif*.

<sup>91</sup> On observe ici une collusion frappante avec le fragment 134 d'Héraclite (traduction de Yves Battistini) : “*Le froid se réchauffe, chaleur se glace, humidité se dessèche, aridité devient humide.*”

<sup>92</sup> Anatole France, *idem*, p.672.

*trons jamais ni nous ni autrui. Il s'agit bien de ceci !*<sup>93</sup>.” La vérité est blanche car le blanc est le mélange de toutes les couleurs. Malgré le fait que toutes les couleurs soient fondues et incorporées dans le blanc, aucune d'entre elles n'est reconnaissable<sup>94</sup>. Cette caractéristique fait de la vérité une valeur que l'homme ne peut appréhender<sup>95</sup>. Pour reprendre une allégorie francienne, il en goûte l'existence, mais non l'être : il sait qu'elle existe sans pouvoir en différencier les composantes.

L'allégorique songe de Giovanni<sup>96</sup> tend à illustrer le fait que la vérité est avant tout source de désespérance. Le frère voit en rêve une rosace de vitrail, qui se confond avec une rose<sup>97</sup>. La roue est de lumière, comme vivante, et représente le cosmos tel qu'un homme croyant du XIV<sup>e</sup> siècle peut se le figurer<sup>98</sup>. Elle dévoile une pluralité d'êtres et de conditions, qui viennent tous de diverses origines. De là, chaque homme possède une devise de couleur différente, comme autant de pensées diverses :

“Ces devises étaient variées par le sens des mots autant que par la couleur des lettres, et [...] les sentences s'opposaient entre elles de telle sorte qu'il n'en était pas une seule qui ne contredît toutes les autres. Mais il vit aussi que cette contrariété, qui existait dans la tête et le corps des maximes, ne subsistait pas dans leur queue, et que toutes s'accordaient par le bas très exactement, et qu'elles allaient à leur terme de la même manière, car chacune finissait par ces mots : *Telle est la vérité*”<sup>99</sup>.

La péremptoire attitude de chacun de ces hommes, de provenance et de condition différentes, met en relief de manière saisissante le fait que l'homme est à la mesure de toutes choses. A chacun sa propre vérité. Le monde est trop pluriel pour accepter une vérité qui refuse cette ontologique dissolution :

“Le saint homme trouva dans les devises une multitude de contrariétés touchant l'origine de la souveraineté, les sources de la connaissance, les plaisirs et les peines, les choses qui sont permises et celles qui ne le sont pas. [...] Et chaque sentence se terminait par ces mots :

<sup>93</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.53.

<sup>94</sup> Cette allégorie est fondamentale pour Anatole France et annonce notre partie I.2, qui tentera de comprendre en quoi la pensée francienne tente de dépasser la fragmentation de l'univers en un syncrétisme salvateur.

<sup>95</sup> Cette thèse pourrait rencontrer certaines sympathies avec la gnose. Anatole France conçoit souvent, dans son œuvre littéraire, le démiurge comme un être se considérant comme parfait dans son unicité mais qui rate sa création en enfantant un monde qui lui est distinct. Dès lors, la perfection de l'unité n'existe plus, et Dieu se retrouve imparfait comme le monde se retrouve enserré dans sa fragmentation. De même, ici, dans « L'Humaine tragédie », la vérité pure et monolithique est refusée par notre auteur, qui la veut fragmentée à l'image du monde, et donc tout à fait *imparfaite*.

<sup>96</sup> Voir Anatole France, « L'Humaine tragédie », chapitre XVI, « Le Songe », *ibid.*, p.673-681.

<sup>97</sup> Dante compare l'amour divin au centre de cette rose, dans « Le Paradis », *La Divine Comédie*, chant XXX, v.4-22 : “*Au centre d'or de la rose éternelle, qui se dilate et va de degré en degré, et qui exhale un parfum de louange au soleil toujours printanier, Béatrice m'attira.*” La rosace et la rose sont intimement liées, comme “*immense fleur symbolique que Béatrice montre à son amant fidèle parvenu au dernier cercle du Paradis, rose et rosace à la fois.*”, C. Ghysa Matila, *Le Nombre d'Or*, Paris, 1931, tome 2, p.41.

<sup>98</sup> Peut-être faut-il y voir une représentation *platonicienne* comme celle qu'en donne Denys l'Aréopagite : “*Ces roues enflammées et qui reçoivent la forme divine ont le pouvoir de rouler sur elles-mêmes, puisqu'elles se meuvent perpétuellement autour de l'immuable Bien ; elles ont aussi le pouvoir de révéler, puisqu'elles initient aux mystères, puisqu'elles élèvent intellectuellement les intelligences d'en-bas, puisqu'elles font descendre jusqu'aux plus humbles les illuminations les plus élevées.*”, Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes*, trad. M. de Gandillac, Paris, 1943, p.243-244. La roue ici symbolise donc le déroulement de la révélation divine. Elle reprend les diverses images bibliques qu'on trouve dans *Ezéchiel*, 10, 6-10, et 13, 16-17. Voir aussi le Pseudo-Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*, *ibid.*, chapitre 15, p.7-11.

<sup>99</sup> Anatole France, « L'Humaine tragédie », *ibid.*, p.674.



*Telle est la vérité.* Et le saint Homme Giovanni s'émerveilla de contempler<sup>100</sup> tant de vérités diversement colorées. Il en voyait de rouges, de bleus, de vertes, de jaunes, et il n'en voyait pas de blanche. Non pas même celle que proclamait le pape<sup>101</sup>."

Alors Giovanni prend conscience que la blanche et pure vérité n'existe pas, mais que seule la blanche et plurielle vérité peut être embrassée. Cette certitude naît d'un regard globalisant, qui lui tient lieu d'illumination. A cet instant, le frère devient hérétique comme il devient conscient. Car face à ce constat, nul dogme, y compris franciscain, ne peut assouvir le besoin fondamental d'en savoir plus. Or, la vérité dans ce cas n'existe plus : elle est donc absurde comme nécessaire initiatrice d'illusions. La réponse d'Anatole France à ce propos est amère et pessimiste : nul ne peut mourir pour l'illusoire vérité : "*Vérité pour qui je meurs, parais aux regards de ton martyr !<sup>102</sup>*", hurle Giovanni qui ne comprend guère que la vérité, il a l'immense chance de la contempler en face de lui à cet instant. C'est lorsque la roue tourne à toute vitesse, représentant la globalité du monde, instillant à l'homme sa minuscule petitesse par rapport à l'ordre cosmique universel, qu'elle devient blanche, ses couleurs se mêlant :

"Alors la roue parut toute blanche. Et elle passait en éclat l'astre limpide où le Florentin<sup>103</sup> vit dans la rosée<sup>104</sup>. Et on eût dit qu'un ange, ayant essuyé la perle éternelle pour en ôter les taches<sup>105</sup>, l'avait posée sur la terre, tant la roue ressemblait à la lune qui, au plus haut du ciel, brille un peu voilée par la gaze des nuées légères<sup>106</sup>."

Ainsi, nul humain ne devient distinct dans le grand cycle universel. Plus aucune idéologie particulière non plus. La pluralité enfante le Tout, mais comme l'homme est un être particulier, il ne peut voir du Tout que la particularité, les pluralités et la fragmentation. Finalement, la démonstration d'Anatole France n'est que logique, dans tout son pessimisme relativisant.

Le diable francien achève d'ôter à Giovanni ses illusions :

"Contemple la vérité blanche que tu désirais connaître. Et sache qu'elle est faite de toutes les vérités contraires, en même façon que de toutes les couleurs est composé le blanc. [...] Il est vrai qu'on n'y voit que du feu<sup>107</sup>."

<sup>100</sup> Sur la thématique du *regard* chez Anatole France, voir *infra* sur la *phénoménologie francienne du désir*, III.1, p.379.

<sup>101</sup> Anatole France, *ibid.*, p.675.

<sup>102</sup> Anatole France, *idem*, p.675.

<sup>103</sup> Il s'agit de Dante.

<sup>104</sup> La rosée symbolise ici, chez Dante, le Verbe divin, et se confond avec la rose (*rosa*) : "*Que ma doctrine ruisselle comme la pluie, que ma parole tombe comme la rosée, comme les ondées sur l'herbe verdoyante.*", peut-on lire dans le Deutéronome, 32. "*Réveillez-vous et tressaillez de joie, habitants de la poussière, car ta rosée est une rosée vivifiante, et la terre redonnera le jour aux ombres.*", peut-on également lire dans *Esaïe*, 26,19.

<sup>105</sup> Anatole France n'ignore pas ici que la rosée et les perles sont liées. La perle rejoint la vision béatifique de la rosée, comme mystère du *transcendant rendu sensible*. Elle ne doit pas "*être jetée aux pourceaux.*", *Matthieu*, 7,6, ce qui signifie que la connaissance ne doit pas être divulguée aux indignes. De fait, Dante acquiert la vision de la perle à la fin de sa quête. C'est aussi, en une certaine manière, le cas pour Giovanni, mais dans un sens bien plus subversif, comme on le voit ici : la perle est *tachée*, alors qu'elle est symbole de pureté. Cette vision de l'univers est fort pessimiste.

<sup>106</sup> Anatole France, *ibid.*, p.676.

<sup>107</sup> Cette dernière phrase – pouvant être extraite de son contexte à l'envie – semble être une définition admirable de la vérité selon Anatole France. Ce système de *vérité blanche*, fondamental dans la pensée francienne – nous y reviendrons bien souvent – fonctionne sur le modèle du *tambour de Newton*. Sur une pièce rotative figurent toutes les couleurs du spectre solaire, qu'on distingue parfaitement lorsque le tambour est immobile. Lorsqu'on lui fait subir une rapide rotation, toutes les couleurs se mêlent et le

Face à ceci, l'homme est donc un nécessaire aveugle, puisque ni la science, ni la raison, ni la croyance, ni le rêve n'apportent la vérité à sa connaissance. Ces deux notions sont d'essence par trop différentes pour se rencontrer. Pour appréhender la vérité, il faudrait appréhender l'univers dans son ensemble, ce qui est impossible pour l'homme, dont la capacité de contemplation est tellement minuscule, imparfaite, partielle et partielle. Dès lors, la conclusion d'Anatole France sera sans appel, d'un pessimisme désespérant, tandis que le diable parlera presque avec tendresse et pitié à Giovanni :

“Ami, ne t'obstine pas à lire ce qui n'est pas écrit<sup>108</sup>. Sache seulement que tout ce qu'un homme a pensé ou cru dans sa vie brève est une parcelle de cette infinie Vérité ; et que, de même qu'il entre beaucoup d'ordure dans ce qu'on appelle monde, c'est-à-dire arrangement, ordre, propreté<sup>109</sup>, de même les maximes des méchants et des fous, qui sont le commun des hommes, participent en quelque chose de l'universelle Vérité, laquelle est absolue, permanente et divine. Ce qui me fait craindre pour elle qu'elle n'existe pas<sup>110</sup>.”

Le diable s'efface alors lorsque le cosmos est détruit par lui d'un coup de pied. La vérité monolithique et supposée, dans toute sa fragilité, est vaincue sous l'égide d'une vérité pessimiste qui affirme sa non-existence. Ceci ne laisse de mettre en évidence que pour Anatole France, l'univers se joue de l'être humain, et que la clairvoyance n'en dévoile qu'une image amère qui va bien au-delà des capacités que pourrait avoir l'homme d'embrasser le monde dans son essence. L'homme honnête se retrouve avec assez de conscience et de connaissance pour souffrir de sa petitesse impuissante, mais avec trop de fierté et d'orgueil pour accepter sa condition d'être fatalement tenu à l'écart.

Comment dans cette perspective ne pas éprouver un intense sentiment de frustration<sup>111</sup> ? Les enjeux de ce constat sont immenses, car ils signifieraient que l'humanité, qui n'existe que par et pour la notion de progrès<sup>112</sup>, dans une acception humaniste, irait vers une fin qu'elle ne pourrait jamais saisir elle-même<sup>113</sup>. Toute idée de causalité<sup>114</sup> serait remise en cause par cette vérité pessimiste qui affirmerait ne pas

tambour devient blanc. Dans le mouvement, l'œil ne distingue plus aucune des couleurs qui composent ce blanc.

<sup>108</sup> Sur le thème fondamental de la *lecture* chez Anatole France, voir *infra*, II.2.1, p.267.

<sup>109</sup> Là encore, on observe une étonnante collusion avec un fragment d'Héraclite, le fragment 131 (traduction de Yves Battistini) : “*L'ordre du monde, si beau, est comme un tas d'ordures répandues au hasard.*” Il semble qu'il existe quelques sympathies entre la pensée francienne et la pensée héraclitienne, et ici la citation est à peine voilée. Pour les deux, la plupart des hommes ne voient que des contradictions insolubles, car ils posent sur l'univers leur regard particulier, sous un angle de vision trop restreint. D'autre part, la plupart des hommes ne parviennent pas à saisir l'unité du monde qui semble voilée ; enfin, les dogmes et les opinions sont des obstacles à la quête de l'unité véritable. Les deux prônent la lutte contre la démesure humaine. Cependant, nous ne pouvons pas pousser plus avant la sympathie entre les deux pensées, puisque le sens du *logos* chez France et chez Héraclite diverge fondamentalement. Chez Anatole France, le *logos* est le fruit d'une *démarche* pour l'heure intellectuelle (puis *sensible*, comme nous le verrons *infra*, I.3, p.199), qui entraînera un syncrétisme salvateur dépassant les apparences. Chez Héraclite, le *logos* est au contraire *incrée*, issu d'un principe divin régulateur, que le sage doit découvrir pour échapper à la démesure et pour approcher l'harmonie divine garantissant l'ordre du monde.

<sup>110</sup> Anatole France, *idem*, p.676.

<sup>111</sup> Voir *infra*, II.3.1.c, p.305.

<sup>112</sup> Sur Anatole France et l'utopie, voir *infra*, II.1.2.b, p.243.

<sup>113</sup> “*L'homme est, par essence, une sottise bête dont les progrès de son esprit ne sont que les vains effets de son inquiétude. C'est pour cette raison, mon fils, que je me défie de ce qu'ils nomment science et philosophie, et qui n'est, à mon sentiment, qu'un abus de représentations fallacieuses, et, dans un certain sens, l'avantage du malin Esprit sur les âmes. [...] Qu'est-ce que la connaissance de la nature, sinon la fantaisie de nos sens ?*”, Anatole France, *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, Pléiade, tome II, p.266.

<sup>114</sup> Voir *infra*, I.2.1, p.130.

exister. L'homme serait dès lors confronté à l'horreur d'un univers fragmentaire et incontrôlable, échoué au cœur de tout ce qui dépasserait son entendement, condamné à ne vivre et à ne souffrir que dans un monde voilé à jamais. Il serait condamné à exister sans être, c'est-à-dire à se voir évoluer sans aucune raison, de façon absurde et ignoble.

Si la vérité n'existe pas, alors l'être et la destinée humaines n'ont plus guère de raison d'être, sinon d'accepter de vivre dans un monde d'illusions où l'injustice et la souffrance règnent en maître sans autre raison. Vivre dans un monde sans vérité, où le mensonge est la seule source de perception, c'est *accepter* la condition humaine dans tout ce qu'elle a de plus atroce sans pouvoir sourciller. Anatole France figure ici, en 1893-1895, sous le joug d'un pessimisme amer. Même la science n'est plus éclairante, Anatole France acquiert une vision du monde tellement relativisante que la vérité n'existe plus<sup>115</sup>. Giovanni découvre cette nouvelle vérité avec une désorientation sans borne, qui remet finalement l'existence même de Dieu en jeu :

“Je n'espère plus connaître la Vérité, si, comme il vient de m'être manifesté, elle ne se montre que dans les contradictions et les contrariétés, et comment oserai-je croire être par ma mort le témoin et le martyr de ce qu'il faut croire, après que le spectacle de la roue universelle m'a fait paraître que tout mensonge est une parcelle de la Vérité parfaite et inconnaissable ? Pourquoi, mon Dieu ! avez-vous permis que je visse ces choses, et qu'il me fût révélé avant mon dernier sommeil que la Vérité est partout et qu'elle n'est nulle part ?<sup>116</sup>”

Puisque la vérité est arasée, plus aucune valeur ne peut se prévaloir d'être plus juste qu'une autre, et l'univers serait donc un chaos. C'est le sens allégorique du « Jugement<sup>117</sup> ». Dès lors, la fausseté des hommes fait partie du monde, cette vérité du monde inaccessible aux hommes. Giovanni devient un criminel notoire, lui qui pensait seulement errer dans une douce et naïve vérité divine : “*Ce drame était plein de crimes commis par le saint homme Giovanni*<sup>118</sup>.”

Or, ceci montre aussi, à un autre niveau, que tous les angles de vision sur le monde se valent, qu'ils ont tous raison, ou du moins qu'aucun n'est dans le faux. Dans une optique humaniste et intellectuellement honnête, ce point de vue est évidemment inacceptable, mais Anatole France le considère comme étant partie intégrante de la justice humaine<sup>119</sup>. La fausseté ne peut être assujettie à la loi du plus fort, et nul ne peut donc affirmer la primauté de la vérité sur l'acte humain :

“Les raisons de nos actions sont obscures et les ressorts qui nous font agir demeurent profondément cachés. Je tiens l'homme pour libre de ses actes, puisque ma religion l'enseigne ; mais [...] il y a si peu de raison de croire à la liberté humaine que je frémis en songeant aux arrêts de justice qui punissent des actions dont le principe, l'ordre et les causes nous échappent également, où la volonté a souvent peu de part, et qui sont parfois accomplies sans connaissance. S'il faut enfin que nous soyons responsables de nos actes,

<sup>115</sup> Evidemment, dans ce contexte, il est évident qu'Anatole France, qui est *sceptique*, remettra en cause une acception par trop *inféconde* de la vérité. Si le monde est trop fragmentaire pour être appréhendé dans son ensemble, la seule voie possible est d'en engendrer des syncrétismes. C'est là le sens du *logos* francien. Voir *infra*, I.2, p.127.

<sup>116</sup> Anatole France, *ibid.*, p.677. Dans une telle perspective, ni la loi divine, ni la loi humaine n'ont plus cours, puisqu'aucune vérité ne peut plus prévaloir sur une autre. Ni idéologie, ni dogme ne sont mauvais. Les jugements humains sont arasés par le bas. Cependant, puisque la ‘Vérité’ est *blanche*, elle devient ici manichéenne. La pensée francienne ne peut donc accepter une vision aussi tranchée, et donc *fausse* en essence, et le relativisme frappera cette acception d'une *vérité blanche* au moyen du système du Désir. Le pessimisme francien ne s'achève effectivement en rien dans un point ultime qui entraînerait le désespoir et l'inaction, tout au contraire. Voir *infra*, I.2, p.127 et *sqq.*

<sup>117</sup> Voir Anatole France, « Le Jugement », « L'Humaine tragédie », *ibid.*, p.677-681.

<sup>118</sup> Anatole France, *ibid.*, p.679.

<sup>119</sup> Voir notamment la problématique soulevée par « Crainquebille » dans, *Crainquebille, Putois, Riquet*, Pléiade, tome III, *infra*, I.2.3.a, p.165.

puisque l'économie de notre sainte religion est fondée sur l'accord mystérieux de la liberté humaine et de la grâce divine, c'est un abus que de déduire de cette obscure et délicate liberté toutes les gênes, toutes les tortures et tous les supplices dont nos codes sont prodiges<sup>120</sup>.”

---

<sup>120</sup> Anatole France, *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, Pléiade, tome II, p.315.

### **I.1.5) Un constat amer face à un monde fragmentaire et voué au mensonge**

“J’ai voulu tout connaître et je souffre aujourd’hui de ma coupable folie.”, Anatole France, *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, Pléiade, tome II, p.268.

Nous pourrions conclure ce premier chapitre en insistant sur le fait que dans un monde relativisé soumis irrémédiablement à la fragmentation, l’homme à la recherche d’absolu n’a pas sa place. Il resterait coincé dans un univers abscons qui le rejeterait de manière tout aussi absolue, refusant éternellement de se dévoiler autrement que par quelques éclairs partiels à la netteté trompeuse.

“La nature, monsieur, n’est à nos yeux qu’une suite d’images incohérentes auxquelles il nous est impossible de trouver une signification, et je vous accorde que, selon elle, et en la suivant à la piste, je ne puis distinguer dans l’enfant qui naît ni le chrétien, ni l’homme, ni seulement l’individu, et que la chair est un hiéroglyphe parfaitement indéchiffrable<sup>1</sup>.”

Dès lors, il serait facile de prétendre sombrer dans une noire désespérance ou dans une pessimiste ataraxie. Cependant, n’oublions pas qu’Anatole France refuse absolument toute idéologie qui serait par trop tranchée, et que cette impuissante désespérance est donc inacceptable pour un esprit tel que le sien. Il est impossible que notre auteur puisse se rendre sans combattre, si nous pouvons employer cette image à propos d’un grand pacifiste. Certes, si la destinée de l’homme est de ne pas pouvoir connaître les lois régissant l’univers, au travers d’une vision qu’il aurait par trop réductrice du monde, il reste qu’il peut encore se battre pour en dénoncer les faussetés. De cette manière, il peut rendre la destinée humaine un peu meilleure, ce qui est pour l’heure l’essentiel. Dépasser l’aveuglement n’est pas une quête de la vérité, mais bien une quête du mensonge :

“Les injustices, les sottises et les cruautés ne frappent pas quand elles sont communes. Nous voyons celles de nos ancêtres et nous ne voyons pas les nôtres. Or, comme il n’est pas une seule époque, dans le passé, où l’homme ne nous paraisse absurde, inique, féroce, il serait miraculeux que notre siècle eût, par spécial privilège, dépouillé toute bêtise, toute malice et toute férocité<sup>2</sup>.”

Nous l’avons vu, dans cette optique, la science a sa part pour dénicher les faussetés, si elle est honnête et si elle rejette les préjugés ; simplement, elle ne suffit pas, et le scientisme est un leurre manifeste, surtout s’il prétend déceler les mystères de ce monde dans une absolue certitude aussi fausse que sa contenance :

“Que sont les lunettes, astrolabes, boussoles, sinon des moyens d’aider les sens dans leurs illusions et de multiplier l’ignorance fatale où nous sommes de la nature, en multipliant nos rapports avec elle ? Les plus doctes d’entre nous diffèrent uniquement des ignorants par la faculté qu’ils acquièrent de s’amuser à des erreurs multiples et compliquées. Ils voient l’univers dans une topaze taillée à facettes au lieu de le voir, comme madame votre mère par exemple<sup>3</sup>, avec l’œil tout nu que le bon Dieu lui a donné. [...] Ils découvrent des apparences nouvelles et sont par là le jouet de nouvelles illusions. Voilà tout !<sup>4</sup>”

<sup>1</sup> Anatole France, *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, Pléiade, tome II, p.249.

<sup>2</sup> Anatole France, *ibid.*, p.221.

<sup>3</sup> Allusion à ‘Barbe’ dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*.

<sup>4</sup> Anatole France, *ibid.*, p.267.

Ainsi, il n'est peut-être dans l'essence de l'homme que de voguer irrémédiablement dans les illusions et le mensonge. L'histoire semblerait le démontrer, pour Anatole France<sup>5</sup>. Cependant, sans pouvoir dire où se situe la vérité au milieu des illusions – et encore, la vérité existe-t-elle réellement pour notre auteur ? – il s'agit plutôt de reconnaître le mensonge et de lutter contre lui. Ceci signifie donc, de façon coextensive, et lutter contre l'univers tel qu'il se dévoile aux hommes, et lutter contre la facilité qu'a l'homme de croire en ce qu'il voit. Il s'agit donc bien, pour Anatole France, de remettre en cause tout ce qui se présente comme établi en d'immuables certitudes. Lorsque ce filtre, issu d'une pensée sceptique et relativisante, aura lavé l'univers d'une grande partie de ses leurres les plus inacceptables, il s'agira aussi de proposer une vision du monde qui rendrait à l'homme l'honneur non de son être, mais de son existence. Cette démarche semble d'une folle ambition, mais elle ne manque ni de courage, ni d'honnêteté intellectuelle. L'une des questions essentielles qui animera notre étude sera de savoir si, d'une certaine manière, Anatole France y réussira.

La démarche francienne vise surtout, semble-t-il, jusque dans ces années 1895, à tordre le cou à l'*hubris* qui préside à tort à la destinée humaine<sup>6</sup>. L'humilité salvatrice de l'homme devrait consister à une reconnaissance de l'existence du mensonge et de la fragmentation, et non à une prétendue connaissance de la globalité d'un univers qui est beaucoup trop immense et complexe pour l'imperfection de la vision humaine. Cette nécessaire humilité est peut-être la seule nécessité possible dans la quête d'un *logos*, car elle relativise et l'efficacité de nos sens, et l'efficacité de notre intellect. Il en est fini d'une prétendue infailibilité humaine. Le *logos* se nourrit au contraire de l'erreur.

“Il montra de la main les laquais, les chambrières et les forts de port Saint Nicolas, formant un cercle autour d'un opérateur qui donnait la parade avec son valet. « Vois, Tournebroche, me dit-il, ils rient de bon cœur quand le drôle donne un coup de pied au cul de cet autre drôle. Et c'est en effet un spectacle plaisant, qui est tout gâté pour moi par la réflexion, car lorsqu'on recherche l'essence de ce pied et du reste, on ne rit plus<sup>7</sup>. »”

Anatole France semble souvent envier la naïveté des humbles, et regretter son immense culture qui ne lui sert bien souvent qu'à déplorer sa propre impuissance, ce qui est le revers de la médaille. Le savoir est synonyme de frustration, car il est surtout conscience de ses propres limites<sup>8</sup>, et la quête initiée dans la joie se retrouve souvent au pied du mur de l'aporie : le savoir se nourrit de sa propre souffrance, et l'acuité envers le mensonge rend la quête encore plus désespérée, ce qui porte évidemment Anatole France au pessimisme. Les humbles ont tort, tandis que les '*méditatifs*' ont tort également. D'ailleurs, l'humble ignorant est en une certaine manière heureux. “*Mais il n'en va pas de même de celui qui a étudié dans les livres. Il lui en reste à jamais une fière amertume et une tristesse superbe*<sup>9</sup>.”

<sup>5</sup> Voir *infra*, 1.2.4, p.183.

<sup>6</sup> “*Je déteste l'orgueil qui veut qu'on s'honore et qu'on honore autrui, comme si quelqu'un dans la postérité d'Adam pouvait être trouvé digne d'honneur !*”, Anatole France, *ibid.*, p.294. Il faut ici remarquer qu'Adam, déchu du Paradis terrestre après avoir voulu accéder au savoir, montre une attitude qui devrait plaire à Anatole France ; cependant, n'oublions pas d'une part que la scène se passe au XVIII<sup>e</sup> siècle, où l'athéisme est dangereux au tant que la remise en cause de la Bible, et d'autre part, que Jérôme Coignard est un religieux. De plus, le darwinisme francien refuse l'idée d'une civilisation adamite : l'homme est issu du singe, c'est pourquoi il n'est pas forcément digne d'honneur.

<sup>7</sup> Anatole France, *ibid.*, p.269.

<sup>8</sup> “*C'est une grande infirmité que de penser. [...] Les hommes qui pensent peu ou ne pensent pas du tout font heureusement leurs affaires en ce monde, tandis que les méditatifs sont menacés incessamment de leur perte temporelle et spirituelle, tant il est de malice dans la pensée !*”, Anatole France, *ibid.*, p.293.

<sup>9</sup> Anatole France, *ibid.*, p.269.

Dans une optique darwinienne si chère à Anatole France, il est même presque évident que nul ne peut changer le monde, car les révolutions échouent : nul ne peut lutter contre l'essence humaine, immuable, trop proche de ce que la science contemporaine appelle les gènes. Le monde changera de manière endogène et épidermique, par lui-même, il se métamorphosera en s'adaptant, dans une lenteur impalpable à l'échelle d'une vie humaine. L'homme dans cette aventure évolutive pourrait même bien disparaître, remplacé par une espèce plus adaptée et moins ignorante, plus forte. Ceci fait également ressentir à Anatole France une grande amertume, puisque dans cette perspective, l'engagement<sup>10</sup> individuel le plus farouche est de peu de poids dans le gigantesque plateau de la balance universelle<sup>11</sup>, où l'idée trop pesante d'un relativisme forcené de la destinée humaine ruine toute chance de réussite de changement:

“Les révolutions [...] se font pour conserver les biens acquis, non pour en gagner de nouveaux. C'est la folie des nations et c'est la vôtre [...] de fonder sur la chute des princes de vastes espérances. [...] Il est remarquable [...] que les hommes se font tuer facilement pour des mots qui n'ont point de sens<sup>12</sup>.”

Il vient de cette vision de l'univers, sceptique et relativisée, pour l'heure violemment pessimiste, que l'homme ne peut, étant environné en essence par le mensonge, avoir une juste perception de lui-même. Il ne peut que rester, infinitésimal, dans cette carapace d'obscurité qui lui voile nécessairement les yeux et la réflexion. L'homme ne peut lutter contre la cécité qui le constitue. Est-ce à dire que toute tentative pour percer le voile ne serait alors qu'une vaine gesticulation ? Nous allons comprendre que non, même si la conscience du mensonge tendrait avant tout à nous donner la conscience de notre réclusion ontologique<sup>13</sup>...

---

<sup>10</sup> Voir glossaire.

<sup>11</sup> Il faut garder à l'esprit que pour l'heure, Anatole France s'est engagé dans la querelle du *Disciple* pour défendre son honnêteté intellectuelle contre ceux qui, à l'instar de Brunetière, étaient jugés comme aveuglés par des préjugés de la tradition. Mais il en ira tout autrement lors de l'affaire Dreyfus, où Anatole France s'engagera et idéologiquement, et politiquement. Son espoir renaîtra, même s'il sera excessivement déçu par la suite.

<sup>12</sup> Anatole France, *ibid.*, p.298.

<sup>13</sup> Voir *infra*, III.2.1.a, p.439.

## I.2) La recherche d'un syncrétisme unifiant la pluralité de l'univers pour dépasser la fragmentation

“Nous sommes tous enclins à l'adoration. Tout nous semble excellent dans ce que nous aimons, et cela nous fâche quand on nous montre le défaut de nos idoles. Les hommes ont grand'peine à mettre un peu de critique dans les sources de leurs croyances et dans l'origine de leur foi.”, Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.86

“Il y a autant de morales chrétiennes que le christianisme a traversé d'âges et pénétré de contrées. Les religions, comme des caméléons, se colorent des teintes du sol qu'elles parcourent. La morale, unique pour chaque génération, dont elle fait seule unité, change sans cesse avec les usages et les coutumes dont elle est la représentation frappante et comme le reflet agrandi sur le mur.”, *Le Mannequin d'osier*, XVII, Pléiade, tome II, p.1001.

A ce point de notre étude, il semble fondamental de remarquer que dans un monde fragmenté et incompréhensible pour l'homme, le statut d'un Dieu unique, régnant sur l'univers depuis les débuts du christianisme<sup>1</sup>, serait incompatible avec la vision du monde engendrée par la libre pensée francienne. En effet, comment accepter intellectuellement la primauté d'un Dieu Un et Indivisible, se définissant comme étant *Celui Qui Est*, sur un monde éclaté fondé par sa multiplicité ? Pour l'heure, nous pouvons simplement constater que si Anatole France ne dénie pas à l'homme la nécessité de croire en quelque chose, il dénie en revanche l'objet même de la croyance :

“C'est la force et la bonté des religions d'enseigner à l'homme sa raison d'être et ses fins dernières. Quand on a repoussé les dogmes de la théologie morale, comme nous l'avons fait presque tous en cet âge de science et de liberté intellectuelle, il ne reste plus aucun moyen de savoir pourquoi on est sur ce monde et ce qu'on est venu y faire<sup>2</sup>.”

Est-ce à dire qu'Anatole France exclut Dieu irrémédiablement de sa pensée, que pour lui, à l'instar d'un Nietzsche ou d'un Hegel, *Dieu est mort*<sup>3</sup> ? Cette proclamation serait, assurément, par trop simpliste pour la curiosité de notre auteur. Car enfin, même si Dieu n'existe pas, le monde n'est-il pas mû lui-même vers une finalité certaine, ce que semble d'ailleurs confirmer le darwinisme ?

“Le mystère de la destinée nous enveloppe tout entiers dans ses puissants arcanes, et il faut vraiment ne penser à rien pour ne pas ressentir cruellement la tragique absurdité de vivre. C'est là, c'est dans l'absolue ignorance de notre raison d'être qu'est la racine de notre tristesse et de nos dégoûts. Le mal physique et le mal moral<sup>4</sup>, les misères de l'âme et des sens, le bonheur des méchants, l'humiliation du juste, tout cela serait encore supportable si on en concevait l'ordre et l'économie et si on y devinait une providence. Le croyant se réjouit de ses ulcères<sup>5</sup>.”

<sup>1</sup> N'oublions pas en effet que le christianisme est la première religion monothéiste – en Occident – et qu'auparavant, le polythéisme pouvait justement fort bien s'accommoder d'un monde fragmentaire, avec un dieu tutélaire pour présider distinctement chaque chose mystérieuse.

<sup>2</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.51.

<sup>3</sup> Nous faisons ici bien entendu allusion au début de *Ainsi parlait Zarathoustra* de Nietzsche.

<sup>4</sup> Il faut prendre ici le *mal* au sens de *souffrance*, de *douleur*, et ne surtout pas faire de confusion avec une quelconque valeur métaphysique du « *Mal* ».

<sup>5</sup> Anatole France, *idem*, p.51-52. Si *le croyant se réjouit de ses ulcères*, c'est parce que l'ulcère donne un sens et une nécessité à la souffrance. Pour Anatole France, bien au contraire, la souffrance est *gratuite*. Dans ce cas, pourquoi souffrir si l'existence de l'homme est elle-même *gratuite*, sans raison ?...



La souffrance humaine semble tout entière inscrite dans cette incertitude insurmontable qui voile le sens même de l'existence humaine : pourquoi l'homme existe-t-il, et vers quel état d'existence avance-t-il, dans quel but évolue-t-il ? Et surtout, pourquoi ne serait-il pas sur Terre simplement pour souffrir ? Si tel était le cas, cette absurdité serait-elle compatible avec l'évolution des espèces ? Sans doute non, car si le monde est orienté vers une progression, une évolution, alors l'humanité a un but... Si c'est ainsi, pourquoi ce but est-il caché à la conscience humaine qui semble pourtant orientée vers le savoir ? Dès lors, que Dieu existe ou non n'est guère une question pertinente, pour Anatole France : le problème réside dans le fait que si Dieu existe, il reste caché pourtant, insondable, comme inexistant. C'est là tout ce que l'homme perçoit de lui<sup>6</sup>. Que Dieu existe ou non, l'homme se perçoit seul dans l'univers. Ceci renforce dès lors un pessimisme amer pour notre auteur :

“Je sens que nous sommes dans une fantasmagorie et que notre vue de l'univers est purement l'effet du cauchemar de ce mauvais sommeil qui est la vie. Et c'est cela le pis. Car il est clair que nous ne pouvons rien savoir, que tout nous trompe, et que la nature se joue cruellement de notre ignorance et de notre imbécillité<sup>7</sup>.”

Pour l'heure, nous en revenons toujours à cette fameuse dialectique francienne d'un univers voilé qui, dans son immense multiplicité, se cache face à l'homme avide de connaissance et trop conscient malgré tout pour abandonner la partie. Cette dialectique cruelle a de quoi rendre fou le plus curieux et le plus fin des penseurs. Elle a également de quoi rendre caduques les systèmes métaphysiques les plus élaborés.

“Une théorie métaphysique du monde ressemble au monde comme une sphère sur laquelle on tracerait seulement des degrés de longitude et de latitude ressemblerait à la terre. [...] Le monde pensé se réduit à des lignes géométriques dont l'arrangement amuse. Un système comme celui de Kant ou de Hegel ne diffère pas essentiellement de ces *réussites* par lesquelles les femmes trompent, avec des cartes, l'ennui de vivre<sup>8</sup>.”

Il apparaît en effet qu'à l'instar de Don Quichotte usant de toute sa naïve énergie pour combattre des moulins à vent, les philosophes se fondent, pour connaître les secrets de Dieu ou de l'univers, sur des systèmes qui, pour satisfaisants intellectuellement qu'ils soient, n'ont aucune chance d'atteindre l'essence du monde, c'est-à-dire le cœur des choses. La philosophie, purement humaine, n'appréhende donc que l'humain, et ne peut dépasser les travers misérables de l'insuffisance humaine. Encore une fois, nous pouvons ici évoquer l'emblématique image de la vérité blanche du *Puits de sainte Claire*<sup>9</sup> : chercher à comprendre l'univers est dans la nature de l'homme, rester incompréhensible est dans la nature de l'univers.

“Les philosophies sont intéressantes seulement comme des monuments psychiques propres à éclairer le savant sur les divers états qu'a traversés l'esprit humain. Précieuses pour la connaissance de l'homme, elles ne sauraient nous instruire en rien sur ce qui n'est pas l'homme<sup>10</sup>. Les systèmes sont comme ces minces fils de platine qu'on met dans les lunettes

<sup>6</sup> Nous verrons *infra*, II.3, p.289, ce que cela implique ; le gnosticisme francien semble découler en effet tout entier de cette constatation.

<sup>7</sup> Anatole France, *ibid.*, p.65.

<sup>8</sup> Anatole France, *ibid.*, p.72.

<sup>9</sup> Voir *supra*, I.1.4.b, p.109.

<sup>10</sup> Dans cette optique pessimiste, la pensée humaine est en vase clos, et donc soumise à l'échec. La pensée humaine issue de l'homme n'a aucune prise, ne peut s'ancre sur l'essence même de l'univers. En quelque sorte, la pensée humaine ne pense donc que sur elle-même.

astronomiques pour en diviser le champ en parties égales. Ces fils sont utiles à l'observation exacte des astres, mais ils sont de l'homme et non du ciel<sup>11</sup>.”

A ce point, nous pourrions nous demander encore une fois pourquoi Anatole France ne jette pas par la fenêtre ses livres et son encrier, plutôt que ses pantoufles : est-ce le fruit d'une orgueilleuse pugnacité ? Pourquoi continuer à penser, si nous sommes soumis à jamais à l'ignorance et à l'impuissance ? Pourquoi ne pas continuer à vivre dans la souffrance, et dans le somptueux silence d'une foi aveugle et confortable en une quelconque divinité rassurante ? Cette attitude pessimiste n'est pourtant en rien compatible avec l'état d'esprit francien. N'oublions pas que notre auteur est souvent un homme conquis par le paradoxe, comme il le démontrera encore bien souvent dans sa vie et dans son œuvre.

Il semble exister, chez Anatole France, une force positive qui le pousse toujours plus avant, et qui ne le laisse jamais sombrer dans la désespérance ou la facilité : il s'agit de l'attrait du mystère. Cette force indicible le poussera toujours à surmonter son anxiété métaphysique : “*Le charme qui pousse le plus les âmes est le charme du mystère. Il n'y a pas de beauté sans voiles, et ce que nous préférons, c'est encore l'inconnu*<sup>12</sup>.” L'inconnu est donc une matière tout à fait dialectique, chez Anatole France : l'inconnu est à combattre, mais puisqu'il est vide de sens, il permet à l'homme de rêver à ce qui pourrait le combler, et donc de combattre l'inconnu par la curiosité. Habiter l'inconnu par l'imaginaire est une arme qui paraît tout aussi efficace, pour France, que la vaine ratiocination visant à échafauder une métaphysique parfaite, surtout lorsque cet imaginaire est orienté par un solide sens critique, sceptique et relativisant<sup>13</sup>. Comme le dit Coignard,

“Les vérités découvertes par l'intelligence demeurent stériles. Le cœur est seul capable de féconder ses rêves. Il verse la vie dans tout ce qu'il aime. C'est par le sentiment que les semences du bien sont jetées sur le monde. La raison n'a point tant de vertu. Et je vous confesse que j'ai déjà été jusqu'ici trop raisonnable dans la critique des lois et des mœurs. [...] Il faut, pour servir les hommes, rejeter toute raison, comme un bagage embarrassant, et s'élever sur les ailes de l'enthousiasme. Si on raisonne, on ne s'envolera jamais<sup>14</sup>”.

<sup>11</sup> Anatole France, *ibid.*, p.102-103.

<sup>12</sup> Anatole France, *ibid.*, p.112.

<sup>13</sup> Nous verrons que cette force poussant l'imaginaire à combattre les ombres du monde est le Désir. Voir *infra*, II.1.1, p.236.

<sup>14</sup> Anatole France, *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, Pléiade, tome II, p.327.

### **I.2.1) Le dépassement de Dieu par l'imaginaire**

“Il est pénible, quand on n'est point un grand sage, de voir la vie continuer après soi et de se sentir noyé dans l'écoulement des choses. Poète, sénateur ou cordonnier, on se résigne mal à n'être pas la fin définitive des mondes et la raison suprême de l'univers.”, Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.58.

#### **I.2.1.a) La pensée antique dans la pensée francienne**

“En poésie, en art, en philosophie, il faut revenir aux anciens. Pourquoi ? Parce que rien ne se peut faire plus de beau, de bien, de sage.”, Anatole France, *La Vie en fleur*, Pléiade, tome IV, p.1110.

“Les doctrines évolutionnistes contemporaines, pour le philosophe, ne sont pas d'une absolue nouveauté : elles ont été pressenties par Anaximandre<sup>1</sup>, Xénophon<sup>2</sup>, les philosophes de l'école atomistique<sup>3</sup>. Leurs méditations peuvent rejoindre le sens des méditations contemporaines. Chez les Anciens comme chez les plus grands de nos chercheurs, l'hymne aux splendeurs de la nature ne débouche pas sur une vue optimiste de notre condition<sup>4</sup>.”

Marie-Claire Bancquart illustre bien ici, à juste titre, un *credo* tout à fait récurrent chez le sceptique Anatole France : pour notre auteur, en effet, il apparaît qu'il est inutile de s'arrêter sur une recherche philosophique de la vérité pour percevoir l'essence du monde. Nous l'avons déjà remarqué<sup>5</sup>. Après tout, l'homme ne demeurerait présidé, déterminé que par la souffrance, et depuis les grands philosophes grecs présocratiques, les réflexions métaphysiques n'auraient guère percé la clef du monde, tandis que la souffrance, elle, persiste, comme ancrée dans l'existence humaine en tant que trait constituant :

<sup>1</sup> Anaximandre (on place sa maturité entre -570 et -565) est sans doute un élève de Thalès. Il serait l'inventeur du cadran solaire (*gnômôn*). L'intérêt que pourrait porter Anatole France à ce philosophe consiste en le fait qu'Anaximandre rejette avec force l'idée d'un dieu portant la terre, tel Atlas. Le philosophe présocratique montre que la terre navigue dans l'infini. Le système de l'*Apeiron* (mot grec signifiant *illimité*) est créé, c'est-à-dire l'idée du *non-limité*, de *l'in-définissable*. Le monde n'est plus soumis aux caprices d'une pléiade de dieux, mais plutôt à deux tendances, le Temps (*Chronos*) et la Justice (*Diké*). Le monde physique est présidé dès lors par un principe non limité et non définissable, qui dépasse de loin les mythes et les dieux. Voir Simplicius, *Commentaire sur la physique d'Aristote*, 24,13 : “De ceux qui disent que le principe est un, mu et illimité, Anaximandre, fils de Praxiadès, de Milet, successeur et disciple de Thalès, a dit que l'illimité est le principe et l'élément des choses qui sont, étant du reste le premier à user du terme de principe.” In *Les Présocratiques*, Gallimard, Pléiade, Paris, 1988, p.27.

<sup>2</sup> Xénophon (426 ?-354) n'est pas un présocratique, puisqu'on le dit même élève de Socrate autour de 401. Comme Platon, il identifie le souverain bien et le bonheur, méprise le plaisir, prêche la justice et l'obéissance aux lois. Il est adepte d'un ascétisme très exigeant. Cependant, au détriment peut-être de la cité, il reste proche de l'idéal de perfectionnement de l'homme dans son individualité, et rejoint le stoïcisme. Il est surtout dégoûté par l'incertitude et le désordre de trop de luttes, dans la cité, pour des hégémonies fragiles, qui ne vont pas dans le sens de l'épanouissement des hommes. Voir J. Luccioni, *Les idées politiques de Xénophon*, Paris, 1946.

<sup>3</sup> Marie-Claire Bancquart fait ici allusion avant tout à Anaxagore et à Démocrite. Mais elle ne cite pas ces Anciens dans l'ordre chronologique.

<sup>4</sup> Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome I, p.LXXIX. On comprendra ici que cette méthode sceptique de remise en cause des cosmogonies établies, est fondamentale pour Anatole France.

<sup>5</sup> Voir *supra*, I.1.4.b, p.109.

“La tristesse philosophique s’est plus d’une fois exprimée avec une morne magnificence. Comme les croyants parvenus à un haut degré de beauté morale goûtent les joies du renoncement<sup>6</sup>, le savant, persuadé que tout autour de lui n’est qu’apparence et duperie, s’enivre de cette mélancolie philosophique et s’oublie dans les délices d’un calme désespoir. Douleur profonde et belle, que ceux qui ont goûtée n’échangeraient pas contre les gaietés frivoles et les vaines espérances du vulgaire. Et les contradicteurs qui [...] les trouveraient funestes à l’homme et aux nations, suspendront peut-être l’anathème quand on leur montrera la doctrine de l’illusion universelle et de l’écoulement des choses naissant avec l’âge d’or de la philosophie grecque avec Xénophane et se perpétuant à travers l’humanité polie, dans les intelligences les plus hautes, les plus sereines, les plus douces, un Démocrite, un Epicure, un Gassendi<sup>7</sup>.”

De fait, il serait possible de remonter fort loin dans les inépuisables sources d’Anatole France, afin de prouver que sa vision du monde est imprégnée, dès sa plus tendre enfance, par l’étude de la pensée antique<sup>8</sup>, étude qui pourrait donc occulter les parts fondamentales, dans l’histoire de la pensée de notre auteur, d’un Descartes, d’un Kant ou d’un Hegel. Il apparaît que définitivement, ce sont les philosophes gréco-romains qui ont acquis la préférence de France, dans leur scepticisme à la fois fin et amer, capable même de remettre en cause les systèmes philosophiques postérieurs. Pour Anatole France, les questions les plus profondes que pourrait se poser l’humanité sur l’univers semblent déjà avoir été soumises à réflexion dès le sixième siècle avant notre ère... Dans cette optique, il demeure logique que notre auteur ne porte qu’un intérêt relatif aux philosophes plus contemporains. D’ailleurs, au contenu même des réflexions philosophiques antiques se superpose un attrait non feint pour leur démarche. Puisque l’écueil humain constitué par cette insurmontable ignorance et par cet univers voilé a été mis en évidence dès les prémices de la pensée occidentale et que, depuis, nul ne paraît avoir répondu à ces questions fondamentales pour l’humanité, alors pourquoi Anatole France donnerait-il un quelconque crédit aux philosophes contemporains<sup>9</sup>?

<sup>6</sup> Il est évident qu’ici, Anatole France s’exprime avec une ironie désapprobatrice. L’ascèse est un thème fort malmené dans l’œuvre francienne. Voir *infra*, I.3.1.a, p.199. Ceci laisse ainsi à penser que la *beauté morale*, cette gloire pour laquelle le croyant combat et se sacrifie, n’est qu’un *leurre* qui n’apporte pas de réponse précise au sens de l’existence humaine. De même, ici, la philosophie rejoint la croyance : elle est tout aussi infondée, et n’a l’air de rechercher par de vaines certitudes que le fait de rassurer l’homme qui souffre.

<sup>7</sup> Anatole France, *ibid.*, p.105-106.

Sur Démocrite et sur Epicure, voir *supra*, I.1, p.23 et *infra*, I.2.1.b, p.139. Pierre Gassand, dit Gassendi, né à Digne, est reçu docteur en théologie en Avignon en 1614. Philosophe, astronome et mathématicien, il reste l’un des principaux critiques d’Aristote et de Descartes au XVII<sup>e</sup> siècle, au travers de son *Exercitationes Paradoxicæ Advertus Aristoteleos* (paru en 1624 : voir *Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliens*, trad. B. Rochot, Paris, 1959.) Il lance une attaque brutale contre les philosophes qui prétendent avoir découvert un savoir nécessaire et indubitable sur les lois de la nature réelle des choses. Il est donc cité par Anatole France ici fort à propos. De plus, Gassendi met en relief, dans la *Disquisitio metaphysica* publiée à Amsterdam en 1644 (voir *Recherches métaphysiques*, trad. B. Rochot, Paris, 1962), le fait que l’usage méthodique du doute par Descartes n’ajoute strictement rien à ce que proclamaient depuis des siècles les sceptiques grecs postulant que la *clarté* et la *distinction* des idées sont des critères insuffisants pour trouver la vérité. Cette attitude sceptique de Gassendi pourrait être une source intéressante qu’Anatole France reprendrait à son compte.

<sup>8</sup> Il suffit de se pencher sur le catalogue des ouvrages figurant dans la librairie de son père, où bon nombre de présocratiques et de gnostiques figuraient. Se reporter à G. Huard, *Le Père d’Anatole France, François Noël Thibault, libraire et éditeur [1805-1890]*, Bulletin du Bibliophile, 1925, p.121-139, et M. Kahn, *Le Père d’Anatole France, Noël France [1806-1890], Libraire*, Bulletin du Bibliophile, Novembre 1924, p.491-503. Pour une approche (rapide et partielle) de l’intertextualité francienne avec les philosophes antiques, se référer à D. Mornet, *Les “Sources” d’Anatole France*, Les Nouvelles Littéraires, 3 juillet 1926.

<sup>9</sup> Nous pouvons ici penser que cela justifie *amplement* l’amour d’Anatole France pour la culture livresque et pour le passé. Sur ces deux thèmes, voir *infra*, II.2.1, p.267 et I.2.4, p.183.

Il serait possible de s'appuyer sur les études par exemple dirigées par Pierre Aubenque<sup>10</sup> pour débusquer ce qui put obtenir l'assentiment de notre auteur face à une démarche de la pensée antique dans la quête du sens de l'univers. Pour Pierre Aubenque, la démarche philosophique occidentale de la quête vers l'essence des choses naît en Asie mineure, à Milet, dès le sixième siècle avant notre ère<sup>11</sup>, dans une recherche du principe des choses (*archè*) tentant de transgresser les simples et trompeuses apparences<sup>12</sup> en unifiant des phénomènes semblant éparpillés, par des systèmes cohérents garantissant l'unicité de leurs origines<sup>13</sup>. Finalement, un parallélisme intéressant pourrait être conduit entre la démarche philosophique des présocratiques et la démarche proprement francienne. France ne paraît traduire dans sa maturité d'écrivain que des questions qu'il se pose depuis toujours, aiguës par sa connaissance précoce des présocratiques.

La confrontation de la pensée antique et du christianisme est tout entière exprimée dans le « Banquet » de *Thaïs*<sup>14</sup>. Comme bien souvent, la remise en question d'un fait établi à tort, dans une optique francienne sceptique, passe par une transcription dans un passé qui semble tout acquis à la tradition. C'est bien sûr le cas dans *Thaïs*. On y pressent un véritable choc des cultures<sup>15</sup> au travers de la reconstitution historique d'une époque sinon difficilement imaginable pour le lecteur même cultivé, du moins d'une époque qui ne lui serait guère familière<sup>16</sup>. Ce choc tient dans la confrontation de deux visions du monde. La scène se passant lors de la vie des Pères de l'Eglise, c'est-à-dire

<sup>10</sup> Voir P. Aubenque, *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Vrin, Paris, 1980.

<sup>11</sup> Il s'agit de l'école dite *ionienne*, de Thalès (630-570) à Xénophane (560-470).

<sup>12</sup> Il n'est bien sûr pas de notre objet ici de rechercher les innombrables sources présocratiques influençant Anatole France. Ce travail ardu n'a d'ailleurs jamais été mené en profondeur. Cependant, comme nous l'avons dit plus haut, les présocratiques paraissent tenir pour Anatole France une valeur particulière, dans le sens où leur démarche est tout à fait novatrice, et *libre*: les croyances sont pour la toute première fois remises en cause dans le but de trouver non pas une vérité évidente – les présocratiques luttent déjà contre l'illusoire évidence – mais bien une vision du monde *moins fausse* et empreinte de *curiosité*.

<sup>13</sup> Par exemple, pour Thalès de Milet (630-570 environ), le principe originel est l'eau, d'où tout découle. D'autres éléments sont considérés par d'autres présocratiques comme principes fondateurs : l'air pour Anaximène (580-520 environ), la terre pour Xénophane (560-470 environ). De nombreux phénomènes de transformations amènent dès lors ces principes fondateurs à donner naissance à des phénomènes *palpables* pour les sens humains. Selon Pierre Aubenque, cette recherche de causes *naturelles* aux phénomènes a longtemps fait considérer les présocratiques comme les précurseurs de la science physique, mais, ajoute-t-il, il s'agit en fait d'une laïcisation de mythes cosmogoniques païens. (Voir à ce sujet J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, P.U.F., 1962, 4<sup>ème</sup> édition, 1984.) Dès lors, du conflit chaotique des choses (des divinités antagonistes devenues phénomènes naturels) émerge, sous la présidence d'un principe (*archè*) qui était jusque-là Zeus lui-même, une organisation (*cosmos*). Les éléments dépersonnalisés (eau, terre, feu, air) prennent la place de divinités, et expliquent ainsi une origine *naturelle* de l'ordre des choses. C'est là le principal héritage des présocratiques, qui initient donc, comme on le voit, la philosophie occidentale par là même. C'est à partir d'Anaximandre (610-540) que ces éléments distincts sont englobés dans un système plus satisfaisant, l'*infini*, principe originel gouvernant tous les autres principes. Dès lors, le monde devient un Tout à la fois un et multiple, régi par une loi abstraite d'harmonie et d'équilibre. Ces mêmes lois régissent les rapports humains (la justice, notamment, qui est l'égalité dans les différences). C'est donc bien la philosophie d'Anaximandre qui initie la vision du monde de la philosophie grecque.

<sup>14</sup> *Thaïs* paraît dans *La Revue des Deux Mondes* les 1<sup>er</sup> juillet, 15 juillet et 1<sup>er</sup> août 1889. L'édition originale chez Calmann-Lévy date du 18 octobre 1890.

<sup>15</sup> Ce thème est très significatif chez Anatole France, et fait partie de ses "armes" favorites pour amorcer, dans un contexte purement littéraire, une réflexion philosophique et plus théorique sous-jacente. C'est le moyen employé dans *Thaïs*, dans *L'Île des Pingouins* ou même dans *La Révolte des anges*. Dès 1888, dans « *Læta Acilia* », ce système rhétorique est mis en pratique avec une grande assurance.

<sup>16</sup> C'est fort important : Anatole France, dans sa solide culture, use de ces transpositions pour permettre à l'imaginaire du lecteur de remplir son rôle en toute acuité. Il s'agit de *l'imaginaire de la partance*, thème francien fondamental très usité en cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle par les *décadents*. Voir *infra*, I.3.3., p.232.

au IV<sup>e</sup> siècle, il faut garder à l'esprit que la pensée présocratique est âgée de plus de mille ans, alors que le christianisme est encore relativement neuf dans les esprits, en concurrence notamment avec un paganisme issu du polythéisme gréco-romain refusant le monothéisme chrétien avec fougue. De même, bien des sectes dites « gnostiques » s'affrontent quant au sens des Saintes Ecritures. Parmi tous ces courants de pensée, le christianisme représenté par Paphnuce n'est dépeint, comme nous allons le voir, que comme une secte parmi d'autres, qui a toutefois eu la chance d'avoir été institutionnalisée par l'Empereur. Il est à noter qu'Anatole France aime à jouer avec les dates pour relativiser les dogmes, et son attrait pour la période du christianisme primitif n'en est que la plus pure expression<sup>17</sup>.

Le banquet de *Thaïs*<sup>18</sup> a ceci de remarquable qu'il présente, dans un lieu restreint en huis clos, des personnages qui, allégoriquement, défendent chacun les idéologies en opposition ayant cours dans ce IV<sup>e</sup> siècle de notre ère. Le banquet francien n'a strictement aucune référence rituelle, il se restreint plutôt à une dimension orgiaque et mondaine, signalant une certaine décadence à la romaine, plus particulièrement néronienne<sup>19</sup>. Dès lors, dans cet horizon décadent où les valeurs morales sont brouillées<sup>20</sup>, cette confrontation des cultures est extraordinaire, et elle permet à Anatole France de mettre en valeur, par le jeu d'une argumentation logique et parfois ironique, les défauts de chacune de ces idéologies. Reste à savoir laquelle en sortira comme étant la plus convaincante.

Les personnages en présence ne sont pas moins de quatorze, ce qui illustre peut-être que la richesse des temps réside allégoriquement dans la pluralité. Nous les présenterons au fur et à mesure de leur entrée en scène, et nous verrons ici que leur principale utilité est de remettre en cause le christianisme au travers de systèmes issus pour une grande part du présocratisme<sup>21</sup>.

C'est un certain Lucius Aurélius Cotta qui reçoit ses hôtes. Il représente le puissant préfet de la flotte, et sa pensée est celle d'un homme rompu à l'héritage constantinien<sup>22</sup> :

“Sois le bienvenu, Paphnuce, toi qui professes la foi chrétienne. Moi-même, j'ai quelque respect pour un culte désormais impérial<sup>23</sup>. Le divin Constantin a placé tes coreligionnaires<sup>24</sup> au premier rang des amis de l'empire<sup>25</sup>.”

<sup>17</sup> *Thaïs* apparaît indubitablement comme étant l'œuvre francienne majeure quant à la mise en scène de cette époque au christianisme encore non affirmé et luttant contre un héritage séculaire. Il existe cependant d'autres œuvres de France dont l'intrigue se déroule durant cette ère. Nous pouvons évoquer notamment « Balthazar », « Læta Acilia », ou encore et surtout le fameux « Procureur de Judée ». Il est intéressant de relever qu'Anatole France se penche sur cette période surtout dans les années 1884-1895, époque correspondant très nettement à cette interrogation métaphysique dont nous nous occupons ici, et qui consiste à se demander en quoi la thèse monothéiste du christianisme recèlerait une plus grande part de vérité universelle que les autres thèses issues de l'époque présocratique.

<sup>18</sup> Voir Pléiade, tome I, p.785-806.

<sup>19</sup> Des passages du *Satiricon* de Pétrone sont ici des références intertextuelles. Voir par exemple Pétrone, *Satiricon*, XXXI, 9. Plus que l'orgie d'Encolpe avec Quartilla, Anatole France pense au passage célèbre du dîner dans la maison de Trimalchion et de Fortunata, où somme de détails rend l'évocation du banquet pittoresque. C'est dans cet esprit que se passe le banquet de *Thaïs*, chez le romain Cotta.

<sup>20</sup> Le parallélisme entre cette décadence romaine et la fin du XIX<sup>e</sup> siècle est pour Anatole France loin d'être innocent.

<sup>21</sup> Il faut noter ici que *Thaïs* ne prend pas beaucoup part au débat ; cependant, elle représente elle aussi un système, celui qui prédominera par rapport à tous les autres, celui du Désir. Voir *infra*, I.3, p.199.

<sup>22</sup> Constantin (Flavius Valerius Constantinus), né à Naissus vers 280, règne dès 306. Il obtient la victoire définitive contre son rival Licinius (batailles d'Andrinople et de Chrysopolis). C'est en 325 qu'il réunit le fameux conseil de Nicée pour définir l'église orthodoxe, contre les Aryens (voir *infra*, I.3.2.b, p.217). En 324 est fondée Constantinople ; Constantin meurt en 337.

Il est fait allusion ici au concile de Nicée, sans doute présidé par une raison plus politique que métaphysique. Beaucoup de thèses contradictoires existent en effet sur la conversion sincère de Constantin le Grand au christianisme<sup>26</sup>. Il n'est évidemment pas de notre objet ici de prendre part au débat. Cependant, de façon attestée par l'histoire, on peut voir un Constantin qui, avant le concile de 325, se rapproche peu à peu du christianisme. Il se déjuge souvent lorsqu'il blâme les hérésies. Si les Aryens sont condamnés à Nicée, lors de la définition de la foi orthodoxe, il finit par les rappeler et par exiler Athanase, le professeur de foi du concile. L'empereur meurt d'ailleurs baptisé par un Aryen. Alors, si Constantin ne paraît pas non plus réfuter le polythéisme romain – très puissant dans l'élite et l'armée – il est vrai qu'il peut asseoir sa monarchie durant trente ans grâce à l'idée d'un monothéisme chrétien, s'appuyant sur la souveraineté d'un dieu unique, et donc, par force, en suivant cet exemple, d'un monarque unique lui aussi. Durant le règne constantinien, les évêques acquièrent une juridiction qui empiète sur les droits de l'état, tandis qu'ils s'enrichissent significativement grâce à de nombreux legs impériaux.

Quant au contenu même du concile de Nicée, il reste fondamental dans l'histoire du christianisme. C'est le premier concile œcuménique visant à aplanir les différends existant entre l'Eglise et ses divergences, et la secte d'Aryus<sup>27</sup>, puissante encore en ce IV<sup>e</sup> siècle en Orient. En fait, d'un point de vue théologique, l'accord le plus important est vraisemblablement d'avoir déclaré le Fils de la même substance que le Père dans la Sainte Trinité<sup>28</sup>. D'une manière politique, si l'empereur est le représentant de Dieu sur la terre, on comprend ainsi de quelle façon sa position de monarque est légitimée. D'autre part, la paix et l'unité de l'Eglise sont un enjeu important pour Constantin dans la recherche d'une unité stabilisante lui permettant de faciliter son règne dans un consensus ressemblant à la *pax romana*, et c'est une raison importante pour laquelle il met en œuvre la réalisation du concile qui réunit deux cents évêques de différents horizons et de dogmes variant sur de nombreux détails<sup>29</sup>. A l'issue du concile, où différents points furent également réglés, comme une date de Pâque fixée définitivement pour tout le monde, et une fois que vingt canons sont rédigés, deux prêtres disciples d'Arius sont jugés hérétiques et bannis, comme nous l'avons dit précédemment. Le concile de Nicée est donc une victoire et morale, et politique pour Constantin, qui trouve là une bonne occasion d'instaurer une stabilité sociopolitique qu'il croit – à tort – être durable<sup>30</sup>.

---

<sup>23</sup> Ceci prouve que l'institutionnalisation d'une religion lui donne foi auprès de l'autorité, et donc lui donne une dimension autoritaire auprès des foules. Cette remarque de Cotta pourrait annoncer cette croisade dont Anatole France se fera le chantre quelques années plus tard, pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

<sup>24</sup> C'est-à-dire les chrétiens *stricto sensu*.

<sup>25</sup> Anatole France, *Thaïs*, Pléiade, tome I, p.786.

<sup>26</sup> Voir par exemple A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford, 1948, et surtout J. Maurice, *Constantin le Grand. L'Origine de la civilisation chrétienne*, Paris, 1924.

<sup>27</sup> Voir *infra*, I.3.2.b, p.217.

<sup>28</sup> Il s'agit du *Credo* de Nicée, l'*homoousios*, ce qui signifie "consubstantiel", issu indirectement de Tertullien.

<sup>29</sup> On avance traditionnellement le nombre de 318, chiffre symbolique de la Maison d'Abraham (Genèse, XIV, 14 : "Dès que celui-ci apprit la capture de son frère, il mit sur pieds 318 de ses vassaux, liés de naissance à sa maison.")

<sup>30</sup> A dire vrai, le concile de Nicée ne sera respecté que plus tard, vers 380, grâce à Théodose, un Latin d'Espagne, lorsque la foi de Nicée se répandra solidement dans tout l'Empire en tant qu'orthodoxie trinitaire. Voir E. Bouларand, *L'Hérésie d'Arius et la foi de Nicée*, 2 vol., Letouzet et Ané, Paris, 1972. Voir aussi I. Ortiz de Urbina, *Histoire des conciles œcuméniques*, t.I, *Nicée et Constantinople*, Orante, Paris, 1963.

Cependant, dans l'esprit d'Anatole France, cet héritage constantinien reste difficile à admettre chez les Latins. En effet, si les chrétiens sont tolérés – avec même une certaine bienveillance –, il n'est pas certain, loin s'en faut, que le polythéisme soit mort, et que le sens d'un monothéisme trinitaire soit bien saisi par le peuple, y compris par l'élite ; comme le dit Cotta, “*la sagesse latine devait en effet admettre ton Christ dans notre panthéon. C'est une maxime de nos Pères qu'il y a en tout dieu quelque chose de divin*<sup>31</sup>.” Dans cette optique, le romain constantinien est avant tout pragmatique, et la chose métaphysique est moins importante que l'Empire et que ses fondements politiques. Dès lors, le christianisme devient l'une des médiations de la *pax romana*, c'est-à-dire d'une colonisation impériale prospère et stable. La preuve : la principale préoccupation de Cotta dans la journée est de se cultiver sur les arts de la guerre :

“Il venait d'étudier un nouveau modèle de galère<sup>32</sup> et d'achever le sixième livre de son histoire des Carthaginois<sup>33</sup>. Sûr de n'avoir pas perdu sa journée, il était content de lui et des dieux<sup>34</sup>.”

On constate ainsi que le banquet a lieu dans un endroit syncrétique, puisque l'hôte est lui-même porté à la pluralité des dogmes, finalement, à l'exemple de Constantin lui-même, à condition bien sûr que ceux-ci n'empiètent pas sur la paix romaine. C'est un signe de puissance que de pouvoir réunir chez soi des personnes aussi influentes et aussi différentes les unes des autres. Dès lors, Cotta présente ses invités aux noms souvent évocateurs, ce qui prouve leur dimension allégorique :

“Paphnuce, ajouta-t-il, tu vois ici plusieurs hommes dignes d'être aimés : Hermodore<sup>35</sup>, grand prêtre de Sérapis<sup>36</sup>, les philosophes Dorion<sup>37</sup>, Nicias<sup>38</sup> et Zénothémis<sup>39</sup>, le poète Callistrate<sup>40</sup>, le jeune Chéréas<sup>41</sup> et le jeune Aristobule<sup>42</sup>, tous deux fils d'un cher compagnon de

<sup>31</sup> Anatole France, *idem.*, p.786. Cette dernière assertion, énigmatique, paraît prendre à contre-pied Aristote : “*Une telle vie peut sembler par trop haute pour le composé humain normal. Car ce n'est pas en tant qu'il est ce composé humain normal que l'homme vivra de cette vie, mais tant qu'il y a en lui quelque chose de divin [...] Il ne faut pas suivre ceux qui disent que, parce qu'on est homme, on doit n'avoir que des pensées humaines, parce qu'on est mortel, pensées d'un mortel : il faut, autant que possible, se rendre immortel et user de tout moyen pour vivre selon la partie la plus haute de nous.*”, Aristote, *Ethique à Nicomaque*, K7, 1177 et ssq. (b26).

<sup>32</sup> La galère romaine est l'un des instruments fondamentaux de la puissance romaine dans le bassin méditerranéen.

<sup>33</sup> Les guerres puniques sont en effet l'un des moments glorieux de l'impérialisme romain. La fin de Carthage date de 146 avant notre ère, par la victoire de Scipion Emilien (Paul Emile).

<sup>34</sup> Anatole France, *idem.*, p.786.

<sup>35</sup> *Hermodore* signifie étymologiquement *cadeau d'Hermès*.

<sup>36</sup> Sérapis est une divinité grecque introduite en Egypte dans les toutes dernières années du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. par Ptolémée II. La légende voudrait que ce dernier vît en songe le dieu Sérapis de Sinope lui demandant de ramener sa statue en Egypte. Demandant à ses prêtres Manéthon et Timothée la signification de ce rêve, Ptolémée II pensa que Sérapis n'était autre que le taureau Apis, devenant après sa mort l'Osiris-Apis. Ce dieu est donc adoré par les Grecs et par les Egyptiens, dans un syncrétisme unificateur. Le taureau Apis, aux taches blanches et noires, est symbole de fécondité et de force. Osiris est quant à lui le dieu funéraire. On le voit, Sérapis engendre le culte païen du cycle vie-mort-résurrection, ainsi qu'une croyance fondamentale en la dichotomie *ici-bas / au-delà*.

<sup>37</sup> *Dorion* signifie étymologiquement *petit cadeau*.

<sup>38</sup> Nicias a son nom tiré de *Niké*, la victoire.

<sup>39</sup> Etymologiquement, *Zénothémis* signifie *génie de la justice*, c'est-à-dire *justice de Dieu ou de Zeus*.

<sup>40</sup> *Callicrate* signifie *le beau pouvoir*, ou *la forte puissance*.

<sup>41</sup> *Chéréas* est l'assassin de Caligula, le 24 janvier 41.

<sup>42</sup> Aristobule II est le père d'Antigone, le roi asmonéen. On considère parfois Aristobule comme l'écrivain du *Livre de la Sagesse (Liber Sapientiae)*, l'ouvrage le plus remarquable du judaïsme hellénistique avec l'œuvre de Philon.



ma jeunesse ; et près d'eux Philinna avec Drosé<sup>43</sup>, qu'il faut louer grandement d'être belles<sup>44</sup>.”

Arrivons-en à la discussion principale du banquet, discussion – devant des verres de vin miellé<sup>45</sup> – portant sur la nature de la philosophie et de Dieu. C'est pour ainsi dire l'arrivée d'Eucrite le stoïcien<sup>46</sup> qui ouvre le débat :

“DORION<sup>47</sup> : Saluons respectueusement en Eucrite le dernier des stoïciens. Grave et blanc, il s'élève au milieu de nous comme une image des ancêtres ! Il est solitaire dans la foule des hommes et prononce des paroles qui ne sont point entendues<sup>48</sup>.”

Il va de soi que les paroles de Dorion face à Eucrite sont ironiques ; en fait, il faut songer que dans ce IV<sup>e</sup> siècle, le stoïcisme est un système parfois controversé chez les Romains ; bien après Panétius et Posidonius, et bien après Marc-Aurèle<sup>49</sup>, même si le stoïcisme reconnaissait l'existence des dieux, il est évident que dans l'antiquité tardive, le christianisme n'avait pas un œil très ouvert sur le stoïcisme polythéiste, comme on peut le comprendre après la conversion de Constantin en 313. Cependant, il est tout aussi vrai que le stoïcisme résiste encore, et que nombreux sont ceux qui s'y adonnent. De fait, Eucrite est de ceux-là :

<sup>43</sup> *Drosé* signifie *vinaigre*. Voir Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, note 1 de la page 786, p.1372. Ces deux femmes sont deux des héroïnes des *Dialogues des Courtisanes* de Lucien.

<sup>44</sup> Anatole France, *idem*, p.786.

<sup>45</sup> Voir *Le Banquet* de Platon : “L'esclave alors sert Socrate, qui se met à boire, et Eryximaque demande : « Que faisons-nous maintenant, Alcibiade ? Nous restons comme cela, sans parler de rien, la coupe en main, sans rien chanter ? nous allons seulement boire, comme les gens qui ont soif ? »”, p.27.

<sup>46</sup> *Eucrite* signifie étymologiquement *qui juge bien*.

<sup>47</sup> On reconnaîtra une forme avec des *didascalies*, propres à évoquer le genre maïeutique de Platon. Cette forme utilisée avec malice par Anatole France rend au banquet une dimension philosophique aux allures antiques, et permet une grande efficacité : seuls ici comptent les *arguments* des protagonistes, souvent concis et frappants (*stichomythies*), au détriment de tout autre détail qui serait ici superflu. D'autre part, la *théâtralisation* de la *scène* la rend plus vigoureuse, et plus ludique. Le verbe se fait ici *agissant*.

<sup>48</sup> Anatole France, *ibid.*, p.789.

<sup>49</sup> Panétius (Panaitios de Rhodes) succède à Antipater en 129 avant notre ère. Il figure à Rome, avec l'historien grec Polybe, dans le cercle de Scipion Émilien – le fameux empereur victorieux des guerres puniques – et ce groupe est fondamental ; en effet, comme Panétius partage son temps entre Athènes et Rome, il est l'un des plus grands acteurs du rapprochement symbiotique (synchrétique ?) entre les cultures latine et grecque. Il rattache le stoïcisme à Socrate, et renonce dès lors à quelques-uns des dogmes qui faisaient de l'école stoïcienne un courant de pensée sectaire et rigoureux : il émet des doutes sur la divination, et il introduit la notion de l'homme tiraillé entre diverses tendances antagonistes dont l'équilibre définit la sagesse. Il doute que la vertu suffise au bonheur, et démontre que les vocations personnelles sont fondamentales pour l'accomplissement de soi au service de tous. Posidonius (Poseidonios d'Apamée) est considéré comme étant fondamental dans le revirement de la philosophie antique vers le néoplatonisme. Il est entendu par Cicéron lorsqu'il enseigne à Rhodes. Selon lui, le stoïcisme sert à synthétiser la somme des connaissances et des croyances du monde méditerranéen. Il distingue Dieu de la nature et du destin, afin d'assouplir le passage de l'un au multiple ; il sépare ainsi le corps et l'âme – à l'image du platonisme – et met en évidence le fait que la vie morale se résume à des conflits entre la raison et les passions. L'homme est tendu entre l'animal et le divin. C'est au travers de ces deux philosophes antiques que le stoïcisme pénètre dans le monde romain ; Cicéron adaptera ces thèses dans un vocabulaire propre, qui assureront la reconnaissance de ce dogme. Dès lors, la vertu romaine et la vertu stoïcienne s'amalgameront, se cristallisant contre le despotisme césarien (au travers de Caton d'Utique, de Thraséas ou surtout d'Helvidius Priscus). Le stoïcisme, plus qu'un dogme aux canons définis, devient alors une règle de vie (souvent confondue à l'humanisme bourgeois) dont les *Lettres à Lucilius* de Sénèque, les diatribes d'Épictète et les examens de conscience de Marc-Aurèle (121-180) deviennent la plus pure expression. Voir A. Bridoux, *Le Stoïcisme et son influence*, Vrin, Paris, 1966. Sur Panétius, voir M. Van Straaten, *Panétius*, H.J. Paris, Amsterdam, 1946. Sur Posidonius, voir M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*, P.U.F., Paris, 1964.

“Tu te trompes, Dorion. La philosophie de la vertu n’est pas morte en ce monde. J’ai de nombreux disciples dans Alexandrie, dans Rome et dans Constantinople<sup>50</sup>. Plusieurs parmi les esclaves et parmi les neveux des Césars savent encore régner sur eux-mêmes, vivre libres et goûter dans le détachement des choses une félicité sans limites<sup>51</sup>. Mais s’il était vrai que la vertu fût à jamais éteinte sur la terre, en quoi sa perte intéresserait-elle mon bonheur, puisqu’il ne dépendait pas de moi qu’elle durât ou périclît ? Les fous seuls, Dorion, placent leur félicité hors de leur pouvoir<sup>52</sup>. [...] Si la vertu périclît, je consens qu’elle périsse et ce consentement me remplit de joie comme le suprême effort de ma raison et de mon courage. En toutes choses, ma sagesse copiera la sagesse divine, et la copie sera plus précieuse que le modèle : elle aura coûté plus de soins et de plus grands travaux<sup>53</sup>.”

On comprendra ici que dans une vision stoïcienne, l’homme tient en main sa propre destinée, et ne compte que sur sa rigueur morale pour atteindre le bonheur, c’est-à-dire la sagesse de l’équilibre. La vertu est en effet d’assumer sa destinée comme participant au principe de l’harmonie universelle, et rien ne sert de disserter dessus, ou de se battre contre elle.

L’objection de Nicias l’épicurien est acerbe :

“Tu t’associes à la Providence céleste<sup>54</sup>. Mais, si la vertu consiste seulement dans l’effort, Eucrite, et dans cette tension par laquelle les disciples de Zénon<sup>55</sup> prétendent se rendre

<sup>50</sup> On reconnaît ici l’universalité du stoïcisme, universalité qui résiste au temps et qui est à l’image de ce que ce dogme était au I<sup>e</sup> siècle avant notre ère, trait d’union entre les peuples gréco-romains.

<sup>51</sup> Là encore, on voit une grande pluralité de ceux qui s’adonnent au stoïcisme ; cela signifie que dans cette antiquité tardive, le stoïcisme est avant tout une *règle de vie*, et donc c’est bien sa dimension *morale* qui prédomine, au-delà d’un dogmatisme philosophique. Il s’agit bien ici d’une *tradition* enseignée à la suite des œuvres de Marc-Aurèle (*Pensées*) et d’Epictète (*Manuel*).

<sup>52</sup> Voir Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, note 1 p.790, p.1373 : elle cite à juste titre le *Manuel* d’Epictète, sur lequel Eucrite s’appuie pour répondre à Dorion : “*Ne demande pas que ce qui arrive soit conforme à ce que tu désires ; mais désire que les choses arrivent comme elles arrivent, et tu seras heureux !*”, *Manuel* d’Epictète, VIII. “*Sache que le fond de la piété envers les dieux, c’est d’en juger sainement, de penser qu’ils existent et qu’ils gouvernent l’univers avec sagesse et avec justice, et en conséquence de te donner le rôle de leur obéir, de leur céder et de les suivre en tout ce qui t’arrive, dans la pensée que c’est arrangé pour le mieux.*”, *ibid.*, XXI, Hachette, 1874, trad. François Thurot. Il est manifeste ici que l’héritage des présocratiques est prédominant dans ces réflexions d’Epictète. En effet, ici, la destinée humaine est soumise au principe fondateur – certes non laïcisé – se traduisant toutefois par les notions d’équilibre et d’harmonie, indépendantes des désirs humains, donc de cause extérieure et naturelle. Epictète reste l’héritier fidèle de l’ancienne Stoa, du *Portique*. Selon P. Hadot, dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1981, les maux et les biens ne dépendent que de ce qui est en notre pouvoir, dans la sphère donc de notre *libre choix moral*. C’est pourquoi le bonheur ne peut s’acquérir que dans une *attitude morale* ne dépendant pas des contingences matérielles ou corporelles de chacun. Voir *supra*, I.1.1.c, p.42.

<sup>53</sup> Anatole France, *ibid.*, p.790. On reconnaît ici une attitude qui ne peut qu’avoir la sympathie d’Anatole France : c’est au travers d’une *ligne de conduite propre à chacun* que l’homme peut acquérir sinon le bonheur, du moins la maîtrise de son destin. Il n’y a pas ici de cause *extérieure* – mystique – à laquelle l’homme serait subordonné sans sa volonté.

<sup>54</sup> Il est certain que pour un épicurien, la thèse stoïcienne sur laquelle Eucrite s’appuie ne peut faire l’assentiment, même si les deux ne sont pas diamétralement opposés ; mais en effet, si la destinée individuelle de l’homme se confond avec la providence divine, c’est parce que l’harmonie universelle participe également de l’harmonie des hommes. Or, selon Epicure (341-270), le divin n’existe pas dans le monde. Cette structure de pensée est issue d’un système physique atomiste hérité de Démocrite (468-399), qui imagine l’existence d’une matière infinie et éternelle, les *atomes*, dispersés dans un espace lui aussi infini et éternel. Comme l’infini n’a pas de centre, alors les atomes sont soumis à un éternel mouvement. Ils finissent par s’agrèger, et l’agrégat est fini et destiné à la décomposition. L’homme, le monde, sont des agrégats. Les dieux également, mais d’une catégorie spéciale, qui n’intéresse pas les hommes : ils ont un parfait équilibre atomique et ne connaissent donc aucune passion telle que les nôtres ; ils n’interviennent donc pas dans la destinée humaine. C’est pourquoi Nicias ne peut admettre l’idée d’une Providence divine. Sur la pensée d’Epicure, voir A. J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, P.U.F., 1946, rééd. 1985.

semblables aux dieux, la grenouille qui s'enfle pour devenir aussi grosse que le bœuf accomplit le chef-d'œuvre du stoïcisme<sup>56</sup>.”

Nicias ne peut en effet concevoir un monde dans lequel l'homme participerait du souffle divin, puisque les épicuriens réfutent l'idée du divin dans le monde<sup>57</sup>. Le principe originel atomiste des épicuriens (d'après celui de Démocrite) est laïque – ce qui ne déplaît bien évidemment pas à Anatole France, l'auteur du *Jardin d'Epicure*<sup>58</sup>.

Nous le constatons ici, pour Anatole France, les discussions théologiques et métaphysiques dont les questions restent encore en suspens en cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle, étaient déjà au cœur des débats dans cette antiquité littéraire et mythique. On n'en sait guère plus, dans la contemporanéité francienne, sur l'Univers, que ce qu'en savaient déjà les Anciens, et les questions sur la destinée humaine restent dramatiquement les mêmes. Evidemment, le parallélisme entre deux époques est ici fondamental, et fortement orienté vers un relativisme sceptique très marqué.

---

<sup>55</sup> Voir Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, note 2 p.790, p.1373. Il s'agit de Zénon de Citium (ou de *Kition*) (336-264), fondateur de l'école stoïcienne.

<sup>56</sup> Anatole France, *idem*, p.790. La fable de la grenouille et du bœuf est issue des *Fabulae* de l'auteur latin Phèdre (10-54), dont La Fontaine s'inspirera. Phèdre est aussi populaire chez les Romains que La Fontaine en France.

<sup>57</sup> C'est ce qu'a montré avec force Lucrèce : “*Ces vérités connues [sur la composition atomiste du monde] et bien en ta possession, aussitôt la nature t'apparaît libre, exempte de maîtres orgueilleux, accomplir tout d'elle-même, spontanément et sans contrainte, sans la participation des dieux.*”, Lucrèce, *De la Nature*, Livre II, p.93.

<sup>58</sup> En fait, la vision épicurienne du monde paraît fort incompatible avec la religion chrétienne, comme le remarque J. Hladik : “*Comme presque tous les philosophes de l'antiquité, les atomistes bâtirent à partir de leurs principes toute une cosmogonie, ce qui ne faisait pas l'affaire des religieux en place. Il est évident que dans la théorie atomique, les Dieux n'intervenaient pas dans la marche du monde, régie par des lois physiques. [...] C'était aussi la croyance scientifique que la nature, sous sa multiplicité et sa complexité apparentes cache un ordre qu'il est possible d'explicitier en termes d'éléments simples et de leurs interactions sans faire place à des interventions surnaturelles. [...] La théorie atomique ne pouvait donc pas laisser indifférents les théologiens et les autorités religieuses en place. Aussi l'atomisme fut-il vivement combattu par l'Eglise catholique ce qui engendra un très long entracte dans le débat sur l'origine et la structure de la matière.*”, J. Hladik, *Anatomie des atomes*, Ellipses, Paris, 1999.

### 1.2.1.b) La pensée gnostique dans la pensée francienne

“Les dieux se conforment exactement aux sentiments de leurs adorateurs. Ils ont des raisons pour cela.”, Anatole France, *Sur la pierre blanche*, Pléiade, tome III, p.1072.

Au fil du banquet arrive le curieux Zénothémis, figure centrale du débat. Il représente un courant de pensée complexe et vraisemblablement tombé en désuétude pour les lecteurs, même cultivés, qui suivaient assidûment les œuvres d’Anatole France au temps où paraissait en feuilleton *Thaïs* dans *La Revue des Deux-Mondes*. Zénothémis expose en effet une vision cosmogonique de la secte gnostique<sup>59</sup> des ophites<sup>60</sup>. Les ophites (ou naassènes) sont dits les sectateurs du serpent<sup>61</sup>, car l’une de leurs particularités les plus marquantes est qu’ils tirent leur dogme d’une certaine exégèse de l’épisode de la Genèse, lorsque le serpent invite Eve à la connaissance (*gnosis*) du Bien et du Mal<sup>62</sup>. Sur le modèle d’Eve et d’Adam, les ophites sont par force favorables à la révolte contre le mauvais Créateur, le Dieu de l’Ancien Testament, qu’ils nomment Ialdabaoth. Leur interprétation très orientée des doctrines bibliques les fait devenir hérétiques.

Nous pouvons nous demander ici pourquoi Anatole France choisit d’offrir un rôle central, lors du banquet de *Thaïs*, à un personnage représentant un système exotique et finalement minoritaire, au regard de l’histoire des idées, face au stoïcisme, à l’épicurisme, ou même au christianisme, face à ces grands courants qui parcourront les siècles jusqu’à nos jours. A dire vrai, outre des raisons purement liées à la thèse défendue dans *Thaïs*<sup>63</sup>, on peut y voir deux raisons principales, l’une historique, l’autre polémique et subversive. D’une part, historiquement, il est vrai que les systèmes présocratiques sont largement entérinés, dans l’antiquité tardive. Nous l’avons dit, si le christianisme n’a pas encore quatre cents ans, le présocratisme est lui âgé de plus d’un millénaire. C’est dire combien il est inscrit dans la tradition, et c’est dire aussi combien les influences de Marc-Aurèle, d’Epictète, de Cicéron, notamment (pour le stoïcisme) et de Lucrèce ou de Sénèque (pour l’épicurisme) sur les mentalités romaines, en latinisant les philosophies présocratiques hellénistiques, sont fondamentales dans l’histoire de la pensée. Quant à Socrate et au néoplatonisme<sup>64</sup>, ils restent parallèlement prépondérants de la même façon.

<sup>59</sup> Sur les rapports entre la gnose et Anatole France, voir aussi *infra*, II.3.2, p.320 et II.3.4, p.368.

<sup>60</sup> Sur le gnosticisme en général, et sur l’ophisme (ou les Naassènes, ce qui revient au même), on consultera R. M. Grant, *La Gnose et les origines chrétiennes*, Paris, 1964, et G. G. Strouma, *Savoir et salut*, Cerf, 1992.

<sup>61</sup> Ils tirent leur nom du grec *ophis* ou de l’hébreu *Na’as*, signifiant *serpent*.

<sup>62</sup> Voir Genèse, 3-1 et sq. : “Or le serpent était la plus astucieuse de toutes les bêtes des champs que le Seigneur Dieu avait faites. Il dit à la femme : « Vraiment ! Dieu vous a dit : Vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin... » La femme répondit au serpent : « Nous pouvons manger du fruit des arbres du jardin, mais du fruit de l’arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : Vous n’en mangerez pas et vous n’y toucherez pas afin de ne pas mourir. » Le serpent dit à la femme : « Non, vous ne mourrez pas, mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s’ouvriront et vous serez comme des dieux possédant la connaissance du bonheur et du malheur. » La femme vit que l’arbre était bon à manger, séduisant à regarder, précieux pour agir avec clairvoyance. Elle en prit un fruit dont elle mangea, elle en donna aussi à son mari qui était avec elle et il en mangea. Leurs yeux à tous deux s’ouvrirent et ils surent qu’ils étaient nus.”

<sup>63</sup> Il s’agit principalement du pansexualisme, avec tout ce que cela peut entraîner dans l’optique du Désir, et auquel les ophites rendent judicieusement quelque crédit philosophique. Voir II.3.3, *infra*, p.335.

<sup>64</sup> Plotin (205-270) en est le garant, jusqu’à Porphyre (233-305), Jamblique (mort vers 330), Saint Augustin (354-430) et Boèce (480-524). Il n’est bien évidemment pas de notre objet ici de détailler l’importance du néoplatonisme dans l’antiquité tardive. Cependant, il n’est qu’à constater que le

Face à ces traditions complexes mais pourtant largement diffusées, appelant également une constellation de croyances et de mythes polythéistes et païens connexes, constellation réfutée ou non mais toujours dans les esprits du peuple<sup>65</sup>, se dresse un Dieu unique, celui des Juifs, remettant en cause justement toutes ces traditions, d'autant que le concile de Nicée a plus ou moins institutionnalisé le christianisme. Or, le IV<sup>e</sup> siècle choisi par Anatole France est celui où le conflit entre polythéisme *païen* et monothéisme chrétien est à son comble, sinon dans les textes canoniques, du moins dans les esprits du temps<sup>66</sup>. Dès lors, là encore, des constellations considérables de sectes et de dogmes cherchent à trouver une signification à la religion chrétienne, au travers d'exégèses de livres bibliques néotestamentaires, comme *La Première Epître aux Corinthiens*<sup>67</sup>, ou *La Première Epître de Paul à Timothée*<sup>68</sup>, ou au travers de réfutations de Pères de l'Eglise<sup>69</sup> qui tentent plus ou moins de réconcilier croyances païennes et dogme monothéiste, dans une grande vocation apostolique. De même, de nombreux écrits coptes (c'est-à-dire égyptiens), conservés par les conditions salvatrices du désert, attestent de l'existence de nombreuses sectes qui, au travers d'écrits gnostiques, ont pu concurrencer le christianisme institutionnalisé par Nicée<sup>70</sup>. Dès lors, dans une optique relativisante, il paraît tentant pour Anatole France de prendre pour exemple le dogme de l'une de ces sectes les plus farouchement opposées au dogme chrétien, ou du moins parmi les plus nettement hérétiques, que sont les ophites, héritiers directs de Valentin<sup>71</sup>. Après

---

néoplatonisme perdurera jusqu'au Moyen âge, avec par exemple Marcile Ficin, l'éditeur de Plotin au XV<sup>e</sup> siècle, puis jusqu'à bien plus tard, y compris jusqu'à un Baudelaire ou à un Bergson. Voir J. Brun, *Le Néoplatonisme*, P.U.F., Paris, 1988.

<sup>65</sup> Les cultes des panthéons traditionnels autour de Zeus chez les Grecs, de Jupiter chez les Romains, agrémentés des divinités des peuples annexés à la *pax romana* (influences égyptiennes notamment), perdurent dans les esprits, parallèlement au christianisme, dans un syncrétisme avec lequel Anatole France ne cesse de s'amuser, surtout dans *Thaïs* (voir par exemple la scène du baptême de Thaïs dans *Thaïs*, Pléiade, tome I, p.756-764.)

<sup>66</sup> C'est là le propre de la *décadence* que de ne pas avoir de repère moral ou religieux, ce qui est le propre également des époques de transition ou de transformation. Là encore, le parallélisme entre IV<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles est significatif.

<sup>67</sup> Il s'agit du passage destiné à préciser l'essence de la connaissance (de la gnose) : "Pour ce qui est des viandes sacrifiées aux idoles, tous, c'est entendu, nous possédons la connaissance. La connaissance enfle, mais l'amour édifie. Si quelqu'un s'imagine connaître quelque chose, il ne connaît pas encore comme il faudrait connaître. Mais si quelqu'un aime Dieu, il est connu de lui.", *Première Epître aux Corinthiens*, 8-1 et sqq.

<sup>68</sup> "Ô Timothée, garde le dépôt, évite les bavardages impies et les objections d'une pseudo-science. Pour l'avoir professée, certains se sont écartés de la foi.", *Première Epître de Paul à Timothée*, 6-20 et sqq.

<sup>69</sup> Il s'agit surtout d'Irénée de Lyon (II<sup>e</sup> siècle), et de Tertullien, de Clément d'Alexandrie et d'Origène (III<sup>e</sup> siècle). Au IV<sup>e</sup> siècle, qui nous intéresse ici, les questionnements d'Epiphane de Salamine et d'Augustin sont fondamentaux pour l'essor de la gnose durant l'empire constantinien et après.

<sup>70</sup> Il s'agit de différents ouvrages, assez nombreux, dont les plus célèbres sont *L'Evangile de Thomas*, *L'Evangile de Marie*, le *Codex Jung* vraisemblablement de Valentin lui-même. On citera aussi, pour mémoire, une *Apocalypse d'Adam* ou encore des *Psaumes de Naassène*. De grands ouvrages furent découverts en 1945 dans le désert égyptien à Nag'Hammadi. Tous ces ouvrages furent considérés, au fil des siècles, comme hérétiques par l'Eglise chrétienne. Il faut noter également le nombre impressionnant de sectes gnostiques, qui défendent chacun autant de dogmes, tous distincts du christianisme. Ces sectes perdurent au IV<sup>e</sup> siècle, à la périphérie de l'empire constantinien. C'est à cette époque qu'il faut situer Nag'Hammadi. Mais il semble qu'à partir de ce siècle, les sectes gnostiques disparaissent peu à peu. Ce qui reste intéressant, c'est que tous les courants gnostiques, issus des trois siècles précédents, sont maintenant constitués, et donc au faite de leurs dogmes respectifs. Zénothémis est donc ici, dans le banquet de *Thaïs*, le représentant d'une idéologie *mûrie*.

<sup>71</sup> Renan parle lui-même plusieurs fois des ophites, selon Marie-Claire Bancquart (Pléiade, tome I, note 1 de p.791, p.1374), dans *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* (1881). Cela pourrait en effet expliquer l'intérêt que porte Anatole France à cette secte particulière et au dogme si exotique et scandaleux pour les chrétiens. Anatole France évoque aussi, dans des notes prises sur les gnostiques (voir Pléiade, tome I,

tout, ces sectes gnostiques, si elles ne sont pas institutionnalisées par Nicée, loin s'en faut, sont tout de même tolérées et posent question, en ce IV<sup>e</sup> siècle. Dès lors, la subversion relativisante d'Anatole France trouve ici, fort à propos, l'exacte argumentation d'un dogme antichrétien pouvant être présenté en toute impunité dans tous ses méandres, sans pour autant qu'il paraisse par trop scandaleux. La référence temporelle permet paradoxalement, et d'édulcorer les dires de Zénothémis – en les présentant comme une thèse parmi d'autres, dans une époque d'indétermination des esprits – et de combattre le christianisme du XIX<sup>e</sup> siècle avec des arguments qu'Anatole France voudrait sinon solides, du moins dérangeants. La quête de relativisation et de mise en évidence de la pluralité de l'univers est dès lors fort bien menée, ayant un pied dans l'imaginaire historisant, et un pied dans l'histoire de la pensée. Cette ambivalence permet au lecteur contemporain d'Anatole France de réfléchir sur la finalité de l'existence humaine selon une optique chrétienne réfutée sans violence ni heurt, sous l'apparence au pire d'un conte décadent, au mieux d'un conte philosophique. Le *décorum* du banquet permet à Anatole France une certaine latitude quant à l'exposition de convictions destructurant de manière subversive les traditions chrétiennes, et donc, dans une certaine mesure, les préjugés que notre auteur veut détrôner dans la perspective d'une quête de la vérité blanche. C'est par la pluralité des dogmes exposés ici de manière ludique qu'il structure avec fougue toute idée de causalité divine, avec un scepticisme relativisant. Finalement, exposer différents courants de pensée d'un temps en les confrontant âprement – avec une érudition légitimant par ailleurs l'argumentaire –, revient à prouver que chaque système a raison, ou que chaque système a tort, c'est-à-dire que tous les systèmes se valent. Chaque dogme est, s'il est appréhendé distinctement, à rejeter car univoque, et il ne prend une valeur acceptable que mis en confrontation avec d'autres dogmes. Ainsi, la démarche même de recherche du mensonge mise en scène dans ce banquet vaut davan-

---

p.871), un ouvrage de Jacques Matter, *Histoire du Gnosticisme*, 1828-1842, 3 vol. in-8°. Le système de Valentin (135-160, environ) est très complexe, mais illustre un grand exemple des premières tentatives d'explication du dogme chrétien. Brièvement, seul Dieu est inengendré, éternel et insaisissable. Du *Premier* naissent trois couples d'éons (*syzygies*) qui sont *Intellect et Vérité*, *Logos et Vie*, *Homme et Eglise*. (Un éon est un monde ou une période, c'est-à-dire une entité distincte de Dieu mais qui participe de lui.) Ces trois couples forment *Ogdoade*. Ils donnent eux-mêmes naissance à vingt-deux éons ; ils sont trente en tout, ce que les gnostiques valentiniens nomment le *Plérôme*. Cependant, le trentième éon, nommé *Sophia* (*Sagesse*), souffre fort de ne pouvoir contempler la *Grandeur infinie du Père*, à l'instar de l'éon *Noûs* (*Intellect*). Comme l'éon *Sophia* vibre d'une grande passion, elle tombe, donnant naissance au Démon, qui en fait correspond au Yahvé de l'Ancien Testament, et que les valentiniens nomment *Ialdabaoth* (*Fils des Ténèbres*). Cependant, l'éon *Noûs* engendre de façon distincte deux éons : *Christ*, révélateur de la connaissance du Père (*Gnose*), et *Esprit Saint*, qui devra harmoniser les éons du *Plérôme* dans la grâce. Dès lors, Jésus ne deviendra l'Elu qu'une fois que l'éon *Christ* descendra sur lui. De la même façon, seule la *gnose*, c'est-à-dire la connaissance de l'éon *Christ*, permettra à l'homme de remonter jusqu'au principe primordial du *Père*. Chez Valentin, Dieu et le Démon sont fondamentalement distincts, et donc, Yahvé est à combattre, car il empêche, dans son imperfection issue de *Sophia*, d'atteindre le *Père*. Les dogmes valentiniens nous sont parvenus grâce à deux principales sources : d'une part la *Lettre à Flora* de Ptolémée dans le *Panarion* d'Epiphane, XXXIII3-8, édition de G. Quispel, coll. Sources Chrétiennes, n°24 bis, et d'autre part les réflexions de Théodote annotées par Clément d'Alexandrie, édition de F. Sagnard, coll. Sources Chrétiennes, n°23. Il faut noter que de nombreux écrits coptes valentiniens ont été découverts dans la bibliothèque Nag'Hammadi, dont le *Codex I*, *L'Évangile selon Philippe*, *La Lettre de Pierre à Philippe*, le *Témoignage de Vérité*, et *L'Interprétation de la connaissance*. Voir la collection publiée par M. Tardieu, *Sources Gnostiques et Manichéennes*, t.I, Cerf, 1984 (laboratoire 152 du C.N.R.S.). Pour une traduction (collective) en langue anglaise des textes de la bibliothèque de Nag'Hammadi, voir *The Nag Hammadi Library* (San Francisco, 1977), d'après les fac-similés publiés sous le titre *Nag-Hammadi Codices*, 10 vol., Leyde, 1972-1977. Voir, pour plus de clarté sur un sujet extrêmement complexe, H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, Bacon Press, traduction française *La Religion gnostique : le message du dieu étranger et les débuts du christianisme*, Paris, Flammarion, 1978.

tage que les conclusions excessivement discutables auxquelles les protagonistes parviennent, persuadés d'avoir raison au détriment des autres. Par conséquent, dans l'optique francienne, l'ophisme de Zénothémis ne vaut que dans un contexte cherchant à démontrer que le christianisme est aussi faux – ou infondé – que l'ophisme lui-même<sup>72</sup>. En ce IV<sup>e</sup> siècle recréé par France, finalement, nul ne sait ce qu'il adviendra du christianisme, de l'ophisme ou de l'épicurisme. Les dogmes sont tous sur un même plan simplement humain, simplement argumentaire, dont les dieux sont exclus. Nous sommes ici dans la sphère de la pensée humaine, et non la sphère du divin. Toutes ces visions sur l'univers ne sont que pures spéculations<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> Encore la valeur *subversive* de l'ophisme ne manque-t-elle pas d'un certain charme *poétique* coextensif à la thématique de la *partance*. Voir *infra*, I.3.3., p.232.

<sup>73</sup> D'ailleurs, si la plus *logique* et la mieux *construite* de ces spéculations devait l'emporter comme étant la plus *séduisante* pour l'esprit, ce n'est guère ce qui arrive après cette joute verbale animant le banquet : dans *Thaïs*, c'est le Désir et le pansexualisme qui régissent le monde, et malgré tout Thaïs ne prend guère part à la discussion ; elle se contente d'irradier, de toute sa beauté, sur ces philosophes qui s'emporent avec fougue et inefficacité. La belle, qui est la plus muette, est la seule qui recèle les principes universels *en essence*, sans en être d'ailleurs véritablement consciente. Mais à la fin du conte, elle seule finira *sanctifiée*, comme étant en parfaite adéquation avec les lois du monde soumises aux divinités du Désir.

### ***1.2.1.c) Une approche du syncrétisme par le gnosticisme : un glissement fondamental vers l'imaginaire***

Analyser le discours de Zénothémis revient à analyser une vision cosmogonique particulièrement polémique, dans toute son hérésie, à l'encontre du christianisme :

“Cette doctrine [le christianisme] m'intéresse vivement par le nombre et la divinité des allégories qu'elle renferme. Si on devine l'esprit sous la lettre<sup>74</sup>, elle est pleine de vérités, et j'estime que les livres des chrétiens abondent en révélations divines<sup>75</sup>. Mais je ne saurais, Paphnuce, accorder un prix égal aux livres des Juifs<sup>76</sup>. Ceux-là furent inspirés, non, comme on l'a dit, par l'esprit de Dieu, mais par un mauvais génie<sup>77</sup>.”

On voit que le système de Zénothémis est fondé sur l'interprétation des livres sacrés, et, dans cette optique, la démarche eschatologique des gnostiques n'est autre qu'une certaine mythification des allégories renfermées dans ces écrits. A dire vrai, ainsi, ce système est tout aussi discutabile qu'un autre, puisqu'il est fondé sur des croyances.

Zénothémis expose ensuite sa cosmogonie, somme toute classique dans une interprétation gnostique. Elle donne lieu à une religion inversée par rapport au christianisme<sup>78</sup>. Brièvement, le gnostique doit pouvoir accéder, en passant par différentes sphères successives, jusqu'à Dieu lui-même, en connaissant différentes formules magiques et secrètes qui lui permettent d'accéder au saint des saints. Ainsi, Iaveh, le Dieu de l'Ancien Testament, n'est lui-même qu'un esprit des sphères inférieures, un dieu imparfait qui, comme Démiurge, créa le monde aussi imparfait que lui-même ; chez les gnostiques en effet, le dieu créateur et Dieu sont deux divinités tout à fait distinctes, ce qui permet de dépasser le mystère de l'unicité parfaite d'un Dieu qui donne naissance à un monde qui lui est distinct<sup>79</sup>:

“Iaveh, qui les dicta, était un de ces esprits qui peuplent l'air inférieur<sup>80</sup> et causent la plupart des maux dont nous souffrons<sup>81</sup> ; mais il les surpassait tous en ignorance et en férocité. Au

<sup>74</sup> Selon les ophites, la connaissance (*gnose*) des lois divines consiste à déchiffrer le *sens caché* des écrits qu'ils considèrent comme sacrés. Dès lors, cet *esprit sous la lettre* n'est qu'une question d'interprétation très *particulière* des textes, à l'instar des kabbalistes.

<sup>75</sup> Les *livres des Chrétiens* sont avant tout le *Nouveau Testament*, et d'autres ouvrages qui finalement furent déclarés comme hérétiques par les Pères de l'Eglise, dès le II<sup>e</sup> siècle. Il s'agit des *livres secrets* et des *apocryphes* gnostiques, dont par exemple *L'Apocryphe de Jean*, le *Livre d'Enoch* ou le *Livre des Jubilés*. Voir à ce sujet F. Amiot & Daniel-Rops, *La Bible apocryphe : Evangiles apocryphes*, Fayard, 1952, et, sur les papyrus coptes de Nag Hammadi, J. Doresse, *Les Livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Plon, Paris, 1958-1959.

<sup>76</sup> Il s'agit de l'*Ancien Testament*, et plus particulièrement de la *Pentateuque*, dont la *Genèse* est réfutée en bloc par la plupart des gnostiques.

<sup>77</sup> Anatole France, *ibid.*, p.791. Il s'agit de *Ialdabaoth*.

<sup>78</sup> Sur Anatole France et les religions *inversées*, voir *infra*, II.3.2, p.320 et II.3.4, p.368.

<sup>79</sup> Plotin, dans les six *Ennéades* (E. Bréhier éd, 7 volumes, Les Belles Lettres, Paris, 1924-1938), dépassera ce mystère en fondant le système des trois hypostases (thèse dite de l'*emanationisme*), mettant par là même à mal la théorie des gnostiques d'un Démiurge distinct de Dieu : “*Quand il s'agit de l'être, nous réunissons en un tout un être, et nous disons l'un qui est, voulant indiquer par un l'intime liaison de l'être avec le bien.*”, *Ennéades*, VI, II, 11. “*L'Être qui vient de l'Un ne se sépare pas de lui et n'est pas identique à lui.*”, *ibid.*, V, III, 12. Voir A. Koyré, *Du Monde clos à l'univers infini*, P.U.F., Paris, 1962.

<sup>80</sup> La sphère des *gentils*, c'est-à-dire de ceux qui ne sont pas initiés à la *gnose*. N'oublions pas que les gnostiques sont *élitistes*, dans le sens que les élus, ceux qui sont choisis par Dieu pour accéder à la connaissance, font partie de petits groupes secrets et cachés du monde.

<sup>81</sup> C'est rendu possible justement parce que ces divinités sont distinctes du Dieu parfait.



contraire, le serpent aux ailes d'or<sup>82</sup>, qui déroulait autour de l'arbre de la science sa spirale d'azur, était pétri de lumière et d'amour<sup>83</sup>. Aussi, la lutte était-elle inévitable entre ces deux puissances, celle-ci brillante et l'autre ténébreuse<sup>84</sup>. Elle éclata dans les premiers jours du monde. Dieu venait à peine de rentrer dans son repos, Adam et Eve, le premier homme et la première femme, vivaient heureux et nus<sup>85</sup> au jardin d'Eden, quand Iaveh forma, pour leur malheur, le dessein de les gouverner<sup>86</sup>, eux et toutes les générations qu'Eve portait déjà dans ses flancs magnifiques. Comme il ne possédait ni le compas ni la lyre et qu'il ignorait également la science qui commande et l'art qui persuade<sup>87</sup>, il effrayait ces deux pauvres enfants par des apparitions difformes, des menaces capricieuses et des coups de tonnerre<sup>88</sup>. Adam et Eve, sentant son ombre sur eux, se pressaient l'un contre l'autre et leur amour redoublait dans la peur<sup>89</sup>. Le serpent eut pitié d'eux et résolut de les instruire, afin que, possédant la science, ils ne fussent plus abusés par des mensonges<sup>90</sup>.

Nous rencontrons ici à nouveau le *credo* d'Anatole France, et sa croisade contre le mensonge. A dire vrai, cet humanisme sceptique et relativisant s'expose même, en pleine théorie gnostique, au travers d'une allégorie biblique revue et corrigée par la libre pensée. On voit donc nettement pourquoi la préférence d'Anatole France va au système de Zénothémis. Sous le prétexte de la gnose ophite, notre auteur n'hésite pas à reprendre le dessus en affirmant ses idées, d'une manière assez subversive. Il mêle sans vergogne sa pensée et celle d'un système ayant plus de huit cents ans, dans un syncrétisme gentiment séditieux et orienté.

<sup>82</sup> Il s'agit du *diable* dépeint dans l'*Ancien Testament* tout au long de la *Genèse*, et dans le *Nouveau testament*, tout au long de *L'Evangile selon saint Jean*.

<sup>83</sup> En effet, le serpent (l'éon *Ophis* chez Valentin) est celui qui *ouvre les yeux* des hommes, et donc qui leur permet d'acquérir la *connaissance*, c'est-à-dire la gnose. On voit combien cette allégorie est fondamentale pour les gnostiques, et combien elle peut être scandaleuse pour un chrétien. En effet, on assiste là à un complet revirement dialectique des valeurs, où le Bien devient le Mal, et où le Mal devient le Bien. Cette dialectique fascine beaucoup le XIX<sup>e</sup> siècle littéraire français, de Charles Baudelaire (voir par exemple « L'Avertisseur », 97<sup>ème</sup> poème des *Fleurs du Mal*) à Paul Valéry (voir *Charmes*, « Ebauche d'un Serpent », Pléiade, *Œuvres* 1, p.138-151). En fait, le Christ lui-même, qui régénère l'humanité, est comparé au *serpent d'airain sur la croix* (Voir Rémy de Gourmont, *Le Latin mystique. Les Poètes de l'antiphonaire et la symbolique au Moyen âge*, Mercure de France, Paris, 1913, p.130.)

<sup>84</sup> On peut sans doute apercevoir une résurgence du culte de Mani (216-273), dans lequel distinguer le Bien du Mal est la condition *sine qua non* du salut, d'où un dualisme cosmogonique excessivement tranché entre le principe du Bien (les âmes, la Lumière) et du Mal (la matière, les Ténèbres). Lorsque les Ténèbres fondirent sur la Lumière, les deux se mêlèrent dramatiquement (*«Le bien et le mal cohabitent dans chaque homme.»*, Mani, *Kephalaia*, I, p.220). Les particules de Lumières sont appelées à remonter à la surface, pour rejoindre le dualisme initial – et c'est là le trajet à effectuer pour le Sage. Voir C. Schmidt, H.-J. Polotsky & A. Böhlig, *Kephalaia*, Berlin, 1966.

<sup>85</sup> On entrevoit un souffle d'adamisme. Cette secte gnostique du II<sup>e</sup> siècle, initiée par Prodicus, disciple de Carpocrate, était soucieuse d'imiter Adam avant sa chute, et donc pratiquait la prière dans la plus complète des nudités.

<sup>86</sup> Cette idée va, pour un gnostique, à l'encontre de la connaissance. C'est le sage lui-même qui doit faire l'effort d'approcher, au travers d'une initiation, les secrets de la connaissance. Le mauvais Démontrage entrave cette démarche par une tyrannie absurde démontrant son imperfection.

<sup>87</sup> En effet, dans l'optique gnostique, c'est le serpent qui possède la science et l'art, initiateurs de la grandeur de l'homme et du souffle divin. Le dieu de l'*Ancien Testament* est censé être ignorant et donc, encore une fois, entraver l'ascension de l'homme vers le divin. Comme le dit malicieusement Anatole France, *«Il y a toujours un moment où la curiosité devient un péché, et le diable s'est toujours mis du côté des savants.»*, *Le Jardin d'Épicure*, p.52.

<sup>88</sup> On notera une sérieuse dose d'ironie de la part d'Anatole France. Le Dieu biblique ressemble par ailleurs fort à Zeus.

<sup>89</sup> Cette théorie de la naissance de l'amour physique chez les hommes, semble relativement fantaisiste. On est loin des théories sur l'Amour du *Banquet* de Platon.

<sup>90</sup> Anatole France, *idem*, p.791.

Ainsi, le démon devient bienveillant, salvateur du monde<sup>91</sup>, initiateur de la science, de la connaissance, et de la gnose, c'est-à-dire du salut :

“[Il] intéressa [l'esprit d'Adam et Eve] en formant devant eux, avec son corps, des figures exactes, telles que le cercle, l'ellipse et la spirale, dont les propriétés admirables ont été reconnues depuis par les Grecs<sup>92</sup>.”

De même, Zénothémis pense qu'Adam, de structure trop imparfaite – il est fabriqué par laveh avec de la terre<sup>93</sup> – n'est pas suffisamment fin pour comprendre toutes les subtilités de l'univers ; c'est à la sensibilité féminine d'Eve que le serpent choisit de confier les secrets du monde<sup>94</sup>. Dorion fait ici un parallèle syncrétiste de la genèse biblique avec la lutte de Pallas contre Typhon, mythe grec par excellence<sup>95</sup>. Anatole France montre par là même qu'il est nécessaire d'appréhender ces systèmes fondés sur des mythes avec prudence et réserve, du moins en ce qui concerne la recherche d'une vérité universelle.

Nous pouvons ici résumer la suite de la théorie gnostique exposée par Anatole France au travers de Zénothémis. L'arbre de science y est une figure centrale :

“[Eve] se laissa conduire à l'arbre de la science dont les rameaux s'élevaient jusqu'au ciel et que l'esprit divin baignait comme une rosée. Cet arbre était couvert de feuilles qui parlaient toutes les langues des hommes futurs et dont les voix unies formaient un concert parfait. Ses fruits abondants donnaient aux initiés qui s'en nourrissaient la connaissance des métaux, des pierres, des plantes ainsi que des lois physiques et des lois morales ; mais ils étaient de flamme, et ceux qui craignaient la souffrance et la mort n'osaient les porter à leurs lèvres. Or, ayant écouté docilement les leçons du serpent, Eve s'éleva au-dessus des vaines terreurs<sup>96</sup> et désira goûter aux fruits qui donnent la connaissance de Dieu<sup>97</sup>.”

Cet arbre, pilier unissant la terre et le cosmos<sup>98</sup>, est décrit de façon fort intéressante par Anatole France ; il rejoint ce système de vérité blanche décrit dans *Le Puits de*

<sup>91</sup> “Il y a toujours un moment où la curiosité devient un péché, et le diable s'est toujours mis du côté des savants.”, Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.52.

<sup>92</sup> Anatole France, *Thaïs*, p.792. N'oublions pas que la scène se déroule ici en Egypte ; or, ce lieu est depuis le IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère un réservoir incalculable de mathématiciens, recrutés parfois chez les Grecs, à l'exemple des deux Ptolémée. Un siècle plus tard, l'Ecole d'Alexandrie devient l'endroit principal de la recherche mathématique grecque, d'Euclide à Archimède, d'Hipparque à Apollonios. Voir B. Rashed, *Mathématiques et philosophie, de l'Antiquité à l'âge classique*, C.N.R.S., 1991.

<sup>93</sup> “Le Seigneur Dieu modela l'homme avec de la poussière prise au sol. Il insuffla dans ses narines l'haleine de vie, et l'homme devint un être vivant.”, *Genèse*, 2-7. Il faut noter qu'Adam voit son nom tiré d'un jeu de mot en hébreu : *ādām* signifie homme, mais *adāmā* signifie glèbe ; on peut donc lire Adam comme *l'homme* ou comme le *glébeux*.

<sup>94</sup> Cette optique est intéressante, dans le contexte de *Thaïs* où c'est le pansexualisme de Cybèle qui régit les lois du monde.

<sup>95</sup> Voir Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, note 1 de la page 792, p.1374. Pallas (Athéna), émanation de Zeus, donc du côté de la spiritualité, lutte contre Typhon (géant père de Cerbère, du Sphinx et de la Chimère) qui représente la matière. Il faut noter ici que les problèmes de syncrétisme entre les mythes sont sur la sellette en cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle ; les travaux de Georges Dumézil, qui commencent à être publiés dès 1924 (*Festin d'immortalité. Etude mythologique comparée indo-européenne*), le confirment. Il est le premier, avec Lévi-Strauss, à mettre en évidence la structure commune des mythes indo-européens qui courent sur une période de quatre mille ans. On voit qu'Anatole France pressent ce fait avec conviction.

<sup>96</sup> Eve, sous la plume d'Anatole France, est-elle devenue *épicurienne* ?

<sup>97</sup> Anatole France, *ibid.*, p.793.

<sup>98</sup> “Ferme soutien de l'univers, lien de toutes choses, support de toute la terre habitée, entrelacement cosmique, comprenant en soi toute la bigarrure de la nature humaine. Fixé par les clous invisibles de l'Esprit, pour ne pas vaciller dans son ajustement au divin ; touchant le ciel du sommet de sa tête, affermissant la terre de ses pieds, et, dans l'espace intermédiaire, embrassant l'atmosphère entière de ses

*sainte Claire*. Dans une optique anté-babélienne, toutes les langues existent mais se fondent en une harmonie, un concert parfait qui contient toutes les vérités du monde<sup>99</sup>. Or, ceci pourrait être considéré comme une mise en abyme du banquet d'Anatole France, lui-même post-babélien. Après tout, dans cette joute philosophique, chacun des protagonistes semble voir son discours inscrit dans une même et grande recherche de la vérité, même si personne n'est d'accord ; chacune de ces visions du monde distinctes participent d'un grand Tout. Ceci dit, de manière subversive, si ce que dit Zénothémis était vrai, alors l'humanité connaîtrait la substance même de Dieu, puisque l'homme descendant d'Eve et d'Adam serait lui aussi initié par le serpent aux secrets de chaque chose, ce qui est loin d'être le cas, et ce qui met bien en évidence que tous ces systèmes sont dans le fond péremptoires pour Anatole France.

Nous pensons toutefois que la confusion relative dans laquelle se trouvent tous les protagonistes du banquet qui ne peuvent s'accorder entre eux, est une négation de la vérité blanche que prône Anatole France, laquelle ressemble de façon nostalgique à une ère d'avant Babel, comme l'illustre la description de l'arbre aux feuilles dont les voix unies forment un concert parfait. Le mythe de Babel est connu : l'homme présomptueux cherche, en fondant une ziggourat, à s'élever démesurément, mais il ne peut en rien dépasser sa condition humaine. C'est là d'ailleurs que se situe tout le drame de Paphnuce dans *Thaïs*, mais aussi d'Anatole France. Dès lors, finalement, les hommes sont plongés dans la confusion, et ils ne s'entendent plus (la racine hébraïque *Bll* de *Babel* signifie *confondre*).

“La terre entière se servait de la même langue et des mêmes mots. Or, en se déplaçant vers l'Orient, les hommes découvrirent une plaine dans le pays de Shinéar<sup>100</sup> et y habitèrent. Ils se dirent l'un à l'autre : « Allons ! Moulons des briques et cuisons-les au four. » Les briques leur servirent de pierre et le bitume leur servit de mortier. « Allons ! dirent-ils, bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet touche le ciel<sup>101</sup>. Faisons-nous un nom afin de ne pas être dispersés sur toute la surface de la terre ». Le Seigneur descendit pour voir la ville et la tour que bâtissaient les fils d'Adam. « Eh, dit le Seigneur, ils ne sont tous qu'un peuple et qu'une langue et c'est là leur première œuvre ! Maintenant, rien de ce qu'ils projeteront ne leur sera accessible ! Allons, descendons et brouillons ici leur langue, qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres ! » De là, le Seigneur les dispersa sur toute la surface de la terre et ils cessèrent de bâtir la ville. Aussi lui donna-t-on le nom de Babel car c'est là

---

*mains incommensurables.*”, Pseudo-Chrysostome, sixième homélie sur la Pâque, in H. de Lubac, *Catholicisme – Les Aspects sociaux du dogme*, Paris, 1941, p.366.

<sup>99</sup> D'ailleurs, le diable est souvent considéré comme parlant *toutes les langues*. Dans le Rituel Romain de Paul V (I,3, p.357), on peut lire que l'un des signes de possession démoniaque est la *xénoglossie* : “*Une subite connaissance des langues étrangères, hors de toute vraisemblance d'un miracle de Dieu, et aussi un art subit de lire, écrire, chanter sans avoir appris.*” Voir aussi J. de Tonquédec, *Les Maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Beauchêne, 1938, p.129. Se rappeler de la grotesque et sérieuse œuvre de Mercier :

“Un autre diable accourt, érudit, sec et blême,  
Des langues de Babel, sachant à fond le thème.  
C'est lui de qui le fouet, chez nos rhéteurs ardents  
Imprime son latin sur le cu [sic] des pédants.  
Sa mémoire est un puits, sa tête est sans lumière ;  
Et de ses yeux jaunies il brûla les paupières  
Sur de vastes feuillets pleins de noms inconnus,  
En ile, en ule, en ak, en os, en ès, en us.”

N. Mercier, *La Panhypocrisiade ou Le Spectacle infernal du seizième siècle*, Paris, Firmin-Didot, 1819, p.146-148.

<sup>100</sup> Shinéar désigne l'ancienne Mésopotamie.

<sup>101</sup> On distingue ici un sombre parallélisme entre l'arbre cosmique et la ziggourat, qui symbolise alors l'*hubris* des hommes.

que le Seigneur *brouilla* la langue de toute la terre, et c'est là que le Seigneur dispersa les hommes sur toute la surface de la terre<sup>102</sup>.”

Cette allégorie d'un châtement survenant à l'encontre d'une humanité régie par la démesure, conduit à la dispersion et à l'incompréhension. De la même façon, ne peut-on pas voir dans la multiplicité des dogmes et des systèmes un ferment de fausseté et d'incompréhension, qui éloigne l'homme de toute recherche saine du *logos* ? Afin de dépasser ce chaos, Anatole France paraît ici proposer un syncrétisme des mythes – dont le gnosticisme regorge – qui dépasserait la particularité de chacun, afin de recueillir une vision relativisante et sceptique du monde, dépassant la confusion babélique.

Iaveh, jaloux de ses créatures, devient la principale cause du chaos :

“Iaveh triomphant maintint Adam et Eve et toute leur semence dans la stupeur et dans l'épouvante. Son art, qui se réduisait à fabriquer de grossiers météores, l'emporta sur la science du serpent, musicien et géomètre. Il enseigna aux hommes l'injustice, l'ignorance et la cruauté et fit régner le mal sur la terre. Il poursuivit Caïn et ses fils<sup>103</sup>, parce qu'ils étaient industriels ; il extermina les Philistins parce qu'ils composaient des poèmes orphiques et des fables comme celles d'Esopé<sup>104</sup>. Il fut l'implacable ennemi de la science et de la beauté, et le genre humain expia pendant de longs siècles, dans le sang et les larmes, la dé faite du serpent ailé<sup>105</sup>.”

On constate que par l'entremise d'un Zénothémis, Anatole France réfute une fois encore l'idée d'un dieu qui, au travers de ses caprices et de son bon vouloir, précipiterait l'homme vers une fin désagréable et atroce. Si l'homme est régi par des lois universelles qui le précipitent dans l'injustice, l'ignorance et la cruauté, alors l'univers est absurde et l'homme victime d'une causalité aveugle et mauvaise. Or, nous l'avons vu, c'est sans doute l'homme qui détient pour Anatole France les clefs de son épanouissement, justement au travers de la science et de la beauté. Dieu – et l'idée d'une causalité divine – se font donc ennemis de la condition humaine. Le gnosticisme dérangeant de Zénothémis ne fait finalement, par les mythes et les allégories, qu'exprimer cette simple vérité. C'est l'homme qui détient sa destinée, les dieux quels qu'ils soient en sont exclus. La causalité, les principes du fondement même de l'univers, sont ennemis de l'homme, c'est-à-dire, de façon allégorique, qu'ils paraissent rester à jamais non accessibles à la connaissance humaine. C'est dire combien Anatole France, par pure subversion, met la science et la beauté du côté du serpent, c'est-à-dire du côté de l'ennemi du divin.

Zénothémis oppose ainsi Platon ou Pythagore à trois personnages dits esprits célestes, que sont Jésus de Galilée<sup>106</sup>, Basilide<sup>107</sup> et Valentin, tout simplement parce que “la science et la méditation ne sont que les premiers degrés de la connaissance et que l'extase seule conduit aux vérités éternelles<sup>108</sup>.”

Dans cette optique, il serait crédible de penser qu'Anatole France rejette en bloc, dans un grand système relativisant, tout ce qui ne peut pas prendre en compte la dé-

<sup>102</sup> *Genèse*, 11, 1-9.

<sup>103</sup> Les *caïnites* sont une autre secte gnostique.

<sup>104</sup> Voir Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, note 1 de la page 793, p.1374.

<sup>105</sup> Anatole France, *ibid.*, p.793.

<sup>106</sup> Jésus est considéré comme un éon issu de Dieu, et non de Iaveh-Ialdabaoth, chez les gnostiques.

<sup>107</sup> Ecrivain gnostique enseignant à Alexandrie entre 120 et 145 environ. Il composa un *Évangile*, et différents psaumes. Selon saint Irénée de Lyon (dans *Adversus Haereses*, I, XIV, I), Basilide considérait que le Dieu Suprême (distinct de Ialdabaoth) était séparé de notre monde par une série dégradée d'intermédiaires. Pour libérer les Juifs du Dieu de l'Ancien Testament, il a envoyé son Esprit (*Noûs*) habitant Jésus. C'est en suivant Jésus que l'homme serait libéré de la matière et rejoindrait son Dieu.

<sup>108</sup> Anatole France, *ibid.*, p.794. Selon Anatole France, “il ne faut jamais demander à un savant les secrets de l'univers qui ne sont point dans sa vitrine. Cela ne l'intéresse point.”, *Le Jardin d'Epicure*, p.98.

marche visant à remettre en cause les croyances dont la pluralité semble démontrer l' inanité<sup>109</sup>. Or c'est le fondement même du banquet de *Thaïs*, et son sens profond. La discussion va s'éparpiller dans un concert tout à fait cacophonique, où chacun va donner son point de vue sur le monde sans même écouter le point de vue de l'autre.

Dans ce chaos babélien, Marcus qui est chrétien arrive. L'intérêt de la confrontation entre la pensée gnostique de Zénothémis et la pensée chrétienne de Marcus, est de mettre en valeur un système syncrétique qui dépasse finalement chacun de ces dogmes. En fait, la grande joute verbale du banquet est un dialogue de sourds, mais d'où naît une vision du monde mélangeant, fusionnant tous ces dogmes en un système relativisé par son syncrétisme.

L'initiation du syncrétisme commence dans le banquet par le fait que le Dieu de Marcus est unique, "*non engendré, seul éternel, principe de toutes choses*<sup>110</sup>." Or, le sceptique Nicias offre à ce moment un contre argument de poids à Marcus : si Dieu est tellement parfait, dans ce cas, pourquoi a-t-il créé un monde distinct de lui, sinon pour se prouver à lui-même sa propre perfection ? Le monde serait issu d'une crise métaphysique d'un Dieu parfait, ce qui est incohérent, et remet donc en cause l'existence même de Dieu : "*Il lui fallait rester inactif pour rester parfait et il devait agir s'il voulait se prouver à lui-même sa propre existence*<sup>111</sup>." Nous voyons bien que sous des apparences de discussion théologique, le propos se place surtout sur un plan cosmogonique, et donc sur un plan du mythe des origines<sup>112</sup>. Lors du christianisme primitif de ce IV<sup>e</sup> siècle, en effet, mythes et religion sont indistincts<sup>113</sup>. Plus loin, le mythe a valeur de vérité absolue<sup>114</sup>, et donc celui qui prône la certitude de sa conception cosmogonique prône également une vérité à laquelle nul ne peut se soustraire. Le problème posé par cette acception du mythe est évidemment que si des mythes se confrontent et diffèrent, alors plusieurs vérités absolues combattent sans pouvoir cohabiter.

C'est peut-être de ceci qu'Anatole France se moque dans le banquet de *Thaïs*. Au XIX<sup>e</sup> siècle, au contraire, le mythe est synonyme de fable<sup>115</sup>, et donc de fausseté ; or, dans une optique relativisante, quoi de plus ironique que de dépeindre une assemblée d'hommes qui se battent pour des fables tout en ayant la plus grande certitude de détenir

<sup>109</sup> C'est d'ailleurs ce que voulait démontrer Voltaire avec *Zadig*.

<sup>110</sup> Anatole France, *ibid.*, p.797.

<sup>111</sup> Anatole France, *ibid.*, p.797-798.

<sup>112</sup> Mircea Eliade distribue d'ailleurs ces mythes selon une typologie précise, en quatre points : les mythes qui décrivent la création du monde par la *pensée* ou la *parole* (le *Verbe*) du Dieu ; les mythes où le dieu plonge au fond d'un Océan duquel il rapporte de la glaise pour former la terre (« plongeon cosmogonique ») ; les mythes expliquant la création par la division d'une matière primordiale (Ciel/Terre, Chaos indistinct divisé par le Dieu, division de l'œuf primordial) ; enfin, les mythes édifiant la création comme le démembrement d'un géant primordial (immolation soit librement consentie par un géant anthropomorphe, ou au contraire combat victorieux d'un géant contre un monstre marin). Voir M. Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, Payot, Paris, 1953, réimpr. 1989. Dans le banquet de *Thaïs*, la discussion sur le mythe des origines ne semble porter que sur la première catégorie d'Eliade.

<sup>113</sup> "*Pour le christianisme primitif, tout ce qui ne trouvait pas sa justification dans l'un ou l'autre des deux Testaments était faux : c'était une « fable ».*", M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1957, p.21.

<sup>114</sup> "*Le mythe est censé exprimer la vérité absolue, parce qu'il raconte une histoire sacrée, c'est-à-dire une révélation trans-humaine qui a eu lieu à l'aube du Grand Temps, dans le temps sacré des commencements (in illo tempore). Etant réel et sacré, le mythe devient exemplaire et par conséquent répétable, car il sert de modèle, et conjointement de justification, à tous les actes humains. En d'autres termes, un mythe est une histoire vraie qui s'est passée au commencement du Temps et qui sert de modèle aux comportements des humains.*", M. Eliade, *ibid.*, p.21-22.

<sup>115</sup> "*Dans le langage courant du XIX<sup>e</sup> siècle, le mythe signifiait tout ce qui s'opposait à la « réalité » : la création d'Adam ou l'homme invisible, aussi bien que l'histoire du monde racontée par les Zoulous ou la Théogonie d'Hésiode étaient des « mythes ».*", M. Eliade, *ibid.*, p.21.

la seule et unique vérité absolue ? Tout ceci est inclus dans la parole d'Hermodore, qui répond à Marcus sur le fait que chacun sait que Dieu créa le monde par le moyens de nombreux intermédiaires, dont le Christ : *“Tu dis vrai, Marcus ; et ce fils est indifféremment adoré sous les noms d’Hermès, de Mithra, d’Adonis, d’Apollon et de Jésus”*<sup>116</sup>. On en revient au phénomène de la nécessité de croire sous toutes ses formes, sans tenir compte d'une quelconque vérité. Plus la discussion va progresser, et plus les mythes se confrontant vont glisser vers le syncrétisme. Ainsi, Hermodore démontre que le mal est une création divine pour donner naissance au bien et fait allusion à la théorie de la sympathie de Plotin, selon laquelle toutes choses sont unies, y compris le bien et le mal. Ceci entraîne une réponse de Zénothémis issue du caïnisme<sup>117</sup>. Jésus devient ainsi le précurseur de Basilide et de Valentin. Dans cette optique se fonde dès lors un premier syncrétisme, fusionnant gnosticisme et christianisme (au détriment d'ailleurs du judaïsme). Mais lorsque Zénothémis expose le mythe d'Enoia, il va encore plus loin dans le syncrétisme, puisqu'il mêle culte égyptien d'Ammon, système juif des Sephiroth, néoplatonisme émanationniste, christianisme et gnosticisme<sup>118</sup>. Or, ce mythe cosmogonique d'Enoia est également connu d'Hermodore, sous le nom de mythe d'Hélène<sup>119</sup>, lui-même repris par les tragédiens grecs que sont Eschyle<sup>120</sup> et Euripide<sup>121</sup>. On voit que la diversité des origines de ce mythe d'Enoia-Hélène se superpose à la gnose de Zénothémis. Or, c'est ce mythe qui en grande part fonde le monde dans *Thaïs*<sup>122</sup>, et qui présidera aux destinées de Thaïs, double d'Hélène.

A partir de ce moment, on constate que le système qui préside à la causalité et aux fins dans *Thaïs* est un principe syncrétiste, englobant par sa multiplicité fusionnée toutes les différences de chaque système mythique pour en faire un principe de réalité. Malgré les apparences et ce que laissait entrevoir le début du banquet, ce syncrétisme dépasse désormais la question de savoir si Dieu existe ou non, et comment il oriente les hommes. Du discours philosophique pur et dur, nous avons, sous la plume d'Anatole France, glissé progressivement sur la pente de l'imaginaire, jusqu'à un discours mythique proche de la fable à laquelle M. Eliade fait allusion. Du mythe-vérité absolue tel que conçu lors du christianisme primitif, nous sommes arrivés au mythe-fable tel que

<sup>116</sup> Anatole France, *ibid.*, p.798.

<sup>117</sup> Selon le caïnisme, Judas le traître est au contraire l'intercesseur de la Rédemption divine. Sans lui, Jésus n'aurait pas pu sauver les hommes ; c'est pourquoi il est considéré comme le seul apôtre inspiré du Saint Esprit. La secte compose même un *Évangile selon Judas*.

<sup>118</sup> Voir Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, note 1 de p.801, p.1377. Le mythe d'Enoia fusionne les traditions égyptiennes d'Ammon (mythe de destruction de l'humanité à comparer avec la *Genèse*, 6, 1-8 : *“Alors que les hommes avaient commencé à se multiplier à la surface du sol et que les filles leur étaient nées, les fils de Dieu virent que les filles d'homme étaient belles et ils prirent pour femmes celles de leur choix. Le Seigneur dit : « Mon Esprit ne dirigera pas toujours l'homme étant donné ses erreurs : il n'est que chair, et ses jours seront de 120 ans. » [...] Le Seigneur vit que la méchanceté de l'homme se multipliait sur la terre : à longueur de journée, son cœur n'était porté qu'à concevoir le mal et le Seigneur se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre. Il s'en affligea et dit : « J'effacerai de la surface du sol l'homme que j'ai créé, homme, bestiaux, petites bêtes et même les oiseaux du ciel, car je me repens de les avoir faits. »”*) et la doctrine juive des Séphiroth, c'est-à-dire des rayons que sont les attributs et les qualités de Dieu selon les kabbalistes, dont ils manifestent l'activité descendante de Dieu et dont la médiation permet inversement de remonter vers le Principe, *Ayn Soph*. Il existe dix Sephiroth, à comparer avec les éons du plérôme. Ces thèses sont émanationnistes, et donc plus ou moins d'essence néoplatonicienne.

<sup>119</sup> Ce mythe, rapporté par Renan dans *Les Apôtres*, est également un thème fortement repris au XIX<sup>e</sup> siècle par Flaubert notamment. Voir Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, note 1 p.802, p.1377.

<sup>120</sup> Dans *Agamemnon*, v. 740, 1454-1456 et 1469-1471.

<sup>121</sup> Dans *Les Troyennes* et *Oreste*. Sur le mythe d'Enoia-Hélène, voir Pauline Newman-Gordon, *Hélène de Sparte. La Fortune du mythe en France*, Debresse, Paris, 1968 (aussi cité par Marie-Claire Bancquart).

<sup>122</sup> Sur le parallélisme fondamental existant entre Hélène et Thaïs, voir *infra*, II.3.3., p.335.

conçu par Anatole France en cette fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Entre temps, le combat insipide et polémique de ceux qui assénaient la vérité pure et leur conception de Dieu, a tourné à la fantaisie et à l'imaginaire. Ce glissement vers l'imaginaire est fondamental chez Anatole France ; c'est lui qui en fait conduit les mythes cosmogoniques, les systèmes philosophiques également, à se fondre dans un syncrétisme qui outrepassa l'aridité et la fausseté des dogmes.

## **I.2.2) Le mythe de Dieu combattu par le mythe**

“Beaucoup de gens, aujourd’hui, sont persuadés que nous sommes parvenus à l’arrière-fin des civilisations et qu’après nous le monde périra. Ils sont millénaires comme les saints des premiers âges chrétiens ; mais ce sont des millénaires raisonnables, au goût du jour. C’est, peut-être, une sorte de consolation de se dire que l’univers ne nous survivra pas.”, Anatole France, *Le Jardin d’Epicure*, p.87.

### **I.2.2.a) Une création cosmogonique rejetant toute cosmogonie**

Dans l’optique précédemment définie, nous pouvons maintenant constater qu’Anatole France prendra en défaut – avec malice – les systèmes cosmogoniques prétendant détenir une quelconque vérité absolue sur la fondation du monde. A dire vrai, un darwinien comme notre auteur ne pouvait guère donner de crédit aux *mythes* censés régir de manière autoritaire la vie des hommes :

“Mais les paroles, étant des actes, peuvent-ils être des actes dangereux ? C’est vrai. Aussi combattez celles qui vous semblent nuisibles. Combattez-les par la parole. La parole est la seule arme qui puisse atteindre la parole. [...] Hélas, chers camarades, toutes les idées humaines sont discutables, toutes sans exception. Sachons les entendre et les discuter toutes. [...] Il n’y a pas d’idée tout à fait juste ; il n’y a pas d’idée tout à fait fausse. Disons-nous que nous n’avons jamais entièrement raison, ni nos adversaires entièrement tort, ou plutôt si, comme je le craindrais, cette trop froide sagesse risquait de nous glacer l’âme, laissons toutes les idées sur la religion, les sociétés, l’homme, la patrie se produire dans une *liberté absolue*<sup>1</sup>, qui favorisera mieux que toutes les violences légales le bon équilibre intellectuel et le moral du pays<sup>2</sup>.”

En effet, dans ce cas, la science, dans son plein essor positif et darwinien, prévaut sur le mythe, comme relativisante et féconde :

“En dépit de son indifférence sublime, elle concourt à l’adoucissement des mœurs. A mesure qu’elle découvre les lois naturelles, elle y incline les lois humaines et, les rapprochant de plus en plus de leur objet qui est de se conformer à la nature des choses, elle leur ôte l’arbitraire et la cruauté qui leur venaient de l’ignorance et de la peur, et elle tend à leur communiquer cette puissance invincible et douce, qui résultera un jour de leur parfaite harmonie avec les conditions de la vie et de la pensée<sup>3</sup>.”

Dès lors, pour lutter contre le mythe qui renferme sa terrifiante fausseté et qui régite l’activité des hommes en toute impunité, quoi de plus naturel que d’opposer un autre mythe qui, lui, sera présidé par une solide dose de dérision démythifiante ? Anatole France semble réussir le tour de force qui consisterait à créer un mythe pour montrer l’inanité du mythe, de façon dialectique et toute voltairienne<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> C’est nous qui soulignons.

<sup>2</sup> Anatole France, discours de 1910 devant l’Association générale des étudiants, *Trente ans de vie sociale*, t.III, p.153.

<sup>3</sup> Anatole France, *idem*.

<sup>4</sup> Les exemples chez Voltaire abondent, et on constate ici tout ce précieux héritage sur la pensée – et la manière ! – francienne. En voici un exemple remarquable, quoi qu’il y en eût, encore une fois, bien d’autres : “Alors il se présenta [à Babouc] un petit homme qui était un demi-mage, et qui lui dit : « Je vois bien que l’œuvre va s’accomplir : car Zerdust est revenu sur la terre ; les petites filles prophétisent, en se faisant donner des coups de pincettes par devant et le fouet par derrière. Ainsi nous vous demandons votre protection contre le Grand-Lama . – Comment ! dit Babouc, contre ce pontife-roi qui réside au Tibet ? – Contre lui-même. – Vous lui faites donc la guerre, et vous levez contre lui des armées ? – Non, mais il dit que l’homme est libre, et nous n’en croyons rien ; nous écrivons contre lui des petits livres,



Nous pouvons ainsi nous pencher sur la ridicule cosmogonie mise en œuvre au début de *L'Île des Pingouins*<sup>5</sup>, qui démontre combien Anatole France tient le système des mythes génétiques comme faux. Il use pour ceci de l'arme de la parole, en se faisant lui-même, en quelque sorte, démiurge. On remarquera d'ailleurs que, malicieusement, *L'Île des Pingouins* est structurée selon un système de référenciations semblable à un livre cosmogonique (biblique, notamment)<sup>6</sup>. Ceci donne à l'ouvrage une allure solennelle qui est vite infirmée par son contenu ironique doux-amer.

Anatole France reprend ici le système du syncrétisme pour concevoir sa fantaisie cosmogonie ; en effet, il s'inspire de la matière celtique des *imrana*<sup>7</sup>. Cependant, il n'hésite pas à fondre cette matière celtique à diverses hagiographies édifiantes contant la vie de sainte Brigitte, saint Vouga, saint Colomban, ou encore de saint Patrick. Jugant toutes ces histoires largement ridicules dans leur dimension édifiante<sup>8</sup>, Anatole France n'hésite pas à les réécrire ou à s'en servir<sup>9</sup> pour les besoins de sa cause relativisante.

---

qu'il ne lit pas [NB : l'édition de 1749 est encore plus éclairante : « Vous lui faites donc la guerre, vous avez donc des armées ? dit Babouc. – Non, dit l'autre, mais nous avons écrit trois ou quatre mille gros livres qu'on ne lit point, et autant de brochures que nous faisons lire par des femmes. »] ; à peine a-t-il entendu parler de nous.[...] » Babouc frémit de la folie de ces hommes qui faisaient profession de sagesse, des intrigues de ceux qui avaient renoncé au monde, de l'ambition et de la convoitise orgueilleuse de ceux qui enseignaient l'humilité et le désintéressement ; il conclut qu'Ituriel [contamination d'Ithiel (Proverbes XXIX, 30) et de la terre d'Iturée (Genèse, XXV, 15) ; ici, l'ange exterminateur à qui s'adresse Babouc pour le faire juge de la destruction ou non de Persépolis] avait de bonnes raisons pour détruire toute cette engeance.», Voltaire, *Le Monde comme il va*, édition de 1751, in F. Deloffre et J. Van den Heuvel, Pléiade, 1979. Dans ce passage, on constate que le mythe de cet ange exterminateur n'est qu'un prétexte à juger rationnellement de la folie des hommes, au travers de la fable et de l'ironie. Le mythe ainsi conçu renie la prédominance des mythes et des préjugés qui régissent les actes humains. Anatole France reprend ce système, notamment dans *L'Île des Pingouins*, œuvre qui va ici nous intéresser.

<sup>5</sup> Voir Anatole France, *L'Île des Pingouins*, livre I<sup>e</sup>, V-VIII, Pléiade, tome IV, p.23-39.

<sup>6</sup> Le 1<sup>er</sup> Livre de *L'Île des Pingouins* paraît le 17 décembre 1905, sous le titre « Île des Pinguins [sic], conte de Noël par Anatole France », dans le *New York Herald*, édition européenne.

<sup>7</sup> Il s'agit du mythe de Maël-Duine, cycle irlandais, similaire aux *imrama* irlandais qui sont des mythes païens de l'Autre-Monde, comme le voyage de saint Brandan dont il est fait mention dans *Navigatio Sancti Brandani*, rédigée au X<sup>e</sup> siècle en basse-Rhénanie. Voir aussi Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome IV, note 1 de la page 13, p.1208. Anatole France connut vraisemblablement le cycle des *imrama* au travers de Renan dans « La Poésie des races celtiques », qu'on peut actuellement trouver dans *Essais de morale et de critique*, Œuvres, Pléiade, tome II, p.252-301. Il faut noter qu'Anatole France s'intéresse à ces mythes païens et aux histoires édifiantes des saints (issues de la christianisation de ces mythes pour la plupart) depuis ses très longues recherches menées dans le but d'écrire sa *Vie de Jeanne d'Arc*.

<sup>8</sup> Anatole France nous parle avec une tendresse en demi-teinte des saintes qui eurent une vie triste et difficile, dans « Sur les couvents de femmes », *Le Jardin d'Epicure*, p.118-132. Voir surtout sa réflexion éclairante « Sur le miracle », *ibid.*, p.157-166. On peut y lire, par exemple, cette méditation : « Un instinct profond nous dit que tout ce que la nature renferme dans son sein est conforme à ses lois connues ou mystérieuses. Mais, quand bien même il ferait taire son pressentiment, l'homme ne pourra jamais dire : « Tel fait est au-delà des frontières de la nature. » Nos explorations ne pousseront jamais jusque-là. Et, s'il est de l'essence du miracle d'échapper à la connaissance, tout dogme qui l'atteste invoque un témoin insaisissable, qui se dérobera jusqu'à la fin des siècles. Le miracle est une représentation enfantine qui ne peut subsister dès que l'esprit commence à se faire une représentation systématique de la nature. », Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.157-158.

<sup>9</sup> Ce système de *réécriture* est conforme à un écrivain qui a commencé comme journaliste sous le II<sup>nd</sup> Empire. Il était d'usage à cette époque, pour contourner la censure toujours en éveil (dans l'esprit de la loi Falloux de 1849), de *maquiller* ses idées profondes qui auraient pu déplaire au pouvoir en utilisant des exemples édifiants transformés pour la cause. C'est là toute l'histoire de la *littérature de colportage*, dont les journalistes reprennent parfois la forme avec un fond beaucoup plus acerbe. La censure tombait alors souvent dans le piège, tandis que les lecteurs des grandes cités avaient l'habitude de ce double sens du texte. Voir par exemple R. Chartier, « Stratégies éditoriales et lectures populaires », in *Histoire de l'édition française*, Promodis, Paris, t.I, 1983-1986. Voir *infra*, II.2.1, p.267.

Saint Maël, dans une curieuse odyssee apostolique et prosélyte, arrive un jour, après bien des aventures, sur une île peuplée de ce qu'il croit être des centaines d'hommes. Seulement, ses yeux sont brûlés par le soleil se réverbérant sur les glaces polaires et sur l'océan, et la faim et la fatigue ne rendent pas l'esprit de discernement du vieux saint plus farouche. Il s'adresse donc aux petits êtres qui évoluent sur la plage devant lui :

“Je devine que vous êtes simples et bons. En parcourant les bords de votre île, je n'y ai découvert aucune image de meurtre, aucun signe de carnage, ni tête ni chevelure d'ennemis suspendues à une haute perche ou clouées aux portes des villages. Il me semble que vous n'avez point d'arts, et que vous ne travaillez point les métaux. Mais vos cœurs sont purs et vos mains innocentes. Et la vérité entrera facilement dans vos âmes<sup>10</sup>.”

Et pour cause, puisque le bon Maël s'adresse à de paisibles pingouins... Dès lors, Anatole France, avec une grande irrévérence anticléricale, ridiculise la littérature hagiographique en montrant Maël qui baptise les pingouins : “*Et il baptisa ainsi les oiseaux pendant trois jours et trois nuits*<sup>11</sup>.” On comprend la portée impertinente de cette scène, puisque le baptême, pour les chrétiens, est un acte fondamental inaugurant le lien entre l'homme et Dieu<sup>12</sup>. Cependant, de cet acte ridicule issu d'une grossière bévue, va découler la naissance de tout un peuple... Le mythe des origines d'une civilisation entière est ici fondé sur une erreur. Le sens allégorique de ce passage ne fait donc guère de doute : Anatole France s'élève contre toute idée de cosmogonie allant à l'encontre de l'optique darwinienne, et contre la fausseté qu'elle entraînerait pour une civilisation guidée par cette indétrônable vérité absolue. Il semble bien qu'ici notre auteur vise la civilisation chrétienne.

La preuve en est qu'Anatole France va concevoir une grande discussion théologique à propos de cette situation inouïe, dans les hautes sphères du paradis, entre Dieu et ses saints conseillers. On va y voir un Dieu prisonnier de ses propres dogmes. La fondation cosmogonique de la Pingouinie tourne ainsi au ridicule, mais elle pose la question de nos propres origines : et si la terre, considérée sous l'optique d'une naissance conforme à celle décrite dans la Genèse, n'était elle aussi qu'une erreur ? Anatole France montre que le caprice d'un Dieu ne peut pas être à la source de l'existence humaine<sup>13</sup>, aussi malheureuse soit-elle. De la même façon, croire en cette cosmogonie est une absurdité, comme le montre le mythe cosmogonique de *L'Île des Pingouins* qui en est le parfait contre-exemple.

<sup>10</sup> Anatole France, *L'Île des Pingouins*, Pléiade, tome IV, p.25.

<sup>11</sup> Anatole France, *ibid.*, p.26.

<sup>12</sup> La portée de l'acte de Maël est encore plus irrévérencieuse si on se penche sur la Bible, qui montre évidemment l'importance symbolique du baptême dans les pratiques rituelles du christianisme : dans *Genèse*, II,10, l'eau baptismale est comparée aux fleuves du Paradis. D'après la même *Genèse* (I,20), les êtres vivants sont nés de l'eau. Dans *Ezéchiel* (XLVII, 2-11), le prophète annonce que les arbres de vie pousseront dans le désert de Juda où le Messie aura fait couler l'eau, et que la Mer Morte se remplira de poissons. Le Christ applique cette prophétie au baptême dans *Jean*, VII, 38. Dans cette perspective, l'eau baptismale est associée à l'Esprit : “*Jésus lui répondit : « En vérité, en vérité, je te le dis : nul, s'il ne naît d'eau et d'Esprit, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu. »*” (*Jean*, III, 5). Dans *Épître de Paul aux Romains*, VI, 4, saint Paul voit dans le baptême une imitation rituelle de la mort et de la Résurrection du Christ : “*Par le baptême, en sa mort, nous avons donc été ensevelis avec lui, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous menions nous aussi une vie nouvelle.*” Voir à ce propos J. Daniélou, *Bible et liturgie*, Cerf, Paris, 1951.

<sup>13</sup> Anatole France est évidemment toujours conforté dans cette idée par Darwin.

La discussion théologique de Dieu et de ses docteurs paraît, à un premier degré de lecture, se tenir sur la valeur du baptême<sup>14</sup>. Mais en fait, il s'agit surtout pour Anatole France de montrer que le monde est au-delà d'un quelconque mythe cosmogonique. Que l'homme soit issu du pingouin est encore une idée acceptable<sup>15</sup>, comparée à l'idée que l'homme soit issu et finalisé par un dogme fondé sur un mythe qui, pour Anatole France, est une invention purement humaine. En recréant un mythe cosmogonique, aussi ridicule soit-il, Anatole France montre qu'il ne faut pas croire à un mythe comme à une vérité absolue, mais au contraire le prendre pour une fable. Tout mythe prend, dans cette acception, substance d'imaginaire. Il en va de même pour la Genèse, qui acquiert face au darwinisme une singulière valeur de grand mythe des origines. Or, entre son propre mythe des origines et la Genèse biblique, il n'y a guère de différence essentielle : les deux sont de la même matière. De là à structurer des civilisations entières sur cet imaginaire, il n'y a qu'un pas ; Anatole France concurrence en quelque sorte le réel, dans un grand poème récriminateur, lorsqu'il fait de *L'Île des Pingouins* une chronique historique des pingouins. Leur civilisation est issue de ce mythe ridicule de Maël, et ne fonctionne pas. Les individus y sont négligeables et malheureux, subordonnés aux caprices des puissants qui agissent selon une fausse vérité irrémédiable et intransigeante. Elle va de guerres en tromperies, et finira par disparaître avant de renaître à l'identique, tout aussi ratée (dans « L'Histoire sans fin », dernier livre de *L'Île des Pingouins*.) La portée du mythe cosmogonique est donc redoutable, et c'est par la composition d'un mythe littéraire déformant en la ridiculisant cette genèse qu'Anatole France entreprend de mettre en valeur la puissance de l'imaginaire lorsqu'il est pris au pied de la lettre<sup>16</sup>. C'est ce en quoi nous pouvons parler, chez Anatole France, d'une fonction démythifiante du mythe. Il s'agit bien de combattre le mythe par le mythe.

Anatole France n'hésite pas ainsi à créer un Dieu caricatural et tout-puissant, dans *L'Île des Pingouins*, qui semble fort embarrassé par lui-même, par les lois qu'il a lui-même enfantées ; il va de soi qu'il ne peut revenir sur sa propre infaillibilité, et donc il s'enferme dans son erreur. Il faut noter que si cette scène semble apparemment typique d'un imaginaire chrétien, elle se déroule bel et bien dans un imaginaire francien. Là encore, un syncrétisme existe, puisqu'Anatole France fusionne une mythologie chrétienne avec son propre imaginaire tout en s'y infiltrant insidieusement. Ce ressort est fondamental, car s'il donne une valeur réifiante ou objectivante à son propre univers mythique, il démythifie dialectiquement l'univers chrétien, qui sombre ainsi impitoyablement.

<sup>14</sup> Ce problème semble assez présent en cette période charnière, à cheval sur le XIX<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle. Apollinaire en a fait une nouvelle très emblématique, en 1910, « Le Sacrilège » dans *L'Hérésiarque et Cie*. Marie-Claire Bancquart en fait également la remarque.

<sup>15</sup> Cette idée est d'autant plus acceptable dans la théorie darwinienne de l'évolution. La cosmogonie de *L'Île des Pingouins* est une sorte d'ironique réification du darwinisme par le christianisme, dont le but est de montrer la profonde incompatibilité.

<sup>16</sup> Nous sommes là face à une curieuse analogie avec un texte de Paul Valéry qui, comme on le sait, remplaça Anatole France à l'Académie française sans jamais nommer, ô sacrilège, son prédécesseur. Il s'agit de « Au commencement était la fable », in *Mélange, Œuvres I*, Pléiade, 1957, éd. établies par J. Hytier, p.394, que nous nous permettons ici de citer en intégralité : « *Au commencement était la fable. Nécessairement.*

*Car ce qui fut est esprit, et n'a de propriétés qui ne soient de l'esprit ;*

*Donc, si tu imagines remonter vers le « commencement », tu ne peux l'imaginer qu'en te dépouillant, à chaque recul un peu plus, de ce que tu sais par expérience, ou du moins par des témoignages qui se font de plus en plus rares. Et tu es obligé pour concevoir ces tableaux de plus en plus éloignés, de les compléter de plus en plus par ta production propre de personnages, d'événements et de théâtres.*

*A la limite, il n'y a plus que du toi. C'est tout du toi : fable pure.* »

blement dans le ridicule<sup>17</sup>. Anatole France transforme ainsi les fondements mêmes de la religion en *conte*, en imprégnant d'une dimension imaginaire et créative un mythe universellement reconnu comme intouchable. Le mythe habite et remplit le néant et les terreurs de l'inconnu<sup>18</sup>. Dans cette optique, Anatole France crée lui aussi une cosmogonie pour montrer que l'imaginaire ne saurait rejoindre la vérité, et que le néant de l'ignorance résiste dramatiquement au mythe, après relativisation<sup>19</sup>.

Nous ne reviendrons pas ici sur le contenu de la longue discussion théologique de Dieu et de ses conseillers, car il est somme toute explicite : il est impossible à Dieu de reconnaître que l'un de ses représentants a commis une faute en son Nom en baptisant des animaux. Un animal n'est pas chrétien car il n'a pas d'âme à sauver et ignore le bien et le mal. Ceci donne à Anatole France le prétexte d'une discussion truculente sur le bien-fondé du baptême. Selon Dieu,

“Les règles que les physiciens établissent sur la terre souffrent des exceptions, parce qu'elles sont imparfaites et ne s'appliquent pas exactement à la nature. Mais les règles que j'établis sont parfaites et ne souffrent aucune exception. Il faut décider du sort des pingouins baptisés, sans enfreindre aucune loi divine et conformément au Décalogue ainsi qu'aux commandements de mon Eglise<sup>20</sup>.”

Donner une âme immortelle à des pingouins correspondrait à les envoyer directement en enfer...

C'est la fantomatique sainte Catherine d'Alexandrie<sup>21</sup> qui donne à Dieu la réponse à son cruel dilemme. Dans une sorte de délire mythologique, elle fait allusion à

<sup>17</sup> C'est un système ironique souvent utilisé par Anatole France, qui consiste en la substitution de son propre imaginaire à un univers mythique *institutionnel*, ou du moins reconnu par tous. Cette technique d'*infiltration* si on peut dire, est redoutable pour attaquer le système visé, comme ici le christianisme.

<sup>18</sup> Cela semble d'ailleurs être l'une des raisons pour lesquelles Anatole France n'hésite jamais à fonder dans un même imaginaire différentes matières, ici dans *L'Île des Pingouins* la matière celtique et la matière chrétienne, mais ailleurs, la matière hellénistique avec la matière chrétienne (dans *Thaïs*, par exemple) ou l'alchimie païenne avec la gnose (*La Rôtisserie de la reine Pédauque*). Le tout est de constituer un univers imaginaire propre à Anatole France, mais avec des référents connus des lecteurs, ce qui permet une efficace ironie dans la recherche sceptique de la relativisation.

<sup>19</sup> “Je sens que nous sommes dans une fantasmagorie et que notre vue de l'univers est purement l'effet du cauchemar de ce mauvais sommeil qu'est la vie. Car il est clair que nous ne pouvons rien savoir, que tout nous trompe, et que la nature se joue cruellement de notre ignorance et de notre imbécillité.”, Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.65.

<sup>20</sup> Anatole France, *L'Île des Pingouins*, *ibid.*, p.32.

<sup>21</sup> Dans le récit de sa *Passion*, Catherine d'Alexandrie (morte au début du IV<sup>e</sup> siècle) était fille du roi Costos. A ses dix-huit ans, l'Empereur Maxence passa à Alexandrie et obligea ses sujets à verser des offrandes en sacrifice aux dieux qu'il idolâtrait. Mais Catherine connaissait les arts et les philosophies. Elle proposa une discussion à l'empereur pour lui prouver l'inanité de ses croyances. N'osant trop répondre lui-même, Maxence convoqua cinquante docteurs qui furent tous pris en défaut face aux arguments solides de la jeune fille. L'empereur jeta ses cinquante philosophes au brasier, et Catherine fut emprisonnée. On la projeta bientôt dans une machine infernale construite par l'empereur, munie de quatre roues aux pointes acérées ; mais selon la légende, un ange intervint, la machine explosa, et ses éclats tuèrent nombre de païens alentour. L'impératrice intercédait auprès de Maxence pour sauver Catherine, mais l'empereur cruel décapita sa femme, fit de même avec deux cents soldats qui s'étaient proclamés chrétiens à la suite du miracle, et fit de même avec la jeune fille. Avant sa mort, elle demanda à Dieu d'exaucer la prière des chrétiens qui demanderaient par son intercession de les conduire au paradis. On dit qu'au moment où le bourreau trancha le cou de Catherine, il jaillit non du sang, mais du lait. Son corps fut transporté par des anges au mont Sinaï, donnant son nom actuellement au point culminant de la presqu'île (pour l'anecdote, il s'agit du djebel Katherin, 2602 mètres). Le problème causé par sainte Catherine – et cela, Anatole France le sait pertinemment, lui qui y fait allusion dans sa *Vie de Jeanne d'Arc* (au chapitre II) – c'est que cette sainte est la seule n'ayant *jamais eu d'existence réelle ou historique*, bien qu'elle soit justement *apparue* à Jeanne d'Arc. Seule la grande piété des dévots pleins d'espoir a donné sa gloire à cette sainte hypothétique au travers des siècles. Là encore, voilà un culte né

un bestiaire imaginaire constitué de monstres conformés de parties humaines et de parties animales. Il est certain qu'à la lumière de la logique rationnelle, nul ne peut imaginer d'argumentation plus fantaisiste<sup>22</sup>. Selon elle, beaucoup de demi-dieux – issus de la mythologie grecque – étaient mi-hommes, mi-animaux. Certains accédèrent à la béatitude éternelle. Dès lors, pourquoi ne pas faire de même avec les pingouins ?

“Je crois avoir prouvé par cet exemple qu'il suffit de posséder quelques parties d'homme, à la condition toutefois qu'elles soient nobles, pour parvenir à la béatitude éternelle. [...] C'est pourquoi je vous supplie, Seigneur, de donner aux pingouins du vieillard Maël une tête et un buste humains, afin qu'ils puissent vous louer dignement, et de leur accorder une âme immortelle, mais petite<sup>23</sup>.”

On remarquera encore qu'Anatole France n'hésite en rien à mêler dans un univers imaginaire syncrétique des personnages ou des raisonnements issus et du paganisme, et du christianisme. Nous ne saurions trop insister sur cette caractéristique francienne, qui consiste à araser les croyances pour les ranger toutes d'un seul côté, celui d'un imaginaire unificateur. Ce nouveau mythe syncrétique créé par Anatole France est constitué de la somme démythifiée des mythes qu'il renferme ; pour être clair, dans *L'Île des Pingouins*, même Dieu est tourné en ridicule par une sainte qui n'a jamais existé et qui plus est lui donne des arguments on ne peut plus païens, s'appuyant sur des chimères n'existant pas non plus, issues elles-mêmes de la mythologie grecque. Loin de donner naissance à un univers de confusion, cet imaginaire syncrétique est au contraire très logique, puisque chaque univers mythologique est mêlé au sein d'une globalité cohérente. Nous sommes bien dans l'univers de la fable, et non dans l'univers de la théologie ou de l'anthropologie. Anatole France ne cherche pas ici de vérité historique (ou théologique), quoi que ce mot eût dans la pensée francienne un sens lui aussi fort particulier<sup>24</sup>. Son univers cosmogonique n'est pas issu d'une croyance, à l'inverse de ceux qui ont cours dans la réalité historique. Au contraire, il est issu de l'imaginaire, et s'assume comme tel. Par là même, il lutte – avec l'arme du ridicule ou de l'illogique – contre ceux qui se prétendent issus d'une vérité absolue, tout en se plaçant dialectiquement dans la même substance qu'eux<sup>25</sup>.

---

d'une erreur. Dès lors, Anatole France ne choisit pas sainte Catherine par hasard, dans *L'Île des Pingouins*... car c'est bien une sainte imaginaire qui convainc Dieu lui-même.

<sup>22</sup> Ces croyances, selon Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome IV, p.1213, traversent le Moyen Âge grâce à *La Cité de Dieu* de saint Augustin, livre XVI, chap. VIII.

<sup>23</sup> Anatole France, *ibid.*, p.34.

<sup>24</sup> Voir *infra*, I.2.4, p.183.

<sup>25</sup> “Jusque vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'éducation civique européenne suivait encore les archétypes de l'Antiquité classique, les modèles qui se sont manifestés in illo tempore, dans ce laps de temps privilégié que fut, pour l'Europe lettrée, l'apogée de la culture gréco-latine. [...] On négligeait une des notes caractéristiques du mythe : celle qui consiste précisément à créer des modèles exemplaires pour toute une société. On reconnaît d'ailleurs là une tendance qu'on peut appeler généralement humaine, à savoir : transformer une existence en paradigme et un personnage historique en archétype. [...] Tous ces modèles prolongent une mythologie et leur actualité dénonce un comportement mythologique. L'imitation des archétypes trahit un certain dégoût de sa propre histoire et la tendance obscure à transcender son moment historique local, provincial, et à recouvrer un « Grand Temps » quelconque.”, Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, *ibid.*, p.32-33. C'est ce modèle archétypal qu'Anatole France dénonce en *singeant* le mythe, en le reconstruisant de manière à ce qu'il s'annule. En fait, Anatole France, partisan de la libre pensée, ne peut accepter qu'on se rompe à un modèle sans le remettre auparavant en question. Certes, les recherches en anthropologie structurale de l'imaginaire ont montré depuis que la grande part de ces archétypes mythiques ont été paganisés et camouflés de nombreuses fois depuis leur naissance, jusqu'à rendre ces mythes-sources presque méconnaissables ; ainsi, les modèles sur lesquels Eliade réfléchit peuvent n'être imités que de façon tout à fait inconsciente par un groupe. Cela, Anatole France ne pouvait pas le savoir, puisque ces recherches sont initialisées plus tard, par Jung ou Freud, mais aussi par Lévi-Strauss ou M. Eliade pour citer ici les plus connus. Anatole France, lui, se contente – et c'est

Ceci dit, un certain Hermas<sup>26</sup> prend enfin la parole, après ce long et complexe conciliabule, pour demander à Dieu de transformer les pingouins en hommes : “*C’est la seule détermination convenable à votre justice et à votre miséricorde*<sup>27</sup>.” La répartie divine, véritablement comique, qui clôt le débat une fois pour toutes, est un modèle de casuistique :

“Ces oiseaux seront changés en hommes. Je prévois à cela plusieurs inconvénients. Beaucoup entre ces hommes se donneront des torts qu’ils n’auraient pas eus comme pingouins. Certes, leur sort, par l’effet de ce changement, sera bien moins enviable qu’il n’eût été sans ce baptême et cette incorporation à la famille d’Abraham. Mais il convient que ma prescience n’entreprenne pas sur leur libre arbitre. Afin de ne point porter atteinte à la liberté humaine, j’ignore ce que je sais, j’épaissis sur mes yeux les voiles que j’ai percés et, dans mon aveugle clairvoyance, je me laisse surprendre par ce que j’ai prévu<sup>28</sup>.”

En d’autres termes, Dieu est un responsable irresponsable.

Cette cosmogonie impertinente donne naissance à des hommes tout à fait grotesques – mais qui évidemment, dans toute leur naïve bonne foi, ne s’en rendent pas compte :

“Pourtant, il leur restait quelques traces de leur première nature. Ils étaient enclins à regarder de côté ; ils se balançaient sur leurs cuisses trop courtes ; leur corps restait couvert d’un fin duvet. Et Maël rendit grâce au Seigneur de ce qu’il avait incorporé ces pingouins à la famille d’Abraham<sup>29</sup>.”

Dans ce mythe génétique, Dieu ne tient pas la bonne place. Largement ridiculisé par Anatole France, il est décrit comme égoïste et imparfait ; mais ici, nous ne sommes pas dans une optique gnostique. Nous nous bornons à un stade de bouffonnerie douce-amère, qui est bien éloignée des grandes questions existentielles qu’Anatole France se posait en 1895 dans *Le Puits de sainte Claire*. D’ailleurs, si l’existence elle-même de Dieu n’est pas remise en cause, c’est qu’elle est attestée dans l’imaginaire de *L’Île des Pingouins*. Anatole France prétend toutefois en filigrane que si Dieu existe, alors ce n’est certes pas sous la forme imaginée par les chrétiens. Il met effectivement en relief l’incohérence d’un Dieu qui aurait créé un monde parfait sans être aucunement responsable de la souffrance humaine<sup>30</sup>. C’est incompatible avec l’optique darwinienne qui est plus convaincante. C’est pourquoi la cosmogonie d’Anatole France ne souffre aucune cosmogonie, sinon dans l’horizon fabuleux<sup>31</sup> de l’imaginaire où tous les mythes se valent et s’annulent au travers d’une synthèse fondatrice et récriminatrice. Les cosmogonies et les fondations de légendes sont dès lors considérées par Anatole France comme subversives<sup>32</sup>, car si elles ne sont pas relativisées, elles sont dangereuses. La cosmogonie d’Anatole France illustre enfin que, comme dans le réel, le monde une fois créé –

---

déjà beaucoup – de critiquer les mythes que les hommes imitent ou portent comme vérité absolue de façon pleinement *consciente*.

<sup>26</sup> Il s’agit du pasteur d’Hermas, qui vécut entre le I<sup>e</sup> et le II<sup>e</sup> siècle de notre ère. C’est l’un des Pères apostoliques, dont la biographie est connue au travers de son œuvre, *Le Pasteur*. Anatole France cite vraisemblablement la mémoire d’Hermas car dans *Le Pasteur*, on peut lire une vision de ce Père selon laquelle la miséricorde de Dieu permet au pécheur repentant de lui accorder une seconde grâce – la dernière – pardonnant les fautes commises après le baptême.

<sup>27</sup> Anatole France, *ibid.*, p.37.

<sup>28</sup> Anatole France, *idem*.

<sup>29</sup> Anatole France, *ibid.*, p.38.

<sup>30</sup> Il critique, à l’instar d’un Voltaire d’ailleurs, ceux qui comme J. Erhard en 1730 (cité par Edouard Guitton, *Encyclopaedia Universalis*, 23-791c), pensent que “*Dieu existe et l’humanité souffre : la philosophie et les systèmes sont impuissants à accorder ces deux certitudes.*”

<sup>31</sup> Nous ne pensons pas à l’ouvrage de M. Collot, *L’Horizon fabuleux*, paru chez Corti en 1988.

<sup>32</sup> Voir *supra*, I.1.1.a., p.29.

par Dieu ou non – tourne en roue libre, dans son propre élan, et que sa finalité est présidée par une causalité qu’il vaut mieux laisser inconnue plutôt que de la prêter à un mythe détenant une fausse vérité absolue qui entraînerait l’homme dans la souffrance d’un mensonge impossible à assumer.

### ***1.2.2.b) La création d'un imaginaire démythifiant et relativisant : étude sur l'inafaillibilité divine comme symptôme***

Ceci dit, il est étonnant de constater dans l'œuvre d'Anatole France un continuel retour à l'imaginaire de la gnose<sup>33</sup>. C'était le cas dans *Thaïs*, c'est également le cas dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque* ou dans *La Révolte des anges*. Nous pouvons constater à ce propos que l'imaginaire de la gnose est une arme redoutable pour battre en brèche l'unicité divine qui préside à ce qu'Anatole France désignerait comme étant l'égoïsme d'un dieu irresponsable. En effet, chez notre auteur, le Dieu chrétien n'est-il pas considéré comme un système qui rejetterait en bloc toute relativisation, au travers d'une unicité sans faille qui ôterait à l'imaginaire humain toute possibilité de libre expression ?

“Si possédant, comme Dieu, la vérité, *l'unique vérité*<sup>34</sup>, un homme la laissait tomber de ses mains, le monde en serait anéanti sur le coup et l'univers se dissiperait aussitôt comme une ombre. La vérité divine, ainsi qu'un jugement dernier, le réduirait en poudre<sup>35</sup>.”

L'imaginaire gnostique a pour avantage de procéder à une remise en question certaine de cette unique vérité, ce qui ne laisse de contenter Anatole France. La multiplicité offerte par la gnose est une des constantes de la pensée francienne, puisqu'il s'agit là du soubassement du relativisme de notre auteur. D'ailleurs, le diable<sup>36</sup> en est l'une des figures emblématiques. Marie-Claire Bancquart est de cet avis :

“Il n'est pas indifférent qu'Anatole France ait choisi, pour professer sa foi dans la multiplicité, de passer par un satanisme. [...] Il signifie chez l'écrivain une attirance pour la contre-mystique, qui est bien nette depuis le « banquet » de *Thaïs* et « La Fille de Lilith » de *L'Etui de nacre*<sup>37</sup>. [...] Il n'empêche que le mal de penser est irrémédiable, et que, pour Anatole France, il démontre clairement l'instabilité de toute chose, l'instabilité de l'esprit même qui pense<sup>38</sup>.”

Dans cette optique, il apparaît que l'appel des profondeurs (pour reprendre un terme de Jung) francien est lui aussi un appel à la stabilité offerte par la relativisation du monde. Car enfin, le syncrétisme offert par l'imaginaire qui mêle contre-mystique et fable, s'il désunit par force, en le concurrençant, le monolithique bloc divin et le cortège de vérités connexes qu'Anatole France juge infondées, a surtout pour avantage de se substituer à l'absurdité du monde par un système cohérent, qui englobe la souffrance et le malheur pour les assumer pleinement. En effet, Anatole France reconstruit l'univers par le mythe, en le dotant d'une logique qui lui semble plus appropriée à ce qu'il ressent dans le réel.

Le monde littéraire francien concurrence donc l'injustice du réel, pour tenter de la rendre cohérente et de la justifier tout en l'englobant dans son imaginaire. Il ne le fait donc pas à la manière du philosophe ou du scientifique<sup>39</sup> ; ici, l'imaginaire et donc le

<sup>33</sup> Voir aussi *supra*, I.2.1.a, p.130, et *infra*, II.3.4, p.368.

<sup>34</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>35</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.26.

<sup>36</sup> Ce personnage trouble, omniprésent dans l'œuvre francienne, porte bien son nom, puisque *diabolè* signifie *division* et donc, par extension, *brouille*, *aversion*, *accusation*, *calomnie*.

<sup>37</sup> « La Fille de Lilith » ne figure pas dans *L'Etui de nacre*, mais dans *Balthazar*.

<sup>38</sup> Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome II, introduction, p.LIX-LX.

<sup>39</sup> Voir *infra*, III.3.2, p.483.



ressenti<sup>40</sup> paraissent dépasser, de loin, la réflexion. Ceci n'est en rien incompatible avec une solide érudition. Dès lors, le mythe est, une fois encore, une arme redoutable pour lutter contre les injustices du réel, dont Anatole France juge Dieu et ses dévots grandement coupables. D'ailleurs, Anatole France, le dit bien, avec un rien de cynisme dans la voix : la foi en la rêverie et en l'imaginaire devraient remplacer la foi en Dieu :

“Le croyant se réjouit de ses ulcères<sup>41</sup> ; il a pour agréables les injustices et les violences de ses ennemis ; ses fautes mêmes et ses crimes ne lui ôtent pas l'espérance. Mais, dans un monde où toute illumination de la foi est éteinte, le mal et la douleur perdent jusqu'à leur signification et n'apparaissent plus que comme des plaisanteries odieuses et des farces sinistres<sup>42</sup>.”

L'imaginaire donne un sens à la souffrance, tandis qu'une contre-mystique donne raison à la foi, tout en luttant contre la fausseté. L'imaginaire gnostique n'est pas considéré, comme nous l'avons remarqué plus haut, comme une vérité absolue<sup>43</sup>, mais plutôt comme une subversion relativisante. Cependant, la gnose utilisée par Anatole France dépasse cette subversion, car elle reconstruit un imaginaire tout à fait cohérent, qui porte à la rêverie tout en luttant contre les vérités fausses, même si, il faut le rappeler, à l'inverse de beaucoup d'écrivains du XIX<sup>e</sup> siècle comme J.-K. Huysmans ou Jules Bois, Anatole France ne croit pas au diable<sup>44</sup>. Ainsi, la gnose permet à Anatole France de créer un imaginaire de la révolte<sup>45</sup>.

Dès lors, si nous prenons le temps de nous pencher sur le discours très fantaisiste d'Astarac<sup>46</sup> dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*<sup>47</sup>, nous pouvons y apercevoir, sous la fable, quelques critiques acerbes contre les principes fondant la prétendue infailibilité divine.

Anatole France remet d'abord en question la Bible, qu'il considère semble-t-il comme un livre, et non comme des paroles divines :

---

<sup>40</sup> Ceci nous semble fondamental ; c'est d'ailleurs justifié par la biographie même de notre écrivain ; pensons simplement à ses amours très instables et ombrageuses, mais pourtant si profondes, avec L. de Caillavet pour nous en convaincre. Anatole France est excessivement sensible en cette époque où il découvre la femme telle qu'il se la représente depuis fort longtemps – dans sa dimension sensuelle autant que dans sa dimension charnelle. Par exemple, ce fantasme qu'il porte sur les actrices le tourmentera toute sa vie, comme l'attestent le récit de *L'Histoire comique*, ainsi que la triste aventure qu'il connaîtra sur le bateau qui l'emmènera en Argentine en 1910 et qui portera Mme de Caillavet au désespoir. On le voit, même dans le réel, Anatole France est très à l'écoute de l'importance fondamentale des *sens* qui souvent prédominent sur l'esprit et le *ratio*. Voir *infra*, I.3, p.199 et *sqq.*

<sup>41</sup> Voir *supra*, I.2, p.127.

<sup>42</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.52.

<sup>43</sup> Voir *supra*, I.2.1.b, p.139.

<sup>44</sup> Marie-Claire Bancquart nous le précise explicitement (correspondance personnelle de mai 1999.) Pour s'en convaincre, il suffit de penser à l'imaginaire alchimique et gnostique d'Astarac, qui est véritablement tourné en ridicule par Coignard, dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*. Cependant, il est vrai également que Coignard meurt *après avoir prononcé la formule interdite* AGLA. Il y a là une certaine ambivalence de l'imaginaire gnostique, qui fait tout son charme chez Anatole France. Dans un souci de relativisme, le gnosticisme est lui aussi considéré comme une possibilité, comme un potentiel de l'imaginaire, et même si Anatole France n'y croit guère, il ne se lasse pas d'en user avec malice. Dans *La Révolte des anges*, peut-être l'œuvre la plus emblématique de France, il s'en servira, sous la forme d'un *opéra bouffe*, pour offrir au lecteur une vaste allégorie du monde contemporain. C'est dire combien le symbolisme de l'univers imaginaire gnostique n'est pas aussi innocent qu'il en a l'air, puisqu'il tire, dans ses subversifs fondements, l'avantage certain d'une *Révolte* contre les injustices considérées par tous comme *normales*.

<sup>45</sup> Voir *infra*, II.1, p.236.

<sup>46</sup> Son nom rappelle en consonance *Astaroth* ou *Astarté*.

<sup>47</sup> Voir Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, Pléiade, tome II, p.74-79 et p.105-108.

“La Bible, mon fils, et principalement les livres de Moïse<sup>48</sup>, contiennent de grandes et utiles vérités. Cette opinion paraît absurde et déraisonnable, par suite du traitement que les théologiens ont infligé à ce qu’ils appellent l’Ecriture et dont ils ont fait, par leurs commentaires, explications et méditations, un manuel d’erreurs, une bibliothèque d’absurdités, un magasin de niaiseries, un cabinet de mensonges, une galerie de sottises, un lycée d’ignorances, un musée d’inepties et le garde-meuble enfin de la bêtise et de la méchanceté humaines. Sachez, mon fils, que ce fut à l’origine un temple rempli d’une lumière céleste<sup>49</sup>.”

Au travers de cette accumulation plaisante, on voit surtout qu’Anatole France, dans son célèbre anticléricalisme qui en 1892 n’en est qu’à ses prémises<sup>50</sup>, en veut davantage aux exégètes des saintes Ecritures qu’au Livre lui-même. Il engage, au sein d’un discours fantaisiste, une critique aiguë contre le fondamentalisme des ultramontains ou de ceux qu’ils juge être, dans un temps proche de l’échec de Boulanger, les ennemis de la République qui justifient leur dogme clérical sur une exégèse orientée de la Bible pour refuser la compatibilité entre foi et liberté<sup>51</sup>. Ceci explique le ton très âpre de la tirade d’Astarac. On voit donc finalement que l’imaginaire de la gnose n’est pas éloigné, au travers d’un aspect récriminateur, d’une révolte à l’encontre des dogmes préétablis.

Encore une fois, notre auteur fait glisser le discours de son protagoniste, ici d’Astarac, vers l’imaginaire<sup>52</sup>. Il opère ainsi une distanciation progressive vis-à-vis d’une référence réelle, ici la Bible ; pour ce faire, il déclare que la principale faute des théologiens est de n’avoir pas admis la seule vérité possible concernant les saintes

---

<sup>48</sup> Il s’agit de la Pentateuque, c’est-à-dire des cinq premiers Livres de la Bible (dits la Loi) que sont *La Genèse*, *L’Exode*, *Le Lévitique*, *Les Nombres*, et *Le Deutéronome*.

<sup>49</sup> Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, Pléiade, tome II, p.74-75.

<sup>50</sup> L’apogée du sentiment anticlérical de France se situe lors des tribulations ayant lieu autour de la loi de séparation de l’Eglise et de l’Etat, dès 1901 jusqu’à 1905. Cependant, notre auteur est fermement laïque depuis toujours ; son enfance guère heureuse au rude collège Stanislas n’y est certainement pas étrangère.

<sup>51</sup> L’ultramontanisme est un courant catholique qui se renforça sous Henri IV et Louis XIII ; les ultramontains réclament un farouche rapprochement avec la papauté à la suite du concile de Trente, ce qui entraîne un “pan-nationalisme” religieux centralisé à Rome et cherchant à s’ingérer dans l’état français. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les ultramontains réclament que les lois du concile de Trente se substituent aux lois du royaume. Or, il faut se souvenir du contexte dans lequel *La Rôtisserie de la reine Pédauque* est écrite ; pendant qu’une certaine partie de l’Eglise lutte pour un catholicisme social et libéral, une grande majorité du Clergé est sous le coup de deux encycliques, *Mirari vos* (1832) et surtout *Quanta cura* (1864). Les définitions conciliaires de 1870 (*Syllabus*) anéantissent les espoirs d’une Eglise libérale qui était encore trop souvent considérée comme liée à ceux qui prônaient l’anticléricalisme. Leur action est fermement condamnée, tandis que l’épiscopat romain tend à désavouer la compatibilité d’une foi catholique avec la liberté de l’état. (Sur ce sujet fort complexe, voir R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX, 1846-1878*, Bloud et Gay, Paris, 1952.) Toujours est-il que c’est un peu dans ce contexte que le boulangisme prend naissance ; les boulangistes, qu’ils soient militaires ou aristocrates, sont considérés par Anatole France comme ayant de fâcheuses tendances ultramontaines, et donc antirépublicaines. Lors de l’écriture de *La Rôtisserie de la reine Pédauque* (dans les années 1891-92), Anatole France a certainement encore à l’esprit le coup d’état manqué du malheureux général (27 janvier 1889). Il en reparlera d’ailleurs plus tard, dans *L’Ile des Pingouins*, au Livre IV, où il imaginera – non sans malice – une conspiration des ultramontains (les Révérends Pères *Agaric* et *Cornemuse*) contre la République pour mettre un militaire royaliste (*Chatillon-Boulanger*) au pouvoir, un simple prête-nom sous la houlette du prince *Crucho* (le Comte de Paris Philippe).

<sup>52</sup> “Apprenez tout d’abord, mon fils, que le sens de la Bible est figuré et que la principale erreur des théologiens est d’avoir pris à la lettre ce qui doit être entendu en manière de symbole. Ayez cette vérité présente dans toute la suite de mon discours.”, Anatole France, *ibid.*, p.75. Il faut noter que cette façon d’appréhender la Bible est tout inscrite dans une optique kabbalistique. La kabbale est, dans la mystique juive traditionnelle, l’art d’interpréter les saintes Ecritures selon un dogme particulier prétendant reconnaître, au travers de l’écriture hébraïque de la Bible, des codes secrets permettant de franchir des étapes successives vers la connaissance de Dieu.

Écritures, qui est la nature allégorique de la Bible. C'est ce système d'allégories – rendant à la Bible une texture d'œuvre ouverte (comme le dirait Umberto Eco<sup>53</sup>) qui va permettre à Anatole France de prendre ses distances avec la Bible telle qu'elle est généralement interprétée par les exégètes qui fondent ainsi le sens des dogmes de l'Église, et donc leur absolue et infaillible autorité<sup>54</sup>. Il va mettre en concurrence sa propre interprétation de la Bible, dans une irrévérencieuse fable, pour démontrer par là même que dans la sphère de l'imaginaire et du mythe, à laquelle la Bible appartient désormais dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*<sup>55</sup>, le sens Biblique est « multifocal », ouvert, et donc que personne ne peut une fois encore fonder son autorité sur des mythes, pas même l'Église. Nous retrouvons là ce grand mouvement dialectique que nous avons analysé plus haut à propos du Dieu de *L'Île des Pingouins* et de sa signification par rapport au Dieu des chrétiens<sup>56</sup>.

Ainsi, la Bible déchiffrée par d'Astarac donne naissance à une mythologie synchrétique – d'Astarac se réclamant et de la gnose, et de l'alchimie, et de la kabbale – qui ne correspond certes en rien aux interprétations théologiques de l'Église. En fait, la Bible est purement et simplement tournée en ridicule, sous le prétexte d'un décodage gnostique. Cependant, sous ce prétexte, Anatole France semble appliquer une solide attitude rationnelle, illustrant par là même de façon relativisante le fait que la Bible n'est qu'un univers mythique et imaginaire parmi d'autres<sup>57</sup>. La conception allégorique de la

<sup>53</sup> Umberto Eco, dans *L'Œuvre ouverte* (1962), pose les premiers jalons de sa théorie selon laquelle une œuvre littéraire est un message à la signification ambiguë, car elle est ouverte à une infinité d'interprétations dans la mesure où plusieurs signifiés cohabitent dans un seul signifiant. Cela implique pour le lecteur un *travail* d'invention et d'interprétation. Evidemment, Anatole France ne pouvait connaître cette théorie (!), mais toutefois, il la démontre ici. La Bible considérée comme une œuvre littéraire serait maintenant apte à être lue selon une grande latitude face à un faisceau de significations élargi à l'extrême au travers de sa matière allégorique, et donc polysémique.

<sup>54</sup> C'est le sens de l'*infaillibilité papale*, qui schématiquement tranche *ex cathedra* les problèmes posés par l'interprétation biblique. Elle est issue de *L'Évangile selon Luc*, X, 16 : « *Qui vous écoute m'écoute, et qui vous repousse me repousse ; mais qui me repousse repousse celui qui m'a envoyé.* » Et de *L'Évangile selon saint Matthieu*, XXVIII, 18-20 : « *Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez-donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps.* ». Elle est fixée par le I<sup>e</sup> Concile de Vatican. Le Pape est infaillible pour autant qu'il est l'interprète par excellence des sentiments de l'Église. (Voir à ce sujet R. Aubert, *Vatican I*, éd. de l'Orante, Paris, 1964.) Il est évident que dans la pensée francienne, l'infaillibilité est à l'inverse du *logos* recherché, comme de la relativisation nécessaire à l'appréhension d'un monde dénudé de ses faussetés.

<sup>55</sup> Après tout, en effet, la Bible est lue par d'Astarac dans un *conte*. Mais dans la réalité, *tout un chacun* pourrait lire la Bible comme une œuvre ouverte, dans une exégèse allégorique. Anatole France désacralise ici la Bible, en l'interprétant comme *n'importe quel autre livre renfermant des mythes, soumis donc à une libre interprétation par l'imaginaire du lecteur*. On imagine ce que cela peut avoir de scandaleux pour un lecteur croyant de cette fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Cependant, comme toujours, Anatole France s'arrange pour noyer le scandale en le camouflant derrière le prétexte du *conte*. On le voit ici avec netteté, l'imaginaire francien a toujours maille à partir avec le réel, et a toujours une fonction plus ou moins récriminatrice. Ce système, attrayant et ludique par ailleurs, évite à Anatole France de longs discours théoriques et obscurs qu'il réfute le plus souvent chez les autres philosophes. Sa recherche d'une philosophie du monde passe avant tout par la constitution d'un imaginaire *cohérent*, et non par l'échafaudage d'une théorie par trop complexe qui ne s'adresserait qu'à l'élite. N'oublions pas qu'Anatole France prônait, au début du XX<sup>e</sup> siècle, les *universités populaires*. Il est dans cette optique en accord avec lui-même.

<sup>56</sup> Voir *supra*, I.2.2.a., p.151.

<sup>57</sup> Nous ne pouvons pas ne pas penser à Rudolf Bultmann, le fameux historien et philosophe théologien. Cet homme est considéré comme le plus éminent des exégètes modernes de la Bible. Ses recherches sur la Bible débutent un peu plus tard que l'écriture de *La Rôtisserie de la reine Pédauque* (vers 1916), mais elles confortent finalement l'acte de démythisation de la Bible auquel Anatole France se rompt, même si évidemment les buts divergent. Cependant, donc, Bultmann affirme comme fondamental le fait *de ne pas interpréter les Évangiles au travers des préjugés, mais de les considérer avec toute l'objectivité possible*.

Bible est quant à elle une façon de mettre en évidence la structure ambivalente et équivoque du mythe<sup>58</sup>. Dès lors, ce que d'Astarac prétend pour vrai, n'est pour Anatole France qu'une manière de relativiser les saintes Ecritures en établissant que toutes les interprétations se valent, dans l'imaginaire, et que l'univers mythique ainsi reconstitué dans le conte par cette interprétation imaginaire et particulière de la Bible peut très bien rivaliser avec l'interprétation théologique de l'Eglise, qui dans le fond, pour France, n'est pas bien différente dans ses fondements que toute autre interprétation.

Anatole France, par l'intermédiaire fantaisiste et subversif d'Astarac, met ainsi en jeu de façon significative une méthode critique et herméneutique qu'il utilisera souvent, dans son appréhension relativisante du monde et dans sa recherche d'un *logos*. Il s'agit pour lui de prouver, avec le secours d'un imaginaire syncrétique créé de toutes pièces, que toutes les prétendues vérités qui forment autorité dans le réel peuvent être remises en question par l'imaginaire, puisqu'elles sont elles-mêmes issues de l'imaginaire mythique de quelques-uns.

Dans cette optique, affirmer que tous les dogmes sont relatifs, c'est encore prouver que tous les dogmes sont eux-mêmes des mythes, et que leur exemplarité provient de la capacité qu'ont eue quelques-uns à ériger ces mythes au rang de vérité absolue. Il n'est qu'à suivre d'Astarac dans son raisonnement absurde pour s'en convaincre ; selon lui, l'imaginaire est d'une ambivalence telle que nul ne peut plus reconnaître ce qui participe du divin, et ce qui participe du réel : "*Les ignorants seuls sont assez assurés pour décider si une action est naturelle ou non*"<sup>59</sup>. Ceci revient, pour Anatole France, à démontrer que tous les imaginaires mythiques se valent, et qu'ils se placent tous hors du réel ; dans ce cas, aucun ne peut se prévaloir d'être le soubassement d'une loi qui régenterait l'humanité, au nom d'une prétendue vérité. Dans cette optique, la Bible est sévèrement mise à mal par Anatole France, au travers d'un imaginaire gnostique qui ne propose qu'une exégèse mythique parmi tant d'autres. Simplement celle-ci est conçue,

---

Il est le premier à élucider le problème des couches orales ou écrites du Nouveau Testament, et à tenter de reconstituer précisément la genèse *historique* de ce livre ; il distingue différentes époques : celle contemporaine à Jésus, puis le christianisme judéo-chrétien, puis le christianisme hellénique extérieur à Paul, et ensuite le paulinisme, le johannisme, et le passage à l'Eglise du II<sup>e</sup> siècle. André Malet prouve, dans *Bultmann et la mort de Dieu* (Seghers, Paris, 1968), que le résultat essentiel de Bultmann est de mettre en évidence que tout élément miraculeux dans le Nouveau Testament est d'ordre tardif et *mythique* (donc ancré dans l'histoire et distinct de Dieu comme appartenant à l'imaginaire purement humain.) Nous laisserons ici de côté l'aspect théologique fort complexe de l'œuvre de Bultmann. Mais, selon A. Malet, le mythe considéré par Bultmann est une *formation de compromis* entre le divin et l'humain ; si l'intention profonde du mythe est juste – nous *parler* de Dieu – il y réussit mal, puisqu'il porte l'invisible au visible en *verbalisant* l'invisible. Le mythe en effet montre ce qui n'est pas du monde comme étant du monde. Or, *rationaliser* le divin par le mythe, par la parole et l'imaginaire exemplaire, c'est le porter au raisonnement humain, et c'est donc tronquer le divin : *le mythe altère la foi*. La foi se doit donc de *démythologiser* (selon l'expression de A. Malet) le mythe pour supprimer toute vue anthropomorphe et rationalisante de l'inexprimable. Cela entraîne donc, pour notre historien théologien, une recherche, dans le Nouveau Testament, de ce qui participe de la foi, et d'autre part de ce qui participe du mythe. Anatole France se place certes dans une optique différente, mais qui recèle quelques similitudes avec Bultmann dans cette démythification. En effet, comme le théologien, mais d'une manière beaucoup moins rigoureuse, il met en relief le fait que la matière mythique de la Bible n'est qu'une matière issue de l'imaginaire humain, et qu'elle est donc d'une part soumise aux erreurs d'interprétation (en amont et en aval du texte), et que d'autre part elle peut fort bien être démythifiée.

<sup>58</sup> Selon B. Dupuy, "*L'ambivalence du mythe stimule l'intelligence personnelle selon la pénétration propre à chacun, mais l'interprète allégoriste lui impose un sens second plutôt qu'il ne cherche à découvrir son sens caché. Aussi l'allégorie débouche-t-elle le plus souvent dans la gnose. Dans ce climat de pensée, ce n'est pas tant le mythe qui est estimé vrai que la signification qu'on lui attribue. L'allégorie se livre sans cesse à une fuite du symbole donné vers un prétendu sens à découvrir.*", *Encyclopaedia Universalis*, 11-363b.

<sup>59</sup> Anatole France, *ibid.*, p.74.

avec ses monstrueuses et toutes-puissantes salamandres<sup>60</sup>, pour être simplement ridicule, et donc pour mettre le lecteur face à l'évidence qu'aucun mythe ne peut être cru sur parole, qu'il soit fantaisiste ou institutionnalisé par l'histoire. Le dogme monolithique, dans son unicité, est pulvérisé par la multiplicité du faisceau d'interprétations offert par le mythe. Tout l'effort d'Anatole France consiste à hisser le dogme au rang du mythe pour détruire le dogme. C'est ainsi, semble-t-il, qu'il faut lire la cosmogonie mythique contée par d'Astarac dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*. Elle montre simplement que tout mythe recèle par essence une multitude d'interprétations possibles qui se valent toutes, parce qu'elles s'appuient toutes sur une matière imaginaire. Dans ce cas, nul ne devrait pouvoir fonder une quelconque autorité sur un mythe, puisque ce dernier ne se prête guère à la recherche de la vérité. Dieu lui-même étant appréhendé par Anatole France comme n'étant qu'un mythe, alors son infaillibilité est sévèrement remise en cause, ainsi que son existence même. Dieu ne devient pour Anatole France qu'une proposition de l'imaginaire parmi d'autres. C'est pourquoi, pour notre auteur, dans une certaine mesure,

“l'ignorance est la condition nécessaire, je ne dis pas du bonheur, mais de l'existence même. Si nous savions tout, nous ne pourrions pas supporter la vie une heure. Les sentiments qui nous la rendent ou douce, ou du moins tolérable, naissent d'un mensonge et se nourrissent d'illusions<sup>61</sup>.”

Dans cet horizon, alors, toute forme péremptoire d'intolérance devrait être bannie, tandis que les plus profondes des aspirations humaines devraient pouvoir être conquises. C'est, chez Anatole France, dans l'univers du mythe que peut se résoudre une philosophie du monde cohérente, univers liant les inverses et les opposés, univers ne réfutant que ce qui passerait dans le réel pour étant une vérité infaillible. Le mythe, polysémique et par là même salvateur, offre à l'auteur toutes les ressources tant recherchées d'un scepticisme relativisant.

---

<sup>60</sup> La salamandre est une espèce de triton qui, selon les anciens, était supposée vivre dans le feu sans y être consumée. Ce mythe est donc prométhéen, ce qui correspond en tout point à la conception imaginaire de l'univers d'Astarac ; en alchimie, elle est le symbole de la pierre fixée au rouge ; la salamandre qui se nourrit du feu et le phénix qui renaît de ses cendres ont donné leur nom à ce souffre incombustible. Voir G. de Tervarent, *Attributs et symboles dans l'art profane, 1450-1600*, Slatkine, Genève, 1959.

<sup>61</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.26.

### **I.2.3) Le retour dialectique à un anthropocentrisme salvateur**

#### **I.2.3.a) La notion d'infailibilité et la justice déshumanisante**

“En fait, Tournebroke, mon fils, les lois sont bonnes ou mauvaises, moins par elles-mêmes que par la façon dont on les applique, et telle disposition très inique ne fait pas de mal si le juge ne la met point en vigueur. Les mœurs ont plus de force que les lois. [...] Les siècles seuls défont l'œuvre des siècles.”, Anatole France, *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, Pléiade, tome II, p.327.

Nous avons vu que pour Anatole France, le dogme rejoint le mythe :

“Nous n'enfermons plus notre croyance dans les vieux dogmes. Pour nous, le Verbe ne s'est pas révélé seulement sur la sainte montagne dont parle l'Écriture. Le ciel des théologiens nous apparaît désormais peuplé de vains fantômes. Nous savons que la vie est brève, et, pour la prolonger, nous y mettons le souvenir des temps qui ne sont plus<sup>1</sup>. Nous n'espérons plus en l'immortalité de la personne humaine ; pour nous consoler de cette croyance morte, nous n'avons que le rêve d'une autre immortalité, insaisissable celle-là, éparse, qu'on ne peut goûter que par avance, et qui, d'ailleurs, n'est promise qu'à bien peu d'entre nous, l'immortalité des âmes dans la mémoire des hommes<sup>2</sup>.”

Ceci dit autrement, la seule « immortalité » que l'homme peut (à peine) espérer est la trace qu'il laissera dans la postérité, c'est-à-dire dans la mémoire collective. Il n'y a plus salut ni rachat. Dieu étant rejeté d'ici-bas, l'homme ne peut compter que sur lui-même, et doit vivre seul dans le monde, en compagnie de ses comparses, abandonnant les panthéons chimériques.

Dans cette optique, comment Anatole France peut-il appréhender les questions fondamentales du bien et du mal, si aucune morale divine ne peut prétendre assurer une quelconque justice sur terre<sup>3</sup> ? Est-ce à dire que la seule justice possible est purement humaine – donc soumise à l'erreur – et, dans ce cas, comment pourrait-elle se prétendre elle-même infailible ?

Cette problématique est abordée de plein fouet, de manière aigre-douce et tragique, dans *Crainquebille*<sup>4</sup>. Il s'agit là d'un des récits les plus populaires et les plus connus d'Anatole France. L'argument en est bien simple : Crainquebille le marchand ambulant vend ses légumes dans un quartier commerçant ; madame Bayard, la cordonnière, lui achète des poireaux avec dédain, mais tandis qu'elle entre dans sa boutique pour trouver de la monnaie, un agent de police survient, et donne à Crainquebille l'ordre de circuler. Ce dernier ne peut obtempérer, car il attend son argent en toute bonne foi. Pendant que débute une altercation, une file de voitures et de camions s'allonge dans l'étroite rue Montmartre. Un attroupement entoure les deux protagonistes, ce qui enhar-

<sup>1</sup> En d'autres termes, nous recherchons le *Grand Temps* mythique et fondateur, dont parle M. Eliade.

<sup>2</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.114.

<sup>3</sup> Nous reviendrons sur cette question dans l'optique du Désir. Voir *infra*, II.3.3, p.335 et II.3.4, p.368.

<sup>4</sup> *Crainquebille* paraît sous le titre *L'Affaire Crainquebille* chez Pelletan en décembre 1901, à quatre cents exemplaires. En octobre 1902, cette œuvre est rééditée sous le même titre à cinq mille exemplaires aux *Cahiers de la Quinzaine*. *Crainquebille, Putois, Riquet et plusieurs autres récits profitables* paraît chez Calmann-Lévy le 10 mai 1904. Il faut noter que *Crainquebille* inspire une pièce de théâtre à Anatole France, co-écrite avec Lucien Guitry. Elle est publiée en mai 1903 chez Calmann-Lévy, et jouée pour la première fois au théâtre de la Renaissance le 28 mars 1903. Voir, pour la présente édition, Pléiade, tome III, p.725-745.

dit le policier ; sortant son calepin, il croit entendre Crainquebille lui dire « mort aux vaches ! », ce qui n'est pas le cas. A partir de cette méprise, Anatole France examine les rouages de la justice de ce début de siècle, et analyse par quel absurde mécanisme Crainquebille, bonhomme innocent et inculte – donc sans défense –, est jeté en prison. Lorsque ce travailleur acharné sort de geôle, il se dit qu'il n'était pas si mal dans sa cellule où lui étaient offerts repos et repas. Il trouve un agent de police, lui assène « *mort aux vaches* », mais ce dernier passe son chemin dédaigneusement, rendant Crainquebille au froid et aux difficultés de son existence.

La description de la justice dressée par Anatole France illustre le fait que les soubassements fondamentaux du Droit tiennent davantage du *décorum* et de l'imaginaire mythique que de la justice réclamée par notre auteur, qui serait impartiale et la même pour tous.

Dans son récit, Anatole France construit une grande distinction entre ce qui participe du symbole d'une part, et ce qui participe de la réalité humaine de l'autre ; or, il n'existe pas à proprement parler de justification efficace pour que l'homme de loi se déclare infaillible et impartial au nom du symbole. Le juge est décrit dans tout son faste : il est presque déifié, tandis que la salle du tribunal est un véritable panthéon :

“Ayant pris place dans la salle magnifique et sombre, sur le banc des accusés, [Crainquebille] vit les juges, les greffiers, les avocats en robe, l'huissier portant la chaîne, les gendarmes et, derrière une cloison, les têtes nues des spectateurs silencieux. [...] Au fond de la salle, entre les deux assesseurs, M. le président Bourriche<sup>5</sup> siégeait. Les palmes d'officier d'académie étaient attachées sur sa poitrine. Un buste de la République et un Christ en croix surmontaient le prétoire, en sorte que toutes les lois divines et humaines étaient suspendues sur la tête de Crainquebille. Il en conçut une juste terreur<sup>6</sup>.”

On voit ici que Crainquebille est gullivérisé<sup>7</sup>, le microcosme humain et quotidien est ici enchâssé dans le macrocosme de la Loi. Le juge devient un gardien, un cerbère de la Loi, tendu entre deux allégories, celle laïque de la République symbolisée par Marianne, et celle chrétienne du Christ crucifié. Dans cette optique, la place de l'homme simple est tout simplement négligeable.

On pensera qu'en 1903, le débat pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat est fort virulent, et Anatole France est nettement en faveur de cette séparation<sup>8</sup>. Il pose cette problématique dès l'*incipit* de *Crainquebille*, avec un humour non feint : sur quoi le juge s'appuie-t-il pour rendre la justice ? S'appuie-t-il sur le droit constitutionnel ou sur le droit divin, et dans quelle mesure les deux sont-ils compatibles ?

“[Crainquebille] ne rechercha pas si Jésus et Marianne, au Palais, s'accordaient ensemble. C'était pourtant matière à réflexion, car enfin la doctrine pontificale et le droit canon sont opposés, sur bien des points, à la Constitution de la République et au Code civil. Les décrets<sup>9</sup> n'ont point été abolies, qu'on sache. L'Eglise du Christ enseigne comme autrefois

<sup>5</sup> Une bourriche est un panier pour expédier du gibier.

<sup>6</sup> Anatole France, *Crainquebille*, Pléiade, tome III, p.723.

<sup>7</sup> Terme emprunté à Gilbert Durand, in *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, Paris, 1969, 11<sup>ème</sup> éd., Dunod, Paris, 1992. Voir p. 239-243 et p.315-320.

<sup>8</sup> Il faut penser que la séparation interviendra dès 1904, où le gouvernement français dénoncera le concordat de 1801. La loi de Combes sera quant à elle votée le 9 décembre 1905. Dès lors, le *décorum* décrit dans *Crainquebille* vit ses dernières heures. Il acquiert ainsi une allure particulièrement décadente. Voir F. Méjan, « La Laïcité », « La Laïcité de l'Etat », in *Encyclopédie française*, t.X : *L'Etat*, Paris, 1964.

<sup>9</sup> Voir Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome III, note 1 de p.724, p.1376 : “*Les décrets sont des décisions que le Pape fait connaître sous forme de lettres répondant à une question particulière ; elles font jurisprudence par la suite, pour des cas semblables.*”

que seuls sont légitimes les pouvoirs auxquels elle a donné l'investiture<sup>10</sup>. Or, la République française prétend encore ne pas relever de la puissance pontificale<sup>11</sup>.”

En fin de compte, il s'agit là de l'une des problématiques les plus fondamentales qui fût posée lors de la Révolution française. Depuis bien longtemps, dans un système monarchique reposant sur le droit divin indistinct du droit du souverain, les rapports existant entre les pouvoirs temporels et spirituels du roi sont fort ténus, ce dont il résulte que le roi a un pouvoir absolu. Le roi de France est « le lieutenant de Dieu sur terre » ; il est sacré à Reims par l'archevêque de la ville, avec pour mission de défendre sur terre l'Eglise catholique et la foi. Or, l'article 3 des Droits de l'Homme renverse ces fondements du pouvoir : *“Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.”* On peut clairement entrevoir ici, d'après Jean Boberot, une influence non négligeable du *Contrat social* de J.-J. Rousseau, qui cherche à concilier tolérance religieuse avec pouvoir laïque d'un état consolidant le lien social au travers de l'acceptation des dogmes élémentaires de la religion. Dans le fond, Rousseau semble militer pour une religion civile. Concrètement, si cela avait été appliqué par les lois nouvelles édictées par la Révolution, la mort de l'Eglise aurait été certaine, puisqu'au nom de la tolérance, nulle religion n'aurait pu primer sur une autre. Or, la totalité du peuple restait traditionnellement attachée à l'Eglise. Dès lors, dans les articles de la Déclaration des Droits de l'Homme, on fit cohabiter la catholicisme – sans le nommer – avec l'Etat : la religion civile prônée par Rousseau n'est pas retenue, on accepte au contraire la liberté du culte, qui n'est pas incompatible avec l'article 3. On peut trouver cela dans l'article 10 : *“Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.”* Pendant ce temps, si d'un côté Robespierre tente de faire admettre malgré tout l'idée d'une religion civile (avec le culte de la Liberté qui rejoint le culte de l'Être suprême), la laïcisation est en marche, avec la reconnaissance explicite du libre exercice des cultes (1791), avec le transfert des registres d'état civil des prêtres aux employés d'état et avec l'instauration du mariage civil et de la possibilité de divorcer (1792), ainsi qu'avec la séparation de l'Eglise et de l'Etat (1795), qui ne connaîtra qu'une application partielle. De même, on adopte le calendrier républicain. Cependant, c'est Napoléon Bonaparte et son conseiller Portalis qui vont recentrer les rapports entre catholicisme et Etat ; ainsi, en 1801, ils signent le Concordat avec Rome, et, dès 1802, ils établissent une liste des cultes reconnus par l'Etat (catholicisme, protestantismes luthérien et réformé, culte israélite.) On supprime également le calendrier républicain. C'est alors que le mouvement clérical, s'appuyant sur cette religion civile maintenant explicitement reconnue par Napoléon, va demander qu'on lui offre les moyens nécessaires à l'exercice d'une bonne influence sur les mœurs et la société. Il voudra même contrôler l'éducation, dont les problématiques multiples sont en plein essor. Le catholicisme va se lier aux régimes de la Restauration (1815-1830) et du Second Empire (1852-1870). Le catholicisme sera déclaré religion d'Etat, tandis que le délit d'ordre religieux, aboli par la Révolution, est instauré de nouveau en 1825 avec la

<sup>10</sup> Anatole France fait allusion à la succession apostolique, qui consiste en le fait que les évêques d'aujourd'hui succèdent aux apôtres envoyés par le Christ. Elle put parfois légitimer une forme d'autoritarisme féodal pris par ce pastorat de droit divin, et aller jusqu'à justifier l'infailibilité des décisions prises par les autorités catholiques. Dès lors, le dogme d'infailibilité entraîné par la succession apostolique donna souvent la tentation d'aligner l'autorité chrétienne sur les modèles politiques et sociaux des temps traversés, quitte à devenir une forme d'autorité prise en compte par le pouvoir en place. Cette thèse est nettement réfuté par Anatole France, ferme partisan de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Voir P. Hégy, *L'Autorité dans le catholicisme contemporain*, Beauchesne, Paris, 1975.

<sup>11</sup> Anatole France, *Crainquebille*, *ibid.*, p.723-724.



loi sur le sacrilège – mesures abolies de nouveau en 1830 ! Le divorce est interdit (il ne sera à nouveau autorisé qu'en 1884). L'école est mise sous tutelle, la presse catholique attaque la science et la raison, et s'oppose aux Droits de l'Homme de 1789. En 1871, la France catholique et la France héritière de la Révolution sont inconciliables, et dramatiquement scindées, surtout après l'établissement de la Troisième République. Le camp clérical, pour une grande part ultramontain – représenté notamment par Boulanger – échoue dans sa tentative de restaurer la monarchie. En 1880, l'école est laïcisée. La loi du 28 mars 1882 rend l'enseignement primaire et laïque obligatoire, tandis que la religion n'est plus enseignée à l'école. Le 30 octobre 1886, c'est le personnel enseignant qui est laïcisé. Une morale laïque est recherchée comme valeur commune jouant le rôle de lien social.

Le système des cultes reconnus par l'Etat est aboli vers 1904, par Emile Combes. C'est alors que le Vatican rompt ses relations diplomatiques avec la France en juillet 1904<sup>12</sup>. Anatole France est lui-même un combiste accompli, et c'est dans ce contexte politique et moral tortueux, à la recherche de repères et d'invariants, qu'il faut lire *Crainquebille*<sup>13</sup>.

Ainsi, dans cette optique complexe et passionnée, *Crainquebille* n'est que le jouet d'un contexte. Innocent, il est confronté à un système injuste et purement inhumain. Pour Anatole France, sa ligne de défense aurait dû être, clairement, de mettre en cause les fondements du système judiciaire lui-même. Or, ceci est impossible, puisque le pauvre *Crainquebille* est presque inculte : il est donc une parfaite victime de la justice, et la justice devient donc injuste dans son infaillible inhumanité.

Anatole France veut ainsi rétablir la justice purement humaine. Par jeu, Anatole France le prouve : si la figure du Christ, représentant l'autorité divine et ceux qui en sont investis, est présente dans le tribunal, alors les hommes n'ont pas d'autorité pour juger d'autres hommes, car dans ce cas, le droit constitutionnel n'a aucune valeur face à Dieu. Si au contraire c'est à la Constitution représentée par le buste de Marianne qu'on se réfère pour juger les hommes, alors aucune référence à l'Eglise ne peut être admise dans le tribunal. Ce Christ représenterait un Christ laïque, débarrassé des canons pontificaux, ce qui est en une certaine manière le symbole de la négation d'Anatole France pour une religion civile : "*C'est, si vous voulez, le Christ de l'Evangile, qui ne savait*

<sup>12</sup> Sur ce sujet, se reporter aux très éclairants ouvrages de J. Bauberot, *La Laïcité, quel héritage de 1789 à nos jours ?*, Labor et Fides, Genève, 1990, et *Vers un pacte laïque*, Seuil, Paris, 1990.

<sup>13</sup> Il faut d'ailleurs penser que l'affaire Dreyfus suscite un anticléricalisme redoublé chez les dreyfusards. Ainsi, le 19 juillet 1902, à la fête de « l'Essor », Anatole France proclame : "*Il n'y a pas jusqu'aux mots de justice et de vérité qui ne doivent être regardés de près. Quand il s'agit du sort du plus grand nombre, il faut que la raison ait discerné la vérité, défini la justice avant que le cœur les poursuive toutes deux avec un ardent amour*" (rapporté dans *Trente ans de vie sociale*, I, p.103). Anatole France préfacera même l'œuvre d'Emile Combes *Une Campagne laïque*. Il faut d'ailleurs reconnaître, à l'instar de Marie-Claire Bancquart (*in* Pléiade, tome III, p.XLIV), qu'Anatole France ne fait pas ici dans la finesse, et fait preuve d'un certain sectarisme dans son combat contre le catholicisme, comme on le voit par exemple lorsqu'il s'adresse aux ministres de la République dans *L'Eglise et la République* : "*C'est vous qui lui donnez [à l'Eglise] les armes dont elle vous frappe. Pour les lui retirer, qu'attendez-vous ? Administrée par vous, elle domine toutes les administrations. Rompez les liens par lesquels vous l'attachez à l'Etat, brisez les formes par lesquelles vous lui donnez la contenance et la figure d'un grand corps politique, et vous la verrez bientôt se dissoudre dans la liberté.*" (rapporté dans *Trente ans de vie sociale*, t.II, p.90.) D'ailleurs, la version de la loi Combes qui sera finalement votée le 9 décembre 1905, sera édulcorée et plus libérale que les projets initiaux, au grand désespoir de France. Pourtant, lorsque Anatole France sépare clairement morale laïque et morale divine dans ses œuvres de fiction, appelant l'une pour réfuter l'autre, il reste fidèle aux idées qu'il défend depuis toujours. Le contexte historique ne fait que renforcer – avec une passion très exacerbée, il est vrai – la libre pensée pour laquelle il milite clairement depuis la querelle du *Disciple*.

*pas un mot de droit canon et n'avait jamais entendu parler des sacrées décrétales*<sup>14</sup>.” Anatole France s’amuse à faire du Christ l’allégorie du révolutionnaire luttant contre l’état et l’allégorie de l’erreur judiciaire<sup>15</sup>, et nul juge ne pourrait dès lors s’appuyer sur lui pour rendre justice.

Dès lors, le tribunal même devient une sorte de réplique de l’Eglise qui terrorisait le croyant crédule au Moyen-âge :

“L’appareil<sup>16</sup> dont il était environné lui faisait concevoir une haute idée de la justice. Pénétré de respect, submergé d’épouvante, [Crainquebille] était prêt à s’en rapporter aux juges sur sa propre culpabilité. Dans sa conscience, il ne se croyait pas criminel ; mais il sentait combien c’est peu que la conscience d’un marchand de légumes devant les symboles de la loi et des ministres de la vindicte sociale<sup>17</sup>.”

L’accusé gullivérisé devant l’apparat, la « forme » pompeuse et impressionnante, est dépossédé de toute humanité, et devient une proie facile face à l’immense allégorie de la justice qui s’impose à lui avec force et contenance. Anatole France imagine une chapelle judiciaire où la « forme » se substitue au « fond ». Dans cette optique, nous pouvons facilement prétendre que la justice est fondée, selon Anatole France, sur le mythe qu’elle renvoie d’elle-même, selon les mêmes principes que l’Eglise ou que Dieu dépeints par France. On le voit, quelle qu’elle soit, l’infaillibilité est toujours remise en cause par Anatole France, rejetée en bloc par la libre pensée. Nous sommes bien ici face à un mythe démythifiant de la justice.

La structure du récit est intéressante à regarder, dans cette fin ; le chapitre II, « L’Aventure de Crainquebille », est consacré, en focalisation omnisciente, à l’établissement de la vérité : il narre ce qui s’est réellement passé. Le chapitre III, « Crainquebille devant la justice », met en œuvre un étonnant contraste avec le chapitre précédent. Crainquebille y est déshumanisé face au flot de certitudes toutes faites et aux accusations mensongères des témoins. Là, toute discussion devient inutile, le mensonge revêt l’expression de la vérité la plus haute, infaillible et indétrônable : “ « Vous n’insistez pas. Vous avez raison », dit le président [à Crainquebille]<sup>18</sup>.”

De même, les représentants de l’Etat jouissent eux-mêmes d’une position d’infaillibilité qui tronque toute recherche de vérité ; le simple témoignage du gendarme qui se pense insulté devient parole d’Evangile, que nul ne pourrait contester ; là encore, nous sommes face à la problématique de la distinction entre le temporel et le spirituel, si on peut dire : la charge d’un représentant de l’Etat est d’incarner une loi intemporelle, idéale, que nul ne pourrait remettre en cause ; déclarer une faiblesse de l’homme qui représente l’Etat, c’est mettre l’Etat dans son ensemble en péril. Dès lors, comment un homme, par définition faillible, peut-il figurer un système idéal et sans faille ? Cette question ne se pose même pas pour le président ; le gendarme ayant témoigné, à tort, il reçoit un assentiment automatique de l’assistance : “*Cette déposition, ferme et mesurée, fut écoutée avec une évidente faveur par le tribunal*<sup>19</sup>.” Or, les autres témoins à charge ne valent pas mieux. Seul l’un d’entre eux, le Docteur Matthieu, a vraiment vu ce qui s’était passé, mais son témoignage est immédiatement balayé d’un revers de main. C’est la vérité du nombre qui l’emporte. Dès lors Anatole France s’interroge sur le fonction-

<sup>14</sup> Anatole France, *Crainquebille*, *ibid.*, p.724.

<sup>15</sup> Cette idée, il la défend, dans une certaine mesure historisante et dépassionnée, dans « Le Procureur de Judée », *L’Etoi de nacre*, Pléiade, tome I.

<sup>16</sup> Par cela, il faut entendre *l’apparence*, *l’apparat*, bref, la « forme » qui prédomine sur le « fond ».

<sup>17</sup> Anatole France, *idem*, p.724.

<sup>18</sup> Anatole France, *ibid.*, p.730.

<sup>19</sup> Anatole France, *ibid.*, p.731.

nement de la justice, et il livre sa réflexion dans le chapitre suivant, sous la forme d'un dialogue candide et ironique entre un graveur à l'eau-forte et un avocat.

Selon le graveur, le président a eu raison de ne pas avoir cherché à connaître la vérité :

“Ce dont il faut louer le président Bourriche, [...] c'est d'avoir su se défendre des vaines curiosités de l'esprit et de se garder de cet orgueil intellectuel qui veut tout connaître. [...] La méthode qui consiste à examiner les faits selon les règles de la critique est inconciliable avec la bonne administration de la justice. Si le magistrat avait l'imprudence de suivre cette méthode, ses jugements dépendraient de sa sagacité personnelle, qui le plus souvent est petite, et de l'infirmité humaine, qui est constante<sup>20</sup>.”

Nous sommes bien ici encore face à la problématique explicitée plus haut, selon laquelle un homme de chair et d'os ne peut pas, selon Anatole France, appliquer un jugement en toute infaillibilité, sous peine de sombrer dans l'erreur. En effet, n'oublions pas que selon Anatole France, l'homme est absolument incapable, dans un univers fondé par le multiple, d'avoir la moindre certitude. Dans ce cas, il doit rechercher non pas le vrai, que nul ne peut atteindre, mais bien le moins faux. Dans cette optique, Anatole France considère le droit comme entraînant l'injustice, à partir du moment où il est érigé en dogme par ses représentants. Or tout dogme entraîne l'aveuglement d'une croyance sans raison, et donc tout dogme rejoint le mythe dans sa fausse vérité absolue. Notre auteur nous dépeint, dans *L'Ile des Pingouins*<sup>21</sup>, la naissance du droit comme la reconnaissance de la loi du plus fort. Les Pingouins se déchirent avec férocité,

“car l'homme est par essence prévoyant et sociable. Tel est son caractère. Il ne peut se concevoir sans une certaine appropriation des choses. Ces Pingouins que vous voyez [...] s'approprient des terres. [...] Ne voyez-vous pas [...] ce furieux qui coupe avec ses dents le nez de son adversaire terrassé, et cet autre qui broie la tête d'une femme sous une pierre énorme ? [...] Ils créent le droit ; ils fondent la propriété ; ils établissent les principes de la civilisation, les bases des sociétés et les assises de l'Etat [...] en bornant leurs champs. C'est l'origine de toute police. Vos Pingouins, ô maître, accomplissent la plus auguste des fonctions. Leur œuvre sera consacrée à travers les siècles par les légistes, protégée et confirmée par les magistrats<sup>22</sup>.”

Dès lors, sous cette boutade, on voit qu'Anatole France dénonce le fait que le droit, sous des allures infaillibles de dogme, protège malgré tout les plus bas instincts de l'homme qui le poussent à défendre bec et ongles la propriété individuelle et personnelle, afin d'assouvir une grande soif de pouvoir. Comment une loi juste peut-elle alors défendre le pouvoir des forts face aux faiblesses de ceux qui n'ont pas la propriété ? Un grand Pingouin arrive, un tronc d'arbre sur l'épaule, s'approche d'un petit pingouin travaillant ses laitues, et s'approprie le champ en assénant le tronc sur le crâne du faible. Cette parabole – outrée – pourrait paraître scandaleuse, mais trouve aux yeux d'Anatole France une justification évidente :

“Ce que vous appelez le meurtre et le vol est en effet la guerre et la conquête, fondements sacrés des empires et sources de toutes les vertus et de toutes les grandeurs humaines. Considérez surtout qu'en blâmant le grand Pingouin, vous attaquez la propriété dans son origine et son principe. [...] En matière de propriété, le droit du premier occupant est incertain et mal assis. Le droit de la conquête, au contraire, repose sur des fondements solides. Il est le seul respectable parce qu'il est le seul qui se fasse respecter<sup>23</sup>. La propriété a pour

<sup>20</sup> Anatole France, *ibid.*, p.734.

<sup>21</sup> Voir *L'Ile des Pingouins*, Livre II, III, Pléiade, tome IV, p.45-49.

<sup>22</sup> Anatole France, *L'Ile des Pingouins*, Pléiade, tome IV, p.47.

<sup>23</sup> Voir les *Pensées* de Pascal : “La justice est sujette à dispute, la force est très reconnaissable et sans dispute. Ainsi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit que

unique et glorieuse origine la force. Elle naît et se conserve par la force. En cela elle est auguste et ne cède qu'à une force plus grande. C'est pourquoi il est juste de dire que qui-conque possède est noble<sup>24</sup>."

Nous voyons ici qu'Anatole France se fait une idée certes très pessimiste du droit ; en effet, le droit est un ferment d'égalité, puisque chaque humain d'une même nation est censé être assujéti au même titre que les autres à cette loi unique et que nul ne peut transgresser. Or Anatole France remet en cause les fondements mêmes de la loi :

"Un juge peut être bon, car les hommes ne sont pas tous méchants ; la loi ne peut pas être bonne, parce qu'elle est antérieure à toute idée de bonté. Les changements qu'on y a apportés dans la suite des âges n'ont pas altéré son caractère originel. Les juristes ont rendue subtile et ont laissée barbare. C'est à sa férocité même qu'elle doit d'être respectée et de paraître auguste. Les hommes sont enclins à adorer les dieux méchants<sup>25</sup>, et ce qui n'est point cruel ne leur semble point vénérable<sup>26</sup>."

Selon Anatole France, de fait, la loi est aussi imparfaite que ne l'est la société elle-même qui l'a enfantée. Or, tant que la société sera ainsi, la loi restera imparfaite, engluée dans ses faussetés et ses préjugés. Nulle loi ne saurait détenir les valeurs du bien ou du mal, tout simplement parce que nul homme ne saurait connaître cette vérité. Et quand bien même la loi serait parfaite – ce qui semble impossible à Anatole France<sup>27</sup> – les juges eux-mêmes ne le seront jamais, car ils ne sont que de pauvres humains. Si la loi est inhumaine, car elle représente un idéal infaillible, alors la tentation du juge est de se rendre aussi inhumain que la loi qu'il prodigue, puisque son jugement sera lui aussi infaillible. Or, quoi de plus inhumain, quoi de plus faux qu'un homme qui renie son humanité ?

---

*c'était elle qui était juste. Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste.*", *Pensées*, éd. L. Brunschwig, section V, n°298, cité par Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome IV, p.1215.

<sup>24</sup> Anatole France, *ibid.*, p.48. Il faut noter que c'est cela même que J.-J. Rousseau rejette dans *Du Contrat social*. Selon lui, le droit égal pour tous garantit justement une protection des plus faibles contre les privilèges de la force, et puisque tout le monde pactise de façon égalitaire à ce droit, alors "l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté." D'ailleurs, "le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit, et l'obéissance en devoir. [...] Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable ; [...] Sitôt qu'on peut désobéir impunément, on le peut légitimement ; et puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or, qu'est-ce qu'un droit qui périclite lorsque la force cesse ? S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir ; et si on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit donc que le mot de droit n'ajoute rien à la force ; il ne signifie ici rien du tout. [...] Convenons donc que la force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes.", J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, Livre II, chapitre III, in *Œuvres complètes*, Pléiade, tome III, p.353. Cependant, il reste que le droit est administré par l'homme lui-même lorsqu'un individu l'a transgressée. Ce *hiatus* qui pose problème à Anatole France reste en suspens, puisque si l'organisation de l'Etat délègue ses pouvoirs d'application du droit à quelques-uns sous l'assentiment de tous, ce sont tout de même des individus particuliers qui jugent, dans toute leur faiblesse humaine. C'est ce contre quoi Anatole France récrimine.

<sup>25</sup> On voit ici de manière explicite qu'Anatole France met la loi humaine au même plan que Dieu et la religion, ainsi qu'au même plan que tous les dogmes. Il leur reproche certainement avant tout une grande *inhumanité*.

<sup>26</sup> Anatole France, *Crainquebille, Putois, Riquet, Jean Marteau*, II, Pléiade, tome III, p.821.

<sup>27</sup> "Tant que la société sera fondée sur l'injustice, les lois auront pour fonction de défendre et de soutenir l'injustice. Et elles paraîtront d'autant plus respectables qu'elles seront plus injustes. Remarquez aussi qu'anciennes pour la plupart, elles représentent non pas tout à fait l'iniquité présente, mais une iniquité passée, plus rude et plus grossière. Ce sont des monuments des âges mauvais, qui subsistent dans les jours les plus doux.", Anatole France, *idem*, p.821.

“La loi est morte. Le magistrat est vivant ; c’est un grand avantage qu’il a sur elle<sup>28</sup>. Malheureusement, il n’en use guère. D’ordinaire, il se fait plus mort, plus froid, plus insensible que le texte qu’il applique. Il n’est point humain ; il n’a point de pitié. L’esprit de caste étouffe en lui toute sympathie humaine<sup>29</sup>.”

Anatole France appelle, à l’instar de Henri Leyret<sup>30</sup>, à une humanisation constructive de la loi et des hommes de loi. Tant que ceci ne sera pas effectué, la loi restera un dogme, et donc une fausseté.

Dans *Crainquebille*, notre auteur construit un juge mythique qui représente évidemment le contraire de ce juge humaniste qu’il souhaiterait voir exister. Par là même, tout le système du droit est battu en brèche ; lui même erroné dans ses fondements, il est rendu par un homme qui est imprégné de fausseté. Anatole France dénonce le fait que la loi, qui est censée punir avant tout des humains, soit tout à fait inhumaine. Qu’y a-t-il dans ce cas de plus terrible que ce mensonge qui rendrait l’institution aussi fautive que l’Eglise ? Le président Bourriche fonde ses sentences “*sur des dogmes et les assied sur la tradition, en sorte que ses jugements égalent en autorité les commandements de l’Eglise. Ses sentences sont canoniques. J’entends qu’il les tire d’un certain nombre de sacrés canons*<sup>31</sup>.” Dès lors, l’institution cache ses errements derrière l’infaillibilité de l’inhumanité, elle défend ses erreurs derrière la parfaite illusion d’un système à la forme ancrée dans la tradition, à la vérité immuable : celui qui remettrait en cause la loi se verrait accusé de nier l’Etat en son entier, il serait un traître face au sacré indétrônable. Anatole France construit le juge comme un souverain absolu, comme un Dieu. L’Etat rejoint ici la fausseté divine, et le mythe de l’infaillibilité préside à nouveau tous les rouages de l’humanité : encore une fois, l’homme devient impuissant face à l’immensité d’un dogme, et encore une fois, l’homme perd ici tous ses repères ; en fait, c’est bien contre le système des valeurs morales qu’Anatole France lutte infatigablement. Le principe de la loi rejoint, d’une manière laïcisée – et encore – le principe divin du bien et du mal.

“Un homme est faillible, pense-t-il. Pierre et Paul peuvent se tromper. Descartes et Gassendi, Leibniz et Newton, Bichat et Claude Bernard ont pu se tromper. Nous nous trompons tous et à tout moment. Nos raisons d’errer sont innombrables. Les perceptions des sens et les jugements de l’esprit sont des sources d’illusion et des causes d’incertitude. Il ne faut pas se fier au témoignage d’un homme : *Testis unus, testis nullus*<sup>32</sup>. Mais on peut avoir foi dans un numéro. [...] L’agent 64, abstraction faite de son humanité, ne se trompe pas. C’est une entité. Une entité n’a rien en elle de ce qui est dans les hommes et les trouble, les corrompt, les abuse. Elle est pure, inaltérable, sans mélange<sup>33</sup>.”

Dans cette optique, l’esprit des lois n’est considéré que comme une inaltérable abstraction. La loi ne peut d’ailleurs régir l’homme que si l’homme lui-même est rendu

<sup>28</sup> Anatole France est un ferme partisan d’une application de la loi *personnalisée*. Il ne s’agit pas pour le juge d’appliquer un texte en aveugle, mais surtout de comprendre ce qui a poussé le prévenu à commettre une faute. Par exemple, le vol commis par excès de pauvreté ne devrait pas être puni de la même façon que le vol commis par cupidité : “*Pour équitablement apprécier le délit de l’indigent, le juge doit, pour un instant, oublier le bien-être dont il jouit, afin de s’identifier autant que possible avec la situation lamentable de l’être abandonné de tous.*”, Anatole France, *ibid.*, p.823.

<sup>29</sup> Anatole France, *ibid.*, p.822.

<sup>30</sup> Henri Leyret est l’auteur des *Jugements du président Magnaud réunis et commentés*, Stock, « Recherches sociales », n°4, Paris, 1900. Ce juge veut introduire et dans la loi, et dans le jugement, une grande part d’humanité. Il officie à Château-Thierry (dans l’Aisne), et c’est le seul juge qui, en 1897, ôte le Christ de sa salle d’audience pour ne laisser que Marianne. Voir Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome III, note 1 de p.737, p.1380.

<sup>31</sup> Anatole France, *Crainquebille*, *Pléiade*, tome III, p.735.

<sup>32</sup> « Avoir un seul témoin, c’est n’en avoir aucun. »

<sup>33</sup> Anatole France, *ibid.*, p.735.

abstrait. Or, c'est là que se situe sa fondamentale erreur. Un humain n'est jamais abstrait. Nul principe ne saurait transgresser la réalité humaine. De quel droit divin, puisque l'infaillibilité est un mythe ? Le juge défend les principes de la loi

“avec ordre et régularité. La justice est sociale. Il n'y a que de mauvais esprits pour la vouloir humaine et sensible. On l'administre avec des règles fixes et non avec les frissons de la chair et les clartés de l'intelligence. Surtout, ne lui demandez pas d'être juste, elle n'a pas besoin de l'être puisqu'elle est justice, et je vous dirais même que l'idée d'une justice juste n'a pu germer que dans la tête d'un anarchiste<sup>34</sup>.”

La vision francienne de la justice, fortement influencée par ailleurs par les aléas complexes de l'affaire Dreyfus, est excessivement pessimiste, car elle ne présente qu'une solution sommaire aux manquements du système du droit en France en cette période. Certes, l'une des réponses proposées, dans la vie réelle, est de farouchement combattre pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Mais, plus profondément, nous voyons bien ici que l'amertume d'Anatole France s'infuse dans une vision bien plus globale du monde qui l'entoure. De fait, la création, par l'écriture, d'un imaginaire mythique niant ces dogmes infaillibles, n'a-t-elle pas pour but, chez Anatole France, de rendre l'homme au centre de l'univers ?

---

<sup>34</sup> Anatole France, *Ibid.*, p.737. C'est logique, puisque si la loi est injuste, il faut la changer, alors qu'elle est précisément là pour maintenir l'ordre en place coûte que coûte. Changer la loi, c'est aller à l'encontre de la loi.

### 1.2.3.b) *Le nouvel anthropocentrisme francien et la primauté des sens*

“*Quel être ne se croit pas la fin de l’univers et n’agit pas comme s’il l’était ? C’est la condition même de la vie. Chacun de nous pense que le monde aboutit à lui. Quand je parle de nous, je n’oublie pas les bêtes. Il n’est pas un animal qui ne se sente la fin suprême où tendait la nature.*”, Anatole France, *Le Jardin d’Epicure*, p.80.

En imaginant un univers mythique libéré de tous les dogmes, quels qu’ils soient, que reste-t-il à l’homme et à sa destinée ? Cette proposition est-elle même possible à assumer, est-elle simplement imaginable ? En d’autres termes, le fait de passer sous silence la tyrannie des dogmes après s’en être débarrassé en mettant en exergue leur caractère infondé est-il une condition *sine qua non* pour que l’homme accède au bonheur sur la terre ?

Anatole France médite sur cette problématique dans un conte relativement inconnu intitulé « La Chemise<sup>35</sup> », conte tiré de l’article *Chemise*<sup>36</sup> du *Grand Dictionnaire Universel Larousse*. L’argument, comme souvent chez notre auteur, peut avoir une apparence naïve, anodine et ludique : un grand roi, Christophe V<sup>37</sup>, se meurt d’ennui ; un médecin reconnu lui ordonne d’endosser la chemise d’un homme réellement heureux pour qu’il guérisse et connaisse le bonheur lui-même. Or, la quête s’annonçant facile en apparence finit par devenir excessivement ardue, tandis que la santé du roi empire de jour en jour. Enfin est débusqué après des années de recherche infructueuse un sujet du royaume, une sorte d’homme des bois, se satisfaisant de menus riens. Il paraît tout à fait heureux dans sa solitude sauvage. Mais comble de malheur, il ne possède pas de chemise...

Durant toute la quête initiatique à la recherche du bonheur<sup>38</sup>, les deux protagonistes du conte, un certain Quatrefeuilles<sup>39</sup> et un non moins certain Saint-Sylvain<sup>40</sup>, traversent le royaume au service du roi pour sonder le bonheur des sujets. Or, de façon allégorique, ce royaume mythique n’est autre qu’un microcosme représentant notre propre société au début du XX<sup>e</sup> siècle. La condition *sine qua non* et initiale de cette quête du bonheur réside dans le fait que le roi malheureux meurt d’un ennui chronique et désespéré. Or, dans son ennui profond, il est dessaisi de toute aspiration métaphysique. Il luit d’une médiocrité globale qui ne le fait prétendre à aucune vérité, il ne subit ni ne régit aucun dogme. C’est ce en quoi « La Chemise » nous intéresse ici tout particulièrement. Le roi est une sorte d’intouchable inscrit dans une incommensurable moyenne, évoluant dans un équilibre plat et sans relief. Il n’est ni très aimé ni très estimé de son peuple, et dès lors il plaît à tout le monde sans non plus décevoir puisque nul n’attend

<sup>35</sup> Conte paru en deux épisodes dans *La Revue de Paris*, numéro du 11 février 1909, p.673-701, et numéro du 1<sup>er</sup> mars 1909, p.25-51. Le manuscrit est aujourd’hui perdu. Le conte est réédité en juin 1909 dans un recueil, *Les Sept Femmes de la Barbe Bleue*, chez Calmann-Lévy. Notre texte de référence se situe dans *Pléiade*, tome IV, p.374-430.

<sup>36</sup> Sous la rubrique « anecdote ».

<sup>37</sup> Peut-être peut-on voir, dans le choix du nom du roi, un clin d’œil à saint Christophe, qui vivait au V<sup>e</sup> siècle, et qui était au début de sa vie, selon la légende grecque, un barbare sanguinaire et anthropophage de la tribu des cynocéphales (« hommes à tête de chien »).

<sup>38</sup> On ne peut ici que faire un rapprochement avec *Zadig* de Voltaire.

<sup>39</sup> Ce nom est tiré du trèfle à quatre feuilles, censé porter bonheur.

<sup>40</sup> Ce nom (racine *silva* ou *sylva*, désignant la *forêt*, le *bois*) est une préfiguration de l’état de nature dans lequel on trouvera le seul bienheureux du royaume. Avec ces deux noms prédestinés, on sait que Quatrefeuilles et Saint-Sylvain finiront par tomber sur l’évidence que le bonheur (imbécile) ne se trouve que dans l’état de nature.

rien de lui. Cet homme se contente d'un règne minimal. Comme dans le réel, les lois qui régissent le monde sont imparfaites, et c'est en ceci que ce monde mythique reste proche du nôtre :

“La bassesse et la servilité de sa magistrature lui inspiraient un insurmontable dégoût. Il ne concevait pas que ses sujets pussent supporter une si injuste justice<sup>41</sup> ; [...] Christophe V avait remarqué que ses actes ou ne produisaient pas d'effet appréciable ou produisaient des effets contraires à ceux qu'il attendait. Aussi agissait-il peu<sup>42</sup>.”

On le conçoit ici, le roi voit en le monde un long fleuve inspirant un méprisant dégoût, dont il ne peut rien changer : dans ce cas, pourquoi même se donner la peine d'agir, si ce n'est que pour maintenir l'état social dans cet équilibre sans à-coups ? De même, les aventures sexuelles de Christophe V sont dénuées de tout intérêt. La reine est “*laide, acariâtre, avare et stupide*<sup>43</sup>”, et donc délaissée par le roi<sup>44</sup> mais aimée par le peuple. Sa maîtresse l'ennuie prodigieusement, et il l'habille de toutes sortes de costumes ridicules pour tenter de se distraire, sans résultat. Finalement, Christophe V finit même par délaissier son occupation favorite :

“La chasse, fonction héréditaire des rois et des princes qui leur vient des premiers hommes, antique nécessité devenue un divertissement, fatigue dont les grands font un plaisir. Il n'est plaisir que de fatigue. Christophe V chassait six fois par semaine<sup>45</sup>.”

Une maladie imaginaire vient frapper le roi, la neurasthénie, dont Anatole France décrit les symptômes avec une gourmandise non feinte. Cette maladie était considérée bien souvent comme étant la cause de tous les maux<sup>46</sup>, et Anatole France en profite pour critiquer amèrement la médecine de son temps<sup>47</sup>. Le remède à l'ennui pro-

<sup>41</sup> Voir *supra*, I.2.3.a, p.165. Cette thématique, comme on le voit, taraude Anatole France dans ces années 1905-1910. L'affaire Dreyfus n'y est pas étrangère.

<sup>42</sup> Anatole France, *Les Sept Femmes de la Barbe-Bleue*, « La Chemise », p.375. Il faut remarquer que cette *inertie* du pouvoir est elle-même tout inscrite dans une acception darwinienne de l'ordre historique. “*On annonce, on attend, on voit déjà de grands changements dans la société. C'est l'éternelle erreur de l'esprit prophétique. L'instabilité, sans doute, est la condition première de la vie ; tout ce qui vit se modifie sans cesse, mais insensiblement et presque à notre insu. Tout progrès, le meilleur comme le pire, est lent et régulier. Il n'y aura pas de grands changements, il n'y en eut jamais, j'entends de prompts ou de soudains. Toutes les transformations économiques s'opèrent avec la lenteur clémente des forces naturelles.*”, Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.100-101.

<sup>43</sup> Anatole France, « La Chemise », *ibid.*, p.376.

<sup>44</sup> Anatole France ici raille vraisemblablement la tradition des mariages arrangés dans la monarchie.

<sup>45</sup> Anatole France, *idem*, p.376. La chasse est critiquée par Anatole France, puisqu'elle est caricaturée en aristocratique divertissement, tandis que les ethnologues évolutionnistes du XIX<sup>e</sup> siècle découvrent la fonction fondamentale de la chasse et de la cueillette dans la fondation de l'humanité. Voir sur ce sujet (pour un bref récapitulatif de l'état de ces recherches par les évolutionnistes au XIX<sup>e</sup> siècle) A. Testart, *Les Chasseurs-cueilleurs ou L'Origine des inégalités*, Soc. d'ethnographie, Nanterre, 1982.

<sup>46</sup> Hippocrate en fait déjà mention comme *condition la plus voisine de la maladie*. C'est John Brown (1736-1788) qui la décrit dans la médecine classique, et il préconise contre elle la prise détonante de stimulants : viande, thé, café, vin, chaleur, exercice, quinquina, éther et opium. Cette absurde théorie fait des triomphes au XIX<sup>e</sup> siècle, comme l'attestent les ouvrages de Beard (*La Neurasthénie*, 1869) et de Pierre Janet, *La Psychasthénie*, 1903. Voir aussi Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome IV, note 1 p.377, p.1338. (NB : on notera qu'il ne s'agit pas du médecin américain « *Bread* » comme il est indiqué, mais bien de Georges M. Beard, l'auteur de *A Practical Treatise on Nervous Exhaustion (Neurasthenia). Its Symptoms, Nature, Sequence, Treatment*, W. Wood, New York, 1880.)

<sup>47</sup> Il faut à ce propos songer que le XIX<sup>e</sup> siècle est une période connaissant un extraordinaire essor des techniques médicales, dont Laennec (1781-1826) semble être l'un des principaux instigateurs. Nombreuses sont les découvertes initiant la médecine contemporaine, surtout en cardiologie et en neurologie. Nous pouvons citer quelques figures importantes, comme Charcot (1825-1893) ou Widal (1862-1929). Très rapidement, ces investigations ont débordé le champ de la médecine générale, et c'est à cette époque que la nécessité de la spécialisation s'est affirmée (cardiologie, neurologie/psychiatrie,



posé par Rodrigue<sup>48</sup>, porter la chemise d'un homme heureux, est intéressant non pas dans ce qu'il vaut – nous sommes là dans le conte, dans une solution fabuleuse – mais dans le raisonnement qui le conduit. Dans ce passage<sup>49</sup>, Anatole France, par la bouche de Rodrigue dans un discours intradiégétique, expose sa vision du monde – et ce serait là le seul système exposé dans « La Chemise ». Cette vision est tout entière inscrite dans l'atomisme<sup>50</sup>, héritière de Démocrite, et bien dans l'ère du temps scientiste. Cependant, elle est tout à fait représentative de la fusion qu'Anatole France fait subir aux systèmes métaphysiques et aux dogmes. Il commence par exposer ce système sérieusement, ou du moins avec une certaine fidélité rationnelle respectant le système exposé à la lettre, puis il le fait glisser vers l'imaginaire et le mythe en le fusionnant avec une théorie issue d'un univers de fable, dont la chemise, Graal de la quête, est l'allégorie tout en symbolisant l'imaginaire et l'aspiration vers l'idéal.

Ainsi, notre Rodrigue s'appuie sur l'atomisme pour prouver que les docteurs Machellier et Saumon sont dans le faux, avec leur optique médicale au naturalisme grossier et inopérant. Selon lui, la nature

“ne connaît ni la main ni l'outil<sup>51</sup> ; elle est subtile, elle est spirituelle ; elle emploie à ses plus puissantes constructions les particules infiniment ténues de la matière, l'atome, le protyle. D'un impalpable brouillard elle fait des rochers, des métaux, des plantes, des animaux, des hommes. Comment ? par attraction, gravitation, transpiration, pénétration, imbibition, endosmose, capillarité, affinité, sympathie. Elle ne forme pas un grain de sable autrement qu'elle n'a formé la voie lactée : l'harmonie des sphères règne dans l'un comme dans

---

dermatologie et pneumologie, radiologie, cancérologie, hématologie, rhumatologie et enfin allergo-immunologie). Enfin, il faut penser que dans cette ère positive, les recherches dans le domaine de la physique s'appliquent à la médecine. C'est le cas en cardiologie (pression artérielle, Ludwig, 1847, électrocardiogramme, Waller, 1887) ou en neurologie (EEG, Berger, 1931). Mais le trait le plus marquant réside sans doute dans l'application des rayons X en radiologie par Röntgen (1845-1923) – pour lequel Marie-Claire Bancquart voit certaines analogies avec le docteur Rodrigue du conte. (Sur l'histoire de la médecine, voir J.-C. Sournia, *Histoire de la médecine et des médecins*, Larousse, Paris, 1991). C'est dans ce contexte qu'il faut lire la ridicule prestation des docteurs Machellier et Saumon. Anatole France, toujours au faite des avancées techniques et scientifiques de son temps, s'amuse vraisemblablement à décrire le formidable décalage qu'il existe entre la recherche fondamentale et ses applications quotidiennes (“*Vous me faites mourir, comme font mes médecins Machellier et Saumon. Mais eux, c'est leur métier. J'attendais autre chose de vous ; je comptais sur votre intelligence et votre dévouement.*”, Anatole France, *ibid.*, p.415.) Il pense également que les théories médicales sont encore inaptes à tout expliquer – dans une optique scientiste à la façon d'Auguste Comte – y compris et surtout les maladies de l'âme : l'homme est *endémiquement* malade, est-ce la médecine qui pourrait aller contre cette nature intrinsèque ? N'oublions pas qu'Anatole France s'intéresse de très près aux évolutions de la psychiatrie, comme le prouvent sa conception du personnage de Paphnuce dans *Thaïs* ou encore ses recherches sur le magnétisme, à l'époque encore confondues avec les rayons X (voir *supra*, I.1.3.c, p.94.) Cependant, il semble ici considérer que la médecine est bien impuissante à expliquer les complexes et profonds méandres de l'âme humaine. N'oublions pas qu'en ce début du siècle, les travaux de Freud n'ont encore qu'une audience plus ou moins confidentielle (*L'interprétation des rêves*, 1899, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, 1904, première topique de l'inconscient en 1900, seconde en 1920.). Dans ce contexte, Anatole France tourne en ridicules ces médecins péremptoires qui guérissent des maux complexes avec des médications simplistes et traditionnelles.

<sup>48</sup> Rodrigue apparaît comme étant le père de la nation espagnole, un véritable « professeur d'énergie » qui donnait une âme aux états prenant leur essor, comme par exemple aux guérilleros vainqueurs de Napoléon. Dans le romancero, il représente l'honneur et la loyauté. Cet aspect un peu grandiloquent est ici plaisant, chez Anatole France.

<sup>49</sup> Il s'agit du passage qui débute par “*Sire, dit-il, les médecins...*”, Pléiade, tome IV, p.382, et qui va jusqu'à la fin du chapitre II, bas de la page 384.

<sup>50</sup> Voir *supra*, I.2.1.a., p.130.

<sup>51</sup> Cette façon de considérer l'univers exclut donc tout anthropomorphisme, et l'idée d'une divinité. Elle est elle-même purement *naturaliste*, au sens premier du terme.

l'autre ; ils ne subsistent tous deux que par le mouvement des parcelles qui les composent et qui est leur âme musicale, amoureuse et toujours agitée<sup>52</sup>.”

On remarquera que cette idée d'univers emboîtés les uns dans les autres, du plus ténu et simple au plus immense et complexe, est fondamentale chez Anatole France. Elle implique la monotonie universelle<sup>53</sup>, mais pas seulement. Elle engendre aussi l'idée poétique que si les univers sont emboîtés, les milliards de milliards d'étoiles ne forment peut-être qu'un atome d'un univers de degré supérieur.

“Il se peut aussi que ces millions de soleils, joints à des milliards que nous ne voyons pas, ne forment tous ensembles qu'un globule de sang ou de lymphe dans le corps d'un animal, d'un insecte imperceptible, éclos dans un monde dont nous ne pouvons pas concevoir la grandeur et qui pourtant ne serait lui-même, en proportion de tel autre monde, qu'un grain de poussière<sup>54</sup>.”

Dans cette optique, nous réintégrons le cœur de la matière, en même temps que nous sommes dépossédés de notre matière propre<sup>55</sup>. Si l'univers est ainsi considéré par Anatole France, alors il est vrai que, *stricto sensu*, l'homme ne peut être au centre de deux infinis, et on rejoint ici un vertige tout pascalien : tout système anthropocentriste devient faux. Cependant, Anatole France, par l'imaginaire, tout en partant de cette constatation fondamentale et vertigineusement apeurante, réintègre l'homme au centre de l'univers, ce qui n'est pas le moindre des tours de force. Il l'illustre ici, par un glissement de la théorie atomiste vers le mythe. De l'impalpable et du ténu, dont l'homme est constitué, l'homme devient un être qui sent<sup>56</sup>, et c'est au travers de cette réalité charnelle qu'il peut être intégré à l'ordre universel. Ce n'est pas un paradoxe ; si la conscience humaine ne permet pas d'atteindre la réalité des choses, les sens eux participent de cette réalité : ils ne sont donc pas réfutables. Dialectiquement, les sens deviennent l'univers, le corps humain se retrouve comme participant de la matière universelle. Le corps humain est une mise en abyme du cosmos, c'est-à-dire de l'ordre universel.

Certes, il n'est pas certain qu'on puisse comprendre ainsi les mystères du monde et ceux de l'homme. Nos deux médecins Saumon et Machellier personnifient cette ignorance, eux qui ne voient même pas que le roi se meurt d'ennui. Cependant, l'homme devient en une certaine mesure un point de départ du monde, et son regard peut se permettre de régir l'univers à sa façon<sup>57</sup>. On le voit, il n'est plus question de recherche de la vérité. Il s'agit plutôt d'acquérir une adéquation fondamentale entre les sens et

<sup>52</sup> Anatole France, *ibid.*, p.382-383. Nous devons ramener cette vision du monde à celle d'Epicure exposée par Lucrèce dans *De la nature* : “Dans les corps, on distingue les éléments premiers des choses, et les objets formés par la réunion de ces principes. Pour les éléments premiers, aucune force n'est capable de les détruire, car leur solidité triomphe finalement de toute atteinte. [...] Puisqu'il y a un sommet extrême où aboutit ce corps élémentaire qui déjà lui-même cesse d'être perceptible à nos sens, ce dernier élément est évidemment exempt de parties et atteint au dernier degré de petitesse. Il n'a jamais existé et ne saurait jamais exister seul et séparément, puisqu'il est lui-même partie intégrante d'un autre élément à titre d'unité première, à laquelle d'autres, puis d'autres parties semblables viennent s'ajouter successivement en rangs serrés pour en compléter la substance ; et toutes ces parties ne pouvant subsister par elles-mêmes doivent nécessairement s'agglomérer en un ensemble dont rien ne puisse les arracher.”, Lucrèce, *De la nature*, *ibid.*, p.20-25.

<sup>53</sup> “Mars, selon toute apparence est habitable pour des espèces d'êtres comparables aux animaux et aux plantes terrestres. Il est probable qu'étant habitable, il est habité. Tenez pour assuré qu'on s'y entre-dévore à l'heure qu'il est.”, Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.5-6. Voir *supra*, I.1.4.a, p.105.

<sup>54</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.7.

<sup>55</sup> C'est peut-être là l'une des définitions les plus proches de l'univers francien.

<sup>56</sup> “Les influences secrètes du jour et de l'air, ces mille souffrances émanant de toute la nature, sont la rançon des êtres sensuels, enclins à chercher leur joie dans les formes et dans les couleurs.”, Anatole France, *ibid.*, p.86.

<sup>57</sup> Voir *infra*, III.1.1, p.383.

l'univers. Chez Anatole France, la recherche du *logos* ne peut être menée qu'au travers de ce regard typiquement humain, dont la quintessence paraît se situer au cœur de l'imaginaire et des sens. C'est ce que semble impliquer la reconnaissance francienne de la réalité charnelle de l'homme<sup>58</sup>.

Par conséquent, lorsque Rodrigue explique le corps humain comme "*sensation et mouvement*"<sup>59</sup>, il exprime le fait que l'homme n'est qu'une émanation de l'univers<sup>60</sup>, et que c'est au travers de cette essence propre qu'il peut lui-même se situer dans le monde. Dans cette optique, l'homme est lui-même constitué d'une matière fusionnelle – comme le mythe. Il unit en lui sa particularité faible et vulnérable, avec l'ordre cosmique universel. Dès lors, la recherche d'une philosophie du monde francienne paraît avant tout se situer dans ce syncrétisme paradoxal qu'est la réalité charnelle de l'homme, unissant en essence une part de finitude et de mortalité, de faiblesse et d'imperfection, avec une part de matière stable et invulnérable, née d'une émanation universelle, et soumise aux lois de la nature. Ce hiatus expliquerait aussi ce fascinant glissement dans l'imaginaire qu'Anatole France impose souvent aux dogmes et aux systèmes fondés sur l'infailibilité. L'homme participe de deux réalités, incompatibles, l'une parfaitement humaine, soumise à l'entropie et à l'impossibilité de connaître le cœur des choses, et l'autre au contraire ancrée profondément au sein matériel du monde. Les sens<sup>61</sup> sont un vecteur allant sans cesse de l'un à l'autre, du chaos au cosmos, des hauteurs de l'esprit au tréfonds du corps, dans un perpétuel mouvement de va-et-vient. C'est l'imaginaire qui peut lier les deux dans une union fondamentale, réintégrant l'homme au centre de l'univers et dialectiquement, dans le même mouvement, au centre de lui-même. Comme Anatole France le dit lui-même, dans ce contexte de pensée, la richesse de l'existence humaine, dans toute sa sinistre finitude, est paradoxalement d'être chevillée à cette finitude corporelle qui permet de concilier en elle-même tous les inconciliables, la mort et l'immortalité, le néant et l'être, la souffrance et le plaisir.

“Pardonnons à la douleur et sachons bien qu'il est impossible d'imaginer un bonheur plus grand que celui que nous possédons en cette vie humaine, si douce et si amère, si mauvaise et si bonne, à la fois idéale et réelle, et qui contient toutes choses et concilie tous les contrastes. Là est notre jardin, qu'il faut bêcher avec zèle<sup>62</sup>.”

Si la vie humaine contient toutes choses, comme Anatole France le dit sans ambiguïté, alors ceci signifie un gigantesque basculement dialectique : ce n'est plus l'univers qui contient l'homme – nous l'avons vu, dans ce cas, l'homme ne serait *nulle* part, enserré entre la plus noire des monotonies, au cœur des plus sinistres lois universelles qui le tiendraient cyniquement à l'écart. Au contraire, par les sens, par l'imaginaire, l'univers n'est plus qu'une apparence assumée, mais la seule qui compte. C'est notre imaginaire qui finit par contenir l'univers. L'homme est réintégré au centre des choses, à l'essence même de ces secrets qui le désespéraient. Ce qui compte n'est

<sup>58</sup> C'est l'objet de notre sous-partie suivante. Voir *infra*, I.3, p.199.

<sup>59</sup> Anatole France, « La Chemise », *ibid.*, p.383.

<sup>60</sup> Cette théorie atomiste rejoint dans une certaine mesure la gnose néoplatonicienne – celle de Plotin, par exemple – convaincue avec ferveur du bien-fondé de l'émanationisme. Voir *supra*, I.2.1.c, p.143. C'est également là une des conséquences de la théorie des *mondes liés*, emboîtés les uns dans les autres. “*L'unité de [la composition chimique de l'univers] me fait assez pressentir la monotonie rigoureuse des états d'âme et de chair qui se produisent dans son inconcevable étendue et je crains raisonnablement que tous les êtres pensants ne soient aussi misérables dans le monde de Sirius et dans le système d'Altaïr qu'ils le sont, à notre connaissance, sur la terre. [...] Je sens que ces immensités ne sont rien et qu'enfin, s'il y a quelque chose, ce quelque chose n'est pas ce que nous voyons.*”, Anatole France, *ibid.*, p.65.

<sup>61</sup> Nous allons voir que c'est, chez Anatole France, le *Désir* qui préside aux lois des sens. C'est cela qui permet de dépasser chez notre auteur toutes les incompréhensions qui le taraudent et le font souffrir.

<sup>62</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.50-51.

plus ce qui est, c'est ce qui est ressenti. Cette loi des sens va prendre maintenant une grande primauté sur l'essence du monde. Anatole France assume l'échec<sup>63</sup> du corps humain, faillible et aveuglé par le multiple, et accorde toute cette multiplicité dans l'unité harmonieuse des sens.

On constate l'importance de cette assomption<sup>64</sup>. Elle est plus que fondamentale dans la recherche du bonheur humain, et dans la construction d'une philosophie du monde. Le *logos* n'existe que dans le vécu, et cette proposition est éminemment épiciurienne. Toute recherche d'un autre idéal de vérité risquerait d'être tronquée et menée en pure perte, puisque les sens ne permettent pas à l'intellect de connaître l'essence même du monde. Les sens nient seulement l'univers tout en fondant l'homme. Par exemple, l'homme qui a la sensation de souffrir souffre-t-il réellement ? L'homme hypocondriaque est-il malade ? “*Ce qui me frappe, c'est de voir que les hommes ont pour souffrir des motifs contraires et des raisons opposées*”<sup>65</sup>. Effectivement :

“Le pis, [...] c'est que tous ces gens-là, non contents des maux réels qui pleuvent sur eux dru comme grêle, se plongent dans une mare de maux imaginaires. [Mais] il n'y a pas de maux imaginaires. [...] Tous les maux sont réels dès qu'on les éprouve, et le rêve de la douleur est une douleur véritable”<sup>66</sup>.

On constate donc qu'au travers de ce nouvel anthropocentrisme, mettant l'homme au cœur de ses sens et donc dialectiquement au cœur de l'univers, tout savoir livresque n'est plus que relativisé, tandis qu'au contraire, la dimension mythique et imaginaire de l'œuvre littéraire devient une inépuisable source de refuge<sup>67</sup>. Chez France, grand producteur littéraire lui-même et lecteur inépuisable, du livre proviennent le meilleur et le pire, les plus graves faussetés comme les plus grands idéaux. Le livre est lui-même une mise en abyme de la synthèse humaine, de cette confrontation incessante entre les sens et les systèmes dogmatiques, entre les fantasmes, les mythes et les vérités faussement infaillibles.

“Vous n'entendez pas ? vous n'entendez pas le vacarme [que les livres] font ? J'en ai les oreilles rompues. Ils parlent tous à la fois et dans toutes les langues<sup>68</sup>. Ils disputent de tout : Dieu, la nature, l'homme, le temps, le nombre et l'espace, le connaissable et l'inconnaissable, le bien, le mal, ils examinent tout, nient tout. Ils raisonnent et déraisonnent. Il y en a de légers et de graves, de gais et de tristes, d'abondants et de concis ; plusieurs parlent pour ne rien dire, comptent les syllabes et assemblent les sons selon des lois dont ils ignorent eux-mêmes l'origine et l'esprit. [...] En tout, ils sont huit cent mille dans cette salle et, il n'y en a pas deux qui pensent tout à fait de même sur aucun sujet et ceux qui se répètent les uns les autres ne s'entendent pas entre eux. Ils ne savent, le plus souvent, ni ce qu'ils disent ni ce que les autres ont dit”<sup>69</sup>.

L'œuvre littéraire est semblable à l'homme, en est la plus profonde trace. Elle est dès lors rejetée et adulée, admirée et décevante, autant perdue aux tréfonds des faus-

<sup>63</sup> Voir glossaire.

<sup>64</sup> Voir glossaire.

<sup>65</sup> Anatole France, « La Chemise », *ibid.*, p.394.

<sup>66</sup> Anatole France, *idem*, p.408-409.

<sup>67</sup> Le thème de la bibliothèque est omniprésent chez Anatole France. Les références et les thématiques coextensives en sont véritablement innombrables. L'exemple le plus représentatif est celui de la bibliothèque d'Esparvieu dans *La Révolte des anges*, qui compte pas moins de trois cent soixante mille volumes, trait d'union entre ici-bas et le Plérôme. Voir *infra*, I.2.4, p.183 et II.2.1, p.267.

<sup>68</sup> Nous retrouvons ici le système babélien de la *vérité blanche*, c'est-à-dire de la multiplicité universelle se fondant par syncrétisme en une impénétrable unité ; les sens ne peuvent distinguer aucun trait de l'une des vérités particulières qui la composent. Voir *supra*, I.1.4.b, p.109.

<sup>69</sup> Anatole France, *ibid.*, p.395-396.

setés qu'au centre de l'univers, de toute manière passeport pour la partance et appelant le Désir<sup>70</sup> des sens. Son statut est bien particulier dans la recherche du *logos* francien.

En fait, nous verrons que c'est bel et bien tout ce qui s'oppose à cette loi des sens qui est réfuté par Anatole France.

La seule existence humaine qui sera prise en compte sera celle qui est sentie, empirique, corporelle. Toute spéculation de l'esprit risque fort dans ce cas d'aboutir à l'orgueilleuse fausseté triomphante. Paradoxalement, la croyance et le rêve reviennent ici à une place centrale – s'ils sont relativisés, dédogmatisés par le mythe – tandis que tout ce qui va à l'encontre du corps va à l'encontre de l'expression même de l'humanité, que ce soit l'ascèse sous toutes ses formes, Dieu ou la justice qui sont décorporalisés en essence, ou tout autre système issu de la philosophie ou de la théologie.

Dès lors, une recherche du bonheur humain ne peut pas trouver de solution. Ce principe est fort bien soutenu dans « La Chemise ». Quatrefeuilles et Saint-Sylvain rencontrent toutes les strates de la société, et toujours, c'est le manque, l'insatisfaction, qui tronquent l'aspiration au bonheur, bref : le Désir. Dans ce conte, la preuve la plus éclatante réside dans le système même du malheur, qui est dépeint avec un cynisme ironique – et plaisant pour le lecteur, s'il ne s'égaré pas trop dans la méditation : nul n'est heureux parce que personne ne possède ce qu'il désire. De plus, pour corser le tout, même lorsque le Désir est assouvi, il vient immédiatement un motif d'insatisfaction qui sape ce bonheur dans un absurde mouvement. Jérónimo (chapitre IV de « La Chemise ») est un grand orateur excessivement populaire et reconnu – il ressemble à Jaurès dans sa description – mais qui fond de malheur parce qu'il est délaissé des femmes. Son « bonheur » n'est qu'apparence, il passe sa vie à jouer le rôle du bienheureux en société. Volmar (chapitre VI) est allé au bout de la renommée militaire, c'est le plus glorieux des héros, il a été jusqu'aux limites les plus hautes de l'honneur patriote, mais sa retraite est ruinée par une sombre mégère. Les riches s'ennuient dans une monotonie écœurante, tandis que les pauvres désirent la richesse. Felgine-Cobur (Chapitre VII) possède des œuvres d'art somptueuses, est amoureux de la beauté, et possède un parc grandiose, tandis que tout au fond, sur la ligne d'horizon, se dresse une cheminée d'usine : il ne voit qu'elle et sombre dans le plus noir des malheurs. Cette allégorie du Désir toujours insatisfait est d'ailleurs remarquable tant elle montre l'aporie des aspirations humaines.

Le discours de l'administrateur du zoo avec le président du tribunal civil est également significatif de l'aporie du Désir (chapitre VIII). Les enjeux de cette discussion sont fondamentaux, tant ils prétendent que celui qui voudrait jouir d'un certain bonheur ne saurait s'étendre dans les spéculations, et vivre plutôt dans l'assomption de ses sens. Les deux sont épouvantés par la matière même de la mort. Comme dit le croyant La Galissonnière, « *l'idée de la mort me tue*<sup>71</sup>. » La peur de l'enfer l'entraîne dans les affres du péché mortel, car elle détruit toute espérance. La mort devient une obsession, la thanatophobie règne en maître tandis que la vie devrait paisiblement s'écouler. C'est la Galissonnière lui-même qui se précipite dans l'enfer, par une terreur que notre auteur accentue à l'extrême, afin de montrer que pour détrôner la peur de la mort, il suffit de se tourner vers la vie elle-même et d'assumer la mortalité du corps qui périra bien assez tôt. L'interlocuteur de la Galissonnière, l'athée Larive-du-Mont, se situe dans les mêmes affres que lui, mais de façon tout opposée : selon lui, il n'y a pas de survie de l'âme après le trépas, et l'idée d'un complet anéantissement le plonge dans la plus grande frayeur :

<sup>70</sup> Voir glossaire.

<sup>71</sup> Anatole France, *ibid.*, p.410.

“Le néant, c’est l’impossible et le certain ; cela ne se conçoit pas et cela est. Le malheur des hommes, voyez-vous, leur malheur et leur crime est d’avoir découvert ces choses. [...] Etre et cesser d’être ! [...] Ce qui ne sera pas me gâte et me corrompt ce qui est et le néant m’abîme par avance<sup>72</sup>.”

Ce que nous pouvons retenir dans ce dialogue, c’est que la peur de mourir l’emporte sur le désir de vivre, qui est pourtant si facile à saisir, puisque ce sont bien deux bonshommes *vivants* qui se gâtent l’existence avec des spéculations non fondées sur la mort.

Dans « La Chemise », l’absurdité règne donc en maître. Le jeune Ulric (chapitre XIII) connaît bien le bonheur, puisqu’il aime sa femme et ses enfants dans une vie simple et rassasiée. Mais lorsque sa femme meurt noyée avec sa progéniture, on pressent que sa vie est tout de même gâchée. Le seul homme heureux de tout le royaume est donc cet homme des bois qui vit dans un arbre, dans le dénuement, ce fameux Mousque<sup>73</sup>. Le seul homme heureux du royaume ne possède pas de chemise. L’allégorie est presque limpide : le bonheur est l’affaire de chacun, nul ne peut le communiquer aux autres. Il dépend d’une ligne de conduite, d’une *praxis*, et donc dans ce sens d’une heuristique propre à chacun<sup>74</sup>. De même, le bonheur n’est qu’un idéal, nul ne pourrait se prévaloir de le trouver : il est par définition introuvable, et celui qui passerait sa vie à le rechercher ferait fausse route, gâcherait son existence – comme la Galissonnière et Larive-du-Mont qui perdent leur vie à tenter de connaître les arcanes apeurantes de la mort avec leurs dogmatiques certitudes qui les empêchent de vivre.

Le bonheur n’est pas le but propre de l’existence. Il semble plutôt que le but de la vie humaine soit l’assomption des sens, l’assomption consciente aussi de toutes les désagrégations, dans le dessein de réintégrer le centre de l’univers afin d’abrèger les souffrances inutiles d’une insondable gullivérisation.

La recherche du *logos* francien, une fois survenues les évidences fondamentales de la relativisation et du scepticisme, semble s’inscrire dans la reconnaissance de la réalité charnelle de l’homme. Comme Anatole France le dit lui-même,

“dans le fait, vivre, c’est agir. Malheureusement, l’esprit spéculatif rend l’homme impropre à l’action. L’empire n’est pas à ceux qui veulent tout comprendre. C’est une infirmité que

---

<sup>72</sup> Anatole France, *ibid.*, p.410-411. La saveur de cette dernière réplique est douce-amère, mais totalement ridiculisante pour ces deux thanatophobes. En cela, elle milite par l’ironie pour le fameux *carpe diem* de l’épicurien Horace (*Odes*, I, 11, 8). On voit combien la pensée francienne est ancrée dans l’héritage d’un Lucrèce.

<sup>73</sup> Sans trop nous avancer dans le *jeu* des origines étymologiques, ce nom pourrait provenir de l’Italien *moschetto* (*émouchet*, qui est aussi le nom d’un petit rapace), qui donne son nom au *mousquet*, cette arme à feu portative pendant longtemps moyen le plus efficace de donner la mort. Il est vrai que Mousque donne le coup de grâce aux idéaux de bonheur du roi, puisqu’il ne possède pas la chemise tant recherchée. Mais peut-être ce nom provient-il aussi du latin *musca*, qui signifie *mouche*...

<sup>74</sup> Voir *infra*, III.3.3, p.488.

de voir au-delà du but prochain. Il n'y a pas que les chevaux et les mulets à qui il faille des œillères pour marcher sans écart. Les philosophes s'arrêtent en route et changent la course en promenade. L'histoire du petit Chaperon-Rouge est une grande leçon aux hommes d'action qui portent le petit pot de beurre et ne doivent pas savoir s'il est des noisettes dans les sentiers du bois<sup>75</sup>.”

---

<sup>75</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.93-94.

### **I.2.4) Le mythe francien du passé**

“Un génie donne à un enfant un peloton de fil et lui dit : « Ce fil est celui de tes jours. Prends-le. Quand tu voudras que le temps s’écoule pour toi, tire le fil : les jours se passeront rapides ou lents selon que tu auras dévidé le peloton vite ou longuement. Tant que tu ne toucheras pas au fil, tu resteras à la même heure de ton existence. » L’enfant prit le fil : il le tira d’abord pour devenir un homme, puis pour épouser la fiancée qu’il aimait, puis pour voir grandir ses enfants, pour atteindre les emplois, le gain, les honneurs, pour franchir les soucis, éviter les chagrins, les maladies venues avec l’âge, enfin, hélas ! pour achever une vieillesse importune. Il avait vécu quatre mois et six jours depuis la visite du génie. ”, Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.15-16.

#### **1.2.4.a) Le temps comme système synchrétique fondamental**

A la lumière de ce que nous avons constaté précédemment, il convient désormais de nous pencher sur la notion du temps dans l’œuvre francienne. Chez notre auteur en effet, le temps – et la finitude humaine – sont un thème récurrent, voire obsessionnel<sup>1</sup>. C’est là évidemment l’une des conséquences directes de l’assomption de la réalité charnelle : qui est de chair est bien obligé de mourir un jour, ruiné au fur et à mesure par le temps qui passe. Plus encore, qui est de chair est bien obligé de naître un jour également, et donc l’existence humaine n’est, d’un point de vue individuel, qu’une parenthèse face à l’éternité, prise en sandwich, si on peut dire, entre un en-deçà et un au-delà de la vie individuelle. Le temps est donc bien encore une nouvelle source de relativisation face à l’existence.

“Que la mort<sup>2</sup> nous fasse périr tout entier, je n’y contredis point. C’est fort possible. En ce cas, il ne faut pas la craindre : *Je suis, elle n’est pas ; elle est, je ne suis plus*. Mais si, tout en nous frappant, elle nous laisse subsister, soyez sûr que nous nous retrouverons au-delà du tombeau tels absolument que nous étions sur la terre. Nous en serons sans doute fort peinauds. Cette idée est de nature à nous gâter par avance le paradis et l’enfer. Elle nous ôte toute espérance, car ce que nous souhaitons le plus, c’est de devenir tout autres que ce que nous sommes. Mais cela nous est bien défendu<sup>3</sup>.”

On constate ainsi que pour Anatole France, le temps, dans toute l’entropie qu’il fait subir à l’homme, est pourtant une source régénératrice. Ce point de vue est d’ailleurs tout darwinien<sup>4</sup>. Si les spéculations sur l’au-delà peuvent être infinies et le plus souvent vaines – nul n’est revenu de la mort assez vivant pour décrire ce qui s’y passe... – l’en-deçà, au contraire, semble beaucoup plus palpable : avant notre naissance, le monde existait déjà, et cet en-deçà de nous-mêmes, c’est l’histoire. Or, pour Anatole France, il serait faux de croire qu’il existât jamais une histoire impartiale, c’est-à-dire une histoire qu’on pourrait connaître avec certitude, dans ses moindres détails. Le passé historique, autant que le futur au-delà du temps présent et de la vie, relèvent des mêmes fondements, qui sont finalement ceux de l’imaginaire :

<sup>1</sup> “*Quand le soleil s’éteindra, les hommes auront disparu depuis longtemps. Les derniers seront aussi dénués et stupides qu’étaient les premiers.* ”, Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.19.

<sup>2</sup> Pour une étude approfondie de la mort dans l’œuvre francienne, voir *infra*, I.3.2, p.214.

<sup>3</sup> Anatole France, *ibid.*, p.36.

<sup>4</sup> En effet, la mort est toujours prétexte chez Darwin au *remplacement* des espèces par des espèces plus évoluées, plus adaptées aux nouvelles conditions de vie. Comme nous le savons, l’homme n’échappe pas à la règle.



“Y a-t-il une histoire impartiale ? Et qu’est-ce que l’histoire ? La représentation écrite des événements passés. Mais qu’est-ce qu’un événement ? Est-ce un fait quelconque ? Non pas ! c’est un fait notable. Or, comment l’historien juge-t-il qu’un fait est notable ou non ? Il en juge arbitrairement, selon son goût et son caractère, à son idée, en artiste enfin<sup>5</sup>.”

Anatole France est de ceux qui pensent explicitement, en cette fin de siècle, que l’Histoire (avec un grand *H*) est la somme des histoires particulières. Or, selon lui, nul historien ne pourrait remonter à la source de toutes ces histoires particulières et individuelles, toutes indépendantes les unes des autres. Pour notre auteur, un fait est un fait, il n’y a pas de fait historique d’un côté, et de fait banal et sans valeur de l’autre : tout acte, quel qu’il soit, est capable d’acquérir une dimension historique, c’est-à-dire une dimension qui persistera dans la mémoire des hommes<sup>6</sup>.

“Les faits ne se divisent pas de leur propre nature, en faits historiques et en faits non historiques. Un fait est quelque chose d’infiniment complexe. L’historien présentera-t-il les faits dans leur complexité ? C’est impossible. Il les représentera dénués de presque toutes les particularités qui les constituent, par conséquent tronqués, mutilés, différents de ce qu’ils furent<sup>7</sup>.”

On comprendra que l’appréhension historique d’Anatole France est très particulière, puisque si le fait historique lui-même n’est qu’un fait parmi une infinité d’autres, alors l’histoire est une succession de strates : nul n’agit volontairement dans le sens historique, tandis que tout un chacun agit pour l’histoire sans le vouloir. Il n’y a pas de grande destinée humaine particulière : celle-ci est remplacée par un cours automatique ou endémique de l’histoire, lent et sans à-coup, comparable à la tectonique des plaques et à la dérive des continents qui expliquent la formation très lente des montagnes les plus hautes<sup>8</sup>. Dans ce cas, les actes humains se débattent contre une progression et une finitude indépendantes de l’humanité, chevillées à l’évolution naturelle et évolutionniste de l’homme. D’autre part, dans ce cas, celui qui voudrait retrouver les motifs d’agissement de ceux que l’histoire a reconnus comme étant des grands hommes<sup>9</sup> devrait ainsi les reconstituer, ce qui est impossible sans l’arme de l’imaginaire :

“Si un fait dit historique est amené, ce qui est possible, ce qui est probable, par un ou plusieurs faits non historiques, et par cela même inconnus, comment l’historien pourra-t-il marquer la relation de ces faits et leur enchaînement ? je suppose dans tout ce que je dis là que l’historien a sous les yeux des témoignages certains, tandis qu’en réalité on le trompe et

<sup>5</sup> Anatole France, *ibid.*, p.107. Par *artiste*, Anatole France entend *créateur qui cherche à recréer le monde au travers de son regard*. Selon lui, l’artiste est en effet chevillé au monde : “*C’est le fait d’une imbécillité orgueilleuse de croire qu’on a produit une œuvre qui se suffit à elle-même. La plus haute n’a de prix que par ses rapports avec la vie.*”, Anatole France, *ibid.*, p.85. Dans cette optique, l’histoire et l’œuvre littéraire sont très proches l’une de l’autre.

<sup>6</sup> Voir *supra*, I.2.3.a, p.165.

<sup>7</sup> Anatole France, *ibid.*, p.107-108.

<sup>8</sup> Nous ne choisissons pas cette analogie au hasard, puisqu’elle est reprise par Anatole France : “*C’est sans fureur que les mers changèrent de lit et que les glaciers descendirent dans les plaines, couvertes autrefois de fougères arborescentes. Des transformations semblables s’accomplissent sous nos yeux, sans que nous puissions même nous en apercevoir. Là, enfin, où Cuvier voyait d’épouvantables bouleversements (voir *supra*, I.1.2.d, p.63), Charles Lyell nous montre la lenteur clémente des forces naturelles. On sent combien cette théorie des causes actuelles serait bienfaisante si on pouvait la transporter du monde physique au monde moral et en tirer des règles de conduite. L’esprit conservateur et l’esprit révolutionnaire y trouveraient un esprit de conciliation. [...] Plus j’y songe et plus je me persuade que, si la théorie morale des causes actuelles pénétrait la conscience de l’humanité, elle transformerait tous les peuples de la terre en une république de sages. La seule difficulté est de l’y introduire, et il faut convenir qu’elle est grande.*”, Anatole France, *ibid.*, p.46-47.

<sup>9</sup> Nous reprenons une terminologie hégélienne par souci didactique, mais on ne peut guère rapprocher la philosophie de l’Histoire de Hegel avec la *mythologie* de l’Histoire d’Anatole France.

qu'il n'accorde sa confiance à tel ou tel témoin que par des raisons de sentiment. L'histoire n'est pas une science, c'est un art. On n'y réussit que par l'imagination<sup>10</sup>."

Nous ne pouvons ici nous permettre d'entrer dans le débat excessivement complexe de l'histoire de l'histoire, ou encore de l'historiographie, pour mettre en contradiction les théories de l'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle avec la conception historique d'Anatole France. Il faudrait simplement se rappeler que le XIX<sup>e</sup> siècle est l'époque de l'émergence de l'histoire dite scientifique, utilisée depuis 1870 par la III<sup>e</sup> République comme une arme politique prenant fait et cause dans les luttes entre les partis, ou bien encore utilisée dans les milieux scolaires comme instrument de consensus national<sup>11</sup>, afin de fonder une certaine image pacificatrice du civisme. Le positivisme semble avoir fait de l'histoire une science sans profondeur, assurant certes à celle-ci une grande solidité documentaire encore jamais atteinte jusque là – l'histoire devient affaire de professionnels – mais la notion de fait, d'événement, est systématisée avec simplisme : l'historien paraît à cette époque se borner à enregistrer les événements sans trop en chercher les causes purement humaines, pour en constituer une trame diachronique sans approfondissement ni d'ailleurs sans faire appel à une quelconque transversalité disciplinaire pourtant fondamentale (socio/géopolitique, géographie, démographie, économie, etc...) En cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle, l'histoire n'apparaît pas fondée sur beaucoup d'inquiétudes : elle se borne à décrire et à cadastrer. La profondeur humaine et la multiplicité des causes de ses actes semblent passées sous silence.

On constate sans difficulté que la conception historique d'Anatole France est formellement opposée à toute conception scientifique. Notre auteur tellement convaincu par ailleurs par la science, réfute pourtant avec fougue l'idée d'une histoire-science exacte. Ceci n'est pas pour nous surprendre, et est moins paradoxal qu'il y paraît de prime abord. En effet, l'histoire scientifique reste pour lui partie constituante des dogmes qui gouvernent le monde avec une infaillibilité dangereuse. Elle est par trop dés-humanisante, prenant les événements historiques comme indépendants de ceux qui ont agi dans toutes leurs passions, avec leurs sens autant qu'avec leur raison. L'épaisseur de la réalité charnelle et de sens doit être prise en compte dans l'analyse historique<sup>12</sup>. Les grands hommes ne sont pas obligatoirement les plus rationnels, et dans cette optique, nul ne pourrait faire abstraction de ces travers purement humains. De plus, comment un historien pourrait-il affirmer avec certitude que son analyse est juste, alors qu'il ne se fonde que sur des témoignages humains qui eux-mêmes sont sujets à caution, car soumis eux aussi au feu des passions, des sympathies ou des haines ? Ceux qui assistèrent aux grands et lointains événements historiques peuvent-ils être objectifs dans leurs relations, et est-ce même leur objet ?

Ces questions conduisent Anatole France à penser que l'histoire relève en grande partie de l'imaginaire et de la passion des hommes, et que nul historien ne peut faire d'impasse sur la réalité charnelle des protagonistes historiques. Dans ce grand et calme élan des choses, nul ne peut remonter à la source : l'histoire relève elle-même de la vérité blanche, elle est constituée d'une multiplicité immense d'actions souvent irrationnelles qui ont donné un sens global à l'évolution humaine, et c'est ce sens global que nous pouvons seul appréhender. Tout le reste participe dès lors du mythe et des sens. C'est pourquoi nous pouvons dire qu'Anatole France ne fonde pas une philosophie de l'histoire – qu'il réfute – mais bien une mythologie de l'histoire. Pour Anatole France,

<sup>10</sup> Anatole France, *ibid.*, p.108.

<sup>11</sup> Sur l'histoire scientifique du XIX<sup>e</sup> siècle, voir J. Ehrard et G. P. Palmade, *L'Histoire*, Paris, 1964, rééd. 1971. Ils citent à ce propos l'œuvre historique d'Ernest Lavisse, introduite à l'école par la III<sup>e</sup> République pour tenter de lutter contre tout retour à la monarchie, fût-elle constitutionnelle.

<sup>12</sup> Le roman *Les Dieux ont soif* a certainement été conçu dans cette démarche conceptuelle.

pénétrer au cœur de l'histoire est aussi impossible que de pénétrer dans le cœur de l'univers, sauf si l'imaginaire se met en branle afin d'en tirer de fructueuses réflexions en assumant de l'histoire la place centrale de l'homme dans toutes ses imperfections.

Pour s'en convaincre, il n'est qu'à se pencher par exemple sur la catabase<sup>13</sup> de Marbode dans *L'Île des Pingouins*<sup>14</sup>. Nous avons déjà vu<sup>15</sup> que *L'Île des Pingouins* retrace une histoire tout à fait fantaisiste du petit monde de la Pingouinie, qui n'est en fait que l'allégorie mythifiée de notre propre monde à nous. Or, Anatole France traite cette *histoire* selon des apparences *scientifiques*, avec une volonté polémique non feinte. Ainsi, le livre III, VI, qui conte la catabase de Marbode, commence par ces mots :

“Nous possédons un précieux monument de la littérature pingouine au XV<sup>e</sup> siècle. C'est la relation d'un voyage aux Enfers, entrepris par le moine Marbode<sup>16</sup>, de l'ordre de saint Benoît<sup>17</sup>, qui professait pour le poète Virgile une admiration fervente. Cette relation, écrite en assez bon latin, a été publiée par M. Du Clos Des [sic] Lunes<sup>18</sup>. On la trouvera ici traduite pour la première fois en français<sup>19</sup>. Je crois rendre service à mes compatriotes en leur faisant connaître ces pages qui, sans doute, ne sont pas uniques en leur genre dans la littérature latine du Moyen Âge [sic]. Parmi les fictions qui peuvent en être rapprochées, nous citerons *Le Voyage de saint Brendan*, *La Vision d'Alberic*, *Le Purgatoire de saint Patrice*<sup>20</sup>, descriptions imaginaires du séjour supposé des morts, comme *La Divine Comédie*<sup>21</sup> de Dante Alighieri<sup>22</sup>.”

Nous voyons là, dans cet *incipit* oratoire, que fiction et réalité historique sont confondues, et que le mythe de la catabase est ici validé par une certaine appréhension pseudo-scientifique du texte source. Nullement l'aventure de Marbode n'est remise en question comme n'étant que pure fiction. Au contraire, ce type de relation historique descend dans le mythe comme dans un en-deçà du temps. Finalement, tout ce qui n'est

<sup>13</sup> C'est-à-dire la descente aux enfers.

<sup>14</sup> Voir Anatole France, *L'Île des Pingouins*, Pléiade, tome IV, Livre III, VI, p.90-102.

<sup>15</sup> Voir *supra*, I.1.1.a, p.29 et I.2.2.a, p.151.

<sup>16</sup> Voir Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome IV, note 2 de la page 90, p.1225. Selon elle, Marbode a bien existé, mais n'est pas l'auteur d'une *Descente aux Enfers*. Il est l'évêque de Rennes au XI<sup>e</sup> siècle, auteur d'une *Vie de sainte Thais courtisane* (*Patrologie* de Migne, t. LXXIII, col. 663) connue selon Marie-Claire Bancquart par Anatole France lors de l'écriture de *Thais*. Nous pouvons ajouter que Marbode, à l'instar de nombreux écrivains du Moyen-âge comme Baudri de Bourgueil, Boccace, Dante ou encore Chrétien de Troyes, s'inspire du style et de la mythologie d'Ovide. On en trouvera la preuve dans la thèse de S. Viarre, *La Survie d'Ovide dans la littérature scientifique des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Université de Poitiers, 1966.

<sup>17</sup> C'est-à-dire de l'ordre des Bénédictins.

<sup>18</sup> On trouve dans les *Appendices* de *L'Île des Pingouins*, Pléiade, tome IV, p.1263-1264, quelques précisions sur de Du Clos des Lunes, censé être le maître du narrateur et lui reprochant quelques inexactitudes historiques. Anatole France ne manque ici pas d'humour, car il n'hésite pas à dénoncer les travers des historiens scientifiques en engageant une polémique sur une œuvre de pure fiction. Comme le dit si bien Anatole France p.1264, “*telle est la triste condition de l'historien des pingouins qu'il ne peut éviter une erreur qu'en tombant dans une autre.*”

<sup>19</sup> On voit bien que cette œuvre de pure fiction est traitée comme une œuvre d'historien érudit par Anatole France. Ce jeu est commun au XIX<sup>e</sup> siècle. Sade, pour ne donner qu'un exemple, ne fait pas autrement dans sa *Préface de l'auteur à La Marquise de Gange*, et la raison qu'il en donne – sous forme de boutade – pourrait rejoindre le jeu d'Anatole France : “*Nous protestons donc avec assurance que nous n'avons, en quoi que ce puisse être, altéré la vérité des faits. [...] Que les personnes qui veulent acquérir des connaissances exactes sur l'histoire de la malheureuse marquise de Gange nous lisent donc avec l'intérêt qu'inspire la vérité ; et que ceux qui aiment à trouver un peu de fiction, même dans les narrations purement historiques, ne nous blâment point de n'avoir employé que celle où la vérité se retrouve à chaque ligne.*”, Sade, *La Marquise de Gange*, in *Œuvres complètes du Marquis de Sade*, Pauvert, 1991, t.XI, p.177-178.

<sup>20</sup> Voir *supra*, I.2.2.a, p.151.

<sup>21</sup> Voir *supra*, I.1.4.a, p.105.

<sup>22</sup> Anatole France, *L'Île des Pingouins*, Pléiade, tome IV, p.90.

pas vécu dans le laps de temps d'une vie humaine dépend de la même denrée improbable du mythe et du légendaire. L'histoire, dans son acception francienne, participe du mythe autant que de la réalité, lesquels sont parfaitement confondus : Anatole France considère qu'étant absent lui-même au moment des faits, tout ce qu'on a raconté par la suite sur ces faits se vaut, dans une acception ouverte de possibilités diverses invérifiables et donc participant, dans leur diversité, à une globalité certaine. L'histoire est ouverte, dans l'acception d'Umberto Eco<sup>23</sup>. Ceci paraît somme toute explicite :

“J’ai rencontré un poète lyrique qui m’a récité ses vers, qu’il croit immortels ; et, pendant ce temps, les cavaliers passaient sur la chaussée, portant un casque, le casque des légionnaires et des hoplites<sup>24</sup>, le casque en bronze clair des guerriers homériques, d’où pendait encore, pour terrifier l’ennemi, la crinière mouvante qui effraya l’enfant Astyanax<sup>25</sup> dans les bras de sa nourrice à la belle ceinture. Ces cavaliers étaient des gardes républicains. A cette vue et songeant que les boulangers de Paris cuisent le pain dans des fours, comme aux temps d’Abraham<sup>26</sup> et de Goudéa<sup>27</sup>, j’ai murmuré la parole du Livre : « Rien de nouveau sous le soleil. »<sup>28</sup>”

Remonter le temps ne peut donc être œuvre que d’imagination. Visiter les autres âges revient à construire des mythes. Anatole France n’hésite d’ailleurs pas à soutenir son imaginaire par des faits ou des personnages attestés par l’histoire. De cette façon, les récits historiques qu’il décrit forment souvent un syncrétisme fondamental entre réel et imaginaire. Le but de cette opération – soutenue donc, nous le voyons, par le mythe – est vraisemblablement de reconstruire l’esprit d’un temps, de permettre au lecteur de s’y plonger par l’imaginaire et la partance. Par là même, le passé, orienté de la sorte, résonne étrangement avec le présent.

A dire vrai, dans nulle autre œuvre que dans *Sur la pierre blanche* ne sont indiqués avec plus de fougue les tenants et aboutissants de ce système de mythification de l’histoire. D’une vaste et complexe réflexion sur le christianisme, les protagonistes de ce roman atypique n’hésitent pas à aller à la rencontre du passé pour définir leur propre essence et pour tenter de comprendre ce que l’humanité sera dans le futur. On se rend compte, à la lecture de ces pages, qu’analyser l’histoire revient surtout, pour Anatole France, à analyser les états successifs de l’imaginaire des hommes et de ses propres représentations.

“Les transformations des mœurs et des idées ne sont jamais soudaines. Les plus grands changements de la vie sociale se produisent insensiblement et ne se voient qu’à distance. Ceux qui les traversent ne le soupçonnent pas<sup>29</sup>. Le christianisme ne s’établit que lorsque l’état des mœurs s’accommoda de lui et que lui-même s’accommoda de l’état des mœurs<sup>30</sup>.”

<sup>23</sup> Voir *supra*, I.2.2.b, p.159.

<sup>24</sup> Fantassin dans l’antiquité grecque.

<sup>25</sup> Dans la légende grecque, il s’agit du fils d’Hector et d’Andromaque. Les Troyens le nomment *Astyanax*, le *prince de la cité*, mais son père le nomme du nom du fleuve de Troie, *Scamandrios*. Quand Troie est prise par Neptolème (*Pyrrhus*), Astyanax est précipité du haut des remparts ; à l’inverse, la légende médiévale veut qu’Astyanax survive à la guerre et fonde la Sicile et Messine tout en étant à l’origine de la dynastie de Charlemagne. On retrouve Astyanax dans *Les Troyennes* d’Euripide.

<sup>26</sup> Voir par exemple *Lévitique*, 24, 5-9.

<sup>27</sup> Goudéa est le seigneur de Lagash (basse Mésopotamie) vers 2140. Il organise une expédition chez les Amorrites, aux pays de Tidanou et de Martou. On ne connaît des écrits de ce prince que des textes relatant l’extraction des pierres ornant le temple de Girsou, près de Lagash. Voir J. R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Les Belles Lettres, Paris, 1957.

<sup>28</sup> Anatole France, *Le Jardin d’Epicure*, p.89.

<sup>29</sup> On retrouve ici, appliquée à la morale sociale, les théories évolutionnistes de Lyell.

<sup>30</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, Pléiade, tome III, p.1073.

Dans cette optique, creuser les strates archéologiques revient surtout à creuser les strates de notre propre imaginaire. Chez Anatole France, le rapport au passé est fondamentalement dialectique, et prend place au cœur d'une réflexion et darwinienne, et atomiste, et cyclique.

Ce cycle temporel pose diverses questions. Il permet d'une part de prévoir le futur en se tournant vers le passé.

“Vous pouvez prédire [par la science] une fin plus complète de l'univers, la fin de l'atome, la dissociation des derniers éléments de la matière, les temps où le protyle<sup>31</sup>, le brouillard sans forme aura reconquis sur la ruine de toutes choses son empire illimité. Et ce ne sera là qu'un temps dans la respiration de Dieu. Tout recommencera. Les mondes renaîtront. Ils renaîtront pour mourir. La vie et la mort se succéderont éternellement. Dans l'infini de l'espace et du temps se réaliseront toutes les combinaisons possibles et nous nous retrouverons de nouveau assis au flanc du Forum ruiné<sup>32</sup>.”

On constate ici que l'idée de va-et-vient perpétuel du temps, est une conception non pas scientifique (selon Langelier, qui parle ici), mais plutôt mythique du temps. En effet, Anatole France paraît ici combattre l'idée d'une irréversibilité du temps. Cette conception a fort à faire pour convaincre le rationalisme moderne. Elle semble issue d'une conception politique réactionnaire – les monarchistes se servent de cet argument pour prédire l'arrivée nécessaire d'un nouveau roi. D'un point de vue épistémologique, cette conception antipositive, allant à l'encontre de la notion de progrès de l'humanité, idéal des Lumières<sup>33</sup>, ouvre la voie à un retour des sciences occultes et prédictives que sont par exemple l'astrologie ou la prophétie à la façon de Nostradamus. Cependant, il est vrai que la conception linéaire du temps exclut justement l'imaginaire, et que c'est ce qu'Anatole France dénonce. Comme le souligne Léo Strauss, dans un monde rationaliste comme pouvait l'être celui d'Anatole France,

“toute pensée humaine est historique et par là incapable d'appréhender quoi que ce soit d'éternel. Tandis que, chez les Anciens, philosopher signifie sortir de la caverne, chez nos contemporains, toute démarche historique appartient à un « monde historique », à une « culture », à une « civilisation », ou à une *Weltanschauung*, en somme précisément à ce que Platon appelait la caverne<sup>34</sup>. Nous appellerons cette théorie « l'historicisme »<sup>35</sup>.”

Anatole France, dans sa perception cyclique du temps, lutte justement contre cette certitude de progrès qui aveugle l'homme. Après tout, la guerre et les massacres existent toujours, tandis que le problème de la souffrance humaine n'est toujours pas résolu. La conception temporelle d'Anatole France rejoint finalement celle d'un M. Eliade<sup>36</sup>, pour qui le temps cyclique du recommencement et des répétitions est scandé par des périodes (âges), des seuils (initiation), des récursivité (oracles), des discontinuités (temps morts), des crises agonistiques (guerres) ou ludiques (carnavals), etc..., qui vont initier l'humain à un temps sacré. Chez Anatole France, il n'est guère question d'un temps sacré, mais simplement, puisque le mythe chez notre auteur réintègre

<sup>31</sup> Élément de la matière censé être le plus tenu au temps d'Anatole France.

<sup>32</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, *ibid.*, p.1074.

<sup>33</sup> Il s'agit là des théories du temps linéaire promouvant le progrès des techniques et de l'humanité soutenues par l'*historicisme*. Cette tendance de pensée, forte au XVIII<sup>e</sup> siècle, veut que tout système de réflexion, toute valeur, toute connaissance, toute vérité, soit le produit d'une histoire et se trouve liée comme telle à une situation historique déterminée. Nous n'amorcerons pas ici le débat sur le bien-fondé de l'historicisme plus avant.

<sup>34</sup> Voir *supra*, I.1.1.a, p.29.

<sup>35</sup> Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Plon, Paris, 1954, p.26.

<sup>36</sup> M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris, 1949.

l'homme au cœur de l'univers, l'histoire mythique et cyclique permet à l'homme de se situer par rapport à une certaine finitude.

“Je ne vous le cache pas. L'univers actuel, qui n'est pas près de finir, ne semble pas propre à vous satisfaire [...]. Ne comptez pas non plus sur les suivants qui seront sans doute du même genre. Pourtant, ne perdez pas tout espoir. [...] Les successions d'univers s'accompliront pour nous en moins d'une seconde. Le temps ne dure point aux morts<sup>37</sup>.”

Cette situation de l'homme dans le flot temporel reste ambiguë : d'une part, l'homme est voué à disparaître pour naître à nouveau, dans une histoire toujours recommencée. Mais d'autre part, l'idée de progrès humain est plus ou moins écartée. L'histoire humaine reste archétypale, monotone, et l'homme ne peut aller à l'encontre de cette nature : c'est l'évolution lente qui façonne la destinée humaine, tandis qu'elle le ramènera toujours à son point de départ. Il est évident que c'est une étude approfondie de l'Age d'Or de Rome, de la Grèce, de l'Égypte ou encore du christianisme, qui engendre pour Anatole France cette réflexion.

“On annonce, on attend, on voit déjà de grands changements dans la société. C'est l'éternelle erreur de l'esprit prophétique. L'instabilité, sans doute, est la condition première de la vie ; tout ce qui vit se modifie sans cesse, mais insensiblement et presque à notre insu. Tout progrès, le meilleur comme le pire, est lent et régulier. Il n'y aura pas de grand changement, il n'y en eut jamais, j'entends de prompts ou de soudains. [...] Toutes les apocalypses éblouissent et déçoivent. N'attendons point de miracle. Résignons-nous à préparer, pour notre imperceptible part, l'avenir meilleur ou pire que nous ne verrons pas<sup>38</sup>.”

Effectivement, si les mondes se répètent, alors, nous sommes soumis au cycle : nul ne peut rien faire pour y échapper.

Dès lors, comme dans le système des mondes liés et emboîtés les uns dans les autres auquel se réfère Anatole France dans une optique atomiste<sup>39</sup>, le temps lui-même offre cette structure d'enchâssement. Ce qui se passe maintenant n'est qu'une répétition. Face à un petit fait anodin qui lui semble inédit, Anatole France songe :

“ « Ceci, me disais-je, devait se produire aujourd'hui et ne pouvait être autrefois. C'est un signe du temps. » Or, j'ai retrouvé neuf fois sur dix le même fait avec des circonstances analogues dans de vieux mémoires ou dans de vieilles histoires. Il y a en nous un fonds d'humanité qui change moins qu'on ne croit<sup>40</sup>. Nous différons très peu, en somme, de nos grands-pères [sic]<sup>41</sup>.”

Dès lors, la conception cyclique du temps permet de décaler le passé pour l'insuffler dans le présent – dans une démarche excessivement relativisante, une fois encore, puisque tout progrès technique est appelé à disparaître naturellement après apogée – et appelle donc à un jugement du monde sous un jour nouveau. Or, comme notre auteur pense également que nul ne peut faire de l'histoire une science, alors il proclame par là même l'importance du mythe dans notre appréhension du monde. D'un passé mythifié, en adéquation avec les passions humaines et le cycle de l'histoire, Anatole France peut réfléchir au statut du présent dans une grande perspective de mouvance,

<sup>37</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, *ibid.*, p.1074.

<sup>38</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.102.

<sup>39</sup> Voir *supra*, I.2.3.a, p.165.

<sup>40</sup> Nous pouvons mettre en évidence le fait que la conception cyclique du temps est paradoxalement elle aussi anthropocentriste, dans ce sens où l'étude des cycles, de cette histoire en éternel mouvement rotatif, illustre ce qui dans l'homme reste immuable. La conception cyclique du temps réintègre donc l'homme en son milieu, comme au milieu de l'univers. La pensée francienne, malgré une allure paradoxale, reste au contraire toujours très cohérente.

<sup>41</sup> Anatole France, *ibid.*, p.113.

sachant que tout progrès est relatif et que les immuables travers humains perdureront au-delà de ce progrès. Mais il peut également se confronter au contenu même du futur, si celui-ci n'est qu'une réitération mythique du passé. Langelier en donne un aperçu dans *Sur la pierre blanche*. Selon lui, notre aptitude à tous à disparaître devrait nous rendre plus fraternels les uns envers les autres. Quoi qu'il en soit, ceux qui ont cherché avec curiosité ce que devrait être le futur ont tous fait œuvre d'imagination<sup>42</sup>. Simple-ment, leur regard est souvent tronqué par la morale – surtout religieuse, qui ne tient pas face à l'évolution ; en effet, le déclin annoncé par le cycle met à mal tout messianisme, toute destinée humaine fondée sur la notion de salut :

“Toutes les morales, toutes les religions, apportent une révélation à la destinée humaine. Qu'ils se l'avouent ou se le cachent à eux-mêmes, les hommes, pour la plupart, craindraient de vérifier ces révélations augustes et de découvrir le néant de leurs espérances<sup>43</sup>.”

Nous pouvons donc percevoir la conception francienne cyclique du temps comme étant elle aussi un mythe démythifiant. Elle exclut l'idée d'une divinité immuable, et met en exergue le fait que les hommes se leurrent lorsqu'ils se prétendent arrivés au summum du progrès. Dans cette optique, il tout ordre social ou moral pourrait être remis en cause. Regarder le passé – toujours considéré comme plus barbare que le temps présent, et donc rendant au présent la semblance de la perfection – et ses mœurs et le comparer avec maintenant donne toujours la sensation trompeuse et l'ivresse du parachèvement, comme si la société de cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle en France était la quintessence de l'évolution sociale<sup>44</sup>. Mais selon Anatole France, les vertus et les dieux changent avec le temps, et nous-mêmes passerons pour être dangereusement barbares dans le futur.

“La morale, qui jusqu'à eux a changé sans cesse avec les mœurs, changera encore après eux et [...] les hommes futurs pourront se faire une idée tout autre que la leur de ce qui est permis et de ce qui n'est pas permis. Il leur coûterait de reconnaître qu'ils n'ont que des vertus transitoires et des dieux caducs<sup>45</sup>.”

---

<sup>42</sup> Anatole France cite, au travers de Langelier, in *Sur la pierre blanche*, *ibid.*, p.1076-1077, des écrivains tous utopistes comme Thomas More (*L'Utopie*, 1516) ou Paul Adam (*Les Lettres de Malaisie*, 1898), Louis-Sébastien Mercier (*L'An 2440, rêve s'il en fût jamais*, 1770) ou H.-G. Wells (*La Machine à explorer le temps*, 1895) ; il ne cite aucun scientifique ou philosophe qui aurait une vision prospective du monde. Il faut à ce propos noter que la notion même de *prospective* est relativement récente, puisque c'est le philosophe Gaston Berger qui inaugure cette science en 1957 (voir la revue *Prospective* éditée depuis cette année-là à Paris, ainsi que les quatre tomes parus aux PUF dès 1964 sous le titre *Phénoménologie du temps et prospective*.) Cependant, les problèmes du devenir sont étudiés bien avant cela, ne serait-ce que par Aristote (*Métaphysique* et *Physique*) ou Platon (*Parménide*, *Théétète*, *Timée*). Mais cette réflexion revient sérieusement à la mode, au début du XX<sup>e</sup> siècle, par l'édition d'un ouvrage fondamental, celui de Bergson, *L'Evolution créatrice*, F. Alcan, Paris, 1907. Bergson introduit un *finalisme* radical qui substitue l'attraction de l'*Avenir* à l'impulsion d'un passé impliquant d'avance *tous les détails* du futur. *Sur la pierre blanche* date de 1904 et le problème du futur intéresse Anatole France dès 1900 dans *Le Figaro*, 22 et 29 août, 6 et 12 septembre, avec la parution de « Histoire contemporaine – Prophéties » : Anatole France ne pouvait donc pas connaître ni incorporer la philosophie de Bergson concernant la *durée*. Nous étudions l'utopie dans l'œuvre francienne *infra*, II.1.2.b, p.243.

<sup>43</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, *ibid.*, p.1077.

<sup>44</sup> Anatole France était loin de se tromper : aujourd'hui, dans cette époque de transition qu'est l'année 1999-2000, notre regard peut se porter avec suffisamment de recul sur la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et la première moitié du XX<sup>e</sup>. Et il découvre des guerres terrifiantes que nul ne prévoyait encore sérieusement dans les années 1900, sauf quelques trop rares *prophètes* qui, malgré une conception *mythique* de l'histoire, voyaient excessivement juste : “Il y aura encore sans doute des guerres. Les instincts féroces, unis aux convoitises naturelles, l'orgueil et la faim, qui ont troublé le monde durant tant de siècles, le troubleront encore.”, *Sur la pierre blanche*, p.1082.

<sup>45</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, *idem*.

Ceci signifie que regarder le passé pour le calquer sur le présent revient, dans la pensée francienne, à rejeter tout ce qui est censé être immuable, des dieux aux lois, des cosmogonies aux puissants. Dans le perpétuel mouvement de l'évolution, la quintessence d'un ordre social ou moral n'existe pas, tout est appelé à être remplacé, et aucune sécurité n'existe. De même, toutes les infailibilités sont niées, transitoires, se métamorphosent dans le temps. La mythologie francienne de l'histoire est fondamentalement transformationniste.

Regarder vers le passé, c'est accepter une possible projection vers le futur, et c'est donc assumer d'être dépossédé de ses référents moraux et culturels. L'histoire, dans ce sens, est fondamentalement immorale. Les dieux y meurent autant que les hommes. L'incessante transformation du monde dans le temps fusionne le passé et le futur dans une grande symétrie toujours renouvelée, et cette union dépossède l'homme de toute certitude. L'humanité est avant tout soumise à ses passions, à sa réalité charnelle, et c'est cette réalité charnelle qui conditionne toute l'évolution, ainsi que l'histoire elle-même. Chaque humain fait partie d'un grand tout, d'un macro-organisme promis à disparition dans le mouvement évolutionniste. Cette mort entraînera une renaissance, mais nul ne sera plus là pour le voir. Seul le passé en affirmera les traces.



### 1.2.4.b) L'histoire sans fin

“L’homme n’est pas encore devenu partout respectable à l’homme ; toutes les parties de l’humanité ne sont pas près encore de s’associer harmonieusement pour former les cellules et les organes d’un même corps<sup>46</sup>.” Ce macro-organisme de l’humanité est en effet fondamental, dans un système darwinien, parce que nous pouvons prévoir son devenir sans trop de difficulté, si nous le comparons à l’évolution des êtres vivants : soit il s’adaptera aux conditions extérieures et il se transformera, soit il disparaîtra une fois pour toutes. De même, pris dans sa particularité individuelle, il sera soumis aux mêmes lois que tout être vivant, soumis à la naissance, à l’apogée, au déclin et à la mort. L’humanité elle-même, dans toute sa globalité, a mythiquement chez Anatole France une réalité charnelle. Là où, en 2000, nous pouvons être admiratifs de cette conception, c’est en relisant quelques lignes de *Sur la pierre blanche*, comme par exemple :

“A prolonger dans l’avenir la courbe commencée, nous pouvons déterminer par avance l’établissement de communications plus fréquentes et plus parfaites entre toutes les races et tous les peuples, un sentiment plus général et plus fort de solidarité humaine, l’organisation rationnelle du travail et l’établissement des Etats-Unis du monde<sup>47</sup>.”

Il est vrai que cent ans plus tard, après de multiples guerres et de nombreuses souffrances, le système mondial tend à ressembler à ce qu’en disait Anatole France en 1904<sup>48</sup>.

Cependant, comme nous l’avons vu, la conception d’une histoire cyclique ne peut pas s’inscrire dans une vision optimiste du monde. La fin de l’homme est génétiquement inscrite en son sein, et on constate un net décalage avec ses aspirations idéales à l’immortalité et à la perfection. Ici encore également, il y a un hiatus entre sa réalité charnelle et ses Désirs. C’est pourquoi l’homme est soumis à une entropie qui lui est promise. L’apogée d’une civilisation, pour Anatole France, réside dans un monde financier et utilitaire, où l’homme n’a pas sa place. Des intérêts déshumanisés régissent les destins individuels, ce qui est, nous l’avons dit<sup>49</sup>, la chose la plus dangereuse pour l’homme. Dans une société vouée à l’utilitarisme<sup>50</sup>, le peuple n’a “*plus ni tradition, ni culture intellectuelle, ni arts. Les progrès de la civilisation s’y manifest[ent] par*

<sup>46</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, *idem*.

<sup>47</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, *idem*.

<sup>48</sup> Nous verrons, tout au long de notre étude, qu’Anatole France, qui se moquait des prophéties, possédait une acuité de jugement tout à fait extraordinaire, et que bien des mythes qu’il créa se sont révélés devenir réels. Voir notre analyse de *Sur la pierre blanche*, *infra*, II.1.2, p.240.

<sup>49</sup> Voir *supra*, I.2.3.a, p.165.

<sup>50</sup> Ce courant de pensée est connu en France depuis la traduction par M. Dupont-White de J. S. Mill, *La Liberté (On Liberty)*, 1859, Paris, 1877. (P. Devaux, *L’Utilitarisme*, la Renaissance du livre, Bruxelles, 1955.) L’utilitarisme vise au plus grand bonheur du plus grand nombre. Cette doctrine valorise un certain libéralisme, comme par exemple l’émulation de la société par l’esprit de compétition. La productivité et la croissance sont mises en exergue, tandis que les abus individuels ou collectifs sont réprimés au nom d’un certain égalitarisme. Les utilitaristes prônent aussi le contrôle des naissances pour assurer une main d’œuvre prolétarienne plus réduite et donc plus qualifiée, moins apte à se révolter. L’instruction est positive, et tend à être gratuite et pour tous, dans le but de former une élite d’hommes qualifiés et libres d’entreprendre; le prolétariat est *recupérable [sic]* et les talents individuels sont exaltés, quels qu’ils soient. Le but fondamental à atteindre est une société *optimisée*, orientée vers la *qualité de vie et le confort matériel*. Cela aura pour conséquence une société d’abondance générant richesse et pauvreté, ainsi qu’une grande prédominance technocratique. Enfin, notons que l’utilitarisme est souvent allié avec l’évolutionnisme darwinien, dans le sens où le succès individuel est mis en parallèle avec la lutte pour la vie. La société utilitariste est donc fondamentalement méritocratique.

*l'industrie meurtrière, la spéculation infâme, le luxe hideux*<sup>51</sup>.” Les grandes capitales mondiales sont vouées au cosmopolitisme et à la finance, dans une épouvantable laid, tandis que le pays est paisiblement enfoui dans la tranquillité.

Or, Anatole France pousse avant sa réflexion sur l’histoire cyclique. Prenant l’exemple, comme dans *Sur la pierre blanche*, des civilisations latine et grecque, mais aussi chinoise ou égyptienne, il montre dans *L’Ile des Pingouins*, au Livre VIII, ce qui arrivera à notre société. La description des mégalofoles qu’il produit est saisissante pour un lecteur de l’an 2000. La grande capitale est une allégorie de Paris au futur :

“On ne trouvait jamais de maison assez haute ; on les surélevait sans cesse, et on en construisait de trente à quarante étages, où se superposaient bureaux, magasins, comptoirs de banques, sièges de sociétés<sup>52</sup> ; et on creusait dans le sol toujours plus profondément des caves et des tunnels<sup>53</sup>. Quinze millions d’hommes<sup>54</sup> travaillaient dans la ville géante, à la lumière des phares, qui jetaient leurs feux le jour comme la nuit. Nulle clarté du ciel ne perceait les fumées des usines dont la ville était ceinte<sup>55</sup>.”

L’anticipation francienne est, on le voit, d’une grande clairvoyance.

L’ordre social qu’il décrit est sous le joug de l’uniformisation, et nie donc, de fait, la nécessaire multiplicité du monde. Une nouvelle espèce d’êtres humains apparaît,

<sup>51</sup> Anatole France, *L’Ile des Pingouins*, Pléiade, tome IV, p.232.

<sup>52</sup> Avant les années 1880, l’architecture américaine est d’influence anglaise. Le premier plan de gratte-ciel est dessiné par L.S. Buffington de Minneapolis en 1882, et mesure 16 étages. Le premier gratte-ciel est construit à Chicago en 1885, grâce à une révolutionnaire technologie de l’acier. Il mesure 10 étages. L’Empire State Building (381 mètres) ne sera achevé que le 1<sup>er</sup> mai 1931, et donc bien après la parution de *L’Ile des Pingouins*. Par contre, à Paris, la tour Eiffel est largement décriée, et son érection s’achève le 31 mars 1889. Ceci dit, bon nombre d’immeubles d’une quinzaine d’étages sont construits aux USA dans les années 1887-1910 (dont l’un des plus hauts est le *Flatiron Bulding* de D. Burnham, 1902, New York, 19 étages). Voir F. Dal Co, M. Tafuri, *Architecture contemporaine*, Gallimard Electa, Paris, 1991. Dès lors, on voit que les immeubles de trente à quarante étages décrits par Anatole France sont purement imaginaires en 1908.

<sup>53</sup> Le percement des souterrains du métro parisien date de 1900, où la première ligne est mise en service. De 1899 à 1913, H. Guimard façonne les entrées du métro en *art nouille*, suivant l’expression de Paul Morand pour désigner l’Art Nouveau. C’est de la parfaite nouveauté à l’époque. Anatole France généralise à juste titre ce système de souterrains. On en compte plus de 200 kilomètres à Paris aujourd’hui. Toutes les grandes mégalofoles mondiales sont aujourd’hui équipées de souterrains, pour les transports ou pour le tourisme (Montréal, première ville souterraine du monde).

<sup>54</sup> Ce chiffre est à comparer aux 4.000.000 d’habitants que compte l’agglomération parisienne *stricto lato* en 1900. En ce début de siècle, la ville a connu nombre de bouleversements urbanistiques dont Anatole France a été le témoin : autour de 1848 (Anatole France a quatre ans), Haussmann revoit en profondeur les grandes artères parisiennes. Modernisation en 1890 du réseau des égouts, distribution du gaz et de l’électricité, évacuation des ordures ménagères (par le préfet Poubelle !), métro, tout cela change très rapidement et très profondément la physionomie parisienne. Sont érigés le Sacré-Cœur et le Palais du Trocadéro (1878), la très controversée Tour Eiffel (1889), le Grand Palais, le Petit Palais et le Pont Alexandre III(1900) qui pour la plupart sont issus des Expositions Universelles de 1878, 1889 et 1900. On le voit, Paris change vite à l’époque, et Anatole France anticipe ce mouvement. Cependant, une mégalofole de 15 millions d’habitants était inimaginable en 1908, où les plus grandes villes du monde que sont Londres et New York comptent respectivement environ 2.500.000 et 5.500.000 âmes. En 2000, Paris comptait environ 11.000.000 d’habitants, Londres 10.000.000 et New York 16.500.000. Là encore, Anatole France ne s’est pas trompé.

<sup>55</sup> Anatole France, *L’Ile des Pingouins*, *ibid.*, p.234. Cette perception d’une ville radioconcentrique aux activités industrielles périphériques est elle aussi d’avant-garde. En 1900, l’urbanisme parisien est un *maillage*, les banlieues de la première couronne ne sont pas encore toutes englobées par l’urbanisation, et les lieux où les usines se développent sont vite phagocytés par l’habitat (port de Gennevilliers, les anciennes Halles de la Villette, etc...) Voir L. Dubech et P. d’Espezel, *Histoire de Paris*, 2 vol. Payot, Paris, 1951, et L. Chevalier, *La Formation de la population parisienne au XIX<sup>e</sup> siècle*, INED, Paris, 1950.

s'étant adaptée au milieu de la finance, celle du milliardaire. Sous le signe de l'ascèse<sup>56</sup>, les milliardaires passent leur vie

“sans autre occupation que de pousser du doigt un bouton de nickel, ces mystiques<sup>57</sup>, amassant des richesses dont ils ne voyaient pas même les signes, acquéraient la vaine possibilité d'assouvir des désirs qu'ils n'éprouveraient jamais<sup>58</sup>.”

Dès lors, les milliardaires deviennent les nouvelles idoles, tandis que leur mode de vie et leurs sombres idéaux deviennent les nouveaux référents de la morale. Anatole France dénonce ici avec fougue une société purement capitaliste et libérale, dont le seul but serait la constitution d'un profit dont personne ne profiterait hormis une caste fortement minoritaire. La conception francienne de la société future est donc, on le voit, imprégnée d'une focale socialiste, désapprouvant un monde soumis aux dures lois de la finance. Le travail devient la valeur centrale de l'humanité, tandis que tout Désir, toute volupté sont bannis.

“On ne pardonnait ni la mollesse, ni la paresse, ni le goût des recherches désintéressées, ni l'amour des arts, ni surtout la prodigalité<sup>59</sup> ; la pitié était condamnée comme une faiblesse dangereuse<sup>60</sup>. Tandis que toute inclination à la volupté soulevait la réprobation publique, on excusait au contraire la violence d'un appétit brutalement assouvi : la violence en effet semblait moins nuisible aux mœurs comme manifestant une des formes de l'énergie sociale<sup>61</sup>.”

Ainsi, le système moral de cette société devient une sorte d'inversion de l'utopie francienne marquée par un humanisme socialiste<sup>62</sup>. La vertu est du côté de la richesse, tandis que le mépris est du côté de la pauvreté. L'apogée de l'humanité est dans la possession de la richesse, c'est-à-dire dans l'assouvissement d'une valeur finalement tout à fait déshumanisante, qui n'est pas mise à profit pour assouvir les connaissances ou le Désir. Là encore est mis en place par Anatole France un mythe démythifiant, celui de la propriété de biens. La richesse en elle-même se substitue à toute divinité, elle devient une sorte de croyance déshumanisée en totale opposition avec la réalité charnelle de l'homme. Elle méprise donc tout épanouissement individuel, et le fait qu'une société n'existe que pour la production de richesse est une préfiguration de la chute qu'elle connaîtra nécessairement, un peu à l'image d'une Babylone, la Jérusalem renversée, qui tombera dramatiquement comme symbole de la déliquescence.

Dès lors, paradoxalement, la société évoluée du futur n'apporte que l'appauvrissement de l'âme. Les riches, minoritaires, soumettent le reste de la société à leurs valeurs, et le mirage de la réussite se substitue à toute autre quête – de la connaissance ou de l'assouvissement du Désir. Pendant ce temps, les ouvriers se sont également adaptés au dur milieu des usines elles aussi conçues pour le profit, et non pour les

<sup>56</sup> Sur le thème de l'ascèse, voir *infra*, I.3.1, p.199.

<sup>57</sup> Il faut évidemment ici songer à des *Paphnuce* du futur ; même leur description physique correspond.

<sup>58</sup> Anatole France, *L'Île des Pingouins*, *idem*. A dire vrai, ce non-sens consistant en l'acquisition d'un pouvoir permettant l'assouvissement des désirs sans même ressentir le Désir est la plus grande négation de l'humanité pour Anatole France, puisque c'est une négation de la *réalité charnelle* de l'homme. Voir *infra*, I.3.1, p.199.

<sup>59</sup> C'est-à-dire les dépenses excessives.

<sup>60</sup> “Plus je songe à la vie humaine, plus je crois qu'il faut lui donner pour témoins et pour juges l'Ironie et la Pitié. [...] L'Ironie et la Pitié sont deux bonnes conseillères ; l'une, en souriant, nous donne la vie aimable ; l'autre, qui pleure, nous la rend sacrée.”, Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.94.

<sup>61</sup> Anatole France, *L'Île des Pingouins*, *ibid.*, p.235.

<sup>62</sup> Ce futur décrit dans *L'Île des Pingouins* répond en négatif à l'utopie proposée dans *Sur la pierre blanche*.

hommes qui y travaillent. Ils forment une nouvelle espèce, toujours dans une optique darwinienne.

“Bien que chez eux le développement de certains muscles, dû à la nature particulière de leur activité, pût tromper sur leurs forces, ils présentaient les signes certains d’une débilité morbide. La taille basse, la tête petite, la poitrine étroite, ils se distinguaient encore des classes aisées par une multitude d’anomalies physiologiques et notamment par l’asymétrie fréquente de la tête ou des membres. Et ils étaient destinés à une dégénérescence graduelle et continue, car des plus robustes d’entre eux l’Etat faisait des soldats<sup>63</sup>, dont la santé ne résistait pas longtemps aux filles et aux cabarettiers postés autour des casernes. Les prolétaires se montraient de plus en plus débiles d’esprit<sup>64</sup>.”

On comprend donc que la production de richesse engendre, non pas comme un épiphénomène mais bien comme une condition nécessaire, l’appauvrissement de l’intelligence. La soumission de la masse prolétarienne à un train de vie inhumain exige l’abêtissement<sup>65</sup>. Une fois encore, le modèle régissant la vie humaine fait ici abstraction de l’homme lui-même. Selon Anatole France, cette caractéristique semble fondamentalement enfouie dans les gênes mêmes de l’homme ; l’obéissance aveugle à des modèles abstraits est une grave erreur, qui précipite l’humanité au mieux dans l’ignorance, et au pire dans la souffrance. Or, il apparaît que toute évolution humaine se dirige vers cette recherche d’abstraite perfection, qu’il s’agisse d’une recherche métaphysique, spirituelle, morale ou sociale. C’est ce que dénonce Anatole France, puisqu’il illustre le fait, dans *L’Ile des Pingouins*, qu’un système social ne peut en aucun cas faire abstraction de l’homme d’un point de vue individuel. La preuve :

“Les milliardaires étaient chauves à dix-huit ans ; quelques uns trahissaient par moment une dangereuse faiblesse d’esprit ; malades, inquiets, ils donnaient des sommes énormes à des sorciers ignares et on voyait éclater tout à coup dans la ville la fortune médicale ou théologique de quelque ignoble garçon de bain devenu thérapeute ou prophète<sup>66</sup> ; les suicides se multipliaient dans le monde de la richesse et beaucoup s’accompagnaient de circonstances atroces et bizarres, qui témoignaient d’une perversion inouïe de l’intelligence et de la sensibilité<sup>67</sup>.”

Cette société sclérosée, niant les fondements les plus profonds de l’humanité, devient en prise aux catastrophes – liées à la technologie mal maîtrisée et allant trop vite, négligeant les hommes<sup>68</sup> – et aux attentats anarchistes, qui deviennent de plus en plus sophistiqués puisqu’ils suivent eux aussi l’évolution des technologies et de la chi-

<sup>63</sup> On reconnaît ici l’antimilitarisme francien, issu pour une bonne part de l’affaire Dreyfus.

<sup>64</sup> Anatole France, *L’Ile des Pingouins*, *ibid.*, p.237.

<sup>65</sup> Il faut noter qu’une fois encore, Anatole France voit juste dans cette analyse en avance sur son temps d’au moins une dizaine d’années. En effet, la notion d’aliénation spirituelle de l’ouvrier – notion connexe au principe d’aliénation économique – naît en Allemagne dans les années 20, dans une perspective marxiste. Voir M. Halbwachs, *Esquisse d’une psychologie des classes sociales*, Paris, 1955.

<sup>66</sup> Là encore, Anatole France voit juste en 1908, puisque c’est *réellement* ce qui se passe autour des années 2000. Voir D. Camus, *Voyage au pays du magique, enquête sur les voyants, guérisseurs, sorciers...*, Flammarion, Paris, 1995.

<sup>67</sup> Anatole France, *L’Ile des Pingouins*, *ibid.*, p.238.

<sup>68</sup> Qui ici ne penserait pas aux catastrophes industrielles qui parsèment notre actualité, entre l’accident de Bingen (23 juin 1969) ou celui de Seveso (10 juillet 1976), ou pire encore, le cataclysme de Tchernobyl (26 avril 1986) ou le naufrage de l’Exxon Valdez (24 mars 1989) ? Ironie de l’histoire, les Galapagos, îles fondamentales pour Darwin, sont elles-mêmes menacées par le naufrage de la *Jessica* (18 janvier 2001). Anatole France avait parfaitement évalué les risques d’une société sous-tendue par l’évolution ultra rapide des technologies. La preuve en est que la littérature internationale sur ce sujet – relativement récente... – abonde. A titre de curiosité, on pourra consulter par exemple le Programme des Nations Unies pour l’Environnement (P.N.U.E.), *Précis d’écotoxicologie*, Masson, Paris, 1992.

mie<sup>69</sup>. La réflexion qui anime Caroline Meslier et Georges Clair dans le *Livre VIII*, § 2 de *L'Île des Pingouins*, est représentative de ce que pense Anatole France à propos d'une évolution du monde allant dans le sens d'un capitalisme sauvage allié à un productivisme sans conscience : “*La richesse [...] est un des moyens de vivre heureux ; ils en ont fait la fin unique de l'existence*<sup>70</sup>.” Ce système n'engendre dès lors que le désespoir, et donc, face à la débilité endémique et profonde de ce type même de société, quelques-uns prennent la responsabilité de tout annuler. Cette négation puissante et définitive n'est bien sûr qu'une allégorie littéraire, mais qui reste une mise en garde. L'anarchisme devient un appel désespéré aux restes d'humanité qui se nichent dans chacun de nous, une sorte de nostalgique retour sur soi-même, un rappel des racines non dénué de tendresse. L'anarchisme est une allégorique prise de conscience dénuée de toute idéologie<sup>71</sup>, une tendance salutaire à refuser la déshumanisation : annuler un monde déshumanisé, ce n'est pas commettre un crime, puisque l'homme n'y existe plus. Ceci sous-tend une nécessaire nostalgie du passé, un retour aux sources par le néant. Ce néant, dans la dynamique d'une histoire cyclique, donne la possibilité à l'humanité de renaître de ses cendres.

“Croyez-vous que les hommes étaient heureux autrefois ? [...] Ils souffraient moins quand ils étaient plus jeunes. Ils faisaient comme ce petit garçon : ils jouaient ; ils jouaient aux arts, aux vertus, aux vices, à l'héroïsme, aux croyances, aux voluptés ; ils avaient des illusions qui les divertissaient. Ils faisaient du bruit ; ils s'amusaient. Mais maintenant...”<sup>72</sup>

La négation du monde présent, la solution totale représentée par la bombe absolue qui déstructure tout ce qui peut structurer une société niant l'homme, est un appel au retour de l'homme au centre de l'univers. L'anarchisme francien est anthropocentrique. Faire *tabula rasa* d'un monde allé trop loin dans l'inhumanité, c'est faire confiance à une renaissance humaine, c'est accepter la possibilité d'un nouveau départ, d'un nouveau cycle historique. L'anarchisme apporte la souffrance salutaire, c'est le dernier messianisme qui reste à une humanité dépossédée de son existence par une société abstraite et incroyante. On comprend que les anarchistes se substituent au Jugement Dernier de la Bible et que l'apocalypse est purement humaine. Les deux anarchistes Caroline et Clair sont représentés explicitement comme de nouveaux Adam et Eve :

“Il devenait impossible de déblayer les décombres et d'ensevelir les morts. Bientôt la puanteur que répandaient les cadavres fut intolérable<sup>73</sup>. Des épidémies sévèrent, qui causèrent d'innombrables décès et laissèrent les survivants débiles et hébétés. La famine emporta presque tout ce qui restait. Cent quarante et un jours après le premier attentat, alors qu'arrivaient six corps d'armée avec de l'artillerie de campagne et de l'artillerie de siège, la

<sup>69</sup> A dire vrai, la poussée des attentats anarchistes date du 22 mai 1881, lorsque les disciples de Bakounine se regroupent à Paris dans une association internationale, 5 ans après la mort de leur maître spirituel. On notera les attentats manqués contre l'impératrice d'Autriche, le roi Humbert d'Italie, le président américain Mc Kinley, le roi Edouard VII à Bruxelles, et même, en 1900, contre les jeunes souverains d'Espagne le jour de leur mariage. La France n'est pas épargnée : le cordonnier Léauthier poignarde le ministre de Serbie à Paris le 13 novembre 1893 tandis qu'une bombe explose la même année dans la Chambre des Députés. Pauwels saute avec son engin le 15 mars 1894 sur le parvis de la Madeleine. En 1894 également, un restaurant explose, tandis que le 4 avril Sadi Carnot est poignardé. Dans les années 1900, l'anarchisme est un problème qui préoccupe beaucoup l'opinion publique. Voir J. Servier, *Le Terrorisme*, Que sais-je ?, P.U.F., 1979.

<sup>70</sup> Anatole France, *L'Île des Pingouins*, p.239.

<sup>71</sup> L'anarchisme francien ainsi dépeint est en effet catégoriquement distinct de l'anarchisme historique d'un Bakounine. Il est plus poétique que politique, si on peut dire, et marque un grand désespoir plutôt qu'une croisade idéologique. Il est fondamental de ne pas confondre les deux.

<sup>72</sup> Anatole France, *L'Île des Pingouins*, *ibid.*, p.241.

<sup>73</sup> Dans un système pré-pastorien, c'est l'odeur qui communique les germes des maladies.

nuit, dans le quartier le plus pauvre de la ville, le seul encore debout, mais entouré maintenant d'une ceinture de flamme et de fumée, Caroline et Clair, sur le toit d'une haute maison, se tenaient par la main et regardaient. Des chants joyeux montaient de la rue, où la foule, devenue folle, dansait. \_« Demain, ce sera fini, dit l'homme, et ce sera mieux ainsi. » La jeune femme [...] contemplait avec une joie pieuse le cercle de feu qui se resserrait autour d'eux : « Ce sera mieux ainsi », dit-elle à son tour. Et, se jetant dans les bras du destructeur, elle lui donna un baiser éperdu<sup>74</sup>. »

La renaissance du monde est initiée par des humains non aliénés, et donc inaptes à se soumettre à la société conçue pour des gens déshumanisés. Ces destructeurs qui rappellent l'Ange Vengeur de l'Apocalypse<sup>75</sup>, et qui se substituent à Dieu – c'est là encore une autre forme d'anthropocentrisme francien –, ont-ils raison ou tort de détruire le monde, et la souffrance répandue par la destruction était-elle nécessaire à la survie de l'humanité ? Dans quelle mesure peut-on sauver l'humanité malgré elle ? Ces questions restent en suspens, et Anatole France ne prend pas parti. Plus exactement, il ne peut pas prendre parti, dans le sens où si l'humanité est soumise à un cycle historique qui se répète sans cesse, l'annulation d'une société atroce pour donner naissance à une société rendant à l'homme une position centrale n'est qu'un salut transitoire et éphémère, appelé à être lui-même remplacé. Quoi qu'il arrive, l'homme ne peut se battre contre sa nature. Il est inscrit dans la fatalité du temps cyclique, de l'évolution et de cet état de fait. Le salut chrétien est tout à fait exclu dans une vision francienne, ce qui est une conséquence directe du temps cyclique. Dans le *Livre VIII*, § 4 de *L'Île des Pingouins*, on assiste à la renaissance d'un monde agraire, à l'émergence de nouvelles croyances, qui rappellent fortement les débuts de notre propre histoire réelle. Tout recommence perpétuellement vers le même cycle :

“Puis, au cours des âges, les villages remplis de biens, les champs lourds de blé furent pillés, ravagés par des envahisseurs barbares. Le pays changea plusieurs fois de maîtres. Les conquérants élevèrent des châteaux sur les collines ; les cultures se multiplièrent ; des moulins, des forges, des tanneries, des tissages s'établirent<sup>76</sup> ; des routes s'ouvrirent à travers les bois et les marais ; le fleuve se couvrit de bateaux. Les villages devinrent de gros bourgs et,

<sup>74</sup> Anatole France, *L'Île des Pingouins*, *ibid.*, p.246-247.

<sup>75</sup> On doit, semble-t-il, comparer ce passage de *L'Île des Pingouins* avec *L'Apocalypse de Jean*, 18-22, de la Chute de Babylone à l'Annonciation de la venue de Dieu. Anatole France dresse un parallèle fondamental entre Babylone et sa cité du futur. La Chute de Babylone relève de la même allégorie que la destruction puissante de la grande ville, et le chant d'espoir de Caroline et Clair ressemble aux cris de joie de l'Ange biblique : “*Elle est tombée, elle est tombée, Babylone la grande ; elle est devenue demeure de démons, repaire de tous les esprits impurs, repaire de tous les oiseaux impurs et odieux. Car elle a abreuvé toutes les nations du vin de sa fureur de prostitution ; les rois de la terre se sont prostitués avec elle, et les marchands de la terre se sont enrichis de la puissance de son luxe. [...] Malheur ! Malheur ! La grande cité, vêtue de lin, de pourpre et d'écarlate, étincelante d'or, de pierres précieuses et de perles, il a suffi d'une heure pour dévaster tant de richesses.*”, *Apocalypse*, 18, 2-17. De la destruction du monde renaît un ordre nouveau et pur. Par exemple : “*Puis il me montra un fleuve d'eau vive, brillant comme du cristal, qui jaillissait du trône de Dieu et de l'agneau. Au milieu de la place de la cité et des deux arbres du fleuve est un arbre de vie produisant douze récoltes. Chaque mois il donne son fruit, et son feuillage sert à la guérison des nations. Il n'y aura plus de malédiction. [...] Il n'y aura plus de nuit, nul n'aura besoin de la lumière du soleil, car le Seigneur Dieu répandra sur eux sa lumière, et ils régneront aux siècles des siècles.*”, *Apocalypse*, 22, 1-5. C'est également le cas chez Anatole France, mais à deux différences fondamentales : la première est que Dieu est exclu de la renaissance, et que l'homme renaît au centre de son univers en ayant inscrit dans ses gènes les mêmes erreurs à venir que les erreurs passées ; deuxièmement, dans un système d'histoire cyclique, l'humanité n'est que momentanément sauvée de ses maux : elle n'est au centre de l'univers que d'une manière *transitoire*. A comparer avec le passage de l'*Apocalypse* cité plus haut : “*Les jours coulèrent comme onde des fontaines et les siècles s'égouttèrent comme l'eau à la pointe des stalactites.*”, Anatole France, *L'Île des Pingouins*, *ibid.*, p.247. Le cycle de l'orogénèse et de l'entropie recommence, ou plutôt se poursuit.

<sup>76</sup> En d'autres termes, Babylone renaît.

réunis les uns aux autres, formèrent une ville qui se protégea par des fossés profonds et de hautes murailles. Plus tard, capitale d'un grand état, elle se trouva à l'étroit dans ses remparts désormais inutiles et dont elle fit de vertes promenades. Elle s'enrichit et s'accrut démesurément. On ne trouvait jamais de maisons assez hautes, on les surélevait sans cesse et on en construisait de trente à quarante étages [...] Quinze millions d'hommes travaillaient dans la ville géante<sup>77</sup>.”

Cette structure du *Livre VIII* de *L'Île des Pingouins* en épanadiplose, c'est-à-dire en boucle, où la fin est similaire au début, illustre assez bien le paradoxe francien résolu par un temps syncrétique – excluant par là même tout Âge d'Or et tout salut : l'homme, prisonnier du temps, paraît bien aspirer à un ailleurs, mais il est inapte à se rendre vers cet ailleurs. Caroline et Clair voulaient libérer l'humanité de sa gangue déshumanisante en entraînant le monde, après *tabula rasa*, dans un retour au passé salvateur et réhumanisant, mais il demeure dans l'essence humaine de se diriger vers l'abstraction et la dés-humanisation. C'est paradoxal, puisque l'homme ne devrait pas se perdre dans sa recherche de l'équilibre et de la perfection. Il devrait au contraire chercher à conserver sa place centrale dans la société<sup>78</sup>. La société devrait être conçue par et pour l'homme, alors que c'est l'homme lui-même qui est conçu par et pour la société. Ce basculement dialectique et dramatiquement déshumanisant est désespérant pour Anatole France, mais il semble irrémédiable et irréversible, par sa nature profondément cyclique.

La fatalité du temps cyclique offre ainsi un grand espoir à notre auteur : se retourner sur le passé, c'est être en mesure de prévoir notre propre futur. Le cycle est lui-même relativisant ; il unit passé et futur pour exprimer le présent, et donc pour donner un sens profond à notre existence individuelle. Nous voyons d'ailleurs qu'Anatole France ne s'est guère trompé dans sa description du monde futur, même si celui-ci n'est que mythique, et c'est là tout son paradoxe : l'histoire, considérée dans une acception francienne, est un retour sur soi-même, une façon de réintégrer l'homme au centre de l'univers, une façon de connaître le monde présent et de donner un sens à son existence. Dès lors, c'est bien la somme des destinées individuelles qui font l'histoire cyclique. Le mythe rend à l'homme en tant qu'individu une place centrale, et c'est à lui-même de décider avec force de son propre destin. L'homme ne découle plus de l'univers. *A contrario*, c'est l'univers qui découle de l'homme, dans cet horizon mythique<sup>79</sup>. Cette prise de conscience francienne exclut donc toute plongée dans le désespoir, au profit d'une mise en exergue de l'acte individuel, et donc d'une *praxis* que chacun doit se construire<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Anatole France, *L'Île des Pingouins*, *ibid.*, p. 248.

<sup>78</sup> “*Toutes les apocalypses éblouissent et déçoivent. N'attendons point de miracle. Résignons-nous à préparer, pour notre imperceptible part, l'avenir meilleur ou pire que nous ne verrons pas.*”, Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.102.

<sup>79</sup> Ce système n'est pas sans sympathie avec la *phénoménologie*. Voir *infra*, III.1, p.379.

<sup>80</sup> Voir *infra*, III.3.2, p.483.

### **I.3) L'instance du Désir dans l'œuvre francienne**

“La seule chose dont je sois vraiment sûr, c’est que nous sommes de la même étoffe que les autres bêtes ; et si nous avons une âme immortelle, il faut qu’il y en ait une aussi dans les infusoires qui habitent le rectum des grenouilles.”, Jean Rostand, *Pensées d’un biologiste*, p.125-126.

#### **I.3.1) La Réalité charnelle dans l'œuvre d'Anatole France**

“Je sens que nous sommes dans une fantasmagorie et que notre vue de l’univers est purement l’effet du cauchemar de ce mauvais sommeil qui est la vie. Et c’est cela le pis. Car il est clair que nous ne pouvons rien savoir, que tout nous trompe, et que la nature se joue cruellement de notre ignorance et de notre imbécillité.”, Anatole France, *Le Jardin d’Epicure*, p.65.

##### **I.3.1.a) Ascèse et sublimation du corps dans *Thaïs***

L’homme n’est-il pas dans l’erreur la plus dramatique lorsqu’il réfute l’existence de son propre corps pour n’écouter que les aspirations trompeuses de son âme ? Le mythe d’une âme humaine pure devant réfuter un corps impur est sans cesse dénoncé par Anatole France comme une fausseté dangereuse et empoisonnante pour l’homme. C’est ce que Paphnuce, l’un des personnages les plus représentatifs de la littérature francienne, apprend à ses dépens.

Rappelons rapidement l’argument de *Thaïs*<sup>1</sup>. Il s’agit de l’aventure d’un moine pratiquant la plus sévère des ascèses, qui tombe sans se l’avouer passionnément amoureux de la sulfureuse Thaïs, une femme inaccessible et d’une beauté inégalée. La problématique qui se fait jour est la suivante<sup>2</sup> : comment un homme fêru de sublime peut-il succomber à un désir amoureux sans perdre sa vocation à la sainteté ? Nous allons voir que Paphnuce, en refusant son corps et donc sa réalité charnelle, fait dramatiquement fausse route.

Faisons un point sur l’ascèse chrétienne, notion qui nous semble fondamentale pour bien saisir l’attitude de Paphnuce. Ce mot vient du grec *askêtis*, signifiant *pratique, entraînement*. Il visait à l’époque, autour du I<sup>er</sup> siècle, principalement ceux qui, à l’image des athlètes olympiques, cherchaient à se perfectionner dans un art au travers d’une discipline suivie. Dès lors, on peut remarquer qu’au travers de l’histoire de l’ascèse, qui est d’une très grande diversité – car elle s’applique à toutes les cultures de

<sup>1</sup> *Thaïs* paraît dans *La Revue des Deux Mondes* les 1<sup>er</sup> juillet 1889 (p.110-134), 15 juillet (p.318-371) et 1<sup>er</sup> août (p.606-637.) L’édition originale chez Calmann-Lévy (1891) date du 18 octobre 1890. Voir I.2.1.a., p.130.

<sup>2</sup> Nous sommes là dans un canevas très fin de siècle, auxquelles participent par exemple toutes les Salomé de cette époque sous la plume de Flaubert ou d’Oscar Wilde, notamment. Les systèmes de la femme fatale et de ce que Mario Praz appelle *la beauté méduséenne* sont extrêmement usités dans ces années 1890, que ce soit par Octave Mirbeau, Joris K.-Huysmans ou encore par Jean Lorrain, pour ne citer que ces trois auteurs. La problématique du moine amoureux semble initiée par *Le Moine* de M.-G. Lewis (1796) qui impressionnera nombre de nos écrivains dits *décadents*. De la même façon, on peut considérer *Thaïs* par bien des aspects comme une œuvre participant du mouvement littéraire de la décadence. Cependant, on ne peut nier un héritage certain – outre de *La Vie des saints Pères du désert* et de l’un des *Drames* de Roswitha (*La Légende de sainte Thaïs*) autour du X<sup>e</sup> siècle– de *La tentation de saint Antoine* de Flaubert (1849-74).



tous les temps – des pratiques constantes restent tout de même observables<sup>3</sup>. Anatole France s’est remarquablement renseigné sur elles, et les respecte à la lettre pour dépeindre son personnage Paphnuce. On citera donc le jeûne prolongé et les veilles, l’exposition aux rigueurs des éléments, l’austérité, le contact avec le répugnant, la solitude, le silence, la claustration, le dénuement matériel, l’abstinence sexuelle, la non-disposition de soi, ainsi que le partage d’une condition sociale méprisée. Pour le « gentil » – celui qui n’est pas initié aux pratiques de l’ascétisme –, cette discipline de vie peut paraître masochiste ; pour l’ascète au contraire, c’est le gentil qui, immergé dans « le siècle » – le monde profane –, est esclave de ses besoins et de sa jouissance. Comme le dit fort bien Michel Hulin, « *aux yeux de l’ascète, il n’y a là qu’esclavage, car cette manière de vivre consiste, au fond, à poursuivre avec les moyens de l’intelligence humaine des buts qui sont déjà ceux de l’animal. [...] C’est donc au nom de la liberté d’esprit que l’ascète refuse d’entrer dans ce jeu*<sup>4</sup>. »

L’ascète va donc bloquer ses bases de plaisir et de déplaisir, faire abstraction de son corps pour aller vers le désagréable, allant jusqu’à prendre conscience que la source des souffrances et des dégoûts est le corps lui-même, et que si l’âme renonce au corps, elle renonce à la notion même de plaisir ou de déplaisir, pouvant dès lors, détachée, se tourner vers la contemplation mystique. Il devient donc logique de se déconditionner du monde extérieur. Or, les privations ascétiques se heurtent, quoi qu’il arrive, à des fonctions basses de l’organisme. Sous peine de mourir, l’ascète ne peut aller jusqu’au bout de la privation, et le détachement du corps a ses limites inscrites dans le corps lui-même. Le but idéal de l’ascète, qui est de rencontrer le plus haut point de la réalité mystique – de la réalité désincarnée – n’est pas accessible. L’ascète ne peut complètement renoncer à respirer, à manger et à boire. Ce renoncement débouche sur la mort, qui est l’inverse de la voie de recherche spirituelle initiée par l’ascète. Le but poursuivi par la plupart des ascètes est donc tout à fait dialectique, et la plupart d’entre eux finissent par renoncer au renoncement, version ultime de l’ascétisme, et certains d’entre eux deviennent au bout du compte de véritables débauchés<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Nous nous appuyons ici sur M. Viller et M. Olphe-Gaillard, « Ascèse » in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, 1937 et sur J. Lacarrière, *Les Hommes ivres de Dieu*, Fayard, Paris, 1974, et surtout sur le remarquable article de Michel Hulin, « Ascèse et ascétisme », *Encyclopaedia Universalis*, 3-113b.

<sup>4</sup> Michel Hulin, *idem*.

<sup>5</sup> Nous nous appuyons sur l’article de Michel Hulin. L’ascèse chrétienne commence quant à elle au IV<sup>e</sup> siècle, époque dans laquelle les protagonistes de *Thaïs* évoluent. C’est Pacôme (l’organisateur de la vie cénobitique) et saint Antoine qui initient cette discipline de vie dans le désert égyptien. Il faut se remettre dans le contexte historique de cette période, pour comprendre cette idéologie du renoncement : le christianisme est maintenant admis, en ces temps d’antiquité tardive, par l’Empire romain ; les chrétiens ont une idée très forte du Christ ayant renoncé à la  *cité terrestre*  et à ses  *valeurs* . Pendant que la ville d’Alexandrie prospère du commerce et de l’échange dans une attitude qui ressemble dans une symbolique chrétienne à la Babylone biblique, les chrétiens cherchent à se rapprocher du Christ en prenant le relais des martyrs. De très vastes communautés d’anachorètes verront le jour en Egypte et en Syrie, jusqu’au VIII<sup>e</sup> siècle. Les conditions de vie dans le désert sont extrêmement rudes, et la faim et la soif sont les meilleures compagnes des ascètes, ainsi que la chaleur et le froid. On a pu déterminer les pratiques les plus habituelles de ces chrétiens primitifs : il s’agissait souvent de se nourrir de pain moisi et d’herbes amères, arrosées d’eau croupie ; les jeûnes étaient assortis de très longues périodes de veille. Les ascètes dormaient dans des positions plus qu’inconfortables, appuyés contre des murs. Ils priaient allongés sur le sol, les bras en croix, cuisant au soleil, ou encore debout sur une brique. Ils étaient mangés par la vermine et les insectes. Leurs cellules étaient étroites et obscures, soumises aux intempéries, lorsqu’ils ne choisissaient pas un puits asséché ou un ancien tombeau. Les dendrites s’installaient au creux d’un arbre, les stylites au sommet d’une colonne ; certains ascètes régressaient jusqu’à devenir des  *brouteurs* , vivant comme les animaux (au bord de la Mer Noire, notamment, au VI<sup>e</sup> siècle). Le silence est pour tous fondamental, et est parfois définitif. Certains choisissent de laisser leur regard posé sur le sol à jamais.

Dans cette optique, au cœur de cette discipline de vie particulièrement éprouvante, il est certain que ces ascètes n'avaient plus leur raison, et que ce qu'ils prenaient pour des révélations mystiques devaient être des hallucinations causées par la dénutrition et la souffrance physique : ironie du sort, les images mystiques venaient du corps lui-même qui se révoltait... Pourtant, le but ultime des ascètes est de toucher, par le renoncement au corps, un avant-goût du paradis. Les illuminations des ascètes qui parlent couramment aux anges et peuvent avoir des apparitions démoniaques et subir toutes sortes de tentations inhumaines<sup>6</sup>, sont de source hallucinatoire. Le plus haut ascétisme consiste ensuite au renoncement du renoncement, et à l'immersion dans la vie urbaine.

Paphnuce s'inscrit dans la droite ligne de l'ascétisme ici présenté.

“Anachorètes et cénobites vivaient dans l'abstinence, ne prenant de nourriture qu'après le coucher du soleil, mangeant pour tout repas leur pain avec un peu de sel et d'hysope. Quelques-uns, s'enfonçant dans les sables, faisaient leur asile d'une caverne ou d'un tombeau et menaient une vie encore plus singulière. Tous gardaient la continence, portaient le cilice<sup>7</sup> et la cuculle<sup>8</sup>, dormaient sur la terre nue après de longues veilles, chantaient des psaumes, et, pour tout dire, accomplissaient chaque jour les chefs-d'œuvre de la pénitence. En considération du péché originel, ils refusaient à leur corps, non seulement les plaisirs et les contentements, mais les soins même qui passent pour indispensables selon les idées du siècle. Ils estimaient que les maladies de nos membres assainissent nos âmes et que la chair ne saurait recevoir de plus glorieuses parures que les ulcères et les plaies<sup>9</sup>.”

Nous sommes bel et bien ici, malgré le réalisme historique de la situation, dans un horizon fabuleux. Par exemple, une légion de démons assaille les ascètes :

“Les ascètes, furieusement assaillis par des légions de damnés, se défendaient avec l'aide de Dieu et des anges, au moyen du jeûne, de la pénitence et des macérations. Parfois, l'aiguillon des désirs charnels les déchirait si cruellement qu'ils en hurlaient de douleur et que leurs lamentations répondaient, sous le ciel plein d'étoiles, au miaulement des hyènes affamées. C'est alors que les démons se présentaient à eux sous des formes ravissantes. Car si les démons sont laids en réalité, ils se revêtent parfois d'une beauté apparente qui empêche de discerner leur nature intime<sup>10</sup>.”

En fait, ce court extrait est représentatif de la façon dont fonctionne le système de *Thaïs*. D'une part, le réel entoure nos protagonistes avec un pragmatisme presque routinier. C'est le cas du fameux passage du banquet<sup>11</sup>, qui se passe dans des conditions que nous pourrions qualifier de normales. Pour reprendre un terme barthésien, nous dirions qu'il s'agit là du *degré zéro* de la réalité. Cependant, se superpose à ce réel un monde mythique, fait de démons et de personnages fabuleux. Or, tout l'enjeu de *Thaïs* est de jouer sur la présence de cet horizon fabuleux. En effet, ces démons sont-ils réels, ne se présentant aux ascètes que parce que ces ascètes ont acquis une grande connaissance mystique du sublime ? Ou au contraire, sont-ils le fruit de leur imagination ravagée par l'abstinence, la faim et la frustration ? Le nœud du problème se tient dans ce pivot ambigu. Ainsi, Paphnuce est lui aussi tourmenté par les démons. Mais ces démons sont d'une ambiguïté telle que le doute plane toujours sur leur réalité, et que le texte propose au lecteur une double lecture possible : ces démons sont-ils réels, ou appartiennent-ils à l'imaginaire dérangé de Paphnuce qui les crée parce qu'il croit en eux ?

---

Les démarches initiatiques consistent à tresser et à détresser le même panier d'osier pendant des années, ou encore à arroser un bâton planté dans le sol du désert pendant dix ans.

<sup>6</sup> Voir *La Tentation de saint Antoine* de Flaubert.

<sup>7</sup> Il s'agit de la chemise en toile grossière que portent les ascètes du désert égyptien.

<sup>8</sup> Il s'agit du capuchon de la cuculle.

<sup>9</sup> Anatole France, *Thaïs*, Pléiade, tome I, p.721-722.

<sup>10</sup> Anatole France, *ibid.*, p.722.

<sup>11</sup> Pour une analyse détaillée du banquet, voir *supra*, I.2.1.a, p.130 et *sqq.*

“Comme il méditait de la sorte, il vit un petit chacal assis à ses pieds. Il en éprouva une grande surprise. L’animal semblait lire dans la pensée de l’abbé et il remuait la queue comme un chien. Paphnuce se signa : la bête s’évanouit. Connaissant alors que pour la première fois le diable s’était glissé dans sa chambre, il fit une courte prière<sup>12</sup>.”

Ce chacal reviendra comme un leitmotiv à chaque fois que Paphnuce sera taraudé par son désir subversif pour la belle Thaïs. Le chacal est un animal qu’on pense habituellement très commun dans le désert égyptien (ce qui est faux). Mais dans une lecture symbolique, le chacal, qui hurle à la mort et qui se nourrit de cadavres, est beaucoup plus inquiétant que ce petit chien qui remue la queue dépeint par Anatole France avec une légère teinte d’ironie. Certains textes de l’iconographie hindoue voient le chacal comme un animal symbole du désir et de la sensualité qui tenaillent le sage, que chevauche Devî, la grande Mère divine fortement sexualisée. Mais il n’est pas besoin de lecture symbolique si exotique pour comprendre le symbolisme du chacal : en Egypte, Anubis est représenté comme un chacal<sup>13</sup>. Son sanctuaire le plus célèbre était à Cynopolis, la Cité des Chiens<sup>14</sup>, et il avait pour fonction, en temps que *psychopompe*, de veiller sur les rites funéraires et sur le voyage des âmes vers l’autre monde, vers le « Chant des Roseaux ». On comprend bien ici que le chacal n’est en rien un animal biblique, et que son symbolisme est, dans une optique chrétienne comme celle de Paphnuce, d’origine tout à fait païenne. Dès lors, si Paphnuce projette, par réflexivité, ses fantasmes les plus profonds dans le réel, alors ce chacal est le symbole de ce que Nietzsche appellerait ses « mauvaises pensées ». Ceci dit, dans ce mécanisme de projection des profondeurs dans le réel<sup>15</sup>, il est une chose certaine : c’est que ces démons n’existent pas. Ils sont d’origine hallucinatoire, et interprétés par nos ascètes selon une culture biblique et largement dérangée<sup>16</sup>. Nous allons en fait mettre en évidence que ces démons symbolisent le Désir refoulé et frustré de Paphnuce, tout au long de notre étude de *Thaïs*.

Il est très intéressant d’analyser la manière dont Thaïs s’infuse au sein des délires hallucinatoires de notre ascète. Paphnuce est le champion des anachorètes, il manifeste un zèle maladif à acquérir la sainteté par la renonciation de son corps. Son état de frustration est surhumain, décuplé d’ailleurs par une foi aveugle et une croyance excessivement rigide envers le Christ :

“Depuis dix ans qu’il s’était retiré loin des hommes, il ne bouillait plus dans la chaudière des délices charnelles, mais il macérait profitablement [sic] dans les baumes de la pénitence. Or, un jour que, rappelant, selon sa pieuse habitude, les heures qu’il avait vécues loin

<sup>12</sup> Anatole France, *ibid.*, p.727.

<sup>13</sup> Ceci dit, il est imprécis de croire que le chacal existe dans le désert égyptien. En fait, ce que les occidentaux prenaient pour des chacals n’étaient que des chiens sauvages, et Anubis est considéré lui aussi par les Egyptiens comme un chien – symbolisme qui pourrait croiser, seulement par quelques analogies, celui du Cerbère, quoi que ce dernier ne fût pas lui-même psychopompe. Voici comment G. Posener caractérise ces animaux : ce sont des “chiens errants, bêtes aux faux airs de loup, aux grandes oreilles pointues et au museau effilé, aux membres grêles, à la queue longue, touffue.” in *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, 1959, 44a.

<sup>14</sup> G. Posener, *ibid.*, 16bc.

<sup>15</sup> Pour une *phénoménologie du Désir*, voir *infra*, III.1.1, p.379 et *sqq.*

<sup>16</sup> Ce n’est pas la première fois qu’Anatole France se rapproche d’une optique *psychologique* – au sens médical du terme – pour peindre ses personnages (voir *infra*, II.3.1, p.289) Les travaux de Charcot ne lui sont pas étrangers, tandis que Freud ne tardera pas à publier *La Science des rêves* (1900) et ses *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905). Il est probable que ces nouvelles approches de l’homme fascine grandement Anatole France. C’est également le cas dans *L’auf rouge* ou même, dans une mesure moindre, dans *Monsieur Pigeonneau*. Anatole France aime à confronter un aspect *scientifique* avec un aspect *fabuleux*, ce qui ne manque jamais de charme sous sa plume. Cette synthèse est fondamentale chez notre auteur.

de Dieu, il examinait ses fautes une à une, pour en concevoir exactement la difformité<sup>17</sup>, il lui souvint d'avoir vu jadis au théâtre d'Alexandrie une comédienne d'une grande beauté<sup>18</sup>, nommée Thaïs<sup>19</sup>."

Paphnuce ne le sait pas encore, mais il va faire de Thaïs l'objet même de son Désir. Or, avec un mécanisme de frustration surhumaine et de cristallisation<sup>20</sup> involontaire (pour compenser sa frustration), Thaïs va devenir un double de Paphnuce, mais un double à rebours. Nous reviendrons sur ce système-clé.

La première description de Thaïs est donc en focalisation interne à Paphnuce, et explose dans toute sa subjectivité : c'est un portrait avant tout *moral*, qui cache sous cette carapace de mépris un grand désir charnel :

"Cette femme se montrait dans les jeux et ne craignait pas de se livrer à des danses<sup>21</sup> dont les mouvements, réglés avec trop d'habileté, rappelaient ceux des passions les plus horribles. Ou bien elle simulait quelques-unes de ces actions honteuses que les fables des païens prêtent à Vénus, à Lédà ou à Pasiphaé<sup>22</sup>. Elle embrasait ainsi tous les spectateurs du feu de la luxure<sup>23</sup> ; et, quand de beaux jeunes hommes ou de riches vieillards venaient, pleins

<sup>17</sup> On ne peut ici que rendre hommage à la finesse d'Anatole France : le tour de phrase décrit avec précision un fait qui sera récurrent dans *Thaïs*. Paphnuce se mortifie l'âme, ce qui tourne d'une part à l'obsession, d'autre part au masochisme teinté d'un rien de perversité. C'est fondamental, du fait que cette démarche est tout à fait inverse de celle d'un homme qui recherche la sainteté. Paphnuce se veut tellement parfait qu'il se complaît dans les péchés qu'il ne commet pas. Ce n'est plus de l'humilité : à cette échelle, c'est du vice.

<sup>18</sup> Ce *syndrome de la comédienne*, si on peut dire, ne quittera pas Anatole France. C'est le sujet principal de *Histoire comique*. Cela perdra notre auteur. En avril 1909, en départ pour l'Argentine sur le paquebot *Amazone*, Anatole France rencontre l'actrice Jeanne Brindeau de la Comédie-Française (qui part en tournée en Amérique du Sud pour représenter *Chimène*.) Comme de nombreux journalistes sont sur le bateau, la nouvelle est divulguée, et comme la finesse n'est pas toujours de ce monde, des bruits – infondés – courent sur un mariage possible entre France et la comédienne. C'est alors que Léontine de Caillavet, l'amante de France depuis plus de vingt ans, apprend cela dans son appartement parisien. Elle tente de se suicider. Anatole France revient à Paris le 28 août, se sépare de Jeanne Brindeau, et trouve une madame de Caillavet extrêmement amoindrie, désespérée et atteinte d'une maladie pulmonaire très grave. Elle décède le 12 janvier 1910, ce qui va entraîner chez Anatole France un désespoir presque insurmontable, et une vie amoureuse incohérente et tourmentée. On comprend donc que le fantasme de la comédienne était très fort pour notre auteur, depuis toujours, et que *Thaïs* en est l'un des symptômes révélateurs.

<sup>19</sup> Anatole France, *ibid.*, p.725.

<sup>20</sup> Par *cristallisation*, nous entendons ici l'édification, par la passion, d'une idéalisation obsessionnelle et sans mesure de Thaïs. Elle deviendra le *seul* objet des pensées de Paphnuce, et comme elle symbolise le Désir (voir *infra*, II.2, p.262), Paphnuce n'est pas prêt de gagner le repos, ni la sainteté... Voir par exemple A. Ombredane, *Etudes de psychologie médicale*, t.III, *Troubles du caractère et délire*, Hermann, Paris, 1946.

<sup>21</sup> Ici, on ne peut qu'évoquer Salomé... Cela caractérise notamment, comme nous l'avons dit, une thématique décadente.

<sup>22</sup> Voir Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, note 3 page 725, p.1351. Nous rajouterons que Lédà est un symbole très intéressant, dans le contexte de Thaïs. En effet, les Grecs faisaient de Lédà-l'Oie s'accouplant avec Zeus-le Cygne une union du symbole diurne du cygne et du symbole lunaire de l'oie (qui n'est qu'un avatar du cygne). En clair, cela signifie qu'au moment où Lédà et son divin amant ne font plus qu'un, ils symbolisent l'hermaphrodisme. Voir Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, 3<sup>ème</sup> éd., Paris, 1963, p.257. Cela pourrait être symptomatique du fait que Thaïs est maintenant indissociable de Paphnuce.

<sup>23</sup> On voit ici que la Thaïs décrite l'est sous un jour purement moralisateur. Or, Paphnuce, sans le savoir, injecte à Thaïs ses propres fantasmes : s'il voit en Thaïs – qui est en réalité *pure* dans le sens où elle est en parfaite conformité avec elle-même – une grande part de luxure, c'est que lui-même la voit *sous le filtre* de la luxure. En d'autres termes, s'il voit Thaïs luxurieuse, c'est parce qu'il projette sa propre luxure en Thaïs. Le principe est ici strictement le même que lorsque Paphnuce voit le diable au travers du chacal. C'est bien d'un système réflexif dont il s'agit.

d'amour, suspendre des fleurs au seuil de sa maison, elle leur faisait l'accueil et se livrait à eux. En sorte qu'en perdant son âme, elle perdait un très grand nombre d'autres âmes<sup>24</sup>."

L'intérêt de cette description est de montrer que sous le mépris de Paphnuce pour cette Thaïs censée représenter tout ce que l'ascète exécra, se cache une passion folle et démesurée.

"Elle avait allumé le désir dans ses veines et il s'était une fois approché de la maison de Thaïs. [...] Paphnuce se mit à songer à Thaïs, parce que Thaïs était son péché, et il médita longtemps, selon les règles de l'ascétisme, sur la laideur épouvantable des délices charnelles dont cette femme lui avait inspiré le goût, aux jours de trouble et d'ignorance<sup>25</sup>."

Nous sommes ici face à une description très fidèle de la frustration. Or, il n'est qu'une façon d'assouvir une frustration, c'est d'assouvir son désir. Assouvir son désir, ceci implique reconnaître les besoins du corps, et, plus encore, accepter sa réalité charnelle. Assumer son écorce corporelle et les désirs qu'il entraîne, ceci serait salvateur pour Paphnuce. Mais comme ce dernier n'a pour mission ascétique que de renier sa réalité charnelle au profit d'une prétendue pureté de l'âme, dès lors, il s'enferme dans une sombre dialectique. D'une part, son désir va s'accroître, d'autre part, sa frustration va grandir, et plus sa frustration va grandir, et plus son désir va s'accroître. On le constate ici, la situation de Paphnuce est perdue d'avance, car il n'est pas assez fort pour renoncer au renoncement et donc pour assumer sa réalité charnelle. En refoulant son désir, il se refoule lui-même. En niant son corps, il se nie tout entier.

Cette hantise de Thaïs pour Paphnuce préfigure une conception francienne de l'être humain : nul ne peut nier son corps, ni même s'élever dans les hautes sphères de l'esprit pur. Le corps est insurpassable. Nul ne peut prétendre à une quelconque désincarnation, pour accéder à une chimérique sainteté. Paphnuce ne fait, par son ascèse, que trahir sa propre nature d'être humain, ce qui est une sorte de parjure aux lois naturelles.

Ainsi, Thaïs est préfigurée, dans le délire hallucinatoire de Paphnuce, comme une candidate à la sainteté : de représentation féminine fortement sexualisée, elle devient une représentation christianisée de la souffrance. Ce glissement, par contre, pourrait avoir une origine autre que purement fantasmagorique :

"Il la revit telle qu'il l'avait vue lors de la tentation<sup>26</sup>, belle selon la chair. Elle se montra d'abord comme une Lédà, mollement couchée sur un lit d'hyacinthes, la tête renversée, les narines frémissantes, la bouche entrouverte, la poitrine en fleur et les bras frais comme deux ruisseaux. [...] Cependant, l'image changeait insensiblement d'expression. Les lèvres de Thaïs révélaient peu à peu, en s'abaissant aux coins de la bouche, une mystérieuse souffrance. Ses yeux agrandis étaient pleins de larmes et de lueurs ; de sa poitrine gonflée de soupirs montait une haleine semblable aux premiers souffles de l'orage<sup>27</sup>."

<sup>24</sup> Anatole France, *ibid.*, p.725. Nous revenons ici au mythe gnostique d'Enoia. Voir *supra*, I.2.1.c, p.143.

<sup>25</sup> Anatole France, *ibid.*, p.725-726.

<sup>26</sup> Evidemment, ce passage est une allusion certaine à *La Tentation de saint Antoine* de Flaubert.

<sup>27</sup> Anatole France, *ibid.*, p.726. A comparer avec le passage suivant : "*Un reflet de soleil couchant embrase [la] nuque [de Clara]... Sa chair s'est détendue et sa bouche est plus mince. Elle est grave et très triste. Elle regarde l'eau, mais son regard va plus loin et plus profond que l'eau ; il va, peut-être, vers quelque chose de plus impénétrable et de plus noir que le fond de cette eau ; il va, peut-être, vers son âme, vers le gouffre de son âme qui, dans les remous de flammes et de sang, roule les fleurs monstrueuses de son désir... [..] Un peu lasse, les nerfs brisés, meurtrie sous les coups de fouet de trop de péchés, elle se tait, voilà tout.*" Octave Mirbeau, *Le Jardin des Supplices*, Gallimard, 1988, p.246. Nous avons ici deux déesses représentant le pansexualisme, et l'une et l'autre assument leurs corps et leurs fantasmes, représentant un microcosme des lois naturelles. Dans *Thaïs*, c'est Paphnuce qui refuse cette assomption. Dans *Le Jardin des Supplices* (1896), c'est le narrateur. Dans les deux cas, ils en sortent et *initiés*, et *désespérés*. Mener une étude comparée et approfondie de *Thaïs* et du *Jardin des supplices* serait sans

Cette image annonce, en quelque sorte, la suite et l'issue de ce roman. Nous l'avons vu, Paphnuce et Thaïs forment un couple à rebours, un couple que nous pourrions qualifier de dichotomique. Or, autant Paphnuce va s'enfermer dans sa régression et dans le refus de son corps, autant Thaïs va, parallèlement, tout en continuant à personifier le Désir de Paphnuce, accéder à la sainteté. C'est fondamental, car ceci illustre avec précision que la négation de la réalité charnelle est non seulement un parjure naturel, mais de plus, un parjure moral. C'est pourquoi Paphnuce va petit à petit se déshumaniser, et fondre dans une *hubris* obsessionnelle et coupable, tandis que Thaïs continuera à se rapprocher de la divinité (Vénus pour ne pas la nommer<sup>28</sup>). Il est évident que cette vision des choses est fondamentalement irrévérencieuse dans une optique chrétienne. Paphnuce sera loin d'être sauvé, malgré sa pureté – qui est seulement apparente. En effet, il deviendra non seulement masochiste et vicieux, mais son orgueil l'aveuglera autant que son dogmatisme.

Ainsi, Paphnuce arrive à convaincre Thaïs d'intégrer un monastère. Pour la sauver d'elle-même, il a conduit la ville entière à conspuer le Christ<sup>29</sup>, ce qui est tout à fait absurde. Une fois Thaïs incarcérée, sa mission apostolique devrait être menée à bien<sup>30</sup>, et Paphnuce devrait passer à autre chose, regagner ses habitudes ; seulement, il a goûté au siècle, s'est immergé dans le monde, et il a côtoyé l'objet de ses fantasmes : Thaïs est toujours plus obsessionnelle, il vit une passion cristallisante que sa volonté réfute, mais que son corps l'oblige à vivre tout de même. De ce conflit indépassable (lorsqu'il regagne sa cellule, Paphnuce croit voir les *meubles d'un mort*<sup>31</sup>), naît une prise de conscience d'autant plus cruelle que son orgueil le pousse à s'enfermer dans sa négation du corps. De plus, Thaïs une fois recluse, il est hors de question d'aller lui avouer son Désir, car ce ne serait pas ce champion de la foi qui pourrait débaucher une jeune novice, aussi belle soit-elle. Dès lors, le cas de Paphnuce est insoluble, et notre ascète est d'une part condamné à souffrir, et d'autre part, il est la victime de sa propre erreur morale : depuis le début, son ascèse abrutissante lui fait faire fausse route. Néanmoins, ceci ne le conduira pas à revoir son propre trajet et moral, et physiologique, et psychologique.

Son obsession prend différents visages ; Thaïs lui apparaît lorsqu'il prie, et il met ceci sur le compte d'une vision divine :

“Jésus ! c'est toi qui me l'envoies. Je reconnais là ton immense bonté : tu veux que je me plaise, m'assure et me rassérène à la vue de celle que je t'ai donnée. Tu présentes à mes yeux son sourire maintenant désarmé, sa grâce désormais innocente, sa beauté dont j'ai arraché l'aiguillon. Pour me flatter, mon Dieu, tu me la montres telle que je l'ai ornée et purifiée à ton intention, comme un ami rappelle en souriant à son ami le présent agréable qu'il en a reçu<sup>32</sup>. C'est pourquoi je vois cette femme avec plaisir, assuré que sa vision vient de

---

doute fructueux. Toujours est-il que ce thème de femme fatale renfermant en elle-même les lois scandaleuses de la nature, est très usité en cette fin de siècle.

<sup>28</sup> Sur la religion inversée dans *Thaïs*, voir *infra*, II.3.4, p.368. Sur les divinités fémininoïdes dans l'œuvre francienne, voir *infra*, II.3.3, p.335.

<sup>29</sup> Anatole France, *ibid.*, p.812 et sqq.

<sup>30</sup> Ce serait le cas si Paphnuce ne faisait pas en sorte, par là même, d'empêcher Thaïs de voir d'autres hommes sous la bonne raison que son corps appartient à Dieu. En réalité, il semblerait que ce soit la jalousie qui le fait agir de la sorte.

<sup>31</sup> Anatole France, *ibid.*, p.824.

<sup>32</sup> On le voit, dans son délire et dans son orgueil, Paphnuce oublie peu ou prou toute déférence et toute humilité face à son Créateur.

toi. Tu veux bien ne pas oublier que je te l'ai donnée, mon Jésus<sup>33</sup>. Garde-là puisqu'elle te plaît, et ne souffre pas surtout que ses charmes brillent pour d'autres que toi<sup>34</sup>.”

Dès lors, on peut constater que Thaïs prend le visage d'une sorte de divinité sexualisée, se substituant à Dieu dans le for intérieur de Paphnuce. Comme elle est d'essence obsessionnelle, on peut dire finalement que la quête mystique initiale de Paphnuce, refusant son corps, s'est métamorphosée *a contrario* en quête des sens, en quête de la réalité charnelle. La preuve en est que Paphnuce ne connaît plus ni la paix de l'âme, ni la paix du corps.

“L'image de Thaïs ne le quittait ni le jour, ni la nuit. Il ne la chassait point parce qu'il pensait encore qu'elle venait de Dieu et que c'était l'image d'une sainte. Mais, un matin, elle le visita en rêve, les cheveux ceints de violettes<sup>35</sup>, et si redoutable dans sa douceur, qu'il en cria d'épouvante et se réveilla couvert d'une sueur glacée<sup>36</sup>.”

C'est ainsi que d'une manière irrémédiable, Paphnuce est condamné à assouvir son Désir tout en reniant Dieu, qui sont, chez Anatole France, d'une essence parfaitement inconciliable.

Il est à noter, d'ailleurs, que Thaïs devient pour Paphnuce aussi omnisciente que ne l'était Dieu lui-même. Elle surgit de partout, tandis qu'en fait, c'est Paphnuce qui par réflexivité projette son Désir dans son univers.

“Elle venait à lui sous diverses apparences : tantôt pensive, le front ceint de sa dernière couronne périssable<sup>37</sup>, vêtue, comme au banquet d'Alexandrie, d'une robe couleur de mauve, semée de fleurs d'argent<sup>38</sup> ; tantôt voluptueuse dans le nuage de ses voiles légers et baignés encore des ombres tièdes de la grotte des nymphes<sup>39</sup> ; tantôt pieuse et rayonnant, sous la bure, d'une joie céleste ; tantôt, les yeux nageant dans l'horreur de la mort et montrant sa poitrine nue, parée du sang de son cœur ouvert<sup>40</sup>.”

L'ambivalence du Désir est ici très intéressante. En effet, le couple Thaïs-Paphnuce poursuit une métamorphose en forme de chiasme. Thaïs, qui paraissait au

<sup>33</sup> Paphnuce glisse de plus en plus vers le blasphème, car son orgueil se transforme ici en *hubris*.

<sup>34</sup> Anatole France, *ibid.*, p.825. On constate que Paphnuce a soustrait Thaïs du *siècle* pour éviter que d'autres hommes que lui ne la touchent. A l'orgueil, Paphnuce ajoute l'égoïsme.

<sup>35</sup> On sait que le violet rejoint, d'un point de vue symbolique, la *pourpre*. Cette ceinture de violette fait penser à une auréole. Cette couleur symbolise traditionnellement, dans la mystique chrétienne, le secret, l'invisible mystère de la réincarnation. “*Voilà pourquoi sur les monuments symboliques du Moyen Age, Jésus-Christ porte la robe violette pendant la passion.*”, Frédéric Portal, *Des couleurs symboliques dans l'Antiquité, le Moyen Age et les Temps Modernes*, Paris, 1837, p.234. Il marie totalement en lui l'Homme, fils de la terre, avec l'Esprit céleste, impérissable, auquel il va retourner. Dès lors, le violet est devenu la couleur du deuil, évoquant non l'idée de mort, mais l'idée simplement de métamorphose, de passage. On comprend que cette auréole violette montre la métamorphose de la quête de Paphnuce, dans laquelle le christ s'est transsubstantié en Thaïs.

<sup>36</sup> Anatole France, *ibid.*, p.825.

<sup>37</sup> On pense à la couronne d'épines du Christ.

<sup>38</sup> On peut voir un symbole de pureté : l'argent “*est la lumière pure, telle qu'elle est reçue et rendue par la transparence du cristal, dans la limpidité de l'eau, les reflets du miroir, l'éclat du diamant ; il ressemble à la netteté de la conscience, à la pureté d'intention, à la franchise, à la droiture d'action ; il appelle la fidélité qui s'ensuit.*”, Emile Gevaert, *L'Héraldique, son esprit, son langage et ses applications*, Bruxelles, 1923, p.41. dans une symbolique chrétienne, il représente la sagesse divine (voir Frédéric Portal, *ibid.*, p.57.)

<sup>39</sup> On comprend la bipolarité du Désir : pur d'une part, il est l'assomption même de la nature humaine ; d'autre part, ce qui pourrait pour un regard chrétien comme celui de Paphnuce passer pour une vision scandaleuse et immorale, est au contraire l'appel à l'unique façon d'être en adéquation avec soi-même : Thaïs appelle le Désir de Paphnuce, qui n'a pour seul salut que d'accomplir ce Désir. C'est son obsession qui est malsaine, au travers de son refus de l'assumer et de son orgueil.

<sup>40</sup> Anatole France, *ibid.*, p.826-827.

départ comme l'allégorie de la lubricité luxurieuse, se métamorphose une sorte de sainte *naturelle*, symbolisant un peu l'amour fou que Dante rapprochait du cœur de la rose. Elle devient l'allégorie de la quête à poursuivre, comme si elle était la condition *sine qua non* de l'accomplissement de Paphnuce : réaliser ce Désir de posséder Thaïs charnellement et spirituellement, donnerait un sens profond à l'existence de Paphnuce. Thaïs existe ici et maintenant, cette quête est donc réalisable, alors que l'existence du Dieu des Chrétiens est soumise à nombre d'hypothèses. Dès lors, pourquoi Paphnuce ne succombe-t-il pas à l'immédiat du Désir, plutôt que de reporter son accomplissement à une hypothétique vie après la mort ? Si ce salut n'existe pas, n'aura-t-il pas gâché son existence en se martyrisant pour rien ?

D'autre part, dans ce cas, Paphnuce qui pratiquait l'ascèse passait pour un saint homme dans notre monde. N'oublions pas en effet que le but de l'ascèse est d'offrir à celui qui la pratique un avant-goût du paradis. Or, dans l'hypothèse où le paradis n'existe pas, ce dénuement, cette négation du corps, est une négation très grave, dans le sens où elle repousse tout ce qu'on possède dans notre existence éphémère, c'est-à-dire un corps. Refuser le Désir, c'est refuser sa propre réalité charnelle, et donc être en parjure vis-à-vis de la nature. Dans ce cas, par Thaïs, les valeurs de Paphnuce basculent obscurément. Tout son système de références morales est mis sens dessus-dessous. Paphnuce, qui était initialement présenté comme un saint homme, devient au contraire l'allégorie du néant. Sa vie est une gigantesque tromperie, et en refoulant le Désir qui l'anime de manière obsessionnelle, il refoule sa propre existence.

Il faut préciser que le statut de Thaïs est moralement assez ambigu : il semblerait toutefois qu'elle se confonde maintenant au Christ. Elle a un statut de Sauveur. Ceci implique que Thaïs est la figure fort irrévérencieuse d'un Christ sexualisé et féminin<sup>41</sup>. En fait, dans un monde aux valeurs renversées, ceci est fort logique. C'est l'assomption du Désir qui semble ici sauver la condition humaine. Ainsi, Paphnuce va jusqu'à rêver qu'il possède Thaïs :

“Thaïs était venue, montrant ses pieds sanglants et, tandis qu'il pleurait, elle s'était glissée dans sa couche. Il ne lui restait plus de doutes : l'image de Thaïs était impure. Le cœur soulevé de dégoût, il s'arracha de sa couche souillée et se cacha la face dans les mains pour ne plus voir le jour. Les jours coulaient sans emporter sa honte. Tout se taisait dans la cellule. Pour la première fois depuis de longs jours, Paphnuce était seul<sup>42</sup>. Le fantôme l'avait enfin quitté et son absence même était épouvantable. Rien, rien pour le distraire du souvenir du songe<sup>43</sup>.”

Cependant, comme il ne s'agit que d'un rêve et de rien d'autre, son Désir ne fait que devenir plus puissant, son corps plus pesant, plus pressant.

Anatole France fait preuve d'une sorte de génie à objectiver une instance qui, en 1889-1891, n'est encore pas connue, l'inconscient<sup>44</sup>. Lorsqu'il décrit les chacals qui viennent tourmenter Paphnuce, il est certain que ceux-ci sont une allégorie des puissances ténébreuses de ses sens les plus enfouis qui ne laissent pas son âme en paix<sup>45</sup>. Le

<sup>41</sup> Ici, Anatole France rejoint Oscar Wilde, lorsque ce dernier prétend, dans son introduction au *Portrait de Dorian Gray*, qu'il n'y a pas de morale dans l'art. Anatole France est tout à fait fidèle à ses convictions, puisque c'est là la position qu'il défend lors de la querelle du *Disciple*, contre un Brunetière. Cette façon de voir les choses est assez propre au courant littéraire de la décadence, et prouve que *Thaïs* peut fort bien s'y inscrire.

<sup>42</sup> Cela revient à dire que Paphnuce ne croit plus en le Christ, ou plutôt, que Thaïs s'est bel et bien substituée à Dieu.

<sup>43</sup> Anatole France, *ibid.*, p.828.

<sup>44</sup> Voir glossaire. Voir *infra*, II.3.1, p.289.

<sup>45</sup> Nous n'irons pas plus avant vers une analyse psychanalytique de Paphnuce, car il ne s'agit pas de voir *a posteriori* ce qui ne peut pas figurer dans le texte original, pour des raisons évidentes de chronologie.



délire des chacals personnifie les instincts sexuels de Paphnuce qui emplissent la cellule dramatiquement. Ils sont connotés extrêmement négativement, puisqu'ils sont pourchassés avec force par Paphnuce. A dire vrai, ils sont négatifs dans le sens même où ils sont refoulés, refusés, niés. Ils deviennent malsains par là même : Paphnuce devient malgré lui un animal soumis à ses pulsions, ce qui est une pure négation de toute condition humaine. Du statut de saint, il prend le statut pervers d'un animal en rut.

“Les sept petits chacals, retenus naguère sur le seuil<sup>46</sup>, entrèrent à la file et allèrent se blottir sous le lit. A l'heure de vêpres, il en vint un huitième dont l'odeur était infecte. Le lendemain, un neuvième se joignit aux autres et bientôt il y en eut trente, puis soixante, puis quatre-vingts. Ils se faisaient plus petits à mesure qu'ils se multipliaient et, n'étant pas plus gros que des rats, ils couvraient l'aire, la couche et l'escabeau<sup>47</sup>. [...] Et il venait chaque jour de nouveaux chacals<sup>48</sup>.”

On le constate bien, Paphnuce est soumis à ses mauvaises pensées, à ses fantasmes sexuels, et il ne peut les refouler, parce qu'il est littéralement entouré par eux. On comprend avec force qu'il est non seulement impossible d'échapper à sa réalité charnelle, mais qu'au-delà, nier cette réalité revient à nier sa propre humanité. Il semble donc qu'assumer son corps, comme assumer sa mortalité, est la condition *sine qua non* de l'accomplissement humain<sup>49</sup>

Nul ne devrait donc passer sa vie terrestre à essayer de vivre comme dans une perspective éternelle. Si la vision chrétienne de la mort est fautive, alors ne risque-t-on pas de gâcher sa vie et pire, de nier la caractéristique profonde de l'homme qui est de posséder un esprit *et* un corps ? Anatole France ne dit pas autre chose lorsque, au travers des paroles du bon abbé Coignard, il évoque le sort de Marie l'Egyptienne<sup>50</sup> :

“Pour moi, dit l'abbé, d'accord avec les docteurs les plus subtils, j'approuve la conduite de cette sainte. Elle est une leçon aux honnêtes femmes, qui s'obstinent avec trop de superbe dans leur altière vertu. Il y a quelque sensualité, si on y songe, à donner trop de prix à la chair et à garder avec un soin excessif ce qu'on doit mépriser<sup>51</sup>. On voit des matrones qui croient avoir en elles un trésor à garder<sup>52</sup> et qui exagèrent visiblement l'intérêt que portent à leur personne Dieu et les anges<sup>53</sup>. Elles se croient une façon de saint sacrement naturel. Sainte Marie l'Egyptienne en jugeait mieux. Bien que jolie et faite à ravir, elle estima qu'il

---

Cependant, force est d'avouer qu'Anatole France est ici véritablement en avance sur son temps, dans son appréhension psychologique du personnage de Paphnuce.

<sup>46</sup> La cellule devient une mise en abyme de l'intériorité de Paphnuce, tandis que nous assistons ici à un renversement dialectique du dedans et du dehors.

<sup>47</sup> Nous sommes face à ce que Gilbert Durand appelle, dans le symbolisme du Mal, le *grouillement* : “cette répugnance primitive devant l'agitation se rationalise dans la variante du schème de l'animation que constitue l'archétype du chaos. [...] L'enfer est toujours imaginé par l'iconographie comme un lieu chaotique et agité. [...] Le schème de l'animation accélérée qu'est l'agitation fourmillante, grouillante ou chaotique, semble être une projection assimilatrice de l'angoisse devant le changement. [...] Or, le changement et l'adaptation ou l'assimilation qu'il motive est la première expérience du temps.”, Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris, 1992, p.77.

<sup>48</sup> Anatole France, *ibid.*, p.828.

<sup>49</sup> Nous reviendrons plus bas sur Thaïs et le sens de cette *déesse sexualisée* qu'est Thaïs. Voir *infra*, II.3.1, p.289 et *sqq.*

<sup>50</sup> Cette sainte, lors de son pèlerinage vers le tombeau du Christ, dut un jour traverser une rivière profonde. Or, elle ne possédait rien, et les bateliers exigèrent d'elle qu'elle leur offrît son corps en échange de la traversée.

<sup>51</sup> En parlant d'un refus bien-pensant de refuser tout rapport charnel.

<sup>52</sup> On ne peut ici qu'évoquer le texte de Léon Blum qui, en 1907, dans *Du Mariage*, ne prétendra pas autre chose.

<sup>53</sup> Cela rejoint en quelque sorte l'orgueil de Paphnuce, cet orgueil consistant à s'enivrer d'une prétendue ascèse pour être plus saint que le voisin. Or, nier son corps et ériger sa frustration au rang de dogme au nom de la morale chrétienne est, selon Anatole France, l'une des plus ultimes formes de perversité.

y aurait trop de superbe à s'arrêter dans son saint pèlerinage pour une chose indifférente en soi et qui n'est qu'un endroit à mortifier, loin d'être un joyau précieux<sup>54</sup>.”

Dès lors, nous pouvons conclure que la mortification du corps entraîne la mortification de l'âme. La réalité charnelle impose à l'homme la reconnaissance des passions, des pulsions et de la sensualité.

---

<sup>54</sup> Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, Pléiade, tome II, p.24-25.

### 1.3.1.b) La réalité charnelle du Christ

N'est-ce pas d'ailleurs le sens profond des rapports qui unissent Marie Madeleine et Laeta Acilia<sup>55</sup> ? Marie Madeleine est profondément remaniée par Anatole France. Les données sur cette sainte sont relativement évidentes dans les Évangiles. Magdala est un village situé au bord du lac de Tibériade. Marie de Magdala fut cette femme dont le Christ exorcisa les sept démons qui l'habitaient, ce qui, soit dit en passant, ne signifie en rien que cette femme fût de mœurs légères. Elle fait partie du groupe de femmes qui suit le Christ et assiste à la Passion. Elle est témoin de la mise au tombeau de la dépouille christique, mais au matin de Pâques, elle voit que le tombeau est vide et est la première à rencontrer Jésus ressuscité<sup>56</sup>. Ceci dit, très tôt, on voue un véritable culte à Madeleine, dès le IX<sup>e</sup> siècle en Occident. Le premier pèlerinage a lieu à Vézelay au XI<sup>e</sup> siècle. Le siècle suivant, on établit son tombeau à Saint Maximin, en Provence, et son lieu de débarquement en Camargue aux Saintes-Maries-de-la-Mer. Anatole France reprend le personnage de Madeleine et le confronte à une riche patriicienne fort capricieuse, Laeta Acilia – cette dernière semblant être un personnage de pure imagination. Le canevas de cette nouvelle est simple. La riche Acilia vit dans l'opulence, et honore les dieux des romains ; cependant, son plus riche désir est d'être

<sup>55</sup> Voir Anatole France, « Laeta Acilia », *Balthasar*, Pléiade, tome I, p.629-637.

<sup>56</sup> Madeleine apparaît pour la première fois dans les Évangiles dans *Matthieu* : « Comme Jésus se trouvait à Béthanie, dans la maison de Simon le Lézpreux, une femme s'approcha de lui, avec un flacon d'albâtre contenant un parfum de grand prix ; elle le versa sur la tête de Jésus pendant qu'il était à table. Voyant cela, les disciples s'indignèrent. « A quoi bon, disaient-ils, cette perte ? On aurait pu le vendre très cher et donner la somme à des pauvres. » S'en apercevant, Jésus leur dit : « Pourquoi tracasser cette femme ? C'est une bonne œuvre qu'elle vient d'accomplir envers moi. Des pauvres, en effet, vous en avez toujours avec vous ; mais moi, vous ne m'avez pas pour toujours. En répandant ce parfum sur mon corps, elle a préparé mon ensevelissement. En vérité, je vous le déclare : partout où sera proclamé cet Évangile dans le monde entier, on racontera aussi, en souvenir d'elle, ce qu'elle a fait. », *Évangile de Matthieu*, 26, 6-13. Madeleine assiste à la mise en tombeau dans *Matthieu*, 27, 55-61, et dans *Marc*, 15,47. Elle trouve, le matin de Pâques, le tombeau vide : « Après le sabbat, au commencement du premier jour de la semaine, Marie de Magdala et l'autre Marie [il s'agit de « Marie mère de Jacques », in *Matthieu*, 27, 56] vinrent voir le sépulcre. Et voilà qu'il se fit un grand tremblement de terre. L'Ange du Seigneur descendit du ciel, vint rouler la pierre et s'assit dessus. Il avait l'aspect de l'éclair et son vêtement était blanc comme neige. Dans la crainte qu'ils en eurent, les gardes furent bouleversés et devinrent comme morts. Mais l'ange prit la parole et dit aux femmes : « Soyez sans crainte, vous. Je sais que vous cherchez Jésus, le crucifié. Il n'est pas ici, car il est ressuscité comme il l'avait dit ; venez voir l'endroit où il gisait. Puis, vite, allez dire à ses disciples : Il est ressuscité des morts, et voici qu'il vous précède en Galilée ; c'est là que vous le verrez. Voilà, je vous l'ai dit. » Quittant vite le tombeau, avec crainte et grande joie, elles coururent porter la nouvelle à ses disciples. Et voici que Jésus vint à leur rencontre et leur dit : « Je vous salue. » Elles s'approchèrent de lui et lui saisirent les pieds en se prosternant devant lui. Alors Jésus leur dit : « Soyez sans crainte. Allez annoncer à mes frères qu'ils doivent se rendre en Galilée : c'est là qu'ils me verront. », *Matthieu*, 28, 1-15. On trouve un passage similaire dans *Marc*, 16, 1-20 : « Ressuscité le matin du premier jour de la semaine, Jésus apparut d'abord à Marie de Magdala, dont il avait chassé sept démons. Celle-ci partit l'annoncer à ceux qui avaient été avec lui et qui étaient dans le deuil et les pleurs. » Voir aussi *Luc*, 24, 1-12, et surtout *Jean* : « Marie était restée dehors, près du tombeau, et elle pleurait. Tout en pleurant elle se penche vers le tombeau et elle voit deux anges vêtus de blanc assis à l'endroit même où le corps de Jésus avait été déposé, l'un à la tête et l'autre aux pieds. « Femme, lui dirent-ils, pourquoi pleures-tu ? » Elle leur répondit : « On a enlevé mon Seigneur et je ne sais où on l'a mis. » Tout en parlant elle se retourne et elle voit Jésus qui se tenait là, mais elle ne savait pas que c'était lui. Jésus lui dit : « Femme, pourquoi pleures-tu ? qui cherches-tu ? » Mais elle, croyant qu'elle avait affaire au gardien du jardin lui dit : « Seigneur, si c'est toi qui l'as enlevé, dis-moi où tu l'as mis et j'irai le prendre. » Jésus lui dit : « Marie. » Elle se retourna et lui dit en hébreu : « Rabbouni », ce qui signifie maître. Jésus lui dit : « Ne me touche pas ! car je ne suis pas encore monté vers mon père ! », *Jean*, 20, 11-18.

mère. Elle rencontre des mendiants extrêmement pauvres, dont une femme d'une immense beauté. A dire vrai, le portrait que brosse Anatole France de Marseille, en ce premier siècle, n'est guère flatteur, et renvoie encore l'image récurrente d'une Babylone riche et avare, entraînée dans la décadence romaine :

“Hélas ! Les Massaliotes sont avarés, idolâtres et cruels. Ils laissent mourir de faim et de froid les disciples de Jésus. Et si nous n'étions réfugiés dans ce temple, qu'ils tiennent pour un asile sacré, ils nous auraient déjà traînés dans de sombres prisons. Pourtant, il conviendrait de nous souhaiter la bienvenue, puisque nous apportons la bonne nouvelle<sup>57</sup>.”

On remarque également que comme souvent chez notre auteur, l'époque choisie est celle d'une grande transition ; le christianisme n'est pas encore la principale religion occidentale, loin s'en faut, tandis que le polythéisme règne en maître. Or, c'est là que se trouve la clef de ce système francien. Pour que le passage d'une religion polythéiste vers une religion monothéiste puisse avoir lieu, il faut que la religion monothéiste propose une incarnation précise à aduler, alors que le panthéon de dieux multiples paraît fort désincarné, trop éthéré et lointain, pour tout dire trop inhumain. Anatole France fait de Jésus un être sensuel, palpable, en fait très ancré dans sa propre réalité charnelle. Cette ambiguïté conduit les femmes à se rallier au christianisme, au travers d'un amour qui finalement est aussi lié à l'esprit qu'au corps de Jésus. Chez notre auteur, Jésus est fortement sexualisé.

Dès lors, dans cette optique certes irrévérencieuse mais purement francienne, Madeleine est elle-même extrêmement ambiguë. Elle participe encore de cette image de femme au passé dissolu, de femme aimant les hommes. Intercesseur d'un imaginaire chrétien – elle a été témoin de la Résurrection – elle propose toutefois un marché à Laeta Acilia tout à fait étrange, dans une optique chrétienne : si la riche patricienne renonce au polythéisme et honore Jésus, et si elle protège les disciples du Christ, alors elle sera enceinte. On comprend bien que dans cet horizon, Madeleine est elle-même inscrite dans un système de réalité charnelle. Elle parle en ces termes des divinités romaines qu'elle oppose à Jésus :

“Femme, garde-toi bien, s'écria-t-elle, d'adorer de vaines idoles. Ne demande pas à des simulacres de marbre les paroles d'espérance et de vie. Il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu fut un homme, et mes cheveux ont essuyé ses pieds<sup>58</sup>.”

Or, Madeleine convainc Laeta Acilia au travers du sentiment qu'elle dégage, qui est celui d'une femme dans un perpétuel état d'extase amoureuse, tandis que la patricienne ne peut même pas demander à son mari trop occupé un enfant. Nous sommes donc en présence d'une femme pauvre vivant pleinement l'accomplissement de sa chair au travers de son amour pour Jésus, qui s'oppose à la riche patricienne rassasiée par son statut social mais qui ne peut s'accomplir en tant que femme, car elle n'est ni amoureuse, ni mère. Madeleine décrit d'ailleurs Jésus comme un amour de jeunesse, un amour magnifié :

“Il était jeune et beau, il voulait être aimé. [...] On eût cru voir un jeune berger de la montagne, et pourtant ses prunelles jetaient des flammes pareilles à celles qui sortaient du front de Moïse. Sa douceur ressemblait à la paix des nuits et sa colère était plus terrible que la foudre. Il aimait les humbles et les petits. [...] Lui-même, il était simple comme un enfant et il ressuscitait les morts<sup>59</sup>.”

<sup>57</sup> Anatole France, « Laeta Acilia », *ibid.*, p.630.

<sup>58</sup> Anatole France, *ibid.*, p.631.

<sup>59</sup> Anatole France, *ibid.*, p.631.

D'ailleurs, Laeta Acilia est touchée par l'humanité du dieu décrit par Madeleine, et par son amour des enfants. C'est dire combien la vision chrétienne de Madeleine est tout entière inscrite dans un rapport charnel et simple, très éloigné d'une vision cosmogonique grandiose et apeurante. Sa foi est simple et féminine, et donc facilement transmissible aux autres femmes incroyantes et frustrées. Pour Madeleine, Jésus représente l'homme idéal ! Laeta Acilia ne s'y trompe pas :

“J'avoue pourtant qu'il y a dans l'Orient des dieux aimables. Le tien, Marie, me semble de ceux-là. Tu m'as dit qu'il aimait les petits enfants, et qu'il les baisait sur la joue dans les bras des jeunes mères<sup>60</sup>. À cela, je reconnais qu'il est un dieu propice aux femmes ; je regrette qu'il ne soit pas en honneur dans l'aristocratie et parmi les fonctionnaires, car je lui ferais volontiers des offrandes de gâteaux au miel. Mais, écoute, Marie la Juive, invoque-le, toi qu'il aime, et demande-lui pour moi ce que je n'ose lui demander et ce que mes déesses m'ont refusé. [...] Si ton Dieu, Marie, m'accorde par ton entremise, ce que mes déesses m'ont refusé, je dirai qu'il est un bon dieu, et je l'aimerai et je le ferai aimer par mes amies, qui sont comme moi jeunes, riches, et des premières familles de la ville<sup>61</sup>.”

On observe que ce christianisme primitif révisé par Anatole France est fortement sexualisé. Jésus symbolise ici une divinité fécondante, sexualisée, qui est en fin de compte séductrice. En y réfléchissant, on voit que ce Jésus est teinté d'une grande valeur de paganisme. Les femmes viennent à lui par le Désir qu'il irradie, et non parce qu'il représente le Sauveur dans une valeur strictement biblique. Alors qu'il est censé être le lien le plus puissant entre la Terre et le Ciel, il est ici surtout diaboliquement séduisant, et c'est bien sa séduction terrestre qui attire les femmes. Dans une certaine mesure, Jésus et Aphrodite ne font plus qu'un<sup>62</sup>. Ce syncrétisme – intéressant d'ailleurs dans son androgynie, ce qui n'est pas étonnant, dans le sens où la femme est le pilier central de l'œuvre francienne<sup>63</sup> – prouve qu'Anatole France érige le Désir comme l'un des principes fondateurs du christianisme primitif. Les divinités de marbre laissent la place à une divinité unique de chair et d'os, donnant naissance au Désir chez les femmes. Il est à noter que le christianisme lors de ses débuts s'adresse, pour Anatole France, avant tout aux femmes. Ainsi, Madeleine avoue que sa rencontre avec le Christ fut fusionnelle : “*Depuis lors, ravie, consumée par toutes les joies de la foi et de l'amour, j'ai vécu dans l'ombre du maître comme dans un nouvel éden*<sup>64</sup>.”

Tandis que Laeta Acilia se prélassait dans un luxe oisif, elle ne peut que se rendre compte, au contact de Madeleine – dont le mysticisme est teinté d'un Désir amplement charnel – que sa vie est ratée, et qu'elle n'est pas accomplie en tant que femme :

“Faisant un retour sur elle-même, elle examinait sa vie, et elle la trouvait bien monotone auprès de la vie de cette femme qui avait aimé un dieu. [...] Qu'était-ce que tout cela auprès des scènes dont la Madeleine échauffait ses sens et son âme ? Elle se sentit monter au cœur d'amères jalousies et d'obscur regrets. Elle enviait les divines aventures et jusqu'aux douleurs sans nom de cette juive dont l'ardente beauté brillait encore sous les cendres de la pénitence<sup>65</sup>.”

<sup>60</sup> Voilà un Christ *torride* !

<sup>61</sup> Anatole France, *ibid.*, p.632.

<sup>62</sup> Nous nous appuyons sur *Illiade*, V, 429, où Aphrodite est représentée comme instigatrice des pires folies amoureuses et passionnelles (*éros améchanos*), ainsi que des douces œuvres du mariage (*Odyssée*, XX, 74.) Dans toute son ambiguïté, elle représente autant le leurre de la séduction, que l'amour sincère. Jésus représente cette bipolarité, ici ; on pourrait dire de lui ce que dit Euripide d'Aphrodite dans *Hippolyte*, 447 : “*Tout est né d'elle* [de lui].” Ce principe fécondant qui caractérise ici le miracle de Laeta Acilia, est en effet propre traditionnellement à Aphrodite (voir Eschyle, *Danaïdes*.)

<sup>63</sup> Voir *infra*, II.3.3, p.335.

<sup>64</sup> Anatole France, *ibid.*, p.635.

<sup>65</sup> Anatole France, *ibid.*, p.635.

En fait, la frustration s'érige là encore comme en Paphnuce, et c'est cette frustration qui domine finalement la possibilité d'un choix moral ; celui-ci s'exprime en ces termes : il s'agit soit de se soumettre à son Désir en assumant sa réalité charnelle pour s'accomplir profondément, ce qui implique un certain refus de la morale institutionnelle ; soit il s'agit au contraire de rester soumis aux interdits et aux frustrations, c'est-à-dire sous le joug d'une morale refusant l'achèvement de la réalité charnelle, et d'être inaccompli, sous le feu d'un Désir toujours inassouvi et de plus en plus pressant. La riche patricienne se rend compte que malgré sa richesse, sa vie est ratée par rapport à celle de Madeleine. Tout simplement parce qu'elle ne connaîtra jamais la plénitude de ses sens, puisque Jésus, cet être idéal, est retourné au Ciel :

“Méchant femme, tu voulais me donner le dégoût de la bonne vie que j'ai menée. Mais tu n'as pas réussi. Que viens-tu me parler de tes amours avec un dieu visible<sup>66</sup> ? Pourquoi te vantant devant moi n'avoir vu le nabi<sup>67</sup> ressuscité, puisque je ne le verrai pas, moi ? Tu espérais me gâter jusqu'à la joie d'avoir un enfant. C'était mal ! Je ne veux pas connaître ton dieu. Tu l'as trop aimé. [...] Tu es bien audacieuse de me vanter tes amours, et de m'inviter à les partager. Comment ton dieu pourrait-il être le mien ? Je n'ai pas mené la vie d'une pécheresse, je n'ai pas été possédée de sept démons, je n'ai pas erré par les chemins ; je suis une femme respectable. Vas-t'en<sup>68</sup> ! ”

On note ainsi que la réalité charnelle est une notion centrale chez Anatole France. En effet, l'homme est dans l'univers par son corps. Ignorer cette donnée fondamentale et tout ce qu'elle implique du point de vue des sens, des frustrations, du Désir, c'est renoncer à tout accomplissement personnel. Pire encore, ignorer la réalité charnelle et constituer des dogmes autour de ce refus revient à nier l'homme en essence. Hélas, l'un des hiatus fondamentaux de l'homme, reste que l'esprit cherche l'immortalité et l'absolu, tandis que le corps lui est périssable et sombrement concret. Accepter son corps, c'est avoir une prescience de sa propre mort, de sa finitude, avoir concrètement l'idée de sa fin. Cette question ne cesse de tourmenter la pensée française.

---

<sup>66</sup> En opposition aux dieux des romains, *désincarnés*.

<sup>67</sup> Le *maître divin*.

<sup>68</sup> Anatole France, *ibid.*, p.636.

### **1.3.2) La mystique du Désir et la mort**

#### **1.3.2.a) La certitude de la mort**

“Certes, les morts sont de beaucoup les plus nombreux. Par leur multitude et la grandeur du travail accompli, ils sont les plus puissants. Ce sont eux qui gouvernent ; nous leur obéissons ; nos maîtres sont sous les pierres. Voilà le législateur qui a fait la loi que je subis aujourd’hui, l’architecte qui a bâti ma maison, le poète qui a créé les illusions qui nous troublent encore, l’orateur qui nous a persuadés avant notre naissance. Voici tous les artisans de nos connaissances vraies ou fausses, de notre sagesse et de nos folies. Ils sont là, les chefs inflexibles, auxquels on ne désobéit pas. En eux est la force, la suite et la durée.”, Anatole France ? *Histoire comique*, Pléiade, tome III, p.936.

Dans un univers où les innombrables divinités sont autant d’hypothèses, le corps ne reste peut-être pour l’homme que l’ultime certitude. D’ailleurs, Anatole France est tellement impliqué dans le darwinisme qu’il ne peut avancer d’autre conviction que celle-ci. Dans l’univers, l’homme enserré dans la fragilité de son corps est fondamentalement seul, et sa destinée ne semble pas très optimiste :

“L’astronomie physique ne nous renseigne pas bien exactement sur la condition de la vie à la surface des planètes même les plus voisines de la nôtre. Nous savons seulement que Vénus et Mars ressemblent beaucoup à la terre<sup>1</sup>. Cette seule ressemblance nous permet de croire que le mal y règne comme ici. [...] Notre système solaire tout entier est une géhenne<sup>2</sup> où l’animal naît pour la souffrance et pour la mort. Et il ne nous reste pas l’illusion de concevoir que les étoiles éclairent des planètes plus heureuses. Les étoiles ressemblent trop à notre soleil<sup>3</sup>. [...] Cette analogie suffirait seule à me dégoûter de l’univers. L’unicité de sa composition chimique me fait assez pressentir la monotonie rigoureuse des états d’âme et de chair qui se produisent dans son inconcevable étendue. [...] Mais, dites-vous, tout cela n’est pas l’univers. J’en ai bien aussi quelque soupçon, et je sens que ces immensités ne sont rien et qu’enfin, s’il y a quelque chose, ce quelque chose n’est pas ce que nous voyons. [...] Et c’est cela le pis. Car il est clair que nous ne pouvons rien savoir, que tout nous trompe et que la nature se joue cruellement de notre ignorance et de notre imbécillité<sup>4</sup>.”

Il est vrai, cette vision typiquement évolutionniste des choses ne pousse pas Anatole France au sourire. Cependant, encore une fois, faut-il, parce que nous avons un

<sup>1</sup> Cela n’est qu’en apparence. Il est vrai que Vénus a un rayon équatorial et une masse proches de ceux de la Terre. Cependant, Vénus est soumise à des températures élevées et à une pression atmosphérique très forte, constituée avant tout de dioxyde de carbone et d’azote, tandis que ses nuages sont constitués d’acide sulfurique. Ces conditions sont impropres à la vie, et encore plus à la vie *évoluée*, et donc *consciente*. Quant à Mars, qui est deux fois plus petite que la Terre, elle possède pour cette raison une atmosphère extrêmement ténue, constituée essentiellement de dioxyde de carbone. La pression atmosphérique y est très faible, tandis que les températures, froides, varient beaucoup. Toutes ces conditions sont également impropres à l’émergence de toute vie évoluée. Cela ne signifie pas dans les deux cas qu’il n’existe pas une forme de vie primitive – sous forme de procaryotes – sur ces deux planètes. Anatole France ne pouvait pas le savoir, puisque ces découvertes précises datent des années 1960. Voir S. Brunier, *Voyage dans le système solaire*, Bordas, Paris, 1993.

<sup>2</sup> C’est-à-dire un enfer. La Géhenne est le nom de l’égout principal de Jérusalem, où la peste y stagnait de longues heures tranquilles.

<sup>3</sup> C’est exact, dans un sens, et Anatole France fait ici allusion à une démarche encore plus relativisante que l’héliocentrisme copernicien. Il postule que chaque étoile est un soleil, et donc que notre univers est uniforme et monotone, et dès lors que la vie ici doit être soumise aux mêmes règles partout dans le cosmos.

<sup>4</sup> Anatole France, *Le Temps*, 20 mars 1893.

corps mortel, sombrer dans le désespoir ? Nous avons vu que la fondation par l'écriture de mythes littéraires pouvait permettre de rétablir un certain équilibre entre l'homme et l'univers, en rétablissant l'homme au centre du monde<sup>5</sup> par l'imaginaire de manière terriblement efficace. Cependant, on se heurte toujours à la réalité de la mort, qui fait tout finir, et qui ôte tout sens à la vie humaine.

C'est le sens allégorique de cette nouvelle remarquable et très courte, « La Mort accordée<sup>6</sup> ». Elle met en évidence, comme dans un « concentré d'Anatole France », le fait que la mort n'est jamais considérée comme un événement désolidarisé, comme une sorte de fin ôtée de tout contexte. La mort participe au contraire d'un ensemble, et c'est dans cette optique qu'elle a un sens et qu'elle est relativisée elle-même. Chez Anatole France, la mort est combattue par le Désir.

Nous sommes pendant la Terreur, le 26 Floréal An II(1793). Un jeune homme dans la force de l'âge, André, se rend chez un accusateur public<sup>7</sup>, qu'il a connu capucin à Angers et sans-culotte à Paris<sup>8</sup>. L'accusateur est décrit comme un bon vivant, qui aime la bonne chair, comme le prouve le repas pantagruélique dressé sur la table : visible-ment, la tâche d'accusateur n'empêche pas Lardillon de manger<sup>9</sup>. Plus encore, notre bonhomme ne dédaigne pas boire en décidant de la vie des suspects : «*Des flacons de liqueurs étaient posés sur un bureau encombré de dossiers*<sup>10</sup>.» On observe ici que Lardillon représente une absurde allégorie du destin. Son insouciance personnifie un hasard écœurant qui décide tout de même avec une force définitive et inévitable de la vie ou de la mort de chaque humain. Cette mort absurde n'en est que plus injuste, et renforce ce sentiment de peur vécue sous la Terreur. Dès lors, André devrait tout faire pour ne pas tomber dans les serres de l'accusateur public<sup>11</sup> ; cependant, il va se livrer directement

<sup>5</sup> Voir *supra*, I.2, p.127.

<sup>6</sup> Voir Anatole France, « La Mort accordée », *L'Etui de nacre*, Pléiade, tome I, p.1004-1006.

<sup>7</sup> Rappelons la manière dont le tribunal révolutionnaire fonctionnait : il sévit entre 1792 et 1794. Il est constitué de juges et de jurés élus par les sections parisiennes, s'occupe en tout de 61 affaires, et prononce 21 condamnations à mort jusqu'à sa suppression en novembre 1792. Il est reconstitué après mars 1793 pour débusquer les *attentats contre la République*. Il comprend cinq juges, un accusateur public comme Lardillon, et douze jurés. Dès le 5 avril 1793, l'accusateur public reçoit par décret l'autorisation de faire arrêter et de poursuivre tout prévenu de crime contre la République, à partir de simple dénonciation. Il juge 260 affaires et envoie 66 personnes à la guillotine jusqu'à septembre 1793. Cependant, la notion de *suspicion* devient vite insupportable, et le tribunal se met à mener procès sur procès, en des temps limités, et avec une instruction bâclée. Entre octobre et décembre 1793, 177 personnes sont exécutées. Le 10 juin 1794, le nombre de *traîtres à la Patrie* est tel, qu'on supprime tout interrogatoire pour accélérer encore la procédure. Les témoins ne sont plus entendus, les défenseurs sont écartés. Du 10 juin au 27 juillet 1794, ce sont 1776 personnes qui ont le cou tranché (sur 2500 condamnations à mort). Pendant ce temps, on permet aux tribunaux criminels de province de se transformer en tribunaux révolutionnaires. Ceux-ci fleurissent un peu partout en France, et se montrent en général impitoyables. 1665 suspects sont condamnés à mort à Lyon, 392 à Orange, etc... Il faut noter que les statistiques macabres sont éloquentes : si parmi les exécutés on compte 31% d'ouvriers, 25% de petits bourgeois et 28% de paysans (avec l'épisode des guerres de Vendée), on ne compte que 9% de nobles, et 7% de prêtres. La délation devait être portée à son comble. Le massacre des tribunaux révolutionnaires prend fin avec la chute de Robespierre, vers la mi-1794. L'activité des tribunaux ne cesse pourtant définitivement que le 31 mai 1795.

<sup>8</sup> Cela témoigne de la versatilité de ceux qui s'étaient vus bombarder accusateurs : leur droit de vie ou de mort est indu, et n'est dû, comme le décrit avec ironie (voire cynisme) Anatole France, qu'à une bonne dose d'opportunisme.

<sup>9</sup> Comme on le voit, même le nom de l'accusateur est emblématique.

<sup>10</sup> Anatole France, « La Mort accordée », *ibid.*, p.1005.

<sup>11</sup> Il est à noter une *analogie* entre cet *accusateur public* et la dénomination de *Satan* dans *Job* et dans *Zacharie*, où le « Satan » est l'ange accusateur de l'homme. On peut donc voir une dimension métaphysique à cette scène qui se voudrait anodine dans sa quotidienneté. Nous ne pouvons que faire le rapprochement avec les réflexions de Joseph de Maistre sur la « révolution satanique », exposées dans *Considérations sur la France*, 1796. (réédition critique par J.-L. Darcel, Slatkine, Genève, 1980. Voir



pour retrouver l'amour de sa vie qui est en prison à Port-Libre. En d'autres termes, face au choix fondamental qui consiste soit en l'assouvissement du Désir dans une vie courte, soit en la frustration irrévocable, André choisit la première voie.

Il est évident qu'au-delà d'un simple mythe de Tristan et Yseult, Anatole France met en action une mythologie plus personnelle, qui consiste à établir le fait que le Désir peut combattre la mort en lui donnant un sens et en la relativisant. Dans une optique épicurienne, mieux vaut une vie courte et réussie dans l'approbation et l'assomption de ses sens, qu'une longue vie de frustration. Lorsque Lardillon s'adresse à sa maîtresse Epicharis<sup>12</sup>, il ne dit pas autre chose :

“Ma nymphe, lui dit Lardillon en l’attirant sur ses genoux, contemple le visage de ce citoyen et ne l’oublie jamais ! Comme nous, Epicharis, il est *sensible*<sup>13</sup> ; comme nous, il sait que la séparation est le plus grand des maux. Il veut aller en prison et à la guillotine avec sa maîtresse. Epicharis, peut-on lui refuser ce bienfait ? [...] Nous servirons deux tendres amants<sup>14</sup>.”

Dès lors, le sens de la mort est pour Anatole France tout inscrit dans une acception épicuriste. Lardillon cite d'ailleurs Horace : “*Omnes eodem cogimur : omnium versatur urna ; serius ocius sors exitura, et nos in aeternum exilium impositura cymbae*<sup>15</sup>.” Puisque nous sommes tous logés à la même enseigne, il serait absurde de ne pas accepter cette finitude promise et de ne pas la relativiser. Il serait d'autant plus absurde de ne pas accepter ses Désirs qui finalement nous constituent tant que nous sommes en vie. *Qui sait quand viendra notre tour*, comme le prétend Lardillon ? Or, si l'homme était immortel, quels seraient ses Désirs ? C'est donc bien la mort elle-même qui donne naissance au Désir, tandis que le Désir s'acharne à repousser l'idée même de la mort. Cette sombre dialectique francienne donne pourtant un sens à notre existence.

---

aussi *Ecrits sur la Révolution*, PUF, Paris, 1989. A ce propos, on pourra se tourner vers la *Revue des études maistriennes*, Les Belles Lettres, Paris, depuis 1975.) Il n'est pas de notre objet d'approfondir cela ici.

<sup>12</sup> Epicharis signifie, en Grec, *se réjouir soit en bonne part, soit en mauvaise part*.

<sup>13</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>14</sup> Anatole France, *ibid.*, p.1005-1006.

<sup>15</sup> Horace, *Odes*, Livre II, 3, dernière strophe : “*Tous, nous sommes poussés au même lieu ; le sort de nous tous est agité dans l'urne et sortira tôt ou tard, et il nous fera monter dans la barque funèbre pour l'éternel exil.*”

### *1.3.2.b) Le Désir dépasse la mort*

C'est l'un des sens de la nouvelle gnostique « La Fille de Lilith<sup>16</sup> ». Pour tenter d'en saisir la signification, nous devons avant tout rappeler qui était Lilith<sup>17</sup>.

Dans la tradition kabbalistique, Lilith serait le nom de la femme créée avant Eve, en même temps qu'Adam, non pas d'une côte du premier homme, mais directement de la terre, tout comme Adam. Dans cette cosmogonie, Lilith est l'égale d'Adam, et après une forte dispute avec ce dernier, elle prononce le nom de Dieu, chose strictement interdite par Yahvé, et est jetée sur terre où elle va mener sa carrière démoniaque. Dans une autre croyance kabbalistique, Lilith est la première Eve. Elle répond à l'un des problèmes de la Genèse, selon lequel Abel et Caïn ne peuvent pas procréer de descendance avec leur propre mère pour fonder la civilisation adamite (V, I-VI, 8) et pour donner naissance aux patriarches antédiluviens. En fait, Lilith n'a pas de lien de parenté avec Abel, Caïn et Seth. Lilith deviendra donc ennemie jurée d'Eve, l'instigatrice des amours illégitimes, la perturbatrice du lit conjugal. Il est à noter qu'elle est bannie du paradis terrestre *avant* la chute d'Adam et Eve, et elle est donc logiquement restée immortelle. Elle est immergée au fond de l'océan pour ne pas reparaitre sur terre, afin de ne pas troubler les rapports unissants les hommes et les femmes terrestres<sup>18</sup>.

D'un point de vue mythologique, Lilith représente donc, en tant que femme désavouée et supplantée par une autre, le symbole des haines antifamiliales, de la désunion, du refus des couples et des enfants. Au fond des mers, elle ne cesse d'être tourmentée par le désir. Elle est

“la faunesse nocturne qui tentera de séduire Adam et engendrera les créatures fantomatiques du désert, la nymphe vampirique de la curiosité, qui à volonté met ou ôte ses yeux, et qui donne aux enfants des hommes le lait vénéneux des songes<sup>19</sup>.”

Elle est donc du côté de la lune noire, dans l'ombre de l'inconscient, représentant les obscures pulsions perverses des humains : elle symbolise la quintessence de la jalousie<sup>20</sup>.

Gardant tout ceci à l'esprit, nous pouvons désormais comprendre ce qui se passe dans « La Fille de Lilith ». Il s'agit de l'histoire d'Ary<sup>21</sup>, le narrateur, qui rend visite à Safrac<sup>22</sup>, un curé de campagne attiré par les choses pernicieuses de l'ésotérisme. Ce prêtre syncrétique, tendu entre mystique et science, relève lui aussi d'une mythologie relativisante qui accepte l'imaginaire comme une possibilité du réel. Dès lors, rompu à

<sup>16</sup> Voir Anatole France, « La Fille de Lilith », *Balthazar*, Pléiade, tome I, p.617-628.

<sup>17</sup> Le mythe de Lilith est rendu populaire au XIX<sup>e</sup> siècle par Victor Hugo et son œuvre *La Fin de Satan*, dont les premières lignes sont écrites au début de 1854, puis reprises et complétées en 1859-1860, et enfin abandonnées. Le roman reste donc inachevé. Le récit est inauguré par la chute de l'archange révolté, et se poursuit dans la fatalité, sous la forme de la guerre (Nemrod), du gibet (la crucifixion de Jésus), et de la prison (la Bastille) ; Lilith-Isis, fille de Satan, déesse de l'ombre, préside à cette histoire, jusqu'au jour où, le 14 juillet 1789, l'autre fille de Satan, l'ange Liberté, née d'une plume de l'archange Lucifer et du regard de Dieu, la dissout dans sa lumière ; le récit tend alors vers son achèvement, par la réconciliation de Satan avec Dieu, ce que les gnostiques nomment *apocatastase*. Pour une analyse approfondie de la figure de *Satan* chez Victor Hugo, voir Max Milner, *Le Diable dans la littérature française*, Corti, 1960, tome II, p. 354 *sqq.*, et p. 405 *sqq.*

<sup>18</sup> Voir G.-C. Scholem, *La Kabbale et sa symbolique*, trad. J. Boesse, Payot, Paris, 1966, p.173 *sqq.*

<sup>19</sup> A. Breton et G. Legrand, *L'Art magique*, Club français du livre, Paris, 1957, p.199.

<sup>20</sup> On se reportera également aux notes de lecture de Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome I, p.1306.

<sup>21</sup> Au passage, notons qu'Ary est le prénom de la fille de Renan.

<sup>22</sup> Safrac fait partie, dans la galerie de portraits des personnages franciens, de ces érudits grands et maigres. Son nom, qui évoque le *souffre*, n'est pas sans rappeler celui d'Astarac dans sa consonance.

la recherche de la vérité, notre homme est ce type de sage qui émaille le cours de la littérature francienne, de Coignard à Bonnard. Il rappelle Renan dans tout son scepticisme relativisant<sup>23</sup>, malgré un scientisme coupable d'un soupçon d'orgueil. Il est spécialiste par ailleurs des préadamites, thèse qui nie la Genèse I, 26-31, et reste donc un exemple fondamental de prêtre francien, tout à fait irrévérencieux envers le dogme communément admis par l'Église. Anatole France se place donc dans une optique reconnue par Renan, lequel soutient l'aryanisme<sup>24</sup>.

“Moi, Martial Safrac, prêtre indigne, docteur en théologie, soumis comme un enfant obéissant à l'autorité de notre sainte mère l'Église, j'affirme avec une certitude absolue [...] qu'Adam, créé à l'image de Dieu, eut deux femmes, dont Eve est la seconde<sup>25</sup>.”

C'est dans cet horizon imaginaire que se situe l'intrigue de « La Fille de Lilith » : le système des préadamites<sup>26</sup> est considéré comme un fait attesté, y compris par une autorité ecclésiastique.

Dans ce contexte, Ary raconte son histoire, qui ressemble au début à une banale aventure sexuelle, pour tout dire. Ary va s'unir avec une jeune fille sans personnalité, dans un mariage arrangé sans piment :

“L'année dernière, ma famille avait résolu de me marier et j'y avais moi-même consenti volontiers. La jeune fille qui m'était destinée présentait tous les avantages que recherchent

<sup>23</sup> “Ary, Dieu a voulu, dans sa miséricorde, que la science et la foi fussent enfin réconciliés”, Anatole France, « La Fille de Lilith », *ibid.*, p.619.

<sup>24</sup> A dire vrai, il s'agira également des thèses nauséabondes soutenues par Jean Gobineau dans *L'Essai sur l'inégalité des races* (1853-1855). Ceci dit, Anatole France considère le préadamisme dans une acception simplement gnostique, et n'en tire aucune leçon d'un point de vue ethnologique et éthique. Simplement, ce qui put séduire ici Renan et France est le fait que la science – l'archéologie – pouvait s'opposer dans une certaine mesure à la Bible, en prenant la *Genèse* à contre-pied. Renan ira plus loin qu'Anatole France, en approuvant de Gobineau la thèse aryenne, qui s'oppose à “*L'esprit sémitique, rétrécissant le cerveau humain, la fermant à toute idée délicate.*” (cité dans *Encyclopaedia Universalis*, article « Aryens ».) C'est fort étrange, pour un humaniste comme Renan, et ne laisse de nous surprendre. Ces thèses sont en effet celles qui fondent le nazisme. Anatole France, à notre connaissance, n'a lui jamais soutenu Gobineau ; en 1886, il écrit dans *Le Temps* du 2 mai : “*La question juive, qui couvait, éclate avec violence. C'est une question immense, confuse, pleine d'obscurités, et que les passions vont obscurcir encore.*” Cependant, sa position sera sans ambiguïté : dans *Le Figaro* du 14 mars 1900, Anatole France écrit : “*Pour moi, rien ne me cause plus de surprise que cette faculté que possèdent certaines personnes de haïr un peuple, une race. [...] Car enfin, il est de toute évidence qu'on ne pourra nourrir la moindre haine pour un peuple si on se le représente multiple et divers comme il est en effet, et si on ne perd pas de vue que son unité est un pur concept de notre esprit, qu'elle n'a point de réalité objective, qu'enfin c'est une abstraction et qu'il est aussi peu raisonnable de vouloir du mal à tel peuple ou à telle race qu'à tel chiffre ou à tel nombre.*”

<sup>25</sup> Anatole France, *ibid.*, p.620.

<sup>26</sup> Il s'agit du fait que Lilith ayant été bannie du Paradis terrestre avant la chute d'Adam et Eve, elle fonde sur terre une civilisation distincte du peuple Juif déchu par Dieu, une civilisation *plus ancienne*, et donc remettant en cause la véracité de la Création biblique. Cette civilisation, considérée comme les *Aryens*, est pressentie par Isaac La Peyrère, et réifiée par l'orientaliste William Jones, qui en 1788 soulignait la parenté du sanskrit avec le grec et le latin, mettant en évidence l'existence d'une langue souche indo-européenne, qui aurait été parlée donc par les Aryens, ce qui renforçait la thèse de l'existence des préadamites. Dans un discours prononcé en 1786 devant la Royal Asiatic Society de Calcutta, il déclarait en effet : « *La langue sanskrite, quelque ancienne qu'elle puisse être, est d'une étonnante structure ; plus complète que le grec, plus riche que le latin, elle l'emporte, par son raffinement exquis, sur l'une et l'autre de ces langues, tout en ayant avec elles, tant dans les racines des mots que dans les formes grammaticales, une affinité trop forte pour qu'elle puisse être le produit d'un hasard ; si forte même, en effet, qu'aucun philologue ne pourrait examiner ces langues sans acquiescer à la conviction qu'elles sont en fait issues d'une source commune, laquelle, peut-être, n'existe plus. Il y a du reste une raison similaire, quoique pas tout à fait aussi contraignante, pour supposer que le gotique (sic) et le celtique, s'ils ont été mêlés par la suite avec un parler différent, n'en descendent pas moins en définitive de la même origine que le sanskrit ; on pourrait ajouter en outre à cette famille le vieux perse. »*

d'ordinaire les parents. De plus, elle était jolie, de sorte qu'au lieu d'un mariage de convenance, j'allais faire un mariage d'inclination. Ma demande fut agréée. On nous fiança<sup>27</sup>."

On le constate ici, Ary est plutôt passif dans ce mariage, et on ne peut pas dire que la passion et le Désir l'étreignent. Inopinément, notre narrateur va rendre visite à un ami, Eryv<sup>28</sup>, revenu de Constantinople avec une femme dans ses bagages. Cette femme était celle de quelqu'un d'autre. On l'observe, jusque là, il ne s'agit que d'un banal adultère. Anatole France prend un malin plaisir à décrire la femme en question :

"Vêtue d'un long peignoir bleu, elle semblait chez elle. Je vous peindrai d'un seul mot l'impression terrible qu'elle me fit. Elle ne me parut pas *naturelle*. Je sens combien ce terme est obscur et ne rend pas bien ma pensée. Mais peut-être deviendra-t-il plus intelligible par la suite de mon récit. En vérité, dans l'expression de ses yeux d'or qui jetaient par moments des gerbes d'étincelles, dans la courbe de sa bouche énigmatique, dans le tissu de sa chair à la fois brune et lumineuse, dans le *jeu* des lignes heurtées et pourtant harmonieuses de son corps, dans la légèreté aérienne de ses pas, jusque dans ses bras nus auxquels des ailes invisibles semblaient attachées ; enfin dans tout son être ardent et fluide, je sentis je ne sais quoi d'étranger à la nature humaine, je ne sais quoi d'inférieur et de supérieur à la femme telle que Dieu l'a faite, en sa bonté redoutable, pour qu'elle fût notre compagne sur cette terre d'exil. Du moment que je la vis, un sentiment monta dans mon âme et l'emplit toute : je ressentis le dégoût infini de tout ce qui n'était pas cette femme<sup>29</sup>."

Cette femme s'inscrit dans la longue tradition inaugurée par la Mathilde du *Moine* de Lewis, et elle est décrite comme une femme fatale<sup>30</sup>. On note qu'elle éveille un Désir ontologique dans les plus grandes profondeurs d'Ary, et que ce bouleversement est fondamental. Autant sa vie avant de rencontrer la belle pouvait paraître insipide, autant maintenant elle acquiert un but, et même un sens. Ainsi, Leila est une sorte de personnification du Désir, et cette déstructuration profonde que subit Ary est une sorte de prise de conscience corporelle :

"Tout le jour, j'errais au hasard dans les rues, le cœur vide et désolé ; puis, me trouvant, par hasard<sup>31</sup>, le soir sur le boulevard devant une boutique de fleuriste, je me rappelai ma fiancée et j'entraî prendre pour elle une branche de lilas blanc<sup>32</sup>. J'avais à peine la fleur entre les doigts qu'une petite main me l'arracha<sup>33</sup> et je vis Leila qui s'en allait en riant. [...] Ce costume de Parisienne en course allait, je dois le dire, aussi mal que possible à la beauté féerique de cette créature et semblait sur elle une sorte de déguisement. C'est pourtant en la voyant ainsi que je sentis que je l'aimais d'un inextinguible amour<sup>34</sup>."

En fait, Leila est non seulement la personnification de l'amour fou, mais de plus, elle représente la quintessence du Désir. Leila acquiert par là même le rang de divinité. Dans ce sens, une préfiguration dialectique se fait jour, d'une déshumanisation totale d'Ary qui touche ici à l'éternité, à sa propre essence, tandis que dans le même temps, il

<sup>27</sup> Anatole France, *ibid.*, p.622.

<sup>28</sup> Eryv : « *Erre-vie* » ?

<sup>29</sup> Anatole France, *ibid.*, p.622-623.

<sup>30</sup> Sur ce sujet fondamental – voir *infra*, II.3.3, p.335 – se reporter à Mario Praz, *La Chair, la mort et le diable dans la littérature du XIX<sup>e</sup> siècle, le romantisme noir*, Denoël, Paris, 1977, I, 4.

<sup>31</sup> Le *hasard* est ici fortement surdéterminé, preuve qu'en fait il n'existe guère. Preuve également de la matière surnaturelle de Leila.

<sup>32</sup> Le *lilas* ressemble à s'y méprendre, d'un point de vue euphonique, à *Leila*. On reconnaît ici l'attrait d'Anatole France concernant l'inconscient de ses personnages, ou du moins leur matière psychologique, puisque la notion d'inconscient n'existe pas *stricto sensu* en 1887.

<sup>33</sup> Le symbole de la rupture du mariage est explicite. Leila est bien dans la tradition de Lilith sa mère.

<sup>34</sup> Anatole France, *ibid.*, p.623-624. Pour mémoire, citons ici un passage du *Moine* de Lewis : "*Une sensation jusque là inconnue emplit son cœur d'un mélange d'angoisse et de plaisir ; un feu dévorant lui parcourut les membres ; son sang bouillonnait dans ses veines et mille désirs effrénés hantaient son imagination.*" cité par Mario Praz, *ibid.*, p.168.

ne fut jamais plus humain que dans l'assomption de son Désir pour Leila. On comprend ici que le rapport unissant l'homme au Désir, dans une optique francienne, est d'une grande complexité, car il est paradoxal : c'est par le Désir que l'homme n'a jamais été plus humain, tandis qu'au contraire et dans le même temps, le Désir fou le précipite dans un mysticisme effréné, le transfigure vers un ailleurs, vers des horizons qu'on ne peut atteindre tout simplement parce que la fusion désirée n'est qu'en apparence : le Désir ne peut en aucun cas être une appropriation globale de l'objet désiré, et la fusion ne reste qu'élan, qu'espérance, que projet<sup>35</sup>. Par le Désir, l'homme s'humanise au plus haut point, tandis que dans le même temps, il aspire avec la même puissance à être autre. Ce paradoxe fondamental est donc inscrit dans la réalité charnelle de l'homme. Le Désir est l'accomplissement du corps et des sens, tandis qu'il est du même coup la recherche mystique forcenée de son accomplissement. Ce mysticisme est en contradiction avec la substance même de la réalité charnelle<sup>36</sup>. Dès lors, le Désir revient à signifier que l'essence de l'homme est d'être un être fondamentalement inaccompli, et donc toujours en projet, toujours tendant vers la satisfaction mais éternellement insatisfait. Dans ce sens, la mort reste le point de cristallisation du Désir, comme nous allons ici le montrer. Revenons à Ary, dont le bouleversement ontologique par et pour le Désir le vide paradoxalement de sa substance tout en lui offrant une conscience de sa réalité charnelle jamais atteinte auparavant :

“Je ne vécus plus. [...] Je la trouvai dans le salon, à demi couchée sur un divan, dans une robe jaune comme l'or, sous laquelle elle avait ramené ses pieds. Je la vis... mais non, je ne voyais plus<sup>37</sup>. Ma gorge s'était tout à coup séchée, je ne pouvais parler<sup>38</sup>. Une odeur de myrrhe et d'aromates qui venait d'elle m'enivra de langueurs et de désirs, comme si tous les parfums du mystique Orient étaient entrés à la fois dans mes narines frémissantes<sup>39</sup>.”

<sup>35</sup> “L'objet du désir sensuel est par essence un autre désir. Le désir des sens est le désir, sinon de se détruire, de brûler du moins et de se perdre sans réserve. Or l'objet de mon désir ne lui répond vraiment qu'à une condition : si j'éveille en lui un désir égal au mien. [...] Les deux désirs ne répondent pleinement l'un au désir de l'autre que perçus dans la transparence d'une compréhension intime. Bien entendu, une répulsion profonde est à la base de cette compréhension : sans la répulsion, le désir ne serait pas sans mesure, comme il l'est s'il ne cède pas au mouvement de la répulsion. [...] Nous ne connaissons que nos sensations, non celles de l'autre.”, H. Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, IV, « L'Objet du désir et la totalité du réel », *Œuvres complètes*, VIII, Gallimard, 1976 (*La Part maudite*, II), p.97.

<sup>36</sup> Ce paradoxe est dépassé par la substance du *logos* francien. Voir *infra*, III.1.3, p.420.

<sup>37</sup> Ce trouble ontologique est symptomatique du paradoxe que nous exposons ici : d'une part, le Désir est la quintessence de la réalité charnelle, et dans cette optique les sens, cette seule certitude humaine, sont à la quintessence de l'excitation ; mais d'autre part, ce projet mystique d'assouvissement du Désir est une négation de la réalité charnelle, au travers d'un projet mystique d'assouvissement allant à l'encontre de l'indépassable réalité charnelle. On le voit : maintenant que la vie d'Ary a un sens, *il ne vit plus...*

<sup>38</sup> Cette négation du langage est du même coup une négation de l'intellect, des dogmes, de tout ce qui finalement, dans un sens jungien, est *collectif*. En effet, cet *émoi*, ce *bouleversement*, prouve que le Désir est *ultrapersonnel*, pour employer un terme de Teilhard de Chardin, et qu'il est parfaitement impossible de le *communiquer*. Cela illustre que dans cette optique, le Désir est le fondement d'un anthropocentrisme salvateur : ici, pour Ary, le monde, l'*univers* n'existent plus, l'homme est au centre des choses, il ne vit que par et pour le Désir, pour la recherche de l'*essence* du monde qui s'est ramenée à l'objet désiré. Le *Désir* est donc bien une *source de connaissance* qui dépasse l'intellect.

<sup>39</sup> Cela appelle différentes précisions. Tout d'abord, ici encore, nous sommes dans un système prépastorien de *contamination par les odeurs*. Ce thème est symptomatique de la littérature française de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, très employé par exemple dans *A Rebours* de J.-K. Huysmans (« l'orgue à bouche ») ou dans *Le Jardin des supplices* d'O. Mirbeau (où l'odeur des prisons contamine, par sa pourriture, l'esprit du narrateur et provoque la jouissance de Clara). Cette *synesthésie* des sens, mise au goût du jour par Baudelaire (voir par exemple « Correspondance » dans *Les Fleurs du mal*), est également un trait représentatif du Désir francien. Elle représente la quintessence de la réalité charnelle, où tous les sens ne font plus qu'un, comme un *sixième sens* qui permet d'atteindre une connaissance supérieure du monde. On voit bien que le Désir n'est pas éloigné du mysticisme, dans sa structure, quoique paradoxalement catégoriquement *opposé*, puisque c'est bien par le corps qu'on atteint à la *connaissance*. La preuve en est

Non, certes, ce n'était pas là une femme naturelle, car rien d'humain ne transparaissait en elle ; son visage n'exprimait aucun sentiment bon ou mauvais, hors celui d'une volupté à la fois sensuelle et céleste<sup>40</sup>."

Dès lors, nous allons observer que le Désir est un moyen de connaissance de l'essence du monde semblable au mysticisme, quoique radicalement opposé. Il transfigure en effet le corps et ses barrières, tout en étant partie constitutive de la réalité charnelle, dans un projet qui dépasse cette même réalité charnelle, et précipite l'homme dans un ailleurs fondamental qui est l'objet désiré, en l'occurrence l'Autre<sup>41</sup>. Cette fusion, cette union entre le corps et l'au-delà du corps, entre le corps et le monde, entre le corps et l'Autre, dépasse donc les insupportables limites de l'homme qui le plongent dans la souffrance et la frustration. Le Désir est donc, pour Anatole France, un moyen fondamental pour l'homme de dépasser ses limites corporelles et d'accéder à ce qu'il ne peut connaître par l'intelligence. Le Désir permet la fusion de l'homme et du monde.

"Heure sans nom ! je pressai Leila renversée dans mes bras. Et il me sembla que, tous deux emportés ensemble en plein ciel, nous le remplissions tout entier<sup>42</sup>. Je me sentis devenir l'égal de Dieu, et je crus posséder en mon sein toute la beauté du monde et toutes les harmonies de la nature, les étoiles et les fleurs, et les forêts qui chantent, et les fleuves et les mers profondes. J'avais mis l'infini dans un baiser<sup>43</sup>."

De la même manière, le Désir dépasse la morale et, pour ainsi dire, toute forme de dogme. En ceci, il est également une voie herméneutique, parce qu'il acquiert l'universalité<sup>44</sup>. Etant situé au-delà de l'intelligence humaine, chevillé au corps et aux sens, immergé dans le monde tout en étant au tréfonds de l'homme, il dépasse la philosophie et ses hypothèses : le Désir est une certitude, par sa matière ontologique et ancrée dans la réalité charnelle, et dans cette optique, le Désir est la forme la plus élaborée d'accession au *logos* francien :

"Je ne pouvais me passer d'elle et je tremblais de la perdre. Leila était absolument dénuée de ce que nous appelons le sens moral. Il ne faut pas croire pour cela qu'elle se montrât méchante ou cruelle. Elle était, au contraire, douce et pleine de pitié. Elle n'était pas non plus inintelligente, mais son intelligence n'était pas de même nature que la nôtre. Elle parlait peu, refusait de répondre à toute question qu'on lui faisait sur son passé. Elle ne savait rien de ce que nous savons. Par contre, elle savait beaucoup de choses que nous ignorons<sup>45</sup>."

Cependant, encore une fois, le Désir n'est imaginable que dans un horizon entropique<sup>46</sup>. En effet, le Désir a pour but de lutter contre le temps et la mort. Ainsi, qui

que ce système de contamination par les odeurs (bibliques, ici, en l'occurrence) est également l'une des voies traditionnelles de la possession diabolique : les esprits des succubes ou des incubes sont censés posséder leurs victimes en pénétrant par les narines de la personne visée. De même, dans les traditions roumaines, les vampires vaporisent le sang de leurs victimes et l'aspirent par le nez. Voir par exemple *L'Homme et le diable*, entretiens de Cerisy, direction Max Milner, Mouton, Paris-La Haye, 1965.

<sup>40</sup> Anatole France, *ibid.*, p.624. Une fois de plus, nous voyons ici le paradoxe du Désir, *sensuel et céleste*, né du corps et magnifié par la réalité charnelle, et en même temps corrompu par cette même réalité.

<sup>41</sup> Cet ailleurs correspond au *cœur des choses* et dépasse toute réclusion dans l'altérité. Voir *infra*, III.1.3, p.420.

<sup>42</sup> On voit bien mis en évidence ce *projet* du Désir qui ramène l'homme au centre de l'univers.

<sup>43</sup> Anatole France, *ibid.*, p.624.

<sup>44</sup> Comme nous le verrons plus loin, la morale francienne sera guidée par cette acception du Désir : sera considéré comme bon ce qui ira dans le sens de l'accomplissement du Désir, et comme mauvais ce qui entravera le Désir. Voir *infra*, II.3, p.289.

<sup>45</sup> Anatole France, *ibid.*, p.625.

<sup>46</sup> Cette désagrégation rejoint les thèmes de l'effondrement. Voir *infra*, III.2.1, p.434.

serait immortel ne pourrait accéder au Désir. Leila, en tant que fille de Lilith, est forte de deux particularités : elle est et immortelle, et sans morale :

“[Lilith une fois sur Terre] n’eut donc pas de part à la faute de notre premier père<sup>47</sup> et ne fut point souillée du péché originel. Aussi échappa-t-elle à la malédiction prononcée contre Eve et sa postérité. Elle est exempte de douleur et de mort ; n’ayant point d’âme à sauver, elle est incapable de mérite et de démérite. Quoi qu’elle fasse, elle ne fait ni bien ni mal. Ses filles, qu’elle eut d’un hymen mystérieux, sont immortelles comme elle, libres de leurs actes et de leurs pensées, puisqu’elles ne peuvent ni perdre ni gagner devant Dieu<sup>48</sup>.”

Ceci signifie que Lilith elle-même ne connaît pas le Désir, mais qu’il est simplement dans sa nature de le communiquer aux mortels<sup>49</sup>. Lorsque Ary apprend ceci, c’est avec un désespoir illimité :

“ « Vous ne m’avez jamais aimé ! » et elle me répondit avec douceur : « Non, mon ami. Mais combien de femmes, qui ne vous ont pas aimé davantage, ne vous ont pas donné ce que vous avez reçu de moi ! Vous me devez encore de la reconnaissance. Adieu. »<sup>50</sup>”

Le Désir n’est donc pas en fait apte à être satisfait. Il n’est pas une fin en soi. Lié à la mort, il est issu de la réalité charnelle, et donc de la conscience de l’entropie ; dans le même temps et paradoxalement, il est au contraire destiné à dépasser la mort dans le Désir de connaître le sens de notre existence. Le Désir est donc dialectique : issu de la peur et du refus de la mort, il reste possible seulement parce que la mort est également la seule certitude humaine. Mais en tant que tel, le Désir reste asymptotique. Éternel projet, éternel élan vers un ailleurs, vers l’Autre, il ne peut être assouvi, mais il reste tout de même l’un des fondements de la plénitude humaine. Aller contre le Désir, le refuser, c’est nier son propre statut d’humain, ce qui, nous l’avons vu, est l’une des choses les plus absurdes pour Anatole France, puisque ceci pousse au dogme et au mensonge, ainsi qu’au culte de la fausseté<sup>51</sup>. Or, Leila l’immortelle n’a pas à connaître le sens du *logos*, puisqu’elle est immortelle : à la différence essentielle de l’homme, elle est partie immuable de ce monde, elle est hors de la vie, elle reste désespérée, elle est elle-même partie intégrante du *logos* : “*Mon Dieu, permettez-moi la mort, afin que je goûte la vie. Mon Dieu, donnez-moi le remords, afin que je trouve le plaisir. Mon Dieu, faites-moi l’égale des filles d’Eve !*”<sup>52</sup>” Ainsi, posséder Leila, cette allégorie du Désir, c’est posséder une parcelle du *logos* : c’est transcender la mort pour recevoir en échange le sens du monde.

<sup>47</sup> Voir *Genèse*, 3, 14-24.

<sup>48</sup> Anatole France, *ibid.*, p.627.

<sup>49</sup> On retombe ici, comme dans *Thaïs*, sur le mythe d’Hélène-Enoïa. Voir *supra*, I.2.1.c, p.143.

<sup>50</sup> Anatole France, *ibid.*, p.626.

<sup>51</sup> Voir *supra*, I.2.3, p.165.

<sup>52</sup> Anatole France, *ibid.*, p.628.

### ***1.3.2.c) La mort comme couronnement du Désir***

Ainsi, être mort sans avoir jamais assouvi son Désir est synonyme d'avoir mené une vie sans sens<sup>53</sup>, dans la fausseté, c'est-à-dire une vie ratée. C'est ce qui arrive à Paphnuce, dans *Thaïs*, où l'expression de la mort mythique et immorale – ou plutôt amoral – de Thaïs est fondamentalement explicite. Le Désir frustré se fait, dans *Thaïs*, l'allié du temps qui passe trop vite et de manière irréversible : la frustration rejoint la mort<sup>54</sup> dans toute sa soumission. Le désespoir de Paphnuce est celui d'un ratage ; ce saint se rend compte que la sainteté était un sinistre piège :

“ « Thaïs va mourir ! » Une telle pensée ne lui était jamais venue à l'esprit. Vingt ans, il avait contemplé une tête de momie<sup>55</sup> et voici que l'idée que la mort éteindrait les yeux de Thaïs l'étonnait désespérément<sup>56</sup>. « Thaïs va mourir ! » Parole incompréhensible ! « Thaïs va mourir ! » En ces trois mots, quel sens terrible et nouveau ! « Thaïs va mourir ! » Alors pourquoi le soleil, les fleurs, les ruisseaux et toute la création<sup>57</sup> ? « Thaïs va mourir ! » A quoi bon l'univers<sup>58</sup> ? ”

Dans l'esprit de Paphnuce, le Désir s'est finalement substitué à Dieu<sup>59</sup>, mais trop tard. Le Désir est donc l'expression de l'immédiateté, il n'est pas conciliable avec la durée<sup>60</sup>, et c'est peut-être en ceci qu'il peut combattre la mort. Cette prise de conscience trop tardive est la pire des cruautés, car non seulement Paphnuce acquiert la certitude que sa vie a été un échec retentissant, mais de plus, il se rend compte que sa prétendue ligne de conduite, qu'il passa sa vie à prêcher dans un fervent apostolat, n'était qu'un tissu de mensonges et de leurres. Ainsi, Paphnuce se retrouve en face de l'affirmation de son entropie, dans les mâchoires du temps, et dans les griffes de l'irréversibilité :

“Fou, fou que j'étais de n'avoir pas possédé Thaïs quand il en était temps encore ! Fou d'avoir cru qu'il y avait au monde autre chose qu'elle ! Ô démente ! J'ai songé à Dieu, au salut de mon âme, à la vie éternelle, comme si tout cela comptait pour quelque chose quand on a vu Thaïs. Comment n'ai-je pas senti que l'éternité bienheureuse était dans un seul des baisers de cette femme, que sans elle la vie n'a pas de sens et n'est qu'un mauvais rêve<sup>61</sup> ? ”

L'incompatibilité entre Dieu et Désir est vraisemblablement issue, justement, de cette dichotomie entre éternité et vie humaine, entre immuabilité et inconstance, entre immortalité et désagrégation. Le Désir est donc bien proprement humain, fermement entrelacé à la mort et à la conscience de la mort. Le désir de l'autre monde, pour l'âme chrétienne, est donc totalement opposé au Désir humain pour Anatole France :

<sup>53</sup> La polysémie du mot *sens* est ici fort intéressante. Nous employons ce terme à dessein.

<sup>54</sup> Voir aussi *infra*, III.2.1.b, p.445.

<sup>55</sup> La cellule dans laquelle Paphnuce est reclus dans le désert égyptien est un tombeau.

<sup>56</sup> Ceci appuie sur le fait que la croyance en un autre monde existant après la mort, ainsi que le dogme chrétien le prétend, est pour Anatole France incompatible avec le Désir. Le Désir est une expression de la vie ici-bas, et son assouvissement exige le renoncement à la foi chrétienne. On se retrouve face à un choix que Paphnuce ne comprend que bien trop tard. On observe, encore une fois, que Désir et morale chrétienne sont incompatibles.

<sup>57</sup> Ici comme dans « La Fille de Lilith », le Désir est lié au *logos*, au *cosmos*. C'est une constante chez Anatole France : le Désir donne sens au monde.

<sup>58</sup> Anatole France, *Thaïs*, Pléiade, tome I, p.858.

<sup>59</sup> Voir *infra*, II.3, p.289.

<sup>60</sup> Sur le thème francien de l'inertie, voir *infra*, III.2.1.c, p.459.

<sup>61</sup> Anatole France, *ibid.*, p.858.



“Ô stupide ! tu [as vu Thaïs] et tu as désiré les biens de l’autre monde<sup>62</sup>. Ô lâche ! Tu l’as vue et tu as craint Dieu. Dieu ! le Ciel ! qu’est-ce que cela ? et qu’ont-ils à t’offrir qui vaille la moindre parcelle de ce qu’elle t’eût donné ? Ô lamentable insensé, qui cherchais la bonté divine ailleurs que sur les lèvres de Thaïs ! Quelle main était sur tes yeux ? Maudit soit Celui qui t’aveuglait alors ! Tu pouvais acheter au prix de la damnation un moment de son amour et tu ne l’as pas fait ! [...] Tu as écouté la voix jalouse qui te disait : « Abstiens-toi. » Dupe, dupe, triste dupe ! Ô regrets ! Ô remords ! Ô désespoir<sup>63</sup> ! ”

On observe que l’émotion de Paphnuce – rendue ici avec des artifices stylistiques classiques et ternaires – s’est enfin substituée à son détachement ascétique. Sa froideur inhumaine laisse place à des sentiments, Paphnuce le saint inhumain a laissé la place à Paphnuce l’homme désespéré fou de Désir. En même temps, il entre dans le paradoxe du Désir qu’il ne pourra jamais assouvir : son dogmatisme orgueilleux et démesuré est puni.

Il existe bien, dans Thaïs, une sombre morale – très irrévérencieuse, par ailleurs – qui montre un saint raté et une ancienne luxurieuse sanctifiée. Le Désir est devenu, comme instance substituée à Dieu, l’occasion d’une nouvelle norme morale<sup>64</sup>. Plus encore, le Désir de Paphnuce, refoulé depuis toujours, se métamorphose en une haine illimitée contre le statut mortel des humains. Dieu en est la première victime : dans l’esprit de Paphnuce, Dieu est mort :

“N’avoir pas la joie d’emporter en enfer la mémoire de l’heure inoubliable et de crier à Dieu : « Brûle ma chair, dessèche tout le sang de mes veines, fais éclater mes os<sup>65</sup> : tu ne m’ôteras pas le souvenir qui me parfume et me rafraîchit pour les siècles des siècles ! »... Thaïs va mourir ! Dieu ridicule, si tu savais comme je me moque de ton enfer ! Thaïs va mourir et elle ne sera jamais à moi, jamais, jamais<sup>66</sup> ! ”

Il est inutile de préciser que Thaïs devient la figure centrale de cette œuvre éponyme<sup>67</sup>. Ceci n’était pas encore évident jusque là, où Paphnuce tenait le rôle principal. Ce recentrage sur le Désir est symptomatique de la place fondamentale qu’il occupe dans l’œuvre francienne.

Le Désir mis au jour devient dès lors parfaitement incommunicable. Il dépasse les mots<sup>68</sup>. Il va au-delà du verbe parce qu’il va au-delà de l’intelligence, il se place au cœur des sens, au centre de la réalité charnelle. La haine la plus essentielle, la plus violente, ressentie par Paphnuce envers Dieu, est une preuve de son refus du temps qui a passé trop vite, de son refus de sa vie frustrée, du refus de tout son être. C’est une prise de conscience excessivement violente de la voie qui mène au *logos* par le Désir :

“Thaïs va mourir ! Oh ! comme naturellement je mourrai de sa mort ! Mais peux-tu seulement mourir, embryon desséché, fœtus macéré dans le fiel et les pleurs arides<sup>69</sup> ? Avorton

<sup>62</sup> Cela montre bien, ici aussi, que le Désir se substitue à Dieu, et qu’il est donc d’essence mystique.

<sup>63</sup> Anatole France, *ibid.*, p.859.

<sup>64</sup> Nous n’irons pas plus avant sur ce sujet ici. Se reporter à *infra*, II.3.2, p.320, II.3.3, p.335, II.3.4, p.368 et III.1, p.379.

<sup>65</sup> Voici là bel et bien un Paphnuce en pleine conscience de sa *réalité charnelle*, et donc de son entropie. Il est loin le temps où l’anachorète passait sa vie à faire abstraction de sa réalité charnelle. Et pourtant, on ne peut, face à ce flot de passion déchaînée, s’empêcher de penser que Paphnuce est en pleine crise mystique. Cette mystique du Désir, paradoxale, s’est donc également substituée à la mystique chrétienne. A dire vrai, cela n’est pas étonnant : l’homme, selon Anatole France, a besoin de *croire*. C’est fondamental chez un auteur littéraire qui fait du mythe le point central de son œuvre.

<sup>66</sup> Anatole France, *ibid.*, p.859.

<sup>67</sup> Nous analysons la figure de Thaïs – comme une divinité fémininoïde du pansexualisme – *infra*, II.3.3.

<sup>68</sup> Nous avons vu que cela était également le cas dans « La Fille de Lilith », pour Ary.

<sup>69</sup> La prise de conscience de Paphnuce envers le Désir est une *seconde naissance*, d’où cette sombre métaphore filée.

misérable, peux-tu goûter la mort, toi qui n'as pas connu la vie ? Pourvu que Dieu existe, et qu'il me damne<sup>70</sup> ! Je l'espère, je le veux. Dieu que je hais, entends-moi. Plonge-moi dans la damnation. Pour t'y obliger je te crache à la face. Il faut bien que je trouve un enfer éternel, afin d'y exhaler l'éternité de rage qui est en moi. » . . . . .

71 »

La ponctuation expressive est explicite : le Désir qui ronge Paphnuce est tout simplement inexprimable, trop puissant il dépasse l'entendement, il est l'expression la plus profonde des sens en synesthésie de notre personnage. Ceci dit, son destin n'est guère enviable<sup>72</sup>. En effet, puisque ce Désir, par la mort de Thaïs, ne pourra être assouvi, Paphnuce restera en proie à un Désir non plus frustré, non plus refoulé, mais à un Désir toujours en élan, toujours en projet, impossible à réaliser. Il s'agit là d'un Désir pur, sans autre but que la consommation de lui-même.

Lorsque Paphnuce avoue son amour à la mourante qui est en passe d'être sanctifiée, il est trop tard : il croyait être récompensé par Dieu pour avoir redirigé Thaïs dans le droit chemin, et c'est Thaïs qui est récompensée, par sa sanctification<sup>73</sup>, pour avoir libéré Paphnuce de sa gangue tapissée d'illusions, de mensonges, de frustrations et de dogmes. Paphnuce reste donc dans la fausseté, faute d'avoir pu s'adonner aux ordres commandés par ses Désirs : il n'atteindra jamais le *logos*.

La mort est donc paradoxalement ce qui donne un sens au Désir. Ces deux instances sont en perpétuel combat, dans l'univers imaginaire francien. Pourtant, l'un et l'autre se confrontent dans une trouble dialectique. Ils sont en dichotomie, chacun définit l'autre, et pourtant, ils sont antagonistes et ne cessent de lutter l'un contre l'autre. C'est dire combien le parfait équilibre permettant d'accéder au *logos* se situe dans l'immédiateté, dans cet élan qui pourfend le temps et la mort, dans ce projet assumé qu'est le Désir accepté et reconnu.

<sup>70</sup> C'est là le dernier lien entre Paphnuce et Dieu, qui disparaît dans cette objurcation blasphématoire.

<sup>71</sup> Anatole France, *ibid.*, p.860.

<sup>72</sup> Voir *infra*, III.2.1.b, p.445.

<sup>73</sup> "Les voilà, les roses de l'éternel matin ! [...] Le ciel s'ouvre. Je vois les anges, les prophètes et les saints... Le bon Théodore est parmi eux, les mains pleines de fleurs ; il me sourit et m'appelle... Deux séraphins viennent à moi. Ils approchent... qu'ils sont beaux !... Je vois Dieu.", Anatole France, *ibid.*, p.862-863.

### ***1.3.2.d) Le problème de l'influence de Schopenhauer sur le Désir francien***

Il va de soi qu'une lecture attentive du Désir francien ne saurait exclure la possibilité d'une influence de la pensée de Schopenhauer sur la conception du Désir propre à notre auteur. Aussi serait-il vraisemblablement fort éclairant de tenter de voir si Anatole France s'inspire de la conception du monde du philosophe allemand. Ce dernier impose par ailleurs à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle littéraire français une large influence, surtout chez les naturalistes<sup>74</sup>. Dès lors, Anatole France avait-il connaissance de Schopenhauer, comme semblerait le montrer de prime abord quelques similarités troublantes entre le Désir francien et le concept schopenhauerien de la volonté ? Cette question est complexe, et apporte plusieurs réponses.

Pour l'heure, nous n'avons nulle part vu mentionné explicitement le nom du philosophe dans les écrits franciens au sens large (œuvres littéraire, articles de presse, etc...), sauf dans deux articles de presse, alors que les philosophes qui ont directement influencé Anatole France sont presque toujours nommés abondamment<sup>75</sup>. Est-ce à dire qu'Anatole France ne considère pas Schopenhauer comme une référence importante ?

Lorsqu'Anatole France semble rechercher un équilibre entre ses doctrines sur l'universelle illusion – pour reprendre une terminologie schopenhauerienne – et sa passion pour la science, dans les années 1890 ou un peu après, il tombe dans une amère et métaphysique ironie. Cette ironie, il la met explicitement en œuvre dans *Le Jardin d'Epicure* :

“Plus je songe à la vie humaine, plus je crois qu'il faut lui donner pour témoins et pour juges l'Ironie et la Pitié, comme les Egyptiens appelaient sur leurs morts la déesse Isis et la déesse Nephthys. L'Ironie et la Pitié sont deux bonnes conseillères ; l'une, en souriant, nous rend la vie aimable ; l'autre, qui pleure, nous la rend sacrée. L'Ironie que j'invoque n'est point cruelle. Elle ne raille ni l'amour, ni la beauté. Elle est douce et bienveillante. Son rire calme la colère, et c'est elle qui nous enseigne à nous moquer des méchants et des sots, que nous pouvions, sans elle, avoir la faiblesse de haïr<sup>76</sup>.”

Et cette pitié dont nous fait part ici Anatole France est assimilée, par Marie-Claire Bancquart, à la pitié schopenhauerienne, “née du sentiment d'être le frère de souffrance de tous les autres êtres<sup>77</sup>.” Notre exégète précise, dans une note :

“Non qu'Anatole France ait sur Schopenhauer des lumières particulières, mais le philosophe allemand exerce sur les milieux intellectuels français, vers 1880, une influence d'autant plus considérable qu'elle est diffuse<sup>78</sup>. Anatole France déclare dans *Le Temps* du 15 janvier

<sup>74</sup> Dans *Encyclopaedia Universalis*, à l'article « Naturalisme » (16-33c), Patrick Feyler insiste sur une influence certaine qu'aurait eu Schopenhauer à propos d'une *poésie noire* – ce sont ses mots – ourlée de pessimisme, qui risquerait de remettre en question ce sacro-saint déterminisme dont la voie naturaliste, mise en évidence pour Zola par Claude Bernard et inaugurée par Charles Darwin, semble promettre un bonheur inaliénable mis à portée de main par la science. Cependant, Patrick Feyler pense aussi que nos naturalistes n'approfondissent guère la réflexion schopenhauerienne. Ce n'est pas étonnant : ils ne possèdent encore que des traductions de textes qui passent sous silence les fondements de la pensée du philosophe allemand. Ils ne peuvent donc prendre en considération, semble-t-il, le système global de la pensée schopenhauerienne.

<sup>75</sup> Pour ne donner qu'un exemple, c'est bien le cas pour Renan. C'est aussi le cas pour Platon ou Virgile, pour Epicure ou Lucrèce.

<sup>76</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.94-95.

<sup>77</sup> Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, p.LXXXI.

<sup>78</sup> Cela nous ramène d'une façon tout aussi considérable à René-Pierre Colin, *Schopenhauer en France, un mythe naturaliste*, Presses Universitaires de Lyon, 1978.

1877 (« Les Romanciers contemporains – Ivan Tourgenieff ») qu’il est une « nourriture forte », et, le 4 mai 1890 (« Bouddhisme », *La Vie littéraire*, III) qu’il professe « une doctrine dont on ne conteste plus l’ingénieuse solidité ». France, qui ne lisait pas l’allemand, a pu lire les développements de Schopenhauer sur la pitié dans *Les Pensées, maximes et fragments*, traduits par J. Bourdeau<sup>79</sup> en 1880<sup>80</sup>.”

D’ailleurs, R.-P. Colin, dans *Schopenhauer en France, un mythe naturaliste*, cite explicitement Anatole France dans un passage du *Temps* du 31 mai 1889. Lors d’une réflexion sur une nouvelle recherche des idéaux par le positivisme – thème fondamentalement schopenhauerien, qu’on peut trouver dans *Monde comme volonté et comme représentation*<sup>81</sup> – Anatole France, dans un article intitulé « Pourquoi sommes-nous tristes ? », se demande : “*Qui nous apportera une foi, une espérance, une charité nouvelles*<sup>82</sup> ?”

Ainsi, comme on peut le noter, il semble bien qu’Anatole France ne connaisse du philosophe allemand que ce que l’air du temps retient du philosophe pessimiste, c’est-à-dire une lecture tronquée par la parution fragmentaire, tardive et dans le désordre de traductions plus ou moins réussies des textes originaux.

Cependant, les choses ne sont vraisemblablement pas aussi simples. Nous l’avons dit, le XIX<sup>e</sup> siècle littéraire français est fort influencé par Schopenhauer, et nous pensons qu’Anatole France n’a donc pas poussé plus avant ses investigations et ses lectures du philosophe allemand. Marie-Claire Bancquart le souligne, il ne semble connaître des textes de Schopenhauer que ce que tout le monde en a retenu à l’époque où le philosophe est plus ou moins sur la sellette ; l’intérêt porté à sa pensée ressemblerait un tant soit peu à une mode ; même si ses textes sont mal connus car traduits de manière fragmentaire, sa pensée peut toutefois séduire, car le pessimisme qu’il dégage s’inscrit dans l’optique profonde d’un spleen baudelairien ou d’une fatalité déterministe et dramatique à la Zola – ceci dit sans doute de manière trop rapide.

Cependant, Anatole France est directement lié à trois auteurs qui sont biens, eux, comme le prouve minutieusement R.-P. Colin, influencés par Schopenhauer. Les deux premiers sont Renan et Taine<sup>83</sup>. Le troisième n’est autre que Brunetière<sup>84</sup>, qui fut déterminant, au travers de la querelle du *Disciple* de P. Bourget, dans l’élaboration de la pensée francienne.

Néanmoins, R.-P. Colin remet en cause l’influence profonde de Schopenhauer sur la pensée de Renan. Il en va de même pour celle de Taine. Chez ces deux auteurs, il existe une rencontre, une sympathie pour Schopenhauer, mais pas un bouleversement métaphysique qui aurait ébranlé et réorienté leur recherche. R.-P. Colin n’évoque d’ailleurs que des réminiscences. Ces penseurs semblent surtout s’être croisés sur le chemin d’un pessimisme récurrent, fermement ancré dans l’air du temps. Quant à Brunetière, ce dernier était féroce, vers 1880, opposé à la pensée du philosophe alle-

<sup>79</sup> Aux éditions Germer-Baillière. R.-P. Colin explique que l’ordre de parution des traductions en français tronque singulièrement la possibilité, pour les lecteurs exclusivement francophones, de comprendre en profondeur la pensée de Schopenhauer. On peut croire, à ce propos, qu’Anatole France lit surtout de Schopenhauer des réflexions sur les rapports entretenus entre christianisme et bouddhisme, cette lecture semblant dans l’air du temps. (Flaubert disait, dans une lettre à Mme Roger des Genettes datée du 13 juin 1879 : “*Connaissez-vous Schopenhauer ? J’en lis deux livres. Idéaliste et pessimiste, ou plutôt bouddhiste. Ça me va.* ») Il est vrai que cette thématique exotisante abonde dans la littérature naturaliste, voire décadente de cette fin de siècle.

<sup>80</sup> Voir Marie-Claire Bancquart, *idem*, note 1.

<sup>81</sup> Voir *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau-Roos, P.U.F., 1966.

<sup>82</sup> Cité par R.-P. Colin, *ibid.*, p.144.

<sup>83</sup> Nous avons montré *supra*, au I.1, p.23, l’importance fondamentale de ces deux auteurs sur la pensée francienne. Sur les liens existant entre Taine, Renan et Schopenhauer, voir R.-P. Colin, *ibid.*, p. 107-117.

<sup>84</sup> Voir R.-P. Colin, *ibid.*, p.126-130.

mand, qu'il qualifie ironiquement de *schopenhauerianismus*. Brunetière paraît d'ailleurs avouer une connaissance médiocre de Schopenhauer. Cependant, il s'intéressera farouchement au pessimisme du philosophe, dont il affadira, selon R.-P. Colin, le sens profond à des fins politiques, afin de renforcer les bases idéologiques de la droite qu'il défend d'une manière aujourd'hui reconnue comme dogmatique. Anatole France, lors de la querelle du *Disciple*, en 1889, ne semble jamais s'intéresser à l'interprétation partielle et orientée que conduit Brunetière à l'encontre de Schopenhauer, puisque là ne sont pas ses motifs d'engagement.

Ainsi, pour toutes les raisons que nous avons évoquées, il semble vraisemblablement fort exagéré de croire que l'influence de Schopenhauer sur la pensée francienne soit évidente et surtout directe.

Cependant, il est vrai aussi que des analogies existent entre les concepts de volonté schopenhauerienne et celui de Désir francien.

Il apparaîtrait en fait que les analogies existant entre France et Schopenhauer viennent d'une certaine idée du pessimisme qui flotte dans cette fin de siècle – jusqu'au moins la Grande Guerre. Or, nous n'avons pas encore exploité, il est vrai, ces analogies entre France et Schopenhauer à propos du pessimisme, même si nous n'avons pas jusqu'ici manqué d'analyser la teneur du pessimisme francien.

Dès lors, dans l'hypothèse où l'homme pourrait être sauvé de sa condition, il ne désirerait plus, puisqu'il ne serait plus humain. Pourtant, paradoxalement, son Désir est bien d'être sauvé de sa condition.

Cette sombre dialectique rend au Désir francien sa particularité fondamentale. Le Désir s'avère inscrit dans les gènes de l'homme, et cet effort ontologique pour résister à la souffrance est nécessaire à toute recherche du *logos*. De la même façon, dialectiquement, cette recherche du *logos* est nécessaire à toute résistance contre la souffrance. Mais pourtant, la souffrance est bien le fruit du Désir, en même temps qu'elle en est le primat. Nous avons mis cela en évidence dans *Thaïs* et dans *L'Ile des Pingouins*, mais nous le verrons aussi notamment dans *La Révolte des anges*.

Cette dialectique représente chez Anatole France autant d'Ironie que de Pitié<sup>85</sup> : aussi fondamentale est l'Ironie du désaccord de cette condition humaine en perpétuelle évolution vers elle-même, fermement ancrée dans la désagrégation occasionnée par le temps et la mort, que cette Pitié qui pousse la condition humaine à la transcendance, à l'aspiration vers l'ailleurs, le refuge dans le mythe, le monde idéal où le Désir serait roi et où l'expression de l'homme enfin régnerait. Peut-être est-ce là ce qui différencie fondamentalement France de Schopenhauer.

En effet, Anatole France par en quête de l'être en soi de l'univers – du *logos* – par la fondation du mythe, par la recréation impérieuse, commandée par l'existence indétrônable du corps – la réalité charnelle – et par la recréation d'un ailleurs transperçant le phénomène du monde par le projet toujours tendu du Désir<sup>86</sup>. Ainsi, l'être humain acquiert une totale plénitude en succombant au Désir dans un horizon imaginaire qui transcende la quotidienneté, et avant tout le temps et la mort, ainsi que toutes les parcelles d'infini (le lointain, Dieu, tout ce qui est inaccessible à la conscience humaine). De même, la condition *sine qua non* du Désir est la *tabula rasa* des dogmes et des vérités qui s'érigent en barrières absolues face au projet du Désir. La morale qui en découle est donc fortement originale, en même temps que particulièrement humaine. Le pessimisme francien réside simplement dans cette réalité qui, temporelle et entropique,

<sup>85</sup> Nous apposons des majuscules à l'Ironie et à la Pitié comme Anatole France le fait lui-même dans *Le Jardin d'Epicure*.

<sup>86</sup> Pour une étude phénoménologique du Désir francien, voir *infra*, III.1, p.379.

limitée par le corps, empêche toute aspiration du Désir de se rendre jusqu'au bout de l'idéal, de se faire même que le *logos*.

Au contraire, Schopenhauer ne recherche en rien cet ailleurs ; sa volonté qui seule peut détrôner l'apparence des choses est fortement ancrée dans la quotidienneté. L'expérience de la volonté est chevillée dans toute la vie affective, empirique, et il n'est là nullement question de sortir de cette condition humaine bridée : au contraire, l'homme est en pleine adéquation avec l'animal, lorsqu'il s'agit de dépasser les apparences, puisque la volonté est la meilleure appréhension que le sujet connaissant peut posséder de la chose en soi, de ce que nous appelons *logos* dans notre étude. La volonté du raisonnement ne cesse de s'ébaucher, depuis le minéral jusqu'à la volonté humaine, dans cette affirmation irrémédiable du vouloir-vivre. Là aussi, nous sommes devant un projet qui ne cesse d'évoluer vers le *logos*. D'ailleurs, cette volonté, au XIX<sup>e</sup> siècle, arrivait à un point nommé, dans une optique déterministe. Cependant, elle n'arrive pas aux mêmes conclusions que le Désir francien.

Elle part du fait qu'elle est universelle, tandis que chez Anatole France, c'est le contraire, puisque le Désir est issu de la réalité charnelle d'un seul individu. Schopenhauer exige une dialectique entre volonté et intellect, tandis qu'Anatole France demande simplement la primauté du corps sur l'âme. Pour le philosophe allemand, la Vie est une nécessité, et la vie humaine un simple avatar de cette nécessité<sup>87</sup>. Pour Anatole France, la vie humaine, dans le cours de la Vie, ne prend sens que si elle se place dans l'optique du Désir, optique pleinement assumée et donnant sens à la mort et au temps, avant que des espèces plus évoluées ne remplacent l'homme. Certes, une similitude déterministe existe, mais ne semble pas suffisante pour que les pensées francienne et schopenhauerienne se chevauchent.

De la même façon, une dichotomie profonde entre Schopenhauer et France existe quant à la nature du langage. Pour Anatole France, le langage est un fondement paradoxal du Désir. En effet, il est inefficace pour verbaliser l'absolu du *logos* et il constitue en essence les dogmes et les mauvaises lois, les mensonges et les craintes<sup>88</sup>. Mais de manière contradictoire, le langage est aussi le seul moyen de créer les mythes salvateurs en exprimant le Désir et certaines parcelles dévoilées du *logos*. Le Désir, même s'il est en essence inexprimable, est pourtant paradoxalement, chez France, avant tout langage, et l'ailleurs proposé est avant tout un ailleurs d'écriture. Une notion babélienne du langage n'est pas absente, comme nous l'avons déjà montré, de la pensée francienne.

Chez Schopenhauer, le langage est la possibilité pour l'homme de se détacher de sa quotidienneté, et de sa souffrance *hic et nunc*. Le langage permet l'expression du passé et du futur, et donc est une pure expression de la volonté, c'est-à-dire de cette puissante force de vouloir-vivre, de perpétuation. Mais la recherche francienne d'un ailleurs est formellement étrangère à Schopenhauer. Pour ce dernier, le langage pose la question de l'existence, qu'elle soit minérale, végétale ou animale, car il ne fait qu'être une expression de l'inaliénable vecteur de la vie. Le langage crée donc la religion, et l'homme devient un animal métaphysique. Chez France, l'homme s'il est un animal n'est en rien métaphysique. Il désire être ailleurs mais se retrouve, à cette étape de vouloir, au centre de l'univers – c'est ce que nous avons nommé l'anthropocentrisme salvateur, issu de la reconnaissance de la réalité charnelle et de l'assomption de l'entropie du temps. L'homme qui aura un sens est, chez France, ici et maintenant, et certainement

<sup>87</sup> Le déterminisme darwinien est fondamentalement justifié d'un point de vue philosophique, et les naturalistes ne pouvaient que souscrire à cette vision des choses.

<sup>88</sup> Voir *supra*, I.1.4.b, p.109. Voir *infra*, notre étude sur la bibliothèque francienne idéale, II.2.1, p.267 ; voir aussi *infra*, III.2.1, p.434 et *sqq.*

pas dans l'optique d'un au-delà chrétien ou même soumis à la métempsychose bouddhiste – qui se rapproche d'une acception schopenhauerienne du vouloir-vivre. Il semble bien en effet que l'épicurisme francien soit formellement incompatible avec le kantisme schopenhauerien.

Une apparente similarité existe entre la pensée francienne et la pensée schopenhauerienne : dans cette dernière, l'amour est une pure expression, qu'elle soit triviale ou sublime, du vouloir-vivre, de cet élan fantastique vers le « génie de l'espèce ». Plus encore, la sexualité signifie au moi une expression de sa propre mort, tout en offrant la conscience de la perpétuation. Ainsi, il est illusoire de rechercher un principe quelconque d'immortalité dans l'existence de sa propre individualité : le vouloir-vivre est certes indestructible, mais il ne peut être appelé à s'appliquer à un individu. Chez Anatole France, à la rigueur, il pourrait sembler en aller de même. Mais ceci risquerait d'être réducteur.

Le Désir ne prend en effet l'amour que pour un avatar de ce vouloir-vivre schopenhauerien, et non comme une fin. En effet, l'assomption de l'effritement occasionné par le temps ne recoupe pas, chez Anatole France, ce génie de l'espèce. Au contraire, elle est une distanciation vis-à-vis de l'absurdité du monde. Il ne suffit pas d'avoir conscience d'être pour se perpétuer ; une simple grenouille, pour reprendre un exemple de Jean Rostand, pourrait en avoir conscience. Chez Anatole France, ce vouloir-être passe par une conscience assumée de la mort, et donc par une sympathie avec le *logos*. D'une façon épicuriste, il faut pouvoir enfin regarder la mort en face pour pouvoir jouir d'une vie sensée. L'individu, lorsqu'il prend conscience du Désir, sauve en même temps la condition humaine tout entière, car il rend à l'homme l'honneur de mourir pour quelque chose et d'être là pour avoir un sens. C'est la valeur de la vie de Paphnuce, par exemple, qui dans *Thaïs* devient un monstre pour n'avoir pas reconnu l'existence périssable et inassouvie de son corps, tandis que Thaïs devient une sainte pour avoir consumé ses sens. En bref, dès lors, chez Schopenhauer, la comédie de la vie à la mort, dans un monde sans dieu, est assumée automatiquement, par un vouloir-vivre rendant, par la volonté, le monde intelligible. Chez Anatole France, au contraire, cette *comédie humaine* est assumée dans la quintessence d'une vie soumise à la mort mais refusant cette même mort par le Désir ; la vie se nourrit d'immédiateté mais se projette dans la durée, comme si l'adéquation au *logos* devait soudain irrémédiablement être vécue profondément avant d'être lavée avec certitude par l'oubli. La conscience francienne de la durée est fortement individuelle, comme d'ailleurs est l'expression du Désir : le Désir ne peut donc devenir un dogme, puisqu'il est individuel et certainement pas universalisable. Si chez Schopenhauer il n'y a aucune place pour une existence propre à l'homme et distincte de la nature, chez Anatole France, au contraire, l'homme par le Désir se distingue de la nature pour s'affirmer en tant qu'individu, par l'arme du mythe.

La pensée schopenhauerienne exige ainsi le renoncement et l'ascèse, pour ne pas transmettre la vie et la tromperie du bonheur. Pour Anatole France, au contraire, il s'agit d'assouvir le Désir, afin non pas de perpétuer l'espèce, mais d'assouvir à soi-même sa propre condition. Le Désir francien est ultrapersonnel (pour reprendre la terminologie de Teilhard de Chardin), il est une manière de dépasser la condition humaine par la condition humaine, de se diviniser tout en renforçant paradoxalement son être ontologique, sa réalité charnelle. Il est à l'inverse de tout ascétisme : un instant furtif d'humanité assumée vaut mieux qu'un plus grand bien promis par une métaphysique ou une religion aux fondements fatalement hasardeux. L'homme ne peut embrasser le *logos* que dans la conscience triomphante de sa mort vaincue, de son corps pantelant érodé par le temps, et de sa naissance qui paraissait inutile avant d'en jouir. L'existence humaine, consciente et tendue par le Désir, prend un sens inédit et inaliénable. La Pitié francienne

est le gouffre tristement souriant où s'abîment tous ces humains interdisant au Désir, au nom des dogmes moraux, sociaux ou religieux, la moindre expression. Le pessimisme francien est l'expression d'un Désir refusé pour d'institutionnelles et fallacieuses raisons.

L'universelle souffrance reconnue par la Pitié de Schopenhauer, montre en quelque sorte une incapacité humaine à atteindre le *logos*, c'est-à-dire le cœur des choses. Le vouloir-vivre précipite l'homme dans une redite des mêmes passions humaines, toujours répétées, toujours dans les mêmes erreurs. L'homme est donc dans une optique pessimiste condamné à se ressourcer aux mêmes insuffisances. Chez Anatole France, l'histoire sans fin n'est pas une éternelle redite, car le cycle permet des acmés, fondamentales dans la sauvegarde des générations futures. Schopenhauer croit donc dans les redites des cruautés, et dans les révolutions sans cesse accentuant l'injustice et les erreurs. Anatole France, au contraire<sup>89</sup>, pense que si l'histoire ne peut être infléchie par l'homme, les cycles vont vers une amélioration due à l'évolution – dans un optique darwinienne – qui est inaliénable et qui va, par inertie<sup>90</sup>, vers un mieux de la condition humaine : la science et la recherche de la fausseté sont dans un optique historique le dernier honneur de l'homme. Le Désir de l'ailleurs oblige l'homme non pas à trahir le cycle historique en changeant le cours des choses par des révolutions brutales et allant contre la nature évolutionniste du monde, mais oblige l'homme à recréer par le mythe un ailleurs conforme au Désir, et donc un monde meilleur allant à l'encontre des frustrations. Le domaine social entre de plain-pied dans cette optique. Cette application par le mythe d'un monde meilleur – plus adapté à la réalisation du Désir (divulgation élargie du savoir par l'université populaire, lois régies par le sens égalitaire des Droits de l'Homme, pacifisme, etc...) est l'expression d'une utopie<sup>91</sup>, conforme à l'idéalisme de gauche d'Anatole France. Chez Anatole France, c'est l'imaginaire qui semble avoir de sérieuses retombées sur le réel, et non l'inverse. Ce en quoi le Désir francien engendre bien et une herméneutique, et une heuristique<sup>92</sup>.

---

<sup>89</sup> Dans *L'Île des Pingouins*, *Sur la pierre blanche* et même dans *Les Dieux ont soif*. Anatole France croit dans une certaine mesure en l'*utopie*. Nous saurons le prouver II.1.2, en comparant la pensée francienne à celle de différents auteurs utopiques, dont Thomas More. Dans l'optique de Schopenhauer, l'utopie est impossible à concevoir, dans un système souvent considéré comme *réactionnaire*.

<sup>90</sup> Voir *infra*, III.2.1.c, p.459.

<sup>91</sup> Voir *infra*, II.1.2.b, p.243.

<sup>92</sup> Voir *infra*, III.3, p.479.



### **I.3.3) Conclusion : Partance et retour à la vie par le Désir**

Nous avons donc vu que le Désir était cette instance fondamentale qui poussait Anatole France vers une connaissance du *logos*. La quête du monde et de l'humanité passe par le Désir. Cependant, nous allons voir que paradoxalement, cette quête exige la partance<sup>1</sup> dans l'imaginaire, et exige également l'acceptation d'un ailleurs. Car c'est bien dans ces horizons imaginaires et mythiques d'un au-delà que le Désir peut avec le plus de force se satisfaire. Certes, nous pourrions penser que le Désir francien n'est, pour son auteur, ni plus ni moins qu'une *catharsis*, qu'une sorte de vengeance contre les frustrations du réel. Le refus de ce réel cruel et inconnaissable provoquerait chez Anatole France un irrémédiable besoin de création littéraire, comme une sorte de rançon de l'imaginaire sur le réel : dans le rêve littéraire, il n'y a aucune limite. Mais cette appréhension des choses serait par trop réductrice.

En effet, quel serait le degré d'efficacité de cet imaginaire bien prétentieux et inique face à la question fondamentale qui reste toujours sous-jacente dans l'œuvre francienne, "qu'est-ce que la vie comme nous vivons sur terre, sinon mourir sans cesse ?"<sup>2</sup> Anatole France ne se borne pas à une simple *catharsis* en fondant un univers imaginaire fructueux, où se situerait l'*idéal*, tandis que dans le réel se situerait le *spleen*. Le réel est au contraire transsubstantié dans l'imaginaire. Plus explicitement, il s'agit dans l'imaginaire mythique francien de retracer les phénomènes tels qu'ils apparaissent dans le réel, afin d'en découvrir un ordre intelligible. Le mythe devient par là même une possibilité de consumer le réel, et donc la mort, car il est lui-même issu du Désir. Le Désir de connaissance du monde et de l'ailleurs est pour Anatole France une véritable sauvegarde, une nécessité ontologique.

L'horizon mythique francien sous-tendu par le Désir est une véritable initiation. Il semble qu'il soit vain de tenter d'entrer en sympathie avec l'univers d'Anatole France, sans prendre ce monde romanesque comme tel. D'ailleurs, si notre auteur commence à écrire sur le tard pour ainsi dire<sup>3</sup>, c'est bien parce que son œuvre est une œuvre de maturité. Cette initiation, nous la reconnaissons au travers d'une série d'étapes, qui marquent semble-t-il explicitement l'œuvre francienne<sup>4</sup>. Du Parnasse à la Querelle du *Disciple*, de Darwin à Dreyfus, de la première guerre mondiale à la fin de sa vie, France est un écrivain en constante évolution, qu'il paraît même difficile d'enfermer dans un courant. Héritier du Parnasse<sup>5</sup>, il frôle les décadents<sup>6</sup>, embrasse les auteurs fantastiques<sup>7</sup>, touche l'utopie<sup>8</sup>, passe par l'écrit politique<sup>9</sup> et le genre historique<sup>10</sup>, caresse le symbolisme<sup>11</sup>, ébauche l'autobiographie<sup>12</sup>, et va jusqu'à ce que Marie-Claire Bancquart quali-

<sup>1</sup> Voir *supra*, I.2.3.b, p.174.

<sup>2</sup> Anatole France, *Le Temps*, 5 février 1888, « Le Bonheur ».

<sup>3</sup> Si on excepte le passage d'Anatole France dans le Parnasse, notre auteur édite son premier roman, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, à trente-sept ans, à une époque où l'espérance de vie des hommes est d'environ quarante ans.

<sup>4</sup> Marie-Claire Bancquart propose elle-même une chronologie francienne, qui lui sert pour établir les textes d'Anatole France dans la Pléiade.

<sup>5</sup> *Les Poèmes dorés, Noces corinthiennes*.

<sup>6</sup> *Thaïs*.

<sup>7</sup> *L'Etui de nacre* ou *Balthazar*.

<sup>8</sup> *Sur la pierre blanche, L'Île des Pingouins*.

<sup>9</sup> *Histoire contemporaine*.

<sup>10</sup> « Le Procureur de Judée », *Les Dieux ont soif*.

<sup>11</sup> *La Rôtisserie de la reine Pédauque*.

<sup>12</sup> *Le Livre de mon ami, Le Petit Pierre, La Vie en fleurs*.

fie d'opéra bouffe<sup>13</sup>. On comprendra que dans une telle diversité, propre justement aux œuvres à caractère initiatique, les fondamentaux sont pourtant toujours présents, qui consistent invariablement à mettre en scène un univers mythifié où le Désir a toujours le dernier mot. La recherche du mystère du monde passe en effet par cette fondation de mythes, par cette recherche de la partance, pour combattre l'inconnaissable et la mort par le Désir.

Or, il n'est qu'à penser à tous ces temps pseudo-historiques écrits par Anatole France<sup>14</sup> pour comprendre que cette recreation du monde par le mythe est fondamentalement guidée par cette aspiration à l'ailleurs. Nous pouvons même parler chez Anatole France d'une « mystique » littéraire de la partance<sup>15</sup>. En effet, notre auteur, par le Désir de connaissance et de jouissance, s'initie au refus<sup>16</sup> du monde fragmenté et inconnaissable, tout en assumant du même coup sa place d'humain dans cet univers. Il met la réalité charnelle de l'homme en quintessence, l'inscrit dans l'acharnement du temps, pour mieux combattre son injustice. Il pose l'homme au centre de l'univers, pour mieux reconnaître que l'homme est perdu dans le monde. Il reconstruit le réel au travers de mythes fondamentaux, qui deviennent finalement plus réels que le réel lui-même. Il use des armes des

“subterfuges, décalage. Besoin de construire plusieurs témoignages différents, voire inverses, sur soi-même, afin d'échapper à soi-même. Besoin d'échapper au regard des autres, qui, s'il portait sur des événements authentiques, posséderait la vie de l'écrivain mieux que l'écrivain même. Dévalué, surévalué, clandestin, celui-ci se dérobe de toute façon<sup>17</sup>.”

Le réel fragmentaire est donc bien dépassé dans l'imaginaire, dans le mythe, dans l'ailleurs. Or, la grande force d'Anatole France est de pouvoir réinjecter cet imaginaire dans le réel<sup>18</sup>. Son œuvre est dialectique, c'est ce qui en fait sa force et son originalité, ainsi que son aspect initiatique. L'imaginaire francien est le creuset de tous les possibles, cet appel du grand large est la nécessité de dépasser les entraves de l'univers, cette façon subtile de s'appropriier l'univers pour pouvoir le façonner, l'approcher, le caresser, le sculpter même. Cette recreation est d'ordre démiurgique, et permet de prendre une revanche définitive sur tout ce qui empêche à l'homme d'assouvir ses Désirs. Le temps devient élastique, la mort perdante, l'univers finit par n'exister que pour l'homme. Quant à la bêtise des dogmes et quant aux insupportables vérités toutes faites, elles sont, dans l'ailleurs mythique francien, purement et simplement déjouées, rendues

<sup>13</sup> *La Révolte des anges*. L'opéra bouffe est, faut-il le rappeler, un genre musical constitué de nombreuses scènes dialoguées, y compris parlées, au livret léger, plaisant et sans trop d'ambition. Quant à nous, il n'est pas certain que nous pensions que *La Révolte des anges* puisse être comparé à un opéra bouffe, dans le sens où si effectivement cette œuvre est *plaisante*, elle va aussi beaucoup plus loin dans son sens profond qu'un simple *opus* comique.

<sup>14</sup> Citons quelques exemples : le christianisme primitif est mis en scène dans *Thaïs*, dans « Laeta Acilia » ou dans « Le Procureur de Judée ». La Renaissance italienne est employée dans *Le Puits de sainte Claire*. Dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, nous sommes aux temps qui annoncent la Révolution Française. Nous sommes en plein dedans dans *Les Dieux ont soif*, et durant diverses nouvelles de *L'Étui de nacre*. La quotidienneté est dépeinte dans *Histoire contemporaine*, où Bergeret évolue dans le XIX<sup>e</sup> siècle pour commenter ces temps de changements fondamentaux des mœurs. Quant à *L'Île des Pingouins*, cette œuvre propose une reconstruction complète du temps, des origines au futur. C'est aussi le cas, dans une moindre mesure, de *Sur la pierre blanche*. *La Révolte des anges* propose une projection jusqu'à la *fin des temps*, dans une vision apocalyptique. Quant aux autobiographies, souvent tronquées et scrupuleusement rebâties, elles se situent dans le temps mythique de l'enfance de l'auteur.

<sup>15</sup> Par *mystique*, nous entendons ce que Romain Rolland exprimait dans sa lettre à Freud du 5 décembre 1927 : une *sensation de l'éternel*, “quelque chose d'illimité, d'infini, en un mot d'océanique”.

<sup>16</sup> Voir *infra*, II.1.1, p.236.

<sup>17</sup> Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome I, p.LXXXVIII.

<sup>18</sup> Voir *infra*, III.3.2., p.483.

absurdes, refusées. Le seul dogme qui subsiste est celui de la certitude indépassable que l'homme a une réalité charnelle, et que comme tel, il est l'objet de ses purs Désirs. C'est ainsi que l'homme est replacé, dans un anthropocentrisme salvateur, au centre de l'univers. Ce n'est plus le réel dans toute sa fragmentation qui a de l'importance aux yeux de France. C'est la façon dont le réel est représenté par le mythe, et donc par le Désir. L'univers imaginaire de France est donc un refuge, ce qui est l'inverse d'une *catharsis*. Recréer le réel revient à le posséder, à le régir, à l'assumer. Le Désir est donc, pour Anatole France, la seule voie possible pour accéder au *logos*, pour dévoiler l'inconnu et pour enfin remplir le vide universel.

Dans ce règne où l'auteur-démiurge est au centre de l'univers, il va de soi que les règles présidant le monde ne seront plus les mêmes que dans le réel. Ici, la condition humaine, inscrite dans la chair, se fait plus forte que la mort, plus forte que les fragments de ce réel qui accable l'homme. Nous allons voir, dans la deuxième partie de notre étude, que le Désir possède ses propres lois dans l'imaginaire francien, et c'est ce nouveau règne du Désir que nous nous proposons maintenant de mettre à nu.

**Partie II: La création d'un monde littéraire**  
**par une morale du Désir**

## II.1) La création du mythe comme morale du refus

### II.1.1) La tabula rasa du Désir

“Les hommes ne sont pas faits pour savoir ; les hommes ne sont pas faits pour comprendre ! Ils n’ont pas ce qu’il faut pour cela. Un cerveau d’homme est plus grand et plus riche en circonvolutions qu’un cerveau de gorille, mais il n’y a de l’un à l’autre aucune différence essentielle. Nos plus hautes pensées et nos plus vastes systèmes ne seront jamais que le prolongement magnifique des idées que contient la tête des singes. Ce que nous savons de plus que le chien sur l’univers nous amuse et nous flatte ; c’est peu de chose en soi et nos illusions croissent avec la connaissance.”, Anatole France, *Histoire comique*, Pléiade, tome III, p.932.

“Si l’homme dépend de la nature, elle dépend de lui. Elle l’a fait ; il la refait. Incessamment il périt à nouveau son antique créatrice et lui donne une figure qu’elle n’avait pas avant lui.”, Anatole France, *Pierre Nozière*, Pléiade, tome III, p.562.

Autant les systèmes philosophiques visant à expliquer la substance et la cause de notre monde sont abondants en cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle littéraire, autant Anatole France aborde ces systèmes avec une méfiance relativisante et distanciée. Nous l’avons vu, au tout début de notre étude<sup>1</sup>, refuser les fausses frayeurs ou dogmes revient au même pour notre auteur : ne s’agit-il pas de se méfier de tout ce qui pourrait engendrer un quelconque pouvoir sur autrui<sup>2</sup> ? En philosophie comme en politique, Anatole France le sceptique relativise la portée des pensées qui voudraient détenir la clef du monde ou le *logos*. Déjà en 1893, il fait dire à Jacques Tournebroche :

“M. l’abbé Coignard<sup>3</sup> ne se représentait point un Eternel si profitable. Mais, considérant qu’il est impossible de concevoir l’univers autrement que sous les catégories de l’intelligence et qu’il faut tenir le cosmos pour intelligible, même en vue de démontrer l’absurdité, il en rapportait la cause à une intelligence qu’il nommait Dieu, laissant à ce terme son vague indéfini, et s’en rapportant pour le surplus à la théologie qui, comme on sait, traite avec une minutieuse exactitude de l’inconnaissable<sup>4</sup>.”

Est-ce à dire que l’intelligence, c’est-à-dire la volonté humaine de vouloir rendre le monde intelligible, est pour Anatole France une instance qui permettrait de débusquer le *logos*<sup>5</sup> ? Certainement non.

Nous l’avons vu, l’intelligence n’offre à l’homme qu’une trace historique des pensées purement humaines, comme si l’homme et l’univers étaient deux gouttes toujours en contact mais jamais en fusion, imperméables l’une à l’autre. La théologie, la science de Dieu<sup>6</sup> et donc finalement la science de l’au-delà, reste pour Anatole France une absurdité qui, malgré le fait qu’elle régît le monde, ne fit que se fonder sur des hy-

<sup>1</sup> Voir *supra*, I.1, p.29.

<sup>2</sup> Voir glossaire.

<sup>3</sup> Comme nous l’avons vu, Coignard est une sorte de double littéraire d’Anatole France.

<sup>4</sup> Anatole France, *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, Pléiade, tome II, p.212.

<sup>5</sup> Voir glossaire.

<sup>6</sup> Alain définit la théologie comme une *philosophie sans recul*, dans le sens où elle manque d’indépendance critique, qu’elle est liée à un système de croyance, à un dogme, qu’elle accepte une orthodoxie, une autorité et une censure : c’est selon Alain une vérité d’appareil, et non une vérité rationnelle. Anatole France n’est pas loin de penser la même chose. Voir H. Duméry, *Le Problème de Dieu en philosophie de la religion*, Desclée de Brouwer, 1971.

pothèses abusives. Or, finalement, toute philosophie<sup>7</sup> n'est-elle pas en soi une théologie ?

“Cette réserve [selon laquelle Dieu reste un terme vague], qui marque les limites de son intelligence<sup>8</sup>, fut heureuse si, comme je le crois, elle lui ôta la tentation de mordre à quelque appétissant système de philosophie et le garda de donner du museau dans une de ces souricières où les esprits affranchis ont hâte de se faire prendre. A l'aise dans la grande et vieille ratière<sup>9</sup>, il trouva plus d'une issue pour découvrir le monde et observer la nature<sup>10</sup>.”

L'approche du monde par le Désir ne laisse donc d'être paradoxale. Le Désir, en tant qu'instance personnelle et fondamentalement humaine, refuse et la religion, et la philosophie. Même si, tout comme religion et philosophie, le Désir est en quête du *logos*, il demeure pourtant bien incompatible avec ce que Anatole France désigne par les *vieilles erreurs* :

“Les injustices, les sottises et les cruautés ne frappent pas quand elles sont communes. Nous voyons celles de nos ancêtres et nous ne voyons pas les nôtres. Or, comme il n'est pas une seule époque, dans le passé, où l'homme ne nous paraisse absurde, inique, féroce, il serait miraculeux que notre siècle eût, par spécial privilège, dépouillé toute bêtise, toute malice et toute férocité. [...] Notre ordre des choses nous apparaîtrait ce qu'il est en effet un ordre précaire et misérable, que condamne la justice des choses à défaut de celle des hommes et dont la ruine est commencée<sup>11</sup>.”

A l'en croire, Anatole France désigne la ruine de l'homme comme issue du mensonge des religions et des philosophies. Non que Dieu soit mort<sup>12</sup>, puisque le monde reste là, dressé devant nous, narguant l'homme en proie à ses éternelles questions. Simplement, si le monde a une cause, et si l'homme est un effet du monde, et s'il existe donc une providence et une destinée humaines, comme paraît le confirmer Darwin, alors l'homme ne peut certes pas entrevoir sa fonction dans l'univers s'il se penche sur la question par la religion ou par la philosophie. La ruine de l'homme est entraînée par l'ignorance<sup>13</sup>, ainsi que par une pléiade de préjugés tous plus ou moins odieux. Le scepticisme francien est donc issu de ces constatations et le regard porté par notre auteur sur l'univers semble né de la conscience de la ruine.

Cependant, le Désir est toujours le plus puissant, et il serait hors de question de s'abandonner à un pessimisme glacial qui confinerait l'auteur dans un attentisme désespéré. Il est vrai que si l'univers et l'homme paraissent incompatibles, nul ne peut changer le monde pour le forger à l'image des désirs humains. Nul ne serait en mesure de pouvoir contrer la nature du cosmos, de l'organisation universelle, d'autant que cette nature intime reste voilée, et que le *logos* reste toujours en-deçà des apparences. L'homme en proie aux fragmentations n'a pour toute certitude que sa réalité charnelle et ce Désir d'ailleurs et de partance<sup>14</sup>.

Dès lors, la méthode francienne de dévoilement du *logos* apparaît bien négative, au travers de ce que notre auteur appelle un « scepticisme charitable » : il s'agira non

<sup>7</sup> Voir *infra* partie III, p.379, et notamment III.3.2, p.483.

<sup>8</sup> Ces « limites » sont d'ailleurs non pas un *terminus ad quem*, mais plutôt un *terminus a quo*. Car aux limites de l'intelligence naît le Désir au travers d'une certitude ontologique issue de la *réalité charnelle* forcément *limitée*. La conscience des limites est pour Anatole France le début de la sagesse.

<sup>9</sup> Ce *piège à rat* représente le dédale obscur des philosophies humaines. C'est dire combien, pour Anatole France, l'homme ne semble de prime abord guère compatible avec le monde, ni avec les certitudes.

<sup>10</sup> Anatole France, *ibid.*, p.213.

<sup>11</sup> Anatole France, *ibid.*, p.221.

<sup>12</sup> Voir *supra*, I.2., p.127.

<sup>13</sup> Voir *supra*, I.1., p.23.

<sup>14</sup> Voir *supra*, I.2.3.b., p.174.

pas de composer avec l'univers, mais bien de combattre l'univers par le mythe, afin de recréer un ailleurs conforme à l'homme, et même de rendre le centre de l'univers à l'homme par un anthropocentrisme salvateur<sup>15</sup>. Ce « scepticisme charitable » est issu du refus :

“Les propos de l'abbé Coignard nous font paraître un dédain prophétique de ces grands principes de la Révolution et de ces droits de la démocratie sur lesquels nous avons établi pendant cent ans, avec toutes les violences et toutes les usurpations, une suite incohérente de gouvernements insurrectionnels, condamnant sans ironie les insurrections<sup>16</sup>. Si nous commençons par sourire un peu de ces sottises, qui parurent augustes et furent parfois sanglantes ; si nous nous apercevions que les préjugés modernes ont comme les anciens des effets ou ridicules ou odieux ; si nous nous jugions les uns les autres avec un *scepticisme charitable*<sup>17</sup>, les querelles seraient moins vives dans le plus beau pays du monde et M. l'abbé Coignard aurait travaillé pour sa part au bien universel<sup>18</sup>.”

C'est bien en effet le refus de la ruine qui tourmente Anatole France. Ainsi, le désir et le refus restent intimement liés. Le désir d'un ailleurs est issu d'un refus du réel. Le désir recherche le *logos* en niant la primauté de l'univers sur l'homme. C'est paradoxal lorsqu'on sait que le désir est lui-même issu de la réalité charnelle, c'est-à-dire de la plus grande immédiateté possible, du corps au plus profond de ses entrailles, lui tellement périssable, tellement à la merci du temps et des lois universelles.

Ainsi, l'instance pressante et irrémédiable du Désir paraît réclamer, dans sa quête du *logos*, une complète *tabula rasa* de l'univers. Pourtant, elle n'entraînera pas de révolution dans le sang et la terreur. La reconstitution subversive du monde par l'écriture est la plus efficace des *tabulae rasae* admises. Seule la recherche du bonheur compte :

“La vie des hommes est tout entière douloureuse, et il n'est pas de trêves à leurs souffrances. Mais s'il est quelque chose de plus précieux que cette vie, une nuée obscure l'enveloppe et la cache à nos yeux, et nous nous sommes follement épris de cette vie qui brille sur la terre, parce que nous n'en connaissons pas d'autre, que nous ne savons pas ce qui se passe aux Enfers, et que nous sommes abusés par des fables. [...] Mais moi qui ne crains pas les Enfers et qui ne me laisse pas abuser par les fables, je doute s'il ne me reste pas quelque attachement pour cette vie qui brille sur la terre, et où je n'ai pas goûté, en plus de trois quarts de siècle, un seul jour de bonheur. [...] Je ne voudrais pas recommencer un seul jour de ma vie. [...] Pourtant, la vie a du bon, puisque, ne connaissant qu'elle, c'est d'elle que nous vient l'idée du bien comme l'idée du mal. Mais l'aptitude au bonheur n'est

<sup>15</sup> Voir *supra*, *idem*.

<sup>16</sup> Qu'on ne se méprenne pas sur le sens de ces propos : Anatole France ne prend pas le visage surprenant d'un auteur réactionnaire regrettant l'Ancien Régime. Ces aspirations qui auraient pu être les siennes dans sa jeunesse – parnassienne, notamment – sont en 1893 bien oubliées. Simplement, nous devons nous remettre à l'esprit le contexte très difficile dans lequel se trouve la France en cette fin de siècle : la crise morale et économique est à son comble, et l'institution politique suit évidemment ce mouvement de destructuration des référents traditionnels. Anatole France prétend simplement que les grands idéaux révolutionnaires établis notamment par les Droits de l'Homme – et qui furent acquis par le sang, ô cynisme absolu de l'Histoire qui laissera toujours un fond d'amertume dans l'esprit de notre auteur, comme on le voit dans *Les Dieux ont soif* – sont bien mis à mal par la III<sup>e</sup> République. Là, Anatole France ne constate que corruption et enrichissements personnels (dans l'affaire du canal de Panama, par exemple) et il regrette que les grands idéaux démocratiques soient prétextes, pour quelques-uns, à justifier un pouvoir autocratique au détriment du plus grand nombre aveuglé par les apparences. Ce sera l'un des thèmes centraux des réflexions de Bergeret, dans *L'Histoire contemporaine*. En ces années 1890, Anatole France doute non de la République – tout retour à la monarchie est forcément exclu, comme il le prouve dans son combat pour Dreyfus – mais bien de la *forme* que prend la République. Cette dernière est d'ailleurs excessivement instable en cette fin de siècle, ce qui pour Anatole France est bien la preuve de son inaccomplissement.

<sup>17</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>18</sup> Anatole France, *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, préface d'Anatole France, Pléiade, tome II, p.222.

pas égale pour tous les hommes. Elle est plus forte, autant qu'il me semble, chez les médiocres que chez les hommes supérieurs et les imbéciles. Il faut souhaiter aux êtres qu'on aime la médiocrité de l'esprit et du cœur, la médiocrité de la condition, toutes les médiocrités<sup>19</sup>."

En effet, face à ce constat manifestement pessimiste d'une vie humaine souvent sans bonheur, où la souffrance règne, il semble bien que, pour Anatole France, ni la science, ni la religion, ni la philosophie ne sachent proposer de solution satisfaisante :

"Les sciences se constituent par l'apport des générations. Il fallut plus de génie pour les constituer, comme ont fait les Grecs<sup>20</sup>, que pour les mener au degré d'étonnante perfection où nous les avons poussées. Mais l'histoire montre que cet apport des générations n'est pas continu. On sait des époques où toute culture a péri dans de vastes contrées. Et alors même qu'en des périodes heureuses les générations ont ajouté successivement leur part à l'achèvement des sciences, il ne paraît pas que l'avancement des connaissances et la multiplicité des inventions aient beaucoup amélioré les mœurs. [...] Vantez le progrès, messieurs, enorgueillissez-vous de votre aptitude croissante à la perfection, glorifiez-vous, marchez en chantant vos louanges, jusqu'à ce que vous fassiez la culbute<sup>21</sup>."

Ainsi, toute idée de perfection humaine n'est que pur mensonge. Les progrès humains seraient, pour Anatole France, ancrés dans le Désir, dans cette force pouvant dépasser la mort et l'ignorance. Non dans quelque philosophie que ce soit. Donner le champ libre au Désir, ceci revient à refuser, par un scepticisme relativisant d'une part, mais surtout de manière ontologique, la fatalité universelle du quotidien. Or, comme nul ne peut refaire le monde, par la Révolution comme par les actes les plus quotidiens, le monde sera refait dans l'ailleurs, dans l'imaginaire, dans le mythe, seuls lieux où enfin peut-être le Désir pourra s'épuiser.

Pourtant, nous allons remarquer, tout au long de notre II<sup>e</sup> partie, que la *tabula rasa* francienne n'est pas en mesure d'éviter les *topoi*, c'est-à-dire les lieux communs. Nous allons mettre en évidence une propension d'Anatole France à réutiliser de nombreux thèmes qui sont pour la plupart ancrés dans l'air du temps, et qu'Anatole France s'approprie. Cependant, ces thèmes prendront une signification particulière dans l'écriture du Désir, même s'ils engendreront du même coup un certain classicisme dans la forme littéraire : la *tabula rasa* francienne semble avant tout concerner une pensée, et non une écriture.

<sup>19</sup> Anatole France, *La Vie en fleur*, XXVIII, Pléiade, tome IV, p.1160-1161.

<sup>20</sup> On constate une fois de plus que lorsque Anatole France est admiratif, il reste souvent dans la sphère du *mythe*. Par exemple, la civilisation gréco-latine est devenue chez lui un véritable *mythe*, qui s'il est fondé par une solide érudition classique, n'en est pas moins conforme à la manière d'appréhender l'Histoire dans et par le mythe.

<sup>21</sup> Anatole France, *ibid.*, p.1159.



## II.1.2) La morale du refus et la fondation d'une utopie

“Les plus hautes entreprises périssent dans leur défaite et, plus sûrement encore, dans leur victoire.”, Anatole France, préface de la *Vie de Jeanne d'Arc*.

### II.1.2.a) L'engagement francien

“Toutes les puissances de la terre grandissent dans l'opprobre. Que les dominateurs des peuples regardent à leurs pieds, qu'ils cherchent parmi les peuples qu'ils oppriment et les doctrines qu'ils méprisent : c'est de là que sortira la force qui doit les abattre.”, discours de Tréguier, 13 septembre 1903, *Trente ans de vie sociale*, t.I, p.201.

Dire en fait que changer le monde est voué à l'échec, dans le réel et dans la quotidienneté, c'est prendre le risque de sombrer soit dans un attentisme coupable, soit dans un élitisme ressemblant à ce qu'on appelle fréquemment une « tour d'ivoire. » Or, même si Anatole France est influencé par le transformisme darwinien, ceci ne l'empêche pas de s'engager dans la vie de tous les jours. Certes, nous ne reviendrons guère ici sur la biographie de l'auteur<sup>1</sup> qui, à de nombreuses occasions, nous dépeint un Anatole France fermement engagé dans la lutte de ses idéaux<sup>2</sup>.

Cependant, on pourra reconnaître bien souvent une grande amertume de France : l'énergie dépensée pour ses luttes est bien souvent immense, en regard des maigres résultats effectivement obtenus :

“Il reviendra [...] sans cesse sur l'amertume que suscite en lui l'élan manqué de l'affaire Dreyfus. De cette amertume, on peut trouver maintes preuves dans la *Vie de Jeanne d'Arc*. Anatole France y montre la versatilité, la rapacité des protagonistes entourant l'héroïne, et leur aptitude à la trahison. [...] Ainsi sont mises en évidence « la malice des hommes et les forces confuses des choses<sup>3</sup> ». [...] Déjà, dans *Sur la pierre blanche*<sup>4</sup>, on assiste à une mise à distance, à une réapparition de la pensée sur la fatalité biologique et le peu d'aptitude des hommes à progresser. Les années 1906 à 1908 voient se confirmer l'évolution d'Anatole France vers un pessimisme qui est bien plus durement ressenti et exprimé qu'avant l'Affaire [Dreyfus], parce qu'il s'assombrit d'un espoir déçu<sup>5</sup>.”

De fait, par exemple, notre auteur pense, au lendemain de l'affaire Dreyfus, que la société aura changé, et que la gauche sortira politiquement coalisée et grandie de son engagement en faveur de Dreyfus, ce qui permettra enfin la mise en place d'une société plus juste et plus égalitaire pour chacun. Anatole France aspire en effet à différents idéaux qui rejoignent ceux de la gauche : réformes sociales (journées de huit heures de

<sup>1</sup> L'ouvrage fondamental retraçant la vie d'Anatole France est celui de Marie-Claire Bancquart, *Anatole France, un sceptique passionné*, Calmann-Lévy, Paris, 1984.

<sup>2</sup> Les exemples ne manquent pas, les prises de parti de France sont nombreuses : querelle du *Disciple* contre Brunetière, engagement très ardent pour le rejugement et la réhabilitation de Dreyfus, co-création de la Ligue des Droits de l'Homme, militantisme de gauche aux côtés de Jaurès, lutte pour la démocratisation du savoir en fondant les *universités populaires*, véritable croisade pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat, pacifisme sans faille lors de la guerre de 1914-1918 – qui lui vaudra des menaces de mort... Anatole France n'est pas, malgré sa très grande notoriété – on l'honore du Prix Nobel en 1922 – ce qu'on peut appeler un écrivain enfermé dans sa tour d'ivoire. Ses harangues publiques sont nombreuses et ont une forte audience. Il suffira de se reporter aux tomes de *Trente ans de vie sociale*, éd. C. Aveline et H. Psichari, Emile Paul et Cercle du Bibliophile, Paris, 1949-1969, pour s'en convaincre. Là sont référencés la plupart des discours publics de notre auteur.

<sup>3</sup> Anatole France, *Vie de Jeanne d'Arc*, t.I, chap.XVIII.

<sup>4</sup> *Sur la pierre blanche* date de 1905.

<sup>5</sup> Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome III, p.LXV-LXVI.

travail, partage équitable des richesses entre tous, culture des travailleurs, etc...), fondation d'universités populaires, de coopératives, croisade contre le colonialisme, et surtout séparation de l'Église et de l'État. En fait, seule la séparation de l'Église et de l'État ira à son terme<sup>6</sup>.

Or, force est de constater que tous ces grands projets seront plus ou moins réduits à néant par les conflits d'intérêts particuliers qui sévissent au sein même du Bloc des gauches<sup>7</sup>. En fait, les socialistes sont pris dans un dogmatisme qui finalement déplaira fortement à Anatole France – ce dernier n'ayant jamais, pour cette raison, adhéré au parti communiste ; en effet, ses déceptions sont grandes lorsqu'il constate que les intérêts particuliers dirigent les idéaux pour lesquels il lutte. De plus, le monde est loin de se diriger, à cette époque, vers la paix et la prospérité, et les tensions sont importantes entre les pays pour asseoir leur impérialisme colonial<sup>8</sup>. Les pays sont rivaux : “*impérialisme, expansion coloniale, paix armée*”<sup>9</sup> noircissent l'avenir. Pourtant, Anatole France ne désarme pas, malgré un pessimisme évident :

“Je crois à l'union future des peuples et je l'appelle avec cette ardente charité du genre humain qui, formée dans la conscience latine au temps d'Épictète et de Sénèque, et pour tant de siècles éteinte par la barbarie européenne, s'est rallumée dans les cœurs les plus hauts des âges modernes [...] Mais que nous soyons assurés dès à présent d'une paix que rien ne

<sup>6</sup> Anatole France est encore plus radical que Guesde, sur ce sujet. Ce sera d'ailleurs l'une des seules fois de sa vie où on pourra prendre Anatole France en flagrant délit de dogmatisme. On se reportera par exemple au discours de Tréguier prononcé par Anatole France à l'occasion de l'inauguration de la statue de Renan de Jean Boucher, le 13 septembre 1903 (voir *Trente ans de vie sociale*, t.I, p.198-202.) Voir surtout la réunion du Trocadéro d'Anatole France, aux côtés de Jaurès, du 27 novembre 1904.

<sup>7</sup> Il faut savoir que jusqu'en 1905, les socialistes français sont fortement divisés en factions rivales, du fait de la répression suivant la Commune et rendant totalement impossible la création d'un seul mouvement socialiste autonome ; à la fin du siècle, vers 1896, après différents congrès, on compte un nombre impressionnant de groupes socialistes qui s'opposent sur différents points ; de 1876, où un collaborateur de Léon Gambetta, Jacques Barberet, crée les « Congrès Ouvriers », à 1896, on a vu l'émergence du Parti ouvrier français de Guesde et Lafague, et de la Fédération des travailleurs socialistes de Jauffrin et de Brousse, tandis que se créent différents groupuscules révolutionnaires comme le PSOR, l'Alliance communiste ou le PSR. Parallèlement, un socialisme indépendant et multiforme prend place (Jules Vallès, Benoît Mallon, etc...) et finit par devenir une force parlementaire. En 1893, Guesde et Jaurès établissent, avec une cinquantaine de députés, une certaine cohésion. Mais à la veille des élections de 1898, l'affaire Dreyfus déclenche une scission dramatique à gauche : Jaurès, appuyé par Anatole France, prend une attitude révisionniste, tandis que ses camarades ne le suivent que très peu dans cette voie. Cependant, les nécessités d'une défense antimilitariste et surtout républicaine, face à la force émergeante des nostalgiques de l'Empire et des nationalistes, rend évidente la formation d'un Comité d'entente, dont l'un des buts fondamentaux est d'aboutir à l'union des socialistes. Millerand devient alors ministre dans le gouvernement bourgeois de Waldeck-Rousseau ; Jaurès y est favorable, tandis que Guesde y est farouchement opposé : en 1901 naissent alors deux partis, le Parti socialiste de France (marxiste et révolutionnaire), dirigé par Guesde, et le Parti socialiste français, dirigé par Jaurès. En 1902, le PSF fait partie du Bloc des gauches, et connaît de francs succès aux élections. Jaurès refuse de participer au gouvernement de Combes, mais son parti est extrêmement puissant, tandis que le PSDF végète, jusqu'à la création de la puissante SFIO au congrès d'Amsterdam de 1904. Voir D. Ligou, *Histoire du socialisme en France*, P.U.F., Paris, 1962.

<sup>8</sup> C'est ce qui se passe par exemple lors de la crise du Maroc, à partir de 1905 jusqu'en 1911, où plusieurs pays luttent pour la possession coloniale de cet état, afin d'asseoir leur puissance impérialiste et de narguer la face du monde. Cela ébauche la Ière guerre mondiale ; comme le dit Jean Jaurès, “*la plus grande garantie pour le maintien de la paix repose dans les investissements internationaux [...] ; d'ailleurs, trois forces militent en faveur de la paix : la solidarité du prolétariat, la coopération des capitaux anglais, français et allemands, et la peur des gouvernements que de la guerre ne jaillisse la révolution.*” (cité par Marc Ferro dans *Encyclopaedia Universalis*, article « Première guerre mondiale », 11-15b.) Comme on le voit, les paroles de Jaurès furent démenties par l'histoire, car la paix ne dura pas.

<sup>9</sup> Anatole France, *Vie de Jeanne d'Arc*, t.II, chap.XVI.

troublera, il faudrait être insensé pour le prétendre [...] rien ne nous assure que la France ne se verra pas un jour enveloppée dans une conflagration européenne ou mondiale<sup>10</sup>.”

Dès lors, Anatole France se trouve enfermé dans la peur d’une guerre proche, et cela depuis 1908 au moins.

On comprend alors que le militantisme francien, dans la vie réelle, apporte davantage de frustrations et d’espoirs déçus que de satisfactions véritables. L’acte et l’engagement s’en trouvent fortement relativisés, et la propension à désirer un ailleurs tout en refusant la quotidienneté d’autant plus impérieuse.

“N’appartenant pas à l’appareil du parti socialiste, l’écrivain ne juge pas en homme politique, mais plus à distance, en intellectuel, toutes les agitations, scissions, unions difficilement conclues. Et il prend ses distances<sup>11</sup>.”

Dans ces conditions<sup>12</sup>, notre auteur dépasse ces déceptions au travers de la chose littéraire et de l’univers mythique à construire où enfin le Désir trouverait un réel assouvissement. Les gesticulations humaines qui conduisent tout droit au chaos, à la guerre, aux atrocités, paraissent imminentes, et nul ne semble pouvoir changer cette sinistre destinée. Certes, Anatole France combatta contre la guerre avec une force renouvelée, avec la même fougue que son combat pour Dreyfus. Mais nous pensons que ce combat – qu’il sait perdu d’avance – est davantage une question d’honneur intellectuel qu’une soif éperdue pour changer le monde.

“Il y a bien des raisons [...] pour que les esprits même les plus perspicaces, s’ils cherchent à découvrir la direction que prennent devant eux la pensée et l’action humaine, n’y parviennent pas. Les mouvements qui emportent les peuples sont prodigieusement vastes et complexes ; d’une génération à l’autre le déplacement est peu sensible et, quand l’observateur parvient à tracer, sur les données de l’histoire, une courbe appréciable, il risque de prendre le mouvement apparent pour le mouvement réel<sup>13</sup>.”

Il n’est guère étrange de s’apercevoir que l’Anatole France public et militant sera bel et bien distinct de l’Anatole France auteur, faiseur de mythes. Il y a désormais “une distance entre le militant qui prononce des discours affirmatifs, et l’écrivain qui retourne à des idées depuis longtemps formées en lui sur le destin de l’homme<sup>14</sup>.” Si l’engagement de France dans le monde réel est vraisemblablement une question d’honneur intellectuel, l’engagement littéraire de France est une question ontologique. Le refus de ce qui est porte à conséquence, et le monde francien littéraire et mythique, sous-tendu par le Désir, n’est pas simplement une sorte de refuge : c’est au contraire un jet désespéré pour atteindre le dévoilement du *logos*. Il faut tenter enfin de trouver une clef pour saisir le monde dans toute son absurdité, et donner un sens à son existence. Dans le mythe, les actes paraissent moins désespérés, et ils peuvent acquérir une valeur absolue.

---

<sup>10</sup> Anatole France, *idem*.

<sup>11</sup> Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome IV, p.X-XI.

<sup>12</sup> Nous n’envisageons même pas de retracer les problèmes personnels de notre auteur, par exemple avec le suicide de Mme de Caillavet. Se reporter à Marie-Claire Bancquart, *Anatole France, un sceptique passionné, ibid.*

<sup>13</sup> Anatole France, *M. Bergeret à Paris*, Pléiade, tome III, p.468.

<sup>14</sup> Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome III, p.LII.

### II.1.2.b) *Le Désir d'utopie, et la contre-utopie du Désir*

“On ne crée que dans l’ignorance et dans le rêve. On ne conçoit que dans les chaudes ténèbres du désir et de l’amour. Il n’y a que les utopistes qui aient raison pour l’avenir. Les sages, leur sagesse caduque périt avec eux. Les fous seuls ont des idées fécondes ; les fous seuls sont capables de changer le sort des hommes.”, Anatole France, *M. Bergeret à Paris*, Pléiade, tome III, p.483.

Dans l’horizon littéraire, Anatole France ne manque pas, à l’inverse de son engagement dans le réel, de changer le monde. Certes, il n’hésite pas à mettre le mythe au centre de son œuvre, ce qui est une manière de changer les choses. Mais plus précisément, notre auteur invente également un système utopique (ou même contre-utopique.)

Ce système de l’utopie – fondé pour la toute première fois par Thomas More<sup>15</sup> – révèle finalement une belle adéquation avec le Désir francien. Nous ne retracerons pas l’histoire littéraire du système utopique, mais force est de constater par exemple qu’Anatole France est l’une des influences directes d’un auteur comme Aldous Huxley<sup>16</sup>, comme le précise d’ailleurs indirectement Marie-Claire Bancquart<sup>17</sup>. Ainsi, nous devrions pouvoir mettre en évidence les particularités de l’utopie francienne par rapport à celle de ses devanciers, afin de démontrer que l’engagement francien est finalement plus abouti et plus conforme à sa pensée dans le monde des mythes que dans le monde réel.

Ainsi, les problématiques mises au jour par Thomas More dans son *Utopie* sont encore d’actualité dans l’œuvre francienne. C’est là un premier point fondamental. En effet, Thomas More fonde son île d’Utopie<sup>18</sup> dans un souci de méditer sur les rapports existant entre la pensée et l’action, entre l’idéal et le réel, l’éthique et le politique, les mécanismes sociaux de l’oppression, de la tyrannie et enfin sur les moyens qui s’offrent à l’homme pour les maîtriser et finalement changer le monde<sup>19</sup>. Le modèle social qui résulte de ces interrogations illustre finalement une république heureuse calquée sur un système communiste avant la lettre ; les habitants haïssent la tyrannie, pratiquent une religion simple et tolérante, ont une vision du bonheur et de la vertu dans la ligne des stoïciens et des épicuriens, et méprisent les richesses. Ils organisent un système social fondé sur la justice, avec des journées de travail limitées à six heures par jour, une grande aide sociale, des loisirs importants, et la science et la culture sont au centre du système. L’île entière est une grande famille, le système est communautaire à l’extrême. Ceci entraîne des défauts inhérents à ce type de société, défauts mis en valeur par un Thomas More détaché de tout dogmatisme et sans trop d’illusion : l’esclavage est une nécessité pour les Utopiens qui fonctionnent sur un système d’aristocratie de la pensée (les *literati*), et les problèmes de surpopulation engendrés par l’insularité sont résolus au

<sup>15</sup> Voir Thomas More, *Utopie (De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia libellus, 1516)*, trad. M. Delcourt, Flammarion, Paris, 1987.

<sup>16</sup> Voir Aldous Huxley, *Le Meilleur des mondes*, 1932.

<sup>17</sup> “Il n’est pas nécessaire d’être obscur pour être un bon écrivain, ni d’être pédant pour avoir un point de vue intéressant sur le monde. Peut-être le temps est-il venu, pour France, maintenant que les querelles suscitées autour de lui sont elles aussi rentrées dans le passé, d’être mis à son rang. Jules Renard, Giraudoux, Huxley, Supervielle et Queneau estimaient que c’était l’un des premiers rangs. Ils ne sont pas des cautions négligeables.”, Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome I, p.XCVI.

<sup>18</sup> L’insularité est une thématique connexe des systèmes utopiques. Anatole France ne s’y est pas trompé, dans son *L’Île des Pingouins*.

<sup>19</sup> Voir notamment : Gérard Defaux, *Encyclopaedia Universalis*, article « Thomas More », 15-757a. Voir M. de Gandillac, *Genèses de la modernité*, Cerf, Paris, 1992, p.559 et sqq. Voir enfin G. Marc’hadour, *L’Univers de Thomas More*, Paris, 1963.

travers d'une politique de colonisation et d'impérialisme. Le système utopique chez More est donc intolérant à l'égard des autres systèmes. L'individu est subsumé à la collectivité et la guerre est pratiquée avec un cynisme grossier. L'harmonie et le bien-vivre ainsi planifiés sont extrêmement étouffants et donnent naissance à une inévitable uniformisation. L'idéalisme devient tyrannique et l'individu finalement quantité négligeable au service de la collectivité, c'est-à-dire au service d'une abstraction. Ainsi, peut-être le bonheur n'est-il pas planifiable. Nul ne peut l'ériger comme but social à atteindre par la force. Comme le souligne H. Desroche, l'un des buts avoués de l'utopie est de décrire la plausibilité d'un monde à l'envers, afin de dénoncer la légitimité des modèles sociaux du réel, censés représenter un monde à l'endroit<sup>20</sup>. L'utopie est bien sous-tendue par un refus du réel. Or, nous avons vu que la création francienne est elle aussi sous-tendue par ce refus du réel. Il est donc naturel qu'Anatole France soit lui-même passé par la création littéraire de l'utopie.

Si nous tentons de saisir les invariants de toutes les utopies littéraires, nous pouvons prouver qu'effectivement Anatole France s'inscrit dans cet héritage<sup>21</sup>. Il ne sera pas de notre objet de remonter ici aux utopies gréco-latines, ce qui nous emmènerait trop loin<sup>22</sup>. Simplement, il faut garder à l'esprit qu'entre cette première salve d'écrits utopistes et la deuxième que nous offre l'histoire littéraire, il se passe quinze siècles sans aucune mention à ce système<sup>23</sup>. Ce deuxième cycle des utopies a lieu, selon H. Desroche, de More (XVI<sup>e</sup> siècle) à la Révolution française<sup>24</sup>. Enfin arrive le troisième cycle des utopistes, dont Anatole France est partie intégrante<sup>25</sup>. Ainsi, face à ces trois cycles, H. Desroche ébauche une typologie de l'utopie, que nous reprendrons un peu plus loin afin de tenter de situer précisément Anatole France<sup>26</sup>.

Ainsi, pour notre auteur, la société utopique est nécessairement pacifique, c'est-à-dire prise dans le grand vent darwinien de l'évolution tranquille, ou encore de l'inertie<sup>27</sup>. Comme nous allons le voir, elle est issue du paradoxe de la lente *tabula rasa*. L'action y prend un sens particulier :

<sup>20</sup> Voir H. Desroche, *Les Dieux rêvés. Théisme et athéisme en Utopie*, Cerf, Paris, 1972.

<sup>21</sup> Nous prendrons en compte ici *M. Bergeret à Paris* (1901), *Sur la pierre blanche* (1905) et *L'île des Pingouins* (1908).

<sup>22</sup> Par exemple, le jardin d'Alkinoos décrit par Homère dans *Odyssée*, VII, ou l'utopie de Platon dans *La République* ou *Les lois*, ou encore celle d'Aristophane dans *L'Assemblée des femmes* ou d'Ovide dans *Les Métamorphoses*. Voir sur ce sujet J. Servier, *Histoire de l'utopie*, Gallimard, Paris, 1967, rééd. 1991, et *L'Utopie*, Que sais-je ?, P.U.F., Paris, 1979.

<sup>23</sup> Il semble en effet que c'est le champ de l'imaginaire religieux qui prend le pas sur l'imaginaire utopique.

<sup>24</sup> On citera Erasme de Rotterdam avec son fameux *Eloge de la folie* (1511), mais aussi la non moins fameuse *Cité du Soleil* de Campanella (1623), ou encore *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon (1627). Au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'utopisme français prend le pas sur l'utopisme anglo-saxon. C'est le cas pour Fénelon (*Télémaque*, 1699), Voltaire (*Candide*, 1758), Fontenelle (*La République des philosophes*, 1768), Bernardin de Saint Pierre (*Arcadie*, 1781), ou même de Diderot (*Supplément au voyage de Bougainville*, 1796.) Nous n'oublions pas de mentionner *Les Voyages de Gulliver* de Swift (1726).

<sup>25</sup> Ces utopistes post-révolutionnaires sont surtout anglo-saxons : E. Bellamy (*Looking Backward*, 1888), W. Morris (*News from Nowhere*, 1891), ou encore T. Hertzka (*Frieland*, 1890.) Pendant ce temps, un courant de contre-utopistes se fait jour : B. Lytton (*The Coming Race of the New Utopia*, 1870), S. Butler (*Erewhon*, 1872-1901), ou encore A. Huxley (*Brave New World*, 1932) et G. Orwell (1984, 1949). Ensuite, il apparaît que la science-fiction prend le pas sur l'utopie.

<sup>26</sup> H. Desroche voit comme thématiques récurrentes de toutes les utopies, *la famille et la sexualité, la propriété et le mode d'appropriation des biens, l'économie, le gouvernement, la religion et les modes de festivité culturelle ou cultuelle*. Nous allons voir que hormis le *gouvernement*, dont la description reste floue, Anatole France évoque effectivement chacune de ces thématiques, ce en quoi il s'inscrit bel et bien dans la tradition utopique.

<sup>27</sup> Voir *infra*, III.2.1.c, p.459.

“Et vous agissez, messieurs ? – Beaucoup. Et ce n’est que le commencement ! Nous agissons pour agir. Nous préparons l’action. – Qu’est-ce que l’action ? – Vous nous le demandez ! Mais cela s’explique de soi-même. L’action c’est de se jeter sur quelqu’un, c’est de tirer sur un ennemi, c’est de marcher au clairon. C’est principalement une chose militaire coloniale et nationale. [...] Enfoncer sa baïonnette dans le ventre d’un nègre, c’est de l’action ? – Certainement. – Assommer dans le bois de Boulogne un ouvrier mécanicien qui crie : « Vivent les soldats ! Vive la République ! », c’est de l’action ? – Oui, c’est de l’action, et de la bonne. – Et découvrir le bacille de la tuberculose, le bacille du cancer [sic], et cultiver, atténuer ces invisibles destructeurs jusqu’à les rendre salutaires, et redonner ainsi la vie à des millions d’hommes, est-ce de l’action ? – Non. [...] Agir, c’est détruire. [...] On ne s’est jamais battu que par intérêt, pour le gain, pour acquérir de l’or, des terres, des esclaves. On imagine des prétextes, mais l’unique raison des guerres est le vol. Les croisades se firent au cri de « Dieu le veut ! » pour la conquête des territoires et le commerce des épices<sup>28</sup>.”

Effectivement, dans l’utopie francienne, les guerres doivent finir, sinon l’humanité va à sa perte. Or, si elles devaient ne plus exister, c’est parce que les ordres économique et social auraient radicalement changé :

“Tant que l’état politique et social de l’Europe restera ce qu’il est, des causes de guerre se produiront nécessairement un jour ou l’autre. Les conditions économiques dans lesquelles nos aïeux ont vécu et auxquelles nous sommes encore soumis mettent forcément, de temps en temps, les peuples aux prises les uns avec les autres. Pour que la guerre cesse il faut que les conditions soient changées. [...] Les hommes ne s’entr’égorgent plus quand ils ne manqueront plus du nécessaire. Les loups ne se battent que quand ils ont faim. Et les hommes ne sont pas beaucoup plus méchants que les loups. Je vois à l’horizon la main noire du prolétaire lever sur le monde le rameau d’olivier<sup>29</sup>.”

L’utopie francienne ne passe dès lors que par une vision marxisante du système social, ce qui est conforme aux sentiments de gauche pour lesquels Anatole France milite dans la vie réelle. L’utopie développée dans *Sur la pierre blanche* s’appuie ainsi cette particularité d’un monde unitaire, emprunt de justice sociale, et où les richesses sont disponibles pour tous. Cette satiété sociale à laquelle Anatole France aspire est l’une des facettes de l’assouvissement du Désir, qu’il ne voit pas possible dans le réel. *Sur la pierre blanche* est entièrement fondé par cette question, directement issue d’une appréhension darwinienne du réel :

“Dans les autres univers, dans ces mondes innombrables de l’éther, [les sociétés humaines ont-elles aussi pour fondement auguste l’avarice et la cruauté] ? Toutes les étoiles que je vois éclairent-elles des hommes ? Est-ce qu’on mange, est-ce qu’on s’entre-dévore par l’infini ? Ce doute me trouble et je ne puis regarder sans effroi cette rosée de feu suspendue dans le ciel. [...] Je me dis que parfois la vie est belle. Car sans cette beauté, comment verrions-nous ces laideurs et comment croire que la nature est mauvaise sans croire en même temps qu’elle est bonne<sup>30</sup> ?”

Lorsque le narrateur, qui sort de 1903, se retrouve en 2270, la société est devenue une sorte de cité-jardin<sup>31</sup>. Anatole France remet en cause, dans cette utopie, les fon-

<sup>28</sup> Anatole France, *Monsieur Bergeret à Paris*, *ibid.*, p.460-462.

<sup>29</sup> Anatole France, *ibid.*, p.463.

<sup>30</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, Pléiade, tome III, p.1099.

<sup>31</sup> Cette thématique n’est pas une invention francienne. On la retrouve en 1898 sous la plume du socialiste anglais Ebenezer Howard, dans son livre *Tomorrow : a Peaceful Path of Real Reform*, titré dans son édition de 1902 *Garden-cities of Tomorrow*. Il s’agit de définir un nouvel ordre de l’habitat humain en milieu industriel, répondant à des critères idéalistes hygiénistes, culturels, et politico-sociaux. La cité-jardin met en œuvre des petites unités urbaines de 30.000 habitants gravitant autour d’une unité centrale de 58.000 âmes. Le Corbusier, tenant des grandes unités urbaines très denses, qualifiait ces cités-jardins – à la ceinture verte inaliénable – de pure *utopie pré-machiniste, palliatif de panique*.

dements économiques et gouvernementaux de la tourmentée Troisième République. Ces réflexions sont un trait récurrent de la littérature utopiste, selon H. Desroche.

Ainsi, le modèle social proposé par Anatole France est le suivant : d'une part, toutes les maisons se ressemblent et sont petites, selon le modèle des cités-jardins. Pourtant, elles sont recouvertes d'œuvres d'art, "*ornées de peintures, de sculptures et de faïences éclatantes*<sup>32</sup>." La culture est au centre des préoccupations de l'utopie. Ce déplacement drastique illustre ainsi que l'économie, c'est-à-dire la recherche du profit, est moins importante que l'art, autrement dit que la recherche de la beauté. L'homme s'est donc *idéalisé*, il est moins proche des choses matérielles, il s'est rapproché des idées. Ce trait est caractéristique de la plupart des utopies.

Les ouvriers sont heureux, même si la société est visiblement uniformisée :

"Vraisemblablement, ils étaient en habit de travail. Mais leur allure était plus légère et plus élégante que celle de nos ouvriers. Je m'aperçus qu'il y avait des femmes parmi eux. Ce qui m'avait empêché de les distinguer d'abord, c'est qu'elles étaient vêtues comme les hommes et qu'elles avaient des jambes droites et longues et, à ce qu'il me sembla, les hanches étroites de nos Américaines<sup>33</sup>."

Cette unisexualisation est un thème intéressant car il n'en est pas question dans les programmes socialistes des années 1900<sup>34</sup>. La révolution féministe a eu lieu et est entérinée depuis longtemps : les femmes sont belles et en bonne santé, bien qu'elles travaillent comme les hommes. Ceci prouve que les conditions de travail ne sont plus aussi difficiles qu'au début du XX<sup>e</sup> siècle. Il faut souligner que l'évolution darwinienne est en marche, ce qui tend à démontrer que l'utopie francienne n'est pas entièrement détachée du réel ; les humains ont changé, en 2270 car ils se sont adaptés à leur nouveau milieu :

"Je me confirmai dans cette impression que les femmes, bien qu'il s'en trouvât de fort épaisses et de très sèches et aussi beaucoup dont on ne pouvait rien dire, offraient en grand nombre un aspect d'androgynes<sup>35</sup>."

Le monde reste également soumis aux techniques mises au service de l'humanité : les déplacements se font par machines volantes<sup>36</sup> et les encombrements

<sup>32</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, *ibid.*, p.1102.

<sup>33</sup> Anatole France, *idem.*, p.1102.

<sup>34</sup> Ce thème du *féminisme* est à tort attribué à l'utopiste Fourier, mais il serait né sous la plume de Dumas fils en 1872 dans *La Princesse Georges*. Il aurait emprunté le terme de *féminisme* à la médecine, en 1870, qui définissait ainsi une maladie hormonale stoppant le développement de la virilité de certains hommes. Le féminisme en lui-même connaît une nette émergence dans les années 1890, avec l'avènement de la Troisième République. Les femmes proclamaient alors l'égalité des femmes et des hommes, ainsi que le droit de leur ressembler : on évoquait effectivement une neutralisation de la différence sexuelle. Cette lutte sociale – lutte au même titre que les mouvements ouvriers – était née des idéaux utopistes de Saint-Simon et de Fourier (voir les *Déclarations des Droits de la Femme* d'Olympe de Gouge, en 1830). C'est bien ainsi qu'Anatole France décrit l'année 2270. Sur ce sujet, voir G. Fraisse, *Muse de la raison, la démocratie exclusive et la différence des sexes*, Alinéa, Paris, 1989. Voir également L. Klejman & F. Rochefort, *L'Égalité en marche, le féminisme dans la III<sup>ème</sup> République*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques et éd. Des femmes, 1972.

<sup>35</sup> Anatole France, *ibid.*, p.1103.

<sup>36</sup> L'aviation est encore un concept nébuleux en ce début de siècle. Nous rappelons que le mot *aviation*, inventé par Gabriel de la Landelle, ne date que de 1863, et que la première envolée d'un plus lourd que l'air est réussie en 1856 – il ne plane que sur une cinquantaine de mètres, il est vrai – grâce à Jean-Marie Le Bris. Quant au premier vol de l'histoire, revient-il à Clément Ader (le 9 octobre 1890 disent les uns, le 14 octobre 1897 disent les autres) ou aux frères Wright (17 décembre 1903) ? Nous le voyons, en 1905, lorsque Anatole France écrit *Sur la pierre blanche*, nous n'en sommes qu'aux balbutiements de l'aviation. C'est dire combien notre auteur est fasciné par les techniques modernes. Sur l'histoire de l'aviation, voir E. Petit, *Nouvelle Histoire mondiale de l'aviation*, Albin Michel, Paris, 1991.

bruyants sont bien finis, conformément à l'idée de la cité-jardin. On reconnaît, dans cette utopie, un prolongement des pensées de Berthelot<sup>37</sup> : “ *La véritable loi des intérêts humains est une loi d’amour. La science proclame comme le but final de son enseignement la solidarité et la fraternité universelles*”<sup>38</sup>. De la même façon, les autos et les trams sont “ *transparentes de vitesse*”<sup>39</sup>. Le progrès est bien synonyme d’un raccourcissement des distances et d’un changement des valeurs. On voit bien qu’utopie, anticipation et science-fiction sont trois enfants issus du même berceau.

L’ordre politique a lui aussi évolué vers une grande fédération européenne synonyme de paix et de stabilité<sup>40</sup>. Cette fédération des peuples remonterait au 28 juin 2050<sup>41</sup>. Le calendrier grégorien est d’ailleurs dissous – ce qui signifie que la religion chrétienne a vraisemblablement disparu. Anatole France croit finalement cette fédération possible, mais il la place un siècle et demi plus tard que le moment où il écrit *Sur la pierre blanche*. Les choses vont effectivement dans une lente inertie, et de toute manière, lui-même qui aspire à la paix s’exclue de ce moment doucement espéré. L’utopie est donc bien une manière d’assouvir le Désir sur un plan politico-social, tout en refusant l’ordre du réel quotidien<sup>42</sup>. D’ailleurs, M. Bergeret, à propos de Gallion, illustre parfaitement cette aspiration ontologique et utopique de France à l’unité sociopolitique, face aux scissions nationalistes :

“Les classes bourgeoises, qui épient avec une satisfaction naturelle les schismes du parti socialiste en France<sup>43</sup>, auraient tort pourtant de croire que le collectivisme périra de ces dissentiments, graves sans doute, mais limités aux moyens d’action, et qui, loin de compromettre l’unité de doctrine, attestent au contraire l’acceptation d’un idéal commun par des hommes de tempéraments opposés<sup>44</sup>.”

Ainsi, l’idéal utopiste de paix est fortement influencé chez Anatole France par la *pax romana*. Les Romains

“vénéraient les dieux des peuples conquis. Ils faisaient mieux : ils les identifiaient avec les leurs. [...] Ce système d’identification était très philosophique, puisqu’il reconnaissait sous des formes diverses le même instinct d’adoration commun à toutes les races humaines<sup>45</sup>. Et il était politique, en ce qu’il opérait tout naturellement la fusion de la religion indigène avec

<sup>37</sup> Marcelin Berthelot (1827-1907) est un important chimiste, militant du scientisme, découvreur notamment de la synthèse organique. C’est un ami personnel de Renan, avec qui il entretient une correspondance épistolaire.

<sup>38</sup> Cité par Anatole France, *Monsieur Bergeret à Paris*, *ibid.*, p.467-468.

<sup>39</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, *ibid.*, p.1104.

<sup>40</sup> C’est le sens de la fondation de l’Union Européenne, qu’Anatole France dans un souci rationnel et pacifiste, réclamait bien avant l’heure, comme on le voit ici.

<sup>41</sup> Ironie de l’histoire, c’est un 28 juin que sera déclarée la première guerre mondiale lorsque de jeune terroristes Serbes abattront à Sarajevo l’héritier du trône de Vienne François-Ferdinand de Habsbourg...

<sup>42</sup> En ce début du XX<sup>e</sup> siècle – et ce jusqu’en 1918 – l’Europe est en prise aux nationalismes les plus débridés offrant à l’idée de fédération européenne un goût particulier, sous-tendu par un refus de la guerre. Pourtant, cette idée paraît une fois encore être issue de l’utopisme de Saint-Simon, qui demande dès 1814 une unité politique de l’Europe tout en préservant l’identité nationale des peuples. Le nationalisme est par contre réfuté par le marxisme qui voit l’avenir au travers de l’internationale des peuples prolétariens : cette fédération européenne a donc également un sens marxiste, ce qui est intéressant à propos de l’utopie francienne vraisemblablement teintée de socialisme. Mais comme disait Bismarck au lendemain de sa victoire sur la France en 1871, « *qui parle d’Europe a tort.* » : c’est hélas ce qui se passera dans les faits jusqu’à la fin de la 2<sup>nd</sup>e guerre mondiale. Voir J.-B. Duroselle, *L’Idée d’Europe dans l’histoire*, préface de J. Monnet, Dalloz, Paris, 1965.

<sup>43</sup> Voir *supra*, I.2.1.a., p.130.

<sup>44</sup> Anatole France, *Monsieur Bergeret à Paris*, *ibid.*, p.472.

<sup>45</sup> Le syncrétisme combat la fragmentation dans une constante recherche du *logos*. Cette loi est employée par Anatole France jusque dans les paraboles politiques et utopiques.



la religion étrangère. L'Europe moderne aurait beaucoup à apprendre des contemporains de Cicéron et de Marc-Aurèle en politique coloniale et en charité du genre humain<sup>46</sup>.”

Dès lors, le monde de 2270 décrit par Anatole France dans *Sur la pierre blanche* répond bien aux aspirations prophétiques de Bergeret :

“Il ne faut pas que nous renoncions à nos hautes espérances [de progrès de la civilisation et d'adoucissement des mœurs pour l'avènement de la paix universelle]. Il ne faut pas que nous cessions d'annoncer le triomphe prochain de la justice et de la paix. Si nous nous trompons, notre erreur même n'aura pas été inutile : il n'est pas tout à fait vain de réaliser en pensée la fraternité humaine. Une pensée est une action, et les conséquences de toute action sont infinies<sup>47</sup>.”

A dire vrai, la fédération européenne de *Sur la pierre blanche* est née du cataclysme, le même qu'on peut trouver à la fin de *L'Île des Pingouins*, dans « L'Histoire sans fin<sup>48</sup> ». Ce cataclysme illustre finalement que les racines d'une utopie puisent dans une *tabula rasa* : faute de ne pas faire de compromis raisonnable comme la *pax romana*, l'humanité va droit au néant d'une guerre ou d'une violence insoutenable. Seuls quelques idéalistes et autres utopistes – comme Bergeret – en ont la prescience, mais l'inertie mondiale est trop lourde pour ces quelques rêveurs. Ceci en dit long sur l'amertume d'un Anatole France engagé dans le réel. L'utopie aspire, elle, à ce monde d'après la table rase :

“Camarades, vous savez comment, en la dernière année du XX<sup>e</sup> siècle, le vieux monde s'abîma dans un cataclysme formidable et comment, après cinquante ans d'anarchie, s'organisa la fédération des peuples de l'Europe<sup>49</sup>.”

Un certain millénarisme imprègne ainsi l'utopie francienne<sup>50</sup>, renforçant les craintes ressenties par notre auteur face à la situation réelle et immédiate ; l'utopie n'est autre qu'un ailleurs assis sur le refus du réel<sup>51</sup>.

Dans l'utopie francienne, en 2270, l'heure est au plein emploi, tandis que les conditions de travail sont très différentes des années 1900<sup>52</sup>. Face au productivisme à la manière de Taylor qui commence tout juste à émerger dans les années 1903<sup>53</sup>, entraî-

<sup>46</sup> Anatole France, *Monsieur Bergeret à Paris*, *idem.*, p.474.

<sup>47</sup> Anatole France, *idem.* Ces dernières paroles pourraient former une admirable définition de l'utopie selon Anatole France.

<sup>48</sup> Voir *supra*, I.2.4.b, p.192.

<sup>49</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, *ibid.*, p.1103.

<sup>50</sup> Ce fait n'est pas anodin : millénarisme et utopie participent du même espoir. Dans le millénarisme, un certain messianisme est issu de l'attente d'un royaume de Dieu qui évincera la société et la religion établies, alors que dans l'utopie, les choses se passent de la même façon, mais sans l'ordre divin. On reconnaît dans cette disposition d'Anatole France à faire appel au cataclysme, un certain fouriérisme, c'est-à-dire un millénarisme laïque où le socialisme remplace avantageusement la religion (par exemple, Etienne Cabet (1788-1856), auteur du *Voyage en Icarie* (1840), identifie le communisme au *nouveau christianisme*.)

<sup>51</sup> Alors qu'Anatole France réfute, finalement, l'idée d'un *Age d'or* du passé, impossible dans une conception cyclique du temps, il ne reste pas moins qu'il caresse l'idée d'un futur parfait, même si ce dernier est transitoire s'il est aux prises avec le cycle des naissance-apogée-déclin-mort-rennaissance. Ce n'est pas paradoxal, puisque dans le mythe – et l'utopie est un mythe – le monde francien est anthropocentriste, et donc le système social auquel l'utopie a donné naissance est fondé sur la raison. C'est tout à fait logique, et correspond à une autre forme d'assouvissement du Désir francien.

<sup>52</sup> Voir Anatole France, *Sur la pierre blanche*, *ibid.*, p.1104-1105.

<sup>53</sup> Frederic Winslow Taylor (1856-1915) définit ses idées sur l'organisation scientifique du travail en 1903, dans son ouvrage *Shop Management*, c'est-à-dire deux ans avant la parution de *Sur la pierre blanche*. Elles portent principalement sur quatre points : la *flânerie systématique* et l'établissement concurrentiel de l'échelle des salaires pour combattre toute rêvasserie chez le travailleur ; le

nant des conditions de travail extrêmement pénibles tandis que l'industrie et l'économie en seront révolutionnées, Anatole France oppose une vision angélique du travail. En effet, la condition du travailleur est soulagée par les machines, qui remplacent les travaux pénibles ; dans la boulangerie,

“avec un bruit vaste et tranquille, les machines travaillaient. Sous le dôme métallique, des sacs s’offraient d’eux-mêmes au couteau qui les éventrait ; la farine qu’ils perdaient tombait dans des cuves où de larges mains d’acier la pétrissaient, et la pâte coulait dans des moules qui, dès qu’ils étaient pleins, couraient s’enfourner sans aide dans un four vaste et profond comme un tunnel. Cinq ou six hommes au plus, immobiles dans ce mouvement, surveillaient le travail des choses<sup>54</sup>.”

En fait, le travail s’est intellectualisé et les travaux pénibles ne sont plus faits à la main. D’autre part, c’en est fini de l’apprentissage spécialisé dans un métier manuel : en effet, il suffit d’un bon en papier pour rejoindre un travail, quel qu’il soit, qui consiste seulement en la maintenance des machines<sup>55</sup>. On assiste ainsi à un recentrage des activités, qui apportent moins de fatigue et une meilleure qualité de vie. Il en résulte que l’utopie francienne réclame un système social fondé sur un certain niveau culturel au moins pour maîtriser les machines, et offrant aussi suffisamment de temps aux travailleurs pour apprécier l’art et la culture, comme le dépeignent les œuvres d’art omniprésentes même à l’intérieur des usines. L’heure est à l’ultra-productivisme (la machine de la boulangerie produit à elle seule quatre-vingt mille pains par jour), mais dans la douceur. La satiété est l’une des conditions de la paix sociale, comme nous l’avons remarqué plus haut, et cette idée socialiste est mise en pratique dans l’utopie francienne.

Dans la société de *Sur la pierre blanche*, l’argent n’a plus cours. Lorsqu’on sait l’importance de l’économie et les récriminations qu’elle entraîne pour Anatole France<sup>56</sup>,

---

chronométrage ; la sélection de l’ouvrier ; une *maîtrise fonctionnelle* permettant de préparer le travail (standardisation, c’est-à-dire scission du travail en tâches minimales, à la chaîne, qui implique une méthode que le travailleur se doit de respecter à la lettre). Voir F.W. Taylor, *Scientific Management, Comprising Shop Management, The Principles of Scientific Management and Testimony before the Special House Committee*, 3 vol., Westport, Connecticut, 1947. Sur l’étude et la critique du taylorisme, voir A. Ogus, *L’Organisation du bureau d’études*, Paris, 1966. Voir aussi L.-F. Céline, *Voyage au bout de la nuit*, 1932, in *Œuvres romanesques*, Pléiade, tome I, Gallimard, Paris, 1981, p.223-227, l’épisode de l’usine Ford de Détroit.

<sup>54</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche, ibid.*, p.1105.

<sup>55</sup> De fait, nous sommes, dans le XIX<sup>e</sup> siècle, en plein machinisme. Dès 1830, on commence couramment à utiliser des machines à vapeur dans l’industrie textile – les *self-acting machines* – tandis que l’industrie lourde en métallurgie découvre les laminoirs et le marteau-pilon à vapeur. Cependant, il faut bien remarquer que les progrès en matière d’automatisation des tâches restent très lents, avant deux étapes fondamentales : en 1865, et en 1880-1895. On passe ainsi de la machine à vapeur à la *turbine* à vapeur (Gustaf de Laval, 1876, et C.A. Parson, 1888.) On commence aussi des recherches vers le moteur à combustion interne (Beau de Rochas, 1862, inventeur du cycle à quatre temps, et Rudolf Diesel, 1897). Gramme introduit dans l’industrie la dynamo électrique en 1869, mais qui reste encore tributaire des turbines à vapeur. La machine-outil connaît son véritable développement, surtout aux États-Unis, et facilite beaucoup la fabrication des pièces qui entrent dans les machines : fraiseuse universelle de S. G. Brown et L. Sharpe (1862), tour semi-automatique à tourelle revolver de Hartness (1862), tour automatique de Spencer (1870), machine à tailler les engrenages coniques de Gleason (1874), machine à rectifier universelle de Brown et Sharpe (1876), machine à tailler les engrenages droits de Fellow (1896). Mais nous n’en sommes encore que là, c’est-à-dire très loin de la description du travail que fait Anatole France en 1903. Voir sur ce sujet B. Gille, *Histoire des techniques, technique et civilisation, technique et science*, Gallimard, Paris, 1978, rééd. 1993.

<sup>56</sup> C’est l’un des thèmes les plus importants de *Histoire contemporaine*. La corruption remontant jusque dans les sphères du pouvoir, est très bien décrite – avec une grande ironie – dans *L’Île des Pingouins*, dans tout le Livre VII.

il est logique que notre auteur ait supprimé cet asservissement pour rendre à l'homme un certain honneur<sup>57</sup>.

“Tu dois avoir faim. Si tu veux souper à la table publique, tu le peux. Si tu veux manger seul dans la chambre, tu le peux également. Si tu préfères manger chez moi avec quelques camarades, dis-le tout de suite. Et je vais téléphoner à l'atelier culinaire pour qu'on t'envoie ta part<sup>58</sup>.”

Au centre de l'utopie francienne, il existe pourtant un collectivisme forcé, d'où une société et centralisée, et planifiée. L'utopie francienne est donc bel et bien une utopie socialiste. Cependant, si les camarades y vivent dans la satiété matérielle et culturelle, on peut se demander s'ils sont conformes à l'idée humaniste qu'Anatole France peut défendre par ailleurs en prônant la libre pensée et le détachement par rapport aux dogmes<sup>59</sup>. Il ne le semble guère, car au contraire, l'autonomie individuelle reste liée à une sorte d'impérialisme que nous pourrions qualifier de social, un peu à la manière de ce qui se passe sur Utopie chez Thomas More. Ainsi, les fugitifs qui s'échappent pour se rendre aux Etats-Unis d'Amérique sont des déserteurs, et ils reviennent presque tous<sup>60</sup>. Les camarades n'ont plus un nom et un prénom, mais seulement un prénom, cela augurant une certaine uniformisation<sup>61</sup>. D'ailleurs, l'individualisme – par contraste, la liberté de chaque individu à disposer de lui-même – est combattu jusque dans l'apparence physique. Les vêtements et la manière de se coiffer, sont identiques pour tous, au nom d'un rejet de l'étranger et de l'exotisme. Les Etats-Unis d'Afrique sont considérés avec dédain, et la barbe et les favoris y sont une dernière forme de tatouage, de rite où on accepte de posséder un corps : la barbe rend un hommage anthropologique à des forces animistes. Elle est un signe dépeignant la possibilité d'un certain démarquage individuel inacceptable dans un système collectiviste et donc uniformisé. Ainsi, le mythe utopique acquiert une valeur qui pourrait ressembler à une contre-utopie chez Anatole France, et la perfection se retourne contre elle-même.

La culture de la terre est intensive, les chimistes sont devenus cultivateurs<sup>62</sup>. Le monde reste utilitarisé, même si l'économie de marché en est absente. Cette contradiction apparente est résolue justement par un mythe de la satiété. Tout le monde est égal

---

<sup>57</sup> Cette idée est typique de l'utopie socialiste. “Se référant principalement à des grandeurs physiques (poids, capacité, longueur, surface, etc.), la planification a minimisé le recours aux catégories monétaires. Dans les économies centralement planifiées, la monnaie a été utilisée essentiellement comme numéraire, pour traduire dans une unité commune les grandeurs physiques du plan. Mise en circulation par une banque centrale, unique centre bancaire du pays, la monnaie n'a joué aucun rôle actif dans l'économie. De ce fait, les données monétaires et financières de l'activité économique n'avaient, dans le système traditionnel de planification, qu'une signification formelle.” Voir Marie Lavigne, *Les Economies socialistes soviétique et européenne*, Armand Colin, Paris, 1983, p.42. Au plus haut point de l'utopie, la monnaie est remplacée par un système élaboré de troc, où le temps de travail est converti en avantages en nature. C'est ce que prônera le trotskisme vers 1905. Preobrajenski, dans *Le Papier-Monnaie à l'époque de la dictature du prolétariat* (1920), aborde la question de l'économie de transition et celle de la disparition de la monnaie, afin d'établir une stricte égalité entre les travailleurs. On constate que ces solutions extrêmes ne sont réellement discutées, de manière politique, que dans les années 1920. Elles n'aboutiront d'ailleurs jamais.

<sup>58</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, *ibid.*, p.1106.

<sup>59</sup> Voir *supra* tout au long de la partie I.

<sup>60</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, *ibid.*, p.1106.

<sup>61</sup> C'est évidemment contradictoire avec un assouvissement du Désir francien, qui est *ontologique*, et donc fortement *individuel*. L'utopie francienne est donc teintée d'une certaine amertume, et Anatole France est, une fois encore, loin de plonger dans le dogme : il reste distant vis-à-vis de sa propre utopie.

<sup>62</sup> Il est inutile de souligner combien cette vision des choses est prophétique...

face à la compromission du ventre plein<sup>63</sup>. Est-ce à dire dans ce cas que nul n'a plus besoin de réfléchir, si l'assouvissement du ventre est le but de la forme sociale la plus parfaite qui soit ?

“La production surabondante que nous avons obtenue, nous la devons surtout au progrès des sciences. La suppression presque totale des classes urbaines fut aussi très avantageuse à l'agriculture. Les gens de boutique et de bureau se répartirent à peu près également entre l'usine et la campagne<sup>64</sup>.”

De fait, dans cette utopie, les référentiels sociopolitiques que nous connaissons au XX<sup>e</sup> siècle ont tous disparus : “N'ayant plus ni tribunaux, ni commerce, ni armées, nous n'avons plus à proprement parler de ville<sup>65</sup>.” Cette disparition de la ville, conforme aux phalanstères fouriéristes et à la cité-jardin, est la quintessence du mythe utopique de l'égalité absolue entre les hommes. Il en est fini de la ville qui corrompt – ce mythe étant issu d'une vision des Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle – et il en est fini d'un centralisme élitiste qui laisse les ruraux et les asservis à l'écart. Dans cette cité protoplasmique, le centre est éliminé avec les fonctions économiques, militaires et pénales. Dans la satiété, la dilution est à son comble, le grand protoplasme du collectif a digéré l'individu au point qu'il ne sert plus à rien de commercer, ni de transgresser la loi, ni de guerroyer. Certes, la société est pacifique, la cité-jardin regorge de richesses matérielles. Mais à quel prix ? Faut-il diluer l'homme pour lui offrir la paix artificielle du gavage ?

Ceci reste la question contre-utopique posée, notamment, par *Sur la pierre blanche*. Ainsi, les communications sont immédiates : Anatole France avait déjà inventé le téléphone sans fil<sup>66</sup> ! Autre façon de dire que chacun peut être contrôlé à toute heure et à n'importe quel endroit. C'est une constante dans les sociétés utopiques ultra-collectivistes<sup>67</sup>. La langue elle-même s'est adaptée au milieu, elle est devenue abrégative et rapide, c'est-à-dire appauvrie. L'histoire est remplacée par les sciences<sup>68</sup>, ce qui

<sup>63</sup> Et pourtant, et c'est peut-être bien là ce que veut démontrer Anatole France, cela peut-il concurrencer un assouvissement du Désir ? La distance que prend Anatole France vis-à-vis de son œuvre, en illustrant les dangers d'un scientisme par trop primaire et pourtant sans limite, montre bien un *doute* sous-jacent. Anatole France ne vend pas son âme à l'utopie socialiste.

<sup>64</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, *ibid.*, p.1107.

<sup>65</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, *ibid.*, p.1108. En fait, il s'agit là d'une aberration issue finalement d'une mise en exergue absurde de la conception utopique phalanstérienne de la ville de Fourier (et aussi d'Owen et de Cabet). En effet, dans ce système, la ville est conçue non comme unité centralisante d'habitation, d'industries et de services, mais comme un endroit façonné par les liens existant entre dispositifs territoriaux et liens sociaux. La ville est une association de production au sein de laquelle vivent les travailleurs en communauté, et dans laquelle l'architecture, le fonctionnement et le principe social sont traités tout ensemble. Le principe phalanstérien mène donc aux suggestions philanthropiques de logement social et aux colonies ouvrières. C'est une façon fondamentale de revoir les fondements qui mènent les conceptions de la ville en la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle : la ville y est vue comme corruptrice, incitant aux affaires et à l'argent malhonnêtes, et aux malheurs sociaux. De même, la ville phalanstère est un refus du centralisme des idées. (Victor Hugo, dans le *Paris-Guide* de 1867, définit la capitale ainsi : “Depuis les temps historiques, il y a toujours eu sur la terre ce qu'on nomme la Ville. Urbs résume orbis. Il faut le lieu qui pense. [...] La fonction de Paris, c'est la dispersion de l'idée.”) Cela fait de la campagne un lieu arriéré, asserviet conservateur – alors que la France est un pays éminemment rural au XIX<sup>e</sup> siècle. Ce fait inégalitaire est évidemment rejeté dans une vision fouriériste de la société. Sur ce sujet, voir M. Roncayolot & T. Paquot dir., *Villes et civilisation urbaine. XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Larousse, Paris, 1992.

<sup>66</sup> Voir *Sur la pierre blanche*, p.1108 : “Le téléphone sans fil rend les routes sûres à toute heure. Nous sommes tous munis de défenses électriques.”

<sup>67</sup> Voir G. Orwell, 1984 pour s'en convaincre.

<sup>68</sup> C'est fondamental chez Anatole France qui réfute justement toute appréhension scientifique de l'histoire, puisque pour lui l'histoire ne saurait exister que dans le mythe. “Il se peut [...] que l'histoire contracte un jour la rigueur d'une science mathématique. Elle y perdra son caractère, son génie et

signifie que le temps n'est plus abordé de la même manière : si l'histoire est chez France l'expression des mythes sous-tendus par la passion des hommes, le monde en 2270 n'est plus aucunement passionnel : il ne s'y passe rien. Il est affadi, glacial de monotonie, et ne recherche plus que le progrès<sup>69</sup>. Or, la notion de progrès semble également tourner dans le vide : dans une société parfaite, c'est-à-dire parachevée et assouvie, que rechercher d'autre qu'elle-même ? Quelle valeur porte alors le temps, puisque les systèmes sociaux sont aboutis ? S'agit-il désormais de stagner dans l'illusion du ventre plein ?

“C'est la science qui a remplacé l'histoire. Les anciens historiens contaient les actions éclatantes d'un petit nombre d'hommes. Les nôtres enregistrent tout ce qui se produit et tout ce qui se consomme<sup>70</sup>.”

Dès lors, l'histoire humaine se confond désormais avec le cours des productions. De là à réduire l'homme à un entonnoir à consommer, il n'y a qu'un pas. Mais n'est-ce pas là le principe d'une contre-utopie ?

De fait, la satiété semble débilitante pour l'humanité parce qu'elle ne considère pas le Désir comme éternel projet, toujours en mouvement. Un homme matériellement rempli, c'est un homme dilué et perdu. Dans cette contre-utopie, nous assistons ainsi à une sorte d'énième degré de la condition bourgeoise instiguée par le collectivisme montrant de manière contradictoire que le projet utopique risque de rester stérile dans ses fondements mêmes.

Ainsi, tout plaisir est résilié au profit de l'efficacité : la nourriture n'est pas mauvaise, donc insipide, et l'alcool est devenu prohibé car un prolétariat alcoolique est incapable de s'émanciper. L'hygiénisme est une grande préoccupation des systèmes utopiques, et le système francien n'échappe pas à la règle. Aussi la nourriture est-elle sous la menace de la cuisine chimique<sup>71</sup> mais heureusement sans succès pour l'heure. Simplement, les habitudes alimentaires ont évolué jusqu'à la recherche de l'équilibre des aliments caloriques et des aliments nutritifs. La notion de plaisir semble donc s'être déplacée dans la société utopique francienne. Il s'agit d'un plaisir de l'intellect, et non du corps. Aussi ira-t-on jusqu'à déstructurer l'organisme dans un souci hygiéniste, en supprimant le gros intestin de l'espèce humaine<sup>72</sup>. L'optimisation et l'utilitarisme touchent même l'organisme, l'esprit d'efficacité finit par diligenter tout ce qu'il peut appréhender. D'ailleurs, le narrateur de *Sur la pierre blanche* se sent très seul, dans cette communauté : “*Je m'apercevais que je ne les intéressais en aucune manière et qu'ils éprouvaient pour mes façons de penser une entière indifférence. Plus je leur faisais de politesses, plus je décourageais leur sympathie*<sup>73</sup>.” C'est logique, puisque les codes sociaux de la politesse sont phatiques, ils servent à établir un contact avec l'Autre dans une relation de respect et de reconnaissance mutuels. Or, dans une société ultra-

---

*jusqu'à son nom. Il faudra l'appeler non plus histoire, mais statistique.*”, *Monsieur Bergeret à Paris, ibid.*, p.468. Voir *supra*, I.2.4.b, p.192.

<sup>69</sup> Voir *supra*, I.2.4.a, p.183.

<sup>70</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche, ibid.*, p.109.

<sup>71</sup> Cette préoccupation tourmente Anatole France, qui en fait déjà mention dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, à propos des recherches pernicieuses d'Astarac sur la nourriture. On reconnaît là encore un héritage du scientisme de Marcelin Berthelot.

<sup>72</sup> Il va de soi que cet organe est symbolique, puisqu'il représente la profondeur abjecte des entrailles, le lieu organique de la fermentation excrémentielle. Pour Anatole France, cela représente le dernier lien qui existait entre ces *surhommes* et le genre des mammifères, le dernier dénominateur commun entre le XIX<sup>e</sup> siècle et le futur : supprimer le gros intestin, c'est supprimer une certaine manière d'héritage génétique commun à toutes les espèces, et c'est faire de l'homme du futur une sorte de *monstre propre* de l'évolution.

<sup>73</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche, ibid.*, p.1110.

collectivisée, l'individu n'a pas sa place, et ces rapports de reconnaissance mutuelle sont donc implicites, subsumés à l'appartenance au groupe. Ainsi, les rapports individuels sont inutiles. Seuls comptent les rapports à la collectivité. Les codes sociaux sont fondamentalement différents des nôtres : si Dufresne se sent seul et ignoré, c'est parce qu'il est intégré d'office, et qu'il n'est besoin pour personne de le lui signifier. Il s'agit là d'une mise en abyme, au sein d'un microcosme, de la *pax romana* poussée jusqu'à l'absurde. Dufresne, dès qu'il a mis le pied en 2270, a perdu son individualité pour appartenir au groupe. Automatiquement accepté, il est aussi automatiquement dilué, dépersonnalisé, dépossédé de son histoire, de ses passions, de ses Désirs : il est déshumanisé.

La contre-utopie francienne acquiert un pouvoir redoutablement critique sur un collectivisme dogmatique qui se serait plus ou moins substitué à toute autre forme de dogme. La centralisation est globale. Il suffit de constater comment s'est passée la genèse de ce nouveau monde<sup>74</sup>. Ce système d'anticipation décrivant cette genèse reste une sorte de conséquence mécanique des déficiences sociopolitiques réprouvées par Anatole France en ce tout début de XX<sup>e</sup> siècle. Car c'est bien du capitalisme que naît mécaniquement le socialisme et c'est bien d'un colonialisme belliqueux que naît mécaniquement le pacifisme, au travers d'une internationalisation qui équilibre les forces en puissance et ruine les dissensions au travers d'un destin commun. La place du capitalisme dans cette genèse est centrale et produit le socialisme comme si ce dernier était inscrit dans ses gènes les plus profonds :

“Les capitalistes et les patrons essayèrent vainement, par des groupements gigantesques, de régler la production et d'anéantir la concurrence. Leurs entreprises mal conçues s'abîmèrent dans d'immenses catastrophes. Durant cette période d'anarchie la lutte des classes fut aveugle et terrible<sup>75</sup>. Le prolétariat, accablé par ses victoires autant que par ses défaites, écrasé par les débris de l'édifice qu'il renversait sur sa tête, déchiré par d'effroyables luttes intestines, rejetant avec une violence aveugle ses chefs les meilleurs et ses amis les plus sûrs, combattait sans ordre, dans les ténèbres. Cependant, il gagnait sans cesse quelque avantage. [...] Le prolétariat avait pour lui la force des choses<sup>76</sup>.”

Une sorte de déterminisme – Darwin, encore – rend le socialisme inéluctable, comme une évolution inhérente au capitalisme. L'utopie francienne est donc bien fortement imprégnée de transformisme ; sa conception de basculement mécanique par l'action prolétarienne d'un système capitaliste à un système collectiviste n'est pas en soit d'une grande nouveauté<sup>77</sup>.

Par ailleurs, la puissance des moyens de communication – et donc de propagande – joue un grand rôle dans le combat collectiviste francien. Il devient ni plus ni moins une nouvelle forme d'apostolat. On assiste bien à l'émergence d'une dialectique

<sup>74</sup> Voir *Sur la pierre blanche*, p.1110-1115.

<sup>75</sup> Ce discours est extrêmement teinté de marxisme. Une vision utopique du futur ne pouvait guère, au début du XX<sup>e</sup> siècle, échapper à ce type d'analyse politique. Anatole France prendra pourtant ses distances avec le marxisme au lendemain de la révolution russe prolétarienne, vers 1922, quand s'ouvrira *l'ère des procès*, car il verra que ce type de système comporte lui aussi de nombreuses failles. (La journaliste Louise Bodin écrira, dans *L'Humanité* du 10 février 1923 : “Anatole France n'a jamais été, que je sache, du P.C. [...] Son dilettantisme anarchique, son scepticisme supérieur [...] le laissent tout à fait en dehors de nos doctrines et de nos luttes.” (voir *conclusion, infra*, p.499) cité par Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome IV, p.LVIII-LIX.)

<sup>76</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, *ibid.*, p.1113.

<sup>77</sup> Sur les problématiques posées par le changement social, on consultera par exemple R. Bourdon, *La Place du désordre*, P.U.F., Paris, 1984, et J.A. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Payot, Paris, 1951, rééd. Augm. Payot, 1990.

subversive entraînée par les nouveaux moyens de communication – qui, au passage, étaient fortement prophétique.

“La télégraphie et la téléphonie sans fil étaient alors en l’usage d’une extrémité de l’Europe à l’autre et d’un emploi si facile que l’homme le plus pauvre pouvait parler, quand il voulait et comme il voulait, à un homme placé sur un point quelconque du globe. Il pleuvait à Moscou<sup>78</sup> des paroles collectivistes. Les paysans russes entendaient dans leur lit les discours des camarades de Marseille et de Berlin<sup>79</sup>.”

Puisque la parole et les idéaux peuvent passer les frontières, les frontières sont abolies : il ne s’agit là que d’une anticipation un tant soit peu allégorique de l’Internationale. Quant aux mouvements nationalistes qui connaissent des soubresauts, ils sont littéralement balayés par la grande marche en avant. De fait, il s’agit davantage d’une révolution endémique que d’une *tabula rasa* immédiate et violente, à l’inverse de la révolution française. Et pourtant, c’est bien d’une *tabula rasa* dont il s’agit, réussissant à prendre son temps dans un pacifisme relatif jusqu’à la dictature des Quatorze régulant le phénomène du collectivisme. L’Etat fédératif (ou fédéral) européen, dans l’utopie francienne, n’apparaît guère démocratique ou républicain, ni monarchiste d’ailleurs. Le modèle social ayant cours au début du XX<sup>e</sup> siècle est donc définitivement banni. L’utopie francienne, fortement immergée dans une conception marxiste des systèmes sociopolitiques, est une nouvelle voie pour l’humanité, qui semble nécessairement s’imposer au fil du temps, comme issu de la situation mondiale des années 1900.

Les fondements de la société utopique francienne sont issus de la disparition de la propriété individuelle des moyens de production de l’Etat<sup>80</sup> :

“Maintenant, il est également juste de dire que [l’état] possède tout et qu’il ne possède rien. Il est plus juste encore de dire que c’est nous qui possédons tout puisque l’Etat n’est pas distinct de nous et qu’il n’est que l’expression de la collectivité<sup>81</sup>.”

De même, les heures de travail sont immédiatement converties en valeur en nature, tandis que l’organisation du travail est optimisée de façon drastique ; la société décrite ici par France est surtout excessivement organisée, tout ayant été prévu et cal-

<sup>78</sup> Moscou est encore, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, assujéti au tsarisme, fait inattendu lorsqu’on sait au contraire que la Russie a été, de 1905 à 1917, le premier état du monde à subir une révolution communiste. Voir R. Portal dir., *La Russie industrielle de 1881 à 1927*, C.D.U., Paris, 1976.

<sup>79</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, *ibid.*, p.1114.

<sup>80</sup> Cette thématique est pratiquement toujours présente dans les systèmes utopistes. Un des principaux instigateurs de ce système de pensée est Morelly, une des influences les plus importantes de Babeuf. Voir *Le Code de la nature* (écrit vers janvier 1755), Editions sociales, 1953. Morelly considère la propriété privée comme l’unique source des maux de l’humanité, que ce soient les maux historiques, moraux et politiques; une société prospère et pacifiste ne saurait accepter la propriété privée, “*sujet infailible de discorde*” (p.75). Dans *Le Naufrage des isles flottantes ou basiliade du célèbre Pilpaï*, Messine, Société des libraires, 1753, il affirme, p.84 : “*Discourez tant qu’il vous plaira sur la meilleure forme de gouvernement. Tant que vous n’avez pas coupé la racine de la propriété, vous n’avez rien fait, votre république tombera un jour dans l’état le plus déplorable.*”

<sup>81</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, *ibid.*, p.1116. De fait, la collectivisation des moyens de production est pratiquement une constante dans les économies socialistes. Par exemple, entre 1928 et 1936, l’état soviétique a obligé les paysans par la force à former des coopératives agricoles (*kolkhoz* et *sovkhoz*). Tout le capital privé a été transféré à l’Etat, y compris par confiscation. La propriété d’Etat s’est accompagnée d’une forte concentration industrielle. Les entreprises d’Etat ont été regroupées en très grands monopoles, plus faciles à contrôler par l’administration économique, et ces « unions économiques » sont devenues des entités autosuffisantes à structures excessivement bureaucratiques, au contrôle pyramidal. Parallèlement, une économie plus ou moins illégale et corrompue s’est constituée pour détourner les bien d’Etat. Anatole France est bien prophétique dans son utopie, mais il ne s’attarde guère sur les graves problèmes inhérents au collectivisme une fois que celui-ci est appliqué. Voir M. Lavigne, *Les Economies socialistes soviétique et européenne*, *ibid.*

culé au plus juste : la société collective dépend fortement du progrès scientifique et industriel, et donc du progrès de l'éducation des masses<sup>82</sup>.

“Toutes les études, toutes les recherches, tous les travaux qui concourent à rendre la vie meilleure et plus belle sont encouragés dans nos ateliers et dans nos laboratoires<sup>83</sup>. L'Etat collectiviste favorise les hautes études. Etudier, c'est produire, puisqu'on ne produit pas sans étude. L'étude, comme le travail, donne droit à l'existence. Ceux qui se vouent à de longues et difficiles recherches s'assurent par cela même une existence paisible et respectée<sup>84</sup>.”

On songe ici à la pédagogie travailliste de Proudhon. Pour ce dernier, matière et esprit, homme et société, sont partie prenante d'un même processus dialectique et créatif, et la pédagogie qui en découle réclame des méthodes actives, une jonction entre apprentissage et école, une formation polytechnique, et surtout une intégration de l'éducation dans la pratique sociale<sup>85</sup>. Ainsi, l'utopie francienne descend sur cet aspect d'une tradition socialiste déjà mûrement réfléchie.

Cependant, une des interrogations principales d'Anatole France concerne finalement les valeurs morales et les vertus engendrées par le modèle utopique collectiviste. Il compare les valeurs républicaines à ces dernières<sup>86</sup>. L'égalité, la liberté et la fraternité sont, dans l'utopie francienne, réduites à néant :

“La liberté ne peut pas être dans la société puisqu'elle n'est pas dans la nature<sup>87</sup>. Il n'y a pas d'animal libre. On disait autrefois qu'un homme était libre quand il n'obéissait qu'aux lois. C'était puéril<sup>88</sup>. On a fait d'ailleurs un si étrange usage du mot de liberté dans les derniers temps de l'anarchie capitaliste, que ce mot a fini par exprimer uniquement la revendication des privilèges. L'idée d'égalité est moins raisonnable encore, et elle est fâcheuse en ce qu'elle suppose un faux idéal. Nous n'avons pas à rechercher si les hommes sont égaux en-

<sup>82</sup> Voilà une sorte de quintessence du projet des Universités populaires défendu par Anatole France et par une partie de la gauche menée par Jaurès.

<sup>83</sup> On remarquera que du point de vue stylistique, le discours des camarades est souvent à la voie passive, offrant une sorte de *neutralisation* et de dilution de l'état. Ici par exemple, « on » encourage les études; la forme exacte de l'Etat est passée sous silence et on reste dans une sorte de confusion : l'Etat reste omniprésent, mais diffus.

<sup>84</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, *ibid.*, p.1119. Nous trouvons chez H.-G. Wells un système similaire : “Aucun nouveau système de lois et de coutumes, aucune nouvelle méthode de coopération économique, établie sur l'idée du service universel pour le bien commun, ne s'étaient imposés tout d'un coup dans une forme complète et définitive. Au cours d'une longue période, avant et pendant le dernier Âge de la Confusion, les fondements du nouvel Etat avaient été jetés par une foule de chercheurs et de travailleurs n'ayant pas de plan déterminé ni de méthode préconçue mais conduits à une collaboration inconsciente par un même besoin de servir, une même lucidité, une même véracité d'esprit. [C'est pourquoi dans le nouvel ordre, ] chaque enfant utopien est instruit dans la pleine mesure de ses facultés, puis affecté au genre de travail pour lequel ses goûts et ses capacités le désignent.” H.-G. Wells, *Monsieur Barnstaple chez les hommes-dieux*, trad. L. Labat, Albin Michel, 1932, p.62-66. On voit ainsi que ce système traverse l'histoire littéraire de l'utopie.

<sup>85</sup> P.-J. Proudhon (1809-1965) est un penseur qu'on pourrait qualifier de *socialiste utopique*, mais plus précisément de *socialiste scientifique*. Il prône une méthode positive pour le travail (le *travaillisme pragmatique*) dans *Création de l'ordre*, 1843, et érige l'économie comme un principe *mutuelliste* et *fédératif*, dont l'utopie francienne n'est pas tellement éloignée. Voir sur Proudhon les nombreux ouvrages de J. Bancal, dont *Le Fédéralisme proudhonien*, Paris, 1971. Voir aussi G. Gurvitch, *Pour le centenaire de la mort de P.-J. Proudhon. Proudhon et Marx : une confrontation*, Paris, 1964.

<sup>86</sup> Nous rappelons que la devise de la France républicaine, *Liberté, Egalité, Fraternité*, est issue de la Révolution française : c'est un certain Momoro (l'un des dirigeants du « Club des Cordeliers » de Danton) qui l'utilise pour la première fois en 1791.

<sup>87</sup> Cette réflexion est parfaitement darwinienne et prend donc pour prémisse une reconnaissance d'un déterminisme.

<sup>88</sup> Le Rousseau du *Contrat social* est ici directement visé, même si sa thèse est volontairement tronquée pour être caricaturée. N'oublions pas qu'Anatole France est voltairien.



tre eux<sup>89</sup>. Nous devons veiller à ce que chacun fournisse tout ce qu'il peut donner et reçoive tout ce dont il a besoin. Quant à la fraternité, nous savons trop comment nos frères ont traité leurs frères pendant des siècles. Nous ne disons pas que les hommes sont mauvais. Nous ne disons pas qu'ils sont bons. Mais ils vivent en paix quand ils n'ont plus de cause de se battre<sup>90</sup>. Nous n'avons qu'un mot pour exprimer notre ordre social. Nous disons que nous sommes en harmonie<sup>91</sup>. Et il est certain qu'aujourd'hui toutes les forces humaines agissent de concert<sup>92</sup>.”

La *tabula rasa* a bien eu lieu. Des milliers de citoyens sont morts pour la sauvegarde de ces trois valeurs républicaines et de ces morts, il ne reste en 2270 aucune trace sinon une sorte de mépris. De fait, l'utopie francienne est à l'opposée de la république, elle demeure plutôt la quintessence de la dictature du peuple que réclamaient les bolcheviks en octobre 1917. C'est peut-être d'ailleurs pourquoi il n'est jamais fait mention par Anatole France de la composition de l'Etat. La société utopique collectiviste ressemble à une fourmilière, ni plus ni moins – si on considère la reine comme une pondreuse dénuée de tout pouvoir politique – dans laquelle chaque membre constitue la cellule d'un organisme supérieur, qui est la fourmilière elle-même<sup>93</sup>. Cette allure stigmégique illustre non seulement un déplacement des valeurs, mais aussi dirait-on un anéantissement de tout idéal. La notion de plaisir, la notion de recherche d'un absolu, ne sont pas abolies tout à fait, comme nous allons le voir, mais plutôt calibrée, prévisibles et prévues. Dans ce sens, il apparaît que l'autonomie individuelle est également bien mise à mal.

---

<sup>89</sup> L'égalité est effectivement un principe révolutionnaire plus ou moins introduit de façon politique par Gracius Babeuf, qui fait insérer dans *Le Manifeste des Egaux*, le 6 avril 1796 : “A la voix de l'égalité, que les éléments de la justice et du bonheur s'organisent ! L'instant est venu de fonder la république des Egaux, ce grand hospice ouvert à tous les hommes. Les jours de la restitution générale sont arrivés !” Or, il semble que cet idéal soit fermement inscrit dans les fondements de la République – même si la particularité de Babeuf est d'être le premier à défendre de manière politique des idéaux communistes (comme l'organisation de la production par l'Etat, le contrôle de l'économie, le partage des richesses, etc...). Sur l'égalité, voir aussi de Babeuf « L'Egalité obligatoire », « Manifeste des plébéiens », in *Le tribun du peuple*, n°35, an IV(1795), p.101-106.) Dans un système collectiviste, fondé de plus sur des préceptes scientifiques, il est vrai que l'égalité entre les hommes est un idéal absurde, puisque l'individu est *partie intégrante d'un tout*.

<sup>90</sup> Nous sommes en totale opposition avec l'héritage des utopistes, et notamment avec E. Cabet. Ce dernier a pour influences directes Rousseau, Robespierre et Owen, et comme ces derniers, il pense que l'idéal de fraternité conduit naturellement à la mise en commun des biens : c'est ainsi qu'une fois la propriété abolie, comme par conséquent le commerce, si l'éducation et l'économie sont placés sous le contrôle de l'Etat, chacun recevant sa rémunération selon son travail et ses besoins, les maux des civilisations disparaissent naturellement. C'est dire combien la fraternité est au centre traditionnel des modèles utopiques. Anatole France retourne le système, vraisemblablement en restant dans une optique darwinienne où la concurrence reste inscrite dans les gènes humains.

<sup>91</sup> L'*harmonie* est un terme éminemment fouriériste. Il nomme ainsi sa société utopique. Voir C. Fourier, *Théorie de l'unité universelle, Œuvres complètes*, Société pour la propagation de la théorie de Fourier, 1841. L'Harmonie est l'association résultant de l'étude des douze types de passions qui régissent l'homme et qui sont, selon Fourier, des éléments stables. Pour le bien de la société, on peut regrouper entre eux les individus selon leurs affinités, pour parvenir à l'Harmonie. La société est comparée par Fourier – comme par les camarades de l'utopie de *Sur la pierre blanche* – à un orchestre ; la société est organisée “un peu comme le concours réglé d'instruments différents [qui] réalisera la symphonie.” (R. Trousson, *Voyage au pays de nulle part, Histoire littéraire de la pensée utopique*, 2<sup>ème</sup> éd., Bruxelles, éditions de l'université de Bruxelles, 1979, p.190.)

<sup>92</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche, ibid.*, p.1121.

<sup>93</sup> C'est ce que les entomologistes appellent la *stigmergie*, terme introduit par P.-P. Grassé : des individus sont menés par des réactions automatiques qui aboutissent à une œuvre cohérente exigeant une étroite corrélation entre les actes. Cette problématique ouvre la question du monadisme. Voir W.P. Blatty, *L'Esprit du Mal*, Livre de Poche, Paris, 1983.

Même les cellules familiales sont dissoutes, puisqu'elles représentent vraisemblablement une entrave pour le lien direct qui doit exister entre l'individu et la collectivité.

“Nous savons en effet, me dit-elle, que le mariage subsiste chez les Cafres<sup>94</sup>. Nous, les Européennes, nous ne faisons point de promesses ; ou si nous en faisons, la loi l'ignore. Nous estimons que la destinée entière d'un être humain ne saurait dépendre d'un mot. [...] Nous croyons qu'un être humain n'appartient qu'à lui seul. Nous nous donnons quand nous voulons à qui nous voulons<sup>95</sup>.”

La volupté n'est pas absente de l'utopie francienne. De même, l'amour maternel existe encore, même si la race humaine tend à s'unisexualiser. La création de *neutres* qui ne se reproduisent pas serait une bonne chose pour la régularisation des naissances et pour la force de travail de la fédération<sup>96</sup>. Ainsi, dans ce monde, la famille est subordonnée aux lois de la production (et non de la reproduction.)

Les arts par contre connaissent un essor continu. C'est logique, dans un système qui laisse du temps au loisir avec la journée de travail à six heures<sup>97</sup>. L'art a suivi le mouvement des mœurs. La poésie s'est déstructurée au profit d'une forme libre<sup>98</sup> : “*Les poètes ne disent plus que des choses délicates qui n'ont pas de sens, et leur grammair, leur langue leur appartiennent en propre comme leurs rythmes, leurs assonances*

<sup>94</sup> Le terme de *Cafre* est fortement irrévérencieux et désigne en fait les tribus Xhosa de langue bantoue (en Afrique du Sud) qui furent aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles décimées par les Boers, ces Néerlandais devenus ensuite les Afrikaners responsables de l'apartheid. Le terme *Cafre* vient de l'Arabe *Kafir*, qui signifie *infidèle*. Ce terme fait partie encore aujourd'hui de l'arsenal phraséologique des fascistes d'Afrique du Sud.

<sup>95</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche, ibid.*, p.1121-1122. Cette conception du mariage revient à celle du concubinage, avec un soupçon de libertinage. C'est logique dans une société arrivée à un tel niveau de mixité, et a pour conséquence la transformation de la cellule familiale. Nous pensons que cette idée est dans l'air du temps chez les socialistes, sachant que Léon Blum publiera en 1907 son fameux *Du Mariage*, dans lequel il remet en cause cette institution en prouvant que l'amour est plus important que l'union institutionnelle. D'ailleurs, cette remise en cause du mariage est également celle de la religion chrétienne, qui fait du plaisir sexuel un péché en dehors de la vie conjugale. Sur ce dernier sujet, voir Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, t.I, *La Volonté de savoir*, Gallimard, 1977.

<sup>96</sup> Ce problème est récurrent dans les systèmes utopistes. Anatole France ne va pas dans le sens d'une régulation au travers de la procréation réglementée, puisque chaque humain est libre de jouir de son corps sans entrave. Il ne rejoint donc pas Campanella qui, vers 1602, décrit un système familial codifié à l'extrême dans *La Cité du soleil* (trad. A. Tripet), Droz, Genève, 1972, p.19-24. Les gens y ont des rapports sexuels de façon à compenser les excès de la nature : on unit les intellectuels entre eux, tandis que les gros procréent avec les maigres. Le but est d'obtenir une civilisation plus forte et plus *belle*. Aldous Huxley, dans *Le Meilleur des mondes*, en 1932, poussera ce système à son paroxysme. Mais Anatole France, écrivain du Désir, aurait certainement trouvé ces systèmes fortement intenable...

<sup>97</sup> Curieusement, ce n'est pas ce qui s'est passé dans les sociétés – réelles – collectivistes, où l'expression artistique a souvent été défigurée par la censure ou utilisée par la propagande : souvent la doctrine a imposé des critères de production idéologiques plus ou moins intenable aux artistes. On pensera notamment à l'art irakien, vidé de son sens par le Baas, où les portraits de Saddam Hussein ont supplanté la grande tradition des arts islamique ou Perse.

<sup>98</sup> C'est dans l'air du temps lorsque Anatole France publie *Sur la pierre blanche*, et le vers libre est d'ailleurs l'une des constantes du groupe surréaliste, pour qui la déstructuration révolutionnaire doit être globale. L'émergence du vers libre a lieu dans les années 1880 en France, notamment sous la plume de Jules Laforgue lorsqu'il traduit en 1886 des poèmes de Walt Whitman *One's-Self I Sing (Dédicaces)* et *O Star of France (Ô Étoiles de France)*. Francis Vielé-Griffin, Émile Verhaeren, Gustave Kahn, suivront l'exemple initié par Laforgue. On peut par ailleurs considérer que Mallarmé, avec *Un coup de dés jamais n'oubliera le hasard* (1897), dépasse même l'étape du vers libre, puisque le *blanc* devient un système constitutif de la structure du poème. Cendrars et Apollinaire prendront la suite, et initieront littéralement le début du XX<sup>e</sup> siècle littéraire. Anatole France, lui-même parnassien à ses débuts – voir *supra*, I.1.1, p.29 – évoque peut-être cette déstructuration poétique avec un rien de nostalgie et de réprobation, quoi que Mallarmé soit redevenu depuis longtemps l'un de ses amis.

*et leurs allitérations*<sup>99</sup>.” L’art s’est libéré lui aussi de tout idéal, en même temps que de toute contrainte, et pourtant une aspiration réelle à l’art semble perdurer. Nulle part il n’est pourtant fait allusion à la beauté – le théâtre suit la courbe de l’évolution sociale et paraît s’être appauvri dramatiquement – sauf pour la musique, qui n’a jamais été “*si belle ni tant aimée. Nous admirons surtout la sonate et la symphonie*<sup>100</sup>.” Ceci n’est guère étonnant, puisque l’organisation musicale est une mise en abyme fouriériste de l’organisation de la société, et on peut entrevoir là une certaine redondance idéologique. Les arts plastiques sont fondamentaux, mais ont pris une connotation décorative :

“Notre vie est plus claire et plus belle que la vie bourgeoise, et nous avons un vif sentiment de la forme. La sculpture est plus florissante encore que la peinture, depuis qu’elle s’est associée intelligemment à la décoration des palais publics et des habitations privées. Jamais on n’avait tant fait pour l’enseignement de l’art<sup>101</sup>.”

Ainsi, même l’art est lui aussi devenu insipide.

Pour clore notre description de la société contre-utopique d’Anatole France, nous devons évoquer ce qui reste de la religion en 2270. Elle a également subi la même uniformisation que le reste, en acquérant paradoxalement une plus grande multiplicité : le christianisme s’est effacé au profit d’une multitude d’autres religions, que sont le positivisme et le scientisme (la religion de l’humanité étant une variante d’Auguste Comte et de Pierre Laffitte)<sup>102</sup>, mais aussi le spiritisme<sup>103</sup>. Le christianisme est presque mort, grâce à la séparation de l’Eglise et de l’Etat – dont France reste un très fort partisan. On peut donc dire que la société utopique francienne est laïque, et que la tolérance religieuse n’existe presque que formellement, pour ne pas attiser la révolte populaire.

Nous venons d’effectuer un bon tour d’horizon de la société de 2270 telle qu’elle est inventée par Anatole France. Mais la question fondamentale qu’elle pose est celle de savoir si les gens y sont heureux.

Cette société, bien qu’elle soit géographiquement très large, demeure recluse, repliée sur elle-même, ce qui semble ne pas la renouveler beaucoup<sup>104</sup>. Et pour cause : le bonheur reste également un idéal battu en brèche par la science et par la collectivité :

“Il n’est pas dans la nature humaine de goûter un bonheur parfait. On n’est pas heureux sans effort et tout effort comporte la fatigue et la souffrance<sup>105</sup>. Nous avons rendu la vie supportable à tous. C’est quelque chose. Nos descendants feront mieux. Notre organisation n’est pas immuable<sup>106</sup>.”

<sup>99</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche, ibid.*, p.1124.

<sup>100</sup> Anatole France, *idem*.

<sup>101</sup> Anatole France, *idem*. On sait qu’Anatole France déteste singulièrement l’art déco (voir *supra*, I.2.4.b, p.192) qui est en plein essor dans les années 1900. Dès lors, on peut voir là aussi un soupçon de récrimination dans cette conception architecturale de l’art utilitariste ou fonctionnel à l’opposé d’une conception parnassienne ou classique.

<sup>102</sup> Voir *supra*, I.1.2.b, p.56.

<sup>103</sup> Il est encore présent au début du siècle. Voir *supra*, I.1.3.c, p.94.

<sup>104</sup> La thématique de l’insularité est là aussi présente comme chez Thomas More. Le système de défense réside bien sur un équilibre de la terreur quant à la politique extérieure : si on laisse le pays tranquille, il n’arrivera rien. Cela fait penser à l’équilibre de la terreur qui frappera l’Europe durant toute la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle jusqu’à la chute du Mur de Berlin.

<sup>105</sup> Cet argument paraît bien casuistique, davantage oratoire que fondé sur une réflexion approfondie : est-ce à dire que la notion de bonheur est bannie de la société par la monotonie suscitée par le collectivisme et l’uniformisation issue de la production optimisée scientifiquement au plus haut point ? Anatole France semble réfuter l’idée d’un retour à un *Age d’or*, à l’inverse d’un Fourier ou d’un Zola qui, dans les dernières pages de *Travail*, Fasquelle, 1901, écrit que l’utopie montrera “*un peuple fraternel, réconcilié dans le commun idéal, dans le royaume du ciel mis enfin sur la terre.*”

<sup>106</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche, ibid.*, p.1124.

La contre-utopie francienne, où l'homme n'est pas le point final de l'évolution, est donc nécessairement tiède. Nous n'assistons pas à un retour de l'Eden sur la terre et les camarades sont davantage insipides que béats. L'homme n'est pas un animal de bonheur et la société s'est vue évoluer lentement mais sûrement, mécaniquement, automatiquement, comme si cette évolution était subie par les hommes plutôt que suscitée par eux. Aussi la perfection sociale n'est-elle pas de ce monde et c'est vraisemblablement pour cela que l'utopie francienne n'est qu'une demi-réussite. Certes, il en est fini des guerres et de la corruption, ce qui est déjà beaucoup. Mais que sont devenus les humains, sinon de simples cellules d'un ensemble collectif plus vaste qui les régule finalement de façon relativement abstraite ? Il n'est plus besoin de dieu ni de commerce, puisque la collectivité apporte la satiété matérielle et l'illusion de la satiété spirituelle. Le monde est optimisé, mais il n'est pas le meilleur, il reste simplement le moins pire.

Reprenons alors la structure proposée par H. Desroche<sup>107</sup>, qui classe les systèmes utopiques en trois mouvements.

Le premier est l'alternance entre le rêve et la réalité. Anatole France joue ce jeu de manière explicite : Dufresne se retrouve en 2270 alors qu'il est sensé dormir : accomplit-il là un rêve prophétique, où s'agit-il d'une assertion surréelle du futur dans le présent – ou du présent dans le futur ? Mystère. Cette alternance entre rêve et réalité donne à l'utopie francienne une saveur particulière : elle n'est pas dogmatique, même si elle met en mouvement des schémas socialistes marxistes ou proudhoniens. Elle permet à l'auteur de garder avec elle une distance salutaire vis-à-vis du dogme, sans fondre dans l'excès : Anatole France reste sceptique et relativise par-là même son analyse<sup>108</sup>, d'où une grande liberté de parole et de jugement. Nous sommes bien au cœur d'un système contre-utopique.

Le second trait distinctif de l'utopie est, selon le système de H. Desroche, l'altercation. Elle apporte doute et soupçon, et donc distance critique au-delà de la spécificité organique de la société utopique. L'utopie sert à dénoncer le *réel*, en le critiquant et en lui décrivant ses manques. Anatole France met bien cette dimension récriminatrice fondamentale dans l'utopie de *Sur la pierre blanche*, comme dans celle de « L'Histoire sans fin » de *L'Île des Pingouins*. Il dénonce – mais nous n'allons pas y revenir – le capitalisme belliqueux et corrompu, la république instable nourrissant ses intérêts particuliers, le système judiciaire abusif, le colonialisme qui engendre les guerres et la souffrance, l'éducation privée réservée à une élite, la mainmise de la religion sur les rouages de l'Etat, l'individualisme triomphant au service d'une économie impérialiste, etc... Son œuvre utopique a donc bien une dimension critique vis-à-vis du réel, et entraîne l'altercation. L'utopie a aussi une valeur exemplaire et morale (moralisante ?), qui donne naissance par sa critique sociale à une mise en garde autant qu'à de nouvelles aspirations.

Enfin, l'utopie offre la possibilité de l'alternative. Il n'est pas exclu que l'imagination prenne le pouvoir. L'utopie forme un projet social, une stratégie. C'est ici peut-être qu'Anatole France acquiert une certaine autonomie dans l'histoire littéraire de l'utopie : son système ne prône pas la réussite absolue qui réhabilite un Âge d'or. Au contraire, notre auteur se retrouve bloqué par la condition humaine, toujours inapte au bonheur. C'est une alternative palliative, et non un système sans faille qu'il propose. Dire que l'utopie francienne est une contre-utopie n'est donc pas usurpé : peut-on pro-

<sup>107</sup> Voir H. Desroche, *Les Dieux rêvés. Théisme et athéisme en Utopie*, *ibid.*

<sup>108</sup> Ceci dit, sa vision des choses est, pour un lecteur de l'an 2000, saisissante de clairvoyance : on retrouve l'Union Européenne, les transports rapides, la téléphonie cellulaire, la poésie libre, le concubinage, la laïcisation de l'Etat, les *holdings* capitalistes puissantes à l'excès, l'équilibre de la terre, etc...

jeter la société de 2270 en 2500 ? Que sera-t-elle ? En l'an 5000, l'homme tel qu'il existe encore en 2270 sera remplacé ; il sera vraisemblablement sans gros intestin, et peut-être même sans sexe. Peut-on prétendre dans ce cas, si nous suivons la pensée francienne, prévoir une société si lointaine – puisqu'une révolution brutale est vouée à l'échec dans un système darwinien – alors qu'elle ne concernera plus des humains ? L'ailleurs de l'utopie est donc à double tranchant. D'une part, les rêves caressés par le collectivisme offrent une alternative à une Troisième République bien instable et rongée par la corruption, tandis que se profile une guerre imminente. D'autre part, si nous retirons de l'humanité corruption et guerre, souffrance et pauvreté, cela sera-t-il une condition *sine qua non* à l'apparition du bonheur sur la terre ? La réponse d'Anatole France à cette question semble bien amère.

C'est dire combien l'utopie, dans le parcours francien, ne demeure qu'une étape, mais que le *logos* n'est pas dévoilé par la prospective sociale ou politique. Si le corps est assouvi, en utopie, au point que plus personne n'a besoin de nourriture, ni d'amour, ni de beauté, ni d'idéal, il semble que le Désir reste bloqué dans ses élans. D'ailleurs, la contre-utopie de *Sur la pierre blanche* se clôt ainsi, alors que la réponse à la question ontologique du Désir reste à l'état latent :

“Sans doute nous n'en sommes plus à l'imbécillité furieuse de l'ère close, et le domaine entier de la psychologie humaine est désormais affranchi des barbaries légales et des terreurs théologiques. Nous ne nous faisons plus une fausse et cruelle idée du devoir. Mais les lois qui règlent l'attrait des corps pour les corps nous restent mystérieuses. Le génie de l'espèce est ce qu'il fut et ce qu'il sera toujours, violent et capricieux. Aujourd'hui comme autrefois l'instinct est plus fort que la raison. Notre supériorité sur les anciens est moins de le savoir que de le dire. Nous avons en nous une force de créer les mondes, le désir, et tu veux que nous puissions la régler. Nous ne sommes plus des barbares. Nous ne sommes pas encore des sages<sup>109</sup>.”

Dès lors, l'alternative n'existe peut-être pas dans le domaine du Désir francien. La collectivité a arasé l'individu au sein du groupe, a établi le culte de la forme au détriment de la quête herméneutique du fond, tandis que prédomine toujours la flamme impérieuse et ontologique du Désir, jamais assouvi malgré le degré de perfection de la nouvelle société utopique. Cette perfection est donc toute relative. Elle est peut-être le signe que l'imaginaire est effectivement le plus profond et le plus pur des actes humains, et que la fondation du mythe est donc à la base de tout engagement, qu'il soit politique, social ou moral. Cependant, cette fondation ne reste encore qu'une étape intermédiaire dans la quête du *logos* dévoilé. La réalité charnelle se fait encore plus présente dans l'utopie, car le corps y est à sa phase d'assouvissement. Mais malgré tout le bonheur n'est pas encore atteint.

Même dans l'ailleurs de l'utopie persiste le besoin d'un ailleurs pour Dufresne. Ce besoin a disparu chez les camarades : n'est-ce pas la preuve de leur extinction proche ? Peut-être l'utopie francienne est-elle donc l'expression d'une quintessence sociale, mais certainement pas d'une quintessence anthropologique.

En d'autres termes, la réponse au doute francien ne semble pas se trouver dans les systèmes sociaux, politiques et économiques. Il demeure un domaine dans lequel l'utopie semble avoir régressé, c'est celui de l'art et de l'imaginaire. Si les camarades semblent attachés à l'art et à la beauté, ils ne parlent que de forme, mais jamais d'idéal esthétique. Quant à leurs rêves, ils n'en font jamais allusion. En tant que cellules d'un grand tout, qu'ont-ils de si différents d'une société de termites ou de fourmis vivant en stigmergie ? Les conséquences d'une société de satiété semblent fortement critiquées

<sup>109</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, *ibid.*, p.1127.

par Anatole France : finalement, ces camarades ne sont-ils pas devenus, au sein de l'expression même d'un système socialiste, des grands bourgeois ? Leur autosatisfaction, leur mépris des autres, leurs vies sans relief, n'empêchent pas l'existence d'anarchistes. Ces derniers sont nombreux, ardents, intelligents. Ce sont eux qui d'ailleurs possèdent le savoir et le divulguent. Mais ils réclament la destruction totale de la civilisation pour atteindre le degré suprême de l'harmonie spontanée. S'agit-il d'une malice d'Anatole France ? Car à bien y réfléchir, les fondements de son utopie sont eux-mêmes plus ou moins anarchistes<sup>110</sup>. Si cet anarchisme est mis en échec dans la quintessence de son effectuation, que lui reste-t-il sinon une violente remise en cause qui détruirait l'idée et le principe mêmes de la société ? On arrive à un non-sens plus ou moins aporétique : il est en effet hors de question de livrer l'homme à l'anarchie complète, sous peine d'assister au retour à la violence. Dès lors, la solution de l'abêtissement par la satiété semble une sorte de renoncement palliatif à l'essence humaine, et donc un appel au renouvellement de l'espèce humaine au travers de la mécanique de l'évolution. Entre temps, le seul bonheur possible restera issu de l'ignorance, de l'imbécillité due à l'autosatisfaction, et du leurre du progrès scientifique et industriel. Ainsi semble être fondée la contre-utopie française, fort pessimiste au demeurant quant à la destinée humaine d'un point de vue social et politique : *“Ce qui sera, c'est ce qui fut”*<sup>111</sup>.

Mais sans doute existe-t-il d'autres alternatives pour Anatole France que celle proposée par l'utopie. Pour combattre l'échec, paradoxalement, l'ailleurs n'est-il pas à rechercher *hic et nunc*, en fondant le Désir toujours impérieux comme un état nouveau de l'imaginaire, dépassant l'inéluctabilité darwinienne d'une destinée malheureuse<sup>112</sup> ?

---

<sup>110</sup> L'anarchie est représentée, en cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle, par Kropotkine, Elysée Reclus et Malatesta. Elle naît d'une contradiction engendrée par l'idéal de la Révolution française. Celle-ci déclare comme principes absolus et éternels la liberté, l'égalité et la fraternité. Or, la société reste régie par l'esclavage économique, l'inégalité sociale et la lutte des classes. Pourtant, l'individu est censé être une fin en soi, tandis que son plein épanouissement devrait être servi par les institutions politiques et sociales. Dès lors, pour arriver à dépasser cette contradiction, il faut éliminer les instances de l'aliénation de l'esprit humain pour qu'il retrouve la voie de l'épanouissement : l'Église, l'État, et l'humanisme qui prétend imposer un collectivisme abstrait (celui de la Fraternité révolutionnaire). Voir H. Arvon, *L'Anarchisme*, P.U.F., 9<sup>ème</sup> édition, 1987.

<sup>111</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, *ibid.*, p.1129.

<sup>112</sup> *“Au sortir de cette nouvelle terre d'Utopie quand, de retour sur la terre, on voit autour de soi des hommes lutter, aimer, souffrir, comme on se prend à les aimer et comme on est content de souffrir avec eux ! Comme on sent que là seulement est la véritable joie ! Elle est dans la souffrance comme le baume est dans la blessure de l'arbre généreux. Ils ont tué la passion, et du même coup ils ont tout tué, joie et douleur, souffrance et volupté, bien, mal, beauté, enfin et surtout la vertu.”*, Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.48.

## II.2) Le Désir, figure centrale de l'imaginaire francien

“Les plus beaux livres sont ceux qui n’ont jamais été écrits.”, Anatole France, cité par Marie-Claire Bancquart dans *Anatole France, Les Pensées*, p.75.

Souvent, tout au long de notre étude, nous avons tenté de souligner que l’écriture francienne prenait des allures polymorphes. Nous avons vu, pour ne donner ici qu’un seul exemple, que notre auteur n’hésitait pas à s’immerger dans les temps lointains de la haute Antiquité, de même que dans le futur lointain. Il évolue dans ces imaginaires aux hétéroclites avec la même aisance. Devant une telle variété, qui pourrait décourager bien des lecteurs à l’affût d’une unité dans l’œuvre d’Anatole France, on pourrait avoir l’impression d’une écriture trop complexe pour être réellement cohérente. Cependant, il n’en est rien. La problématique du Désir francien – et sa conséquence coextensive, la fondation des mythes dans la recherche d’un ailleurs pour trouver un sens à l’existence humaine et au *logos* – semble en effet lier tous les univers romanesques de notre auteur. Pour s’en convaincre, il suffit de se pencher sur les premiers textes de France. Déjà, le Désir y est un thème fondamental. Dans *Les Poèmes dorés* fortement imprégnés par le Parnasse<sup>1</sup>, le Désir est ébauché comme principe cosmogonique, et comme manière de dépasser la fragmentation trompeuse et aveuglante de l’univers pour en saisir l’unité. Certes, ce Désir est encore ambivalent :

“Mélancolique nuit des chevelures sombres,  
A quoi bon s’attarder dans ton enivrement,  
Si, comme dans la mort, nul ne peut sous tes ombres  
Se plonger éternellement ?

[...]

Où tend le vain effort de deux bouches unies ?  
Le plus long des baisers trompe notre dessein ;  
Et comment appuyer nos langueurs infinies  
Sur la fragilité d’un sein<sup>2</sup> ?”

Dans le poème « Le Désir » s’ébauche déjà une problématique mêlant le Désir et l’appréhension du temps. Certes, cette problématique n’est en rien originale puisqu’elle traversera notamment la littérature romantique de part en part<sup>3</sup>. Simplement, Anatole France considère déjà le Désir comme une instance permettant d’approcher un ailleurs et donc de transfigurer le temps en se projetant sinon dans l’immortalité, du moins dans l’appréhension du *logos* :

“Mais la vague beauté des regards, d’où vient-elle,  
Pour nous mettre en passant tant d’espérance au front ?  
Et pourquoi rêvons-nous de lumière immortelle  
Devant deux yeux qui s’éteindront ?

Femme, qui vous donna cette clarté sacrée  
Dont vous avez béni la ferveur de mes yeux ?

<sup>1</sup> Voir *supra*, I.1.2.e, p.67.

<sup>2</sup> Anatole France, « Le Désir », *Les Poèmes dorés*, *op.cit.*, p.34.

<sup>3</sup> Voir sur ce sujet H. Peyre, *Qu’est-ce que le romantisme ?*, P.U.F., Paris, 1971, et P. Castex, *Horizons romantiques*, Corti, Paris, 1983.

Et d'où vient qu'en suivant votre trace adorée  
Je sens un dieu mystérieux<sup>4</sup> ?”

Cette simple femme mortelle et adorée devient par l'instance du Désir une divinité apte à transgresser les règles universelles. Elle se confond avec *Magna Mater*, c'est-à-dire avec le principe féminin de la naissance des dieux, et donc allégoriquement avec ce que l'homme ne comprend pas et préside aux lois universelles. Le Désir revêt donc dès les premiers écrits d'Anatole France un sens alchimique, celui d'une *materia prima*<sup>5</sup> ne demandant qu'à se transcender dans le *logos* pour mieux l'appréhender ; le Désir est une instance autorisant à saisir le *logos* et à le posséder, malgré la mortalité de la chair et la réalité charnelle. L'instant de saisissement dépasse le temps et devient lui-même d'une telle fécondité qu'il bouleverse les lois universelles dans un mouvement de sympathie ontologique avec elles : le Désir permet, plus simplement, de saisir enfin l'univers et ses lois dans son ensemble, et donc de le dominer :

“Oh ! montrez un instant au monde  
Votre fragilité féconde,  
Et semez la vie à vos pieds !  
Puis passez, forme éphémère ;  
Femmes, puisque vous êtes mères,  
C'est qu'il convient que vous mourriez.

[...]

C'est par vous que l'heureuse vie  
Tour à tour en la chair ravie  
S'allume, et ne s'éteindra pas.  
En vous la vie universelle  
Eclate, et tout homme chancelle,  
Ivre de beauté, sur vos pas.

Vivez, mourrez, pleines de grâce ;  
Les hommes et les dieux, tout passe,  
Mais la vie existe à jamais.  
Et toi, forme, parfum, lumière,  
Qui fleuris ma vertu première,  
Ah ! je sais pourquoi je t'aimais !<sup>6</sup>”

Le Désir est donc une problématique qui tourmente pour ainsi dire depuis toujours Anatole France. De fait, cette instance va devenir chez notre auteur un système plus complexe que celui qui n'est encore qu'ébauché dans *Les Poèmes dorés*. Nous constatons seulement que le Désir est bien un élément liant toute la production littéraire francienne, dès ses débuts.

Cependant, le poème que nous venons de présenter rapidement est significatif d'une problématique sous-jacente qui paraît également jaloner toute l'œuvre francienne. Si le Désir francien est un système original<sup>7</sup>, il semble que de nombreux *topoi* investissent l'écriture de notre auteur. Nous allons constater que ces *topoi* sont dans l'air du temps, et qu'ils ont tendance à nuancer l'originalité de l'écriture du Désir. Dans des

<sup>4</sup> Anatole France, « Le Désir », *ibid.*, p.35.

<sup>5</sup> En alchimie, la *materia prima* est cette matière noire, abrupte et originaire, noire, chthonienne, qui deviendra son opposée, terre féconde et labourée, noble et fertile, symbolisant *l'ailleurs* d'une *terre pure*. Voir R. Alleau, *Aspects de l'alchimie traditionnelle*, éd. de Minuit, Paris, 1953, rééd. 1986.

<sup>6</sup> Anatole France, « Le Désir », *ibid.*, p.36.

<sup>7</sup> Nous en mettons les originalités en relief dans notre III<sup>e</sup> partie.



cas extrêmes, Anatole France se situe même à la limite du plagiat<sup>8</sup>. Dès lors, en quoi une écriture renfermant des *topoi* fondamentaux peut-elle rendre compte d'une pensée novatrice ? Nous avons pris le parti d'aborder quelques uns de ces lieux communs littéraires, afin de mettre en évidence leur réutilisation dans le cadre de l'écriture du Désir et dans la construction d'une philosophie du monde.

Notre auteur nous offre une clef pour aborder cette problématique complexe : “*Chaque génération d'hommes cherche une émotion nouvelle devant les ouvrages des vieux maîtres*”<sup>9</sup>. En d'autres termes, échafauder une philosophie du monde ne peut se faire *ex nihilo*, ce qui est par ailleurs bien évident. Anatole France, comme écrivain, ne cherche pas l'originalité : “*Ne nous faisons ni trop rares ni trop singuliers*”<sup>10</sup> ; “*Ne tourmentons ni les phrases ni les pensées*”<sup>11</sup>. De la même manière, il oppose au travail les trouvailles de l'instinct :

“Cette pensée heurte un peu la morale courante, j'en conviens. On voudrait que la gloire fût acquise au prix de quelque labeur. En offrant aux jeunes gens des génies pour modèles, on a coutume de leur dire : Piochez dur ! Bûchez ferme ! Vous serez semblables à eux. Et, en effet, ce serait plus juste. Mais quoi ! La nature se moque bien de la justice ! Les médiocres suent sang et eau pour accoucher de niaiseries. Les génies sèment les merveilles en se jouant. [...] Car tout est facile au mortel prédestiné”<sup>12</sup>

Notre auteur applique donc le darwinisme au travail littéraire ou artistique, en prétendant que la nouveauté et que l'originalité ne peuvent, au même titre que la révolution dans le sang et la terreur, changer les goûts de l'humanité entière, et du lecteur en l'occurrence :

“Les conditions de l'art ont peu changé depuis Homère. L'humanité elle-même se modifie très lentement. Quelle que soit l'impatience des jeunes poètes, pour donner des sensations nouvelles à l'homme, il leur faut attendre que l'homme ait acquis des sens nouveaux”<sup>13</sup>.

Pour cette raison précise, Anatole France paraît refuser avec force toute révolution qui déstructurerait la langue<sup>14</sup>.

“Ne nous imaginons pas que les temps sont venus, que les vieilles littératures vont tomber en poudre au son des trompettes angéliques, et qu'il faut de nouveaux éblouissements à l'inquiet univers. Les formes d'art qu'on fabrique de toutes pièces dans les écoles sont généralement des machines compliquées et inutiles”<sup>15</sup>.

Anatole France pense donc que l'héritage et la reconnaissance du passé sont une nécessité au métier d'écrivain. La *tabula rasa* du Désir s'en trouve donc nuancée, et ne s'étend pas jusqu'au style et à la forme scripturale. La méfiance d'Anatole France est explicite et ne fait pas de mystère :

“Je crois qu'on ne rompt pas, sans danger, la chaîne des traditions, qu'il faut aux plus grands écrivains des ancêtres, un passé antique, de chers et longs souvenirs ; je crois que les nouveautés violentes ne sont pas dans la nature. Charles Lyell a démontré que les grandes évolutions géologiques se sont produites lentement et doucement. Les formes sociales et,

<sup>8</sup> Voir *infra*, notre étude de la femme francienne, II.3.3, p.335.

<sup>9</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, *ibid.*, p.100.

<sup>10</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, II, p.200.

<sup>11</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, *ibid.*, p.214.

<sup>12</sup> Anatole France, rapporté par P. Gsell, *Matinées de la villa Saïd*, p.111.

<sup>13</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, II, p.206.

<sup>14</sup> Cela n'est pas innocent dans l'appréhension des surréalistes à l'égard de notre auteur. Voir *infra*, conclusion.

<sup>15</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, II, p.214.

par suite, les formes littéraires doivent être modifiées, ce me semble, avec cette lenteur clémentine des forces naturelles<sup>16</sup>.”

Nous ne saurions donc nuancer ce classicisme littéraire, qui rejaillit non seulement dans la forme francienne, mais également dans la tentation du plagiat<sup>17</sup>. Cette tentation semble pleinement justifier l’emploi de nombreux *topoi* qui sont au centre de la littérature francienne<sup>18</sup>. Anatole France ne s’en cache d’ailleurs pas, et il n’est pas lui manquer de respect que de reconnaître le plagiat comme étant partie intégrante de son œuvre.

“On ne prend pas assez garde qu’un écrivain, fût-il très original, emprunte plus qu’il n’invente. La langue qu’il parle ne lui appartient pas ; la forme dans laquelle il coule sa pensée, ode, comédie, conte, n’a pas été créée par lui ; il ne possède en propre ni sa syntaxe ni sa prosodie. Sa pensée même lui est soufflée de toutes parts. [...] Soyons assez sages pour le reconnaître : nos œuvres sont loin d’être toutes à nous. Elles croissent en nous, mais leurs racines sont partout dans le sol nourricier<sup>19</sup>.”

Lire les articles d’Anatole France notamment dans *Le Temps* revient à trouver extrêmement souvent une justification à l’attitude plagiaire. Comme le pense Musset, *c’est imiter quelqu’un que de planter des choux*. Anatole France se justifie en prétendant que la nouveauté et l’originalité du fond sont sans aucune importance<sup>20</sup>, et que seule compte une forme nouvelle et originale. Une idée ne vaut “*que par la forme et [...] donner une forme nouvelle à une vieille idée, c’est tout l’art, et la seule création possible à l’humanité*<sup>21</sup>.”

Ironie de l’histoire, nous constatons qu’Anatole France s’est singulièrement trompé quant à son appréhension de l’originalité en art ou en littérature, du moins en ce qui concerne sa propre production. En effet, la *tabula rasa* du Désir donne naissance à une philosophie du monde originale<sup>22</sup>, mais elle ne se situe que dans un cadre scriptural singulièrement classique. C’est vraisemblablement ce que les surréalistes reprocheront le plus à notre auteur dans *Un Cadavre*, en 1924.

Nuançons donc les dires de notre écrivain. Si les *topoi* ne manquent pas dans son œuvre, ils semblent bien souvent mis au service d’une philosophie du monde originale. Cette recreation des *topoi* qui sont fermement inscrits dans l’air du temps devrait pouvoir à elle seule prouver qu’Anatole France n’est pas le plagiaire qu’il se réclame sans doute avec un rien de provocation. A l’instar de G. Genette, nous préfererions parler d’Anatole France comme d’un auteur *palimpseste*. Nous allons en effet constater que France correspond bien à la définition du palimpseste que dresse M. Schneider :

“Le texte littéraire est un palimpseste. L’auteur ancien a écrit une « première » fois, puis son écriture a été effacée par quelque copiste qui a recouvert la page d’un nouveau texte, et ainsi de suite. Il n’est pas plus de texte premier que de pure copie ; l’effacement n’est ja-

<sup>16</sup> Anatole France, *Le Temps*, 4 novembre 1875.

<sup>17</sup> Anatole France y consacre deux articles dans *Le Temps*. Voir « Apologie pour le plagiat », *Vie littéraire*, IV, p.156-176.

<sup>18</sup> Nous allons étudier *infra* les thèmes de la bibliothèque, de la subversion et de la femme chez notre auteur. Ces thèmes paraissent tout inscrits dans l’air du temps, et ne sont en rien révolutionnaires, même si leur relecture sous l’optique de l’écriture du Désir permet de dépasser leur allure classique. Anatole France réutilise ces *topoi* dans un système cohérent et particulier à sa pensée.

<sup>19</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, II, p.199-200. Notre auteur reprend à son compte la fort classique théorie littéraire de Chénier.

<sup>20</sup> Cette thèse est soutenue en 1927 par A. Antoniu in *Anatole France, critique littéraire*. Nous ne sommes absolument pas d’accord avec elle concernant Anatole France.

<sup>21</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, IV, p.163.

<sup>22</sup> Voir notre partie III.

mais si achevé qu'il ne laisse des traces, l'invention si neuve qu'elle ne s'appuie sur le déjà écrit<sup>23</sup>."

Finalement, lorsque Anatole France réutilise des textes ou des thèmes qui ne sont pas de lui, il le fait en toute conscience. Comme le remarque M. Schneider à propos de l'auteur palimpseste,

"Le livre que j'écris, je ne pourrais certes pas en dire qu'il est à moi, ou qu'il est moi : seulement de moi. Je n'en suis pas l'auteur, je m'en crois l'auteur, et n'en ai d'autre preuve que la longue insomnie qui nous a attachés l'un à l'autre<sup>24</sup>."

Anatole France paraît répondre :

"Quand une chose a été dite et bien dite, n'ayez aucun scrupule, prenez-la, copiez. Donner des références ? A quoi bon ? Ou bien vos lecteurs savent où vous avez cueilli le passage et la précaution est inutile, ou bien ils l'ignorent et vous les humiliez<sup>25</sup>."

---

<sup>23</sup> M. Schneider, *Voleurs de mots, essai sur le plagiat, la psychanalyse et la pensée*, Gallimard, Paris, 1985, p.57.

<sup>24</sup> M. Schneider, *ibid.*, p.64.

<sup>25</sup> Cité par M. Brousseau in *Anatole France en pantoufles*, p.49.

### II.2.1) La bibliothèque du Désir, un syncrétisme individuel de tous les imaginaires pour se jouer du temps

“« Le besoin, dit-il, d’oublier la terre, la réalité, leurs déceptions, leurs affronts, si durs aux âmes fières, leurs chocs brutaux, si douloureux aux sensibilités délicates, est un besoin universel. Le rêve, plus que le rire, distingue l’homme des animaux et établit sa supériorité. » [...] Il faudrait en revenir aux belles légendes, à la poésie des poètes et des peuples, à tout ce qui donne le frisson du beau.”, Anatole France (citant P. Lescure), *Le Livre de mon ami*, p.559-560.

“Quand on lit un livre, on le lit comme on veut. Le livre laisse tout à faire à l’imagination. [...] Qu’est-ce qu’un livre ? Une suite de petits signes. Rien de plus. C’est au lecteur à tirer lui-même les formes, les couleurs et les sentiments auxquels ces signes correspondent.”, Anatole France, *Le Jardin d’Epicure*, p.33-35.

Nous pourrions donc évoquer, à la manière de Marie-Claire Bancquart<sup>1</sup>, les origines de la méthode d’un Anatole France chroniqueur, qui remontent aux traditions journalistiques du II<sup>nd</sup> Empire sous lequel la censure se déchaîne avec vigueur<sup>2</sup>. Il est vrai que pour tromper la censure, on avait alors l’habitude de cacher ses idées sous des leurre littéraires : il s’agissait de parodier des textes institutionnellement au-dessus de tout soupçon pour en tronquer la morale, ou de se réfugier dans les légendes gréco-romaines pour en transformer le sens en fonction de l’actualité politique. C’est là l’essence du pastiche ; Anatole France reste un fervent adepte de cette méthode :

“En somme, pour juger de la manière dont Anatole France s’inspire des textes, il serait peu fécond de se contenter de juxtaposer ceux-ci et de s’imaginer un écrivain assemblant patiemment cette mosaïque que nous sommes, nous, obligés de composer. Travail de tacheur, pour qui se veut un créateur. En réalité, France, nous l’avons vu, hantait depuis son enfance un certain nombre de livres qui faisaient partie de sa substance ; il considérait, en général, le livre comme d’autres écrivains considèrent le paysage, la promenade, le caractère à décrire. Toute citation résulte d’un choix entre mille autres également possibles<sup>3</sup>.”

Du reste, Anatole France ne dit pas autre chose :

“Le plagiaire est l’homme qui pille sans goût et sans discernement les demeures idéales. Un tel grimaud est indigne d’écrire et de vivre. Mais quant à l’écrivain qui ne prend chez les

<sup>1</sup> Voir Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, p.XXII et sqq.

<sup>2</sup> “La censure, violation insolente de nos droits, assujettissement de la partie éclairée de la nation à sa partie vile et stupide, gouvernement des muets au profit des vizirs [...] est une source de plus d’agitations, de défiance, de mécontentements et d’irritation que la licence même de la presse n’en saurait créer.” Dixit Benjamin Constant, en 1828, in B. Contant, *Benjamin Constant publiciste, 1825-1830*, (recueil de textes), éd. critique E. Harpaz, Champion-Slatkine, Genève, 1987. La censure, ardente sous l’Empire, ne cesse véritablement qu’en 1890. A cette époque paraît en effet un ouvrage de Lucien Descaves, *Les Sous-Off*, qui critique âprement le régime militaire. Les boulangistes explosent, suivis par le ministre de la Guerre de l’époque, Freycinet. Lucien Descaves est traité comme un malfaiteur et paraît aux Assises de la Seine le 15 mars 1890. Entre temps, cinquante-quatre écrivains et journalistes font paraître une vigoureuse protestation dans *Le Figaro* du 24 décembre 1889. Deux avocats de la Défense, Tézenas et Millerand, plaident habilement, prouvant que le droit d’expression est sacré et que la censure relève des régimes totalitaires. Le jury acquitte Descaves, sensible au vif mécontentement de l’opinion publique. C’est à ce moment que la censure n’est plus approuvée par la loi – et donc se calme catégoriquement – durant les temps de paix, jusqu’à la loi du 16 juillet 1949 sur les publications destinées à la jeunesse. Voir *supra*, I.2.2.a, p.151.

<sup>3</sup> Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, p.XXII-XXIII.

autres que ce qui lui est convenable et profitable et qui sait choisir, c'est un honnête homme<sup>4</sup>.”

De fait, il serait peut-être par trop présomptueux de se lancer dans une recherche des sources innombrables utilisées par notre auteur dans son œuvre littéraire. Ce que *Tel Quel* nomme « intertextualité<sup>5</sup> », concept désormais bien ancré dans la critique littéraire, et qui pourrait définir tout texte comme mosaïque de citations et comme absorption et transformation d'autres textes<sup>6</sup>, prend chez Anatole France une saveur particulièrement épiciée.

Chez notre auteur, le système de réécriture prend effectivement des allures globales. Il s'agit de réécrire par le mythe non seulement l'univers, pour le mettre en adéquation avec le Désir, mais aussi de s'appuyer sur les mythes proposés par tout texte pour arriver à ses fins : on pourrait donc avancer que l'écriture francienne commet un syncrétisme des imaginaires : l'intertextualité mise en mouvement est une forme de sympathie, de fusion entre l'imaginaire d'Anatole France et celui renfermé par les autres textes. Cette fusion, cet englobement, dépassent donc les frontières de l'altérité<sup>7</sup> et dans une certaine mesure transcendent la réalité charnelle pour enfin rejoindre l'ailleurs espéré. L'acte d'écrire d'Anatole France permet donc de se projeter dans les imaginaires d'autrui, ce qui dans la vie réelle est tout simplement impensable puisqu'il ne faut pas oublier que notre corps est une barrière incorruptible qui nous emprisonne de manière imperméable. Marie-Claire Bancquart semble nous appuyer dans cette voie :

“La citation, chez Anatole France, est en outre un choix qui met en jeu une sensibilité, un tempérament. C'est tellement vrai que ses [textes] sont écrits dans un profond ébranlement charnel<sup>8</sup>.”

Elle met d'ailleurs en application cette thèse dans sa lecture de *Thaïs* :

“Paphnuce [...] cristallise autour de lui des fragments d'écritures étrangères à France, mais qu'il a fait siennes par un *travail de désir*<sup>9</sup> qui apparaît remarquablement cohérent. Un univers conduit par la volupté<sup>10</sup>, un rêve de dix-huitième siècle : c'est en vain qu'on chercherait ces traits communs dans les ouvrages si nombreux, si divers, utilisés par Anatole France. C'est lui qui les a imprimés dans les pages qui en étaient inspirées<sup>11</sup>.”

Ainsi, la recherche utopique d'un ailleurs passe pour Anatole France par une quête syncrétique de tous les imaginaires possibles autant que par celle du *logos*. La création littéraire de mythes étant une revanche sur l'univers fragmentaire et imperturbablement voilé, Anatole France reconnaît dans le livre un moyen de recomposer l'univers, de le réécrire, de le donner à Autrui, autant que de l'appréhender au travers des textes qui ne sont pas les siens. L'œuvre littéraire humaine acquiert donc un rôle de

<sup>4</sup> Anatole France, cité par Marie-Claire Bancquart in *Anatole France, Les Pensées*, Calmann-Lévy, Paris, p.76.

<sup>5</sup> Voir *Théorie d'ensemble*, coll. Tel Quel, Seuil, Paris, 1968 (on y trouvera la définition suivante de l'intertextualité : “*Tout texte se situe à la jonction de plusieurs textes dont il est à la fois la relecture, l'accentuation, la condensation, le déplacement et la profondeur.*”) et Julia Kristeva, *Séméiotikè*, *ibid.*, 1969 (Ici, l'intertextualité est “*une interaction textuelle qui se produit à l'intérieur d'un seul texte.*”) Voir G. Genette, *Palimpsestes*, Seuil, 1982.

<sup>6</sup> On trouvera par exemple ce système critique chez M. Bakhtine, *Poétique de Dostoïevski*, Moscou, 1963, trad. I. Koltitcheff, Seuil, 1970.

<sup>7</sup> Voir glossaire.

<sup>8</sup> Marie-Claire Bancquart, *ibid.*, p.XXXIII.

<sup>9</sup> Nous dirions ici un travail de *Désir*.

<sup>10</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>11</sup> Marie-Claire Bancquart, *idem*, p.XXXIII.

pilier central<sup>12</sup>. Lire, c'est partager et entrer en sympathie avec le désir d'autrui, se sentir en adéquation avec l'humanité tout entière. Écrire, c'est réinjecter ce partage, abolir les frontières charnelles, fusionner avec le désir d'autrui pour le faire sien et le proposer à d'autres. On constatera que dans cette acception, écrire est bien un acte ontologique : fusionner avec le lecteur, c'est rejoindre un ailleurs, appréhender le dénominateur commun à tous les hommes, dépasser la fragmentation universelle en rendant à l'homme cet anthropocentrisme salvateur donnant un sens à l'existence humaine. Voilà donc un premier pas vers le *logos*, en tant qu'acte certes non suffisant, mais bien nécessaire. Par cet aspect d'intertextualité ontologique, Anatole France dépasse le fragmentaire et l'unifie par le Désir : dans cet horizon, il n'est plus question de morale ni de religion, ni même de temps ou de dogme. L'acte francien d'écriture est une *tabula rasa* de l'univers, il porte en lui le sens même du refus, même si ce refus ne va pas jusqu'à déstructurer l'écriture elle-même qui reste classique dans sa forme.

La bibliothèque porte donc dans la pensée francienne une valeur mythique qui n'est pas négligeable<sup>13</sup>. Les protagonistes d'Anatole France, dans lesquels il se transpose toujours plus ou moins, sont tous des érudits<sup>14</sup>, et nagent tous dans l'atmosphère étrange et solennelle des bibliothèques.

Il est vrai que le thème de la bibliothèque est un *topos* littéraire. Il parcourt le XIX<sup>e</sup> siècle, de la bibliothèque décadente de des Esseintes dans *A Rebours* de Huysmans à la bibliothèque idéale de Proust. Il semble être l'héritage des encyclopédistes du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui faisaient du livre la clef de l'autonomie populaire, de la libre-pensée et donc de la révolte à l'égard du pouvoir monarchique. Cependant, le livre chez Anatole France requiert une teneur centrale, même si cette thématique n'est pas originale *stricto sensu*, du fait que depuis l'enfance de notre auteur, la bibliothèque est un refuge. La librairie de Noël France, le père d'Anatole, reste un endroit qui a laissé de profonds stigmates dans la fondation des mythes franciens.

Ainsi, le rapport existant entre Anatole France et le livre est fondamental, puisque le livre renferme bien la notion de l'ailleurs, cet ailleurs si particulier où on partage son imaginaire avec autrui dans un grand acte de fusion. Pour les personnages analphabètes, l'érudition est une absurdité :

“Cet homme aux bouquins parle pour ne rien dire, tandis que notre gouvernante ne prononce jamais que des paroles pleines de sens, pleines de choses, contenant soit l'annonce d'un repas, soit la promesse d'une fessée. On sait ce qu'elle dit. Mais ce vieillard assemble des sons qui ne signifient rien<sup>15</sup>.”

Le livre est donc peut-être la frontière entre les heureux ignorants, et *les fous [qui] seuls ont des idées fécondes*, [puisque] *les fous seuls sont capables de changer le sort des hommes*, comme le dit M. Bergeret<sup>16</sup>. Dès lors, la rêverie est synonyme de

<sup>12</sup> Nous rejoignons ici le mythe de la *vérité blanche* exposée dans *Le Puits de sainte Claire* (voir *supra*, I.2.1.b, p.139.) Les mythes qu'on trouve dans les livres ne sont pas des *valeurs absolues*, ils ne donnent pas une nette appréhension du *logos*. Mais chacun d'entre eux est une *possibilité*, porte en lui un *potentiel* qui permet de tendre vers le dévoilement du *logos*. La réécriture de ces mythes, par son aspect syncrétique, dépasse la fragmentation et rend possible l'accession au *logos*, en partageant et en faisant sien le Désir d'autrui. On le voit, l'acte d'écriture chez Anatole France est vital et ontologique.

<sup>13</sup> “Le goût des livres est vraiment un goût louable. On a raillé les bibliophiles, et peut-être, après tout, prétent-ils à la raillerie ; c'est le cas de tous les amoureux. Mais il faudrait plutôt les envier puisqu'ils ont orné leur vie d'une longue et paisible volupté.”, Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.96.

<sup>14</sup> Au hasard, nous pouvons citer Coignard dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque* ou *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, Bonnard dans *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, ou encore Bergeret qui traverse un grand nombre d'œuvres. C'est aussi le cas d'Esparvieu, dont la bibliothèque est extraordinaire.

<sup>15</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, Pléiade, tome I, p.152.

<sup>16</sup> Voir Anatole France, *Monsieur Bergeret à Paris*, *ibid.*, p.483.

quête de l'ailleurs. Les heureux ignorants en sont bien incapables, autant que les hommes d'affaires, les juges, les théologiens ou tous les représentants des institutions enfermés soit dans la bêtise, soit dans la certitude aride des dogmes :

“Monsieur, quand on n'a pas le temps de rêver éveillée, on n'a pas davantage le temps de rêver endormie, Dieu merci ! mes jours suffisent à ma tâche, et ma tâche suffit à mes jours, et je puis dire chaque soir : « Seigneur, bénissez le repos que je vais prendre ! » Je ne songe ni debout ni couchée, et je ne prends pas mon édredon pour un diable, comme cela arrive à ma cousine. Et si vous voulez mon avis, je dirais que nous avons assez de livres ici. Monsieur en a des mille et des mille qui lui font perdre la tête, et moi j'en ai deux qui me suffisent, mon *Paroissien* et ma *Cuisinière bourgeoise*<sup>17</sup>.”

La quête d'un ailleurs offerte par la lecture est une sorte de mise entre parenthèses de l'univers et du réel, une sorte d'*epochè*<sup>18</sup> qui est non pas un acte improductif et oisif, comme le pensent les pragmatiques qui ne rêvent pas, mais bien un acte profond, ontologique, qui abolit les frontières du corps et du temps. Entrer en sympathie avec les mythes offerts par le texte et les réécrire pour les faire siens relève d'un acte d'une portée pour ainsi dire infinie. Le Désir peut donner libre cours à son mouvement, puisque le lecteur se dirige vers l'ailleurs et transgresse les lois sombres du réel.

“Il est remarquable que les enfants montrent, la plupart du temps, une extrême répugnance à lire les livres qui sont faits pour eux. [...] Ils sentent, dès les premières pages, que l'auteur s'est efforcé d'entrer dans leur sphère au lieu de les transporter dans la sienne, qu'ils ne trouveront pas, par conséquent, sous sa conduite, cette nouveauté, cet inconnu dont l'âme humaine a soif à tout âge. Ils sont déjà possédés, ces petits, de la curiosité qui fait les savants et les poètes. Ils veulent qu'on leur révèle l'univers, le mystique univers<sup>19</sup>.”

C'est cet élan vers l'ailleurs, qu'on ne s'y trompe pas, qui est conté de manière allégorique dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque* :

“Un souvenir contribuait à revêtir pour moi la boutique de M. Blaizot<sup>20</sup> d'un charme mystérieux. C'est là qu'un jour, étant très jeune, j'avais vu pour la première fois une femme nue. Je la vois encore. C'était l'Eve d'une Bible en estampes<sup>21</sup>. Elle avait un gros ventre et des jambes un peu courtes, et elle s'entretenait avec le serpent dans un paysage hollandais. Le possesseur de cette estampe m'inspira dès lors une considération qui se soutint par la suite quand je pris, grâce à M. Coignard, le goût des livres<sup>22</sup>.”

Le jeune Tournebroke ne fait pas connaissance avec la femme, mais bien avec l'imaginaire mythique de la femme. Or, cette prise de sympathie avec le mythe semble finalement plus douce que sa véritable initiation au sexe opposé : les leçons de choses de Jeannette la vieilleuse et la moquerie légère de Catherine la dentellière ne sont pas des chocs ontologiques, pour ainsi dire.

Dès lors, le livre est coextensif du mythe de l'insularité – analogie troublante avec l'utopie. Pour aller dans l'ailleurs, il faut faire abstraction du réel, et la bibliothèque ne saurait être considérée par France que dans un point de vue un peu mystique, comme si la bibliothèque était un sanctuaire. Or, ce sanctuaire, dans toute son insularité, semble fonctionner chez notre auteur au travers d'un renversement du dedans et du dehors. C'est une fois que le lecteur est enfermé au sein du sanctuaire qu'il peut appréhender le monde et aboutir vers l'ailleurs. Comme le lecteur est englobé tout d'abord

<sup>17</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, *ibid.*, p.154.

<sup>18</sup> Sur une phénoménologie du Désir, voir *infra*, III.1, p.379.

<sup>19</sup> Anatole France, *Le Livre de mon ami*, Pléiade, tome I, p.556-557.

<sup>20</sup> C'est un libraire.

<sup>21</sup> Il est fait allusion à cette bible dans *Le Livre de mon ami*, *ibid.*, p.452.

<sup>22</sup> Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, *ibid.*, p.19.

par le mythe, comme gullivérisé par l'imaginaire proposé par le texte, alors ce lecteur s'en empare et saisit alors, par sympathie, le fond des choses, tandis que le temps et le corps s'effacent. Dans l'acte de lecture, cette extraction de soi compte plus que le contenu même des ouvrages, qui reste relativisé puisque l'imaginaire s'oppose justement à toute forme d'absolu. Ceci pourrait être le sens de la parabole du jeune prince Zémire<sup>23</sup> qui, succédant à son père sur le trône de Perse, émet le désir de connaître l'histoire universelle pour mieux administrer ses sujets et ne pas commettre les erreurs du passé. Au bout de vingt ans, on offre au roi une encyclopédie de six mille tomes. Elle "renferme tout ce qu'il [...] a été possible de réunir touchant les mœurs des peuples et les vicissitudes des empires"<sup>24</sup>. On reconnaît là encore ce mythe de bibliothèque universelle, renfermant tout l'univers, mais illisible car aussi vaste que l'univers lui-même. C'est d'ailleurs là le principal écueil de l'érudition... Le roi refuse donc de lire une encyclopédie si vaste, par manque de temps, et demande à ses académiciens d'en faire un abrégé. Vingt ans plus tard, on propose quinze cents volumes ; pendant ce temps, le roi a vieilli et ne peut donc prendre le temps de lire l'encyclopédie : il demande encore un abrégé ; dix ans après, les académiciens présentent cinq cents volumes au roi qui, désespéré, redemande un abrégé. Cinq ans plus tard, on lui offre un gros livre porté par un âne ; le roi est mourant.

"Je mourrai donc sans savoir l'histoire des hommes ! – Sire, répondit le savant, presque aussi mourant que lui, je vais vous la résumer en trois mots : « *ils naquirent, ils souffrirent, ils moururent* »<sup>25</sup>. » C'est ainsi que le roi de Perse apprit sur le tard l'histoire universelle<sup>26</sup>."

Grâce à cette parabole malicieuse, on peut voir qu'Anatole France rejette finalement l'idée d'une bibliothèque universelle qui aurait réponse à tous ses questionnements. Ceci serait absurde, puisque dans ce cas la bibliothèque se confondrait avec l'univers lui-même et serait tout aussi indéchiffrable. D'autre part, les livres sont bien écrits de main humaine – ce qui désacralise au passage les livres saints – et nul homme ne peut prétendre connaître à lui seul les clefs du *logos*. Dans le livre, ce n'est pas cette recherche de la vérité qu'il faut entreprendre, mais bien cette sympathie entre les imaginaires issus de différents textes. La lecture – et la réécriture – contribuent à cette résolution ontologique du Désir qui réclame l'abolition du temps, de la mort et de l'altérité.

Nous pouvons donc nous attarder un instant sur la bibliothèque mythique d'Esparvieu, dans *La Révolte des anges*. Celle-ci paraît en effet représenter la bibliothèque idéale d'Anatole France, et elle renferme en elle-même ses propres contradictions. La première, et non des moindres, est qu'une bibliothèque idéale ou imaginaire n'a aucune chance de voir le jour, puisqu'elle n'est pas destinée, par force, à exister dans le réel. Ça ne semble tautologique qu'en apparence : une bibliothèque est censée servir deux buts dans les civilisations qui ont dépassé le stade de l'oralité, comme c'est le cas pour la nôtre depuis le XV<sup>e</sup> siècle : le premier est de collecter et de cumuler le savoir ; le second est parfois de le sacraliser, pour en être le garant ou le gardien. C'est le cas pour les livres sacrés, qui fixent dans la matière inaltérable du papier les fondements des systèmes religieux, mais également pour la Loi qui devient par là même indiscutable, puisque écrite<sup>27</sup>. La civilisation occidentale, comme d'autres, est redevable du support livresque dans son organisation. Dans l'horizon francien, où les lois et les religions

<sup>23</sup> Voir *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, *ibid.*, p.301-302.

<sup>24</sup> Anatole France, *idem.*, p.301.

<sup>25</sup> Voir la note de Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome I, p.1177 : cette légende est tirée de « La Bibliothèque du Roi des Indes », premier des *Apologues des rois orientaux* de l'abbé Blanchet.

<sup>26</sup> Anatole France, *idem.*, p.302.

<sup>27</sup> Voir A. Masson et D. Pallier, *Les Bibliothèques*, P.U.F., Paris, 6<sup>ème</sup> édition, 1986.



sont sans arrêt remises en cause au nom d'un nécessaire scepticisme, il est évident que ces deux fonctions de la bibliothèque sont déplacées.

Certes, la bibliothèque collecte le savoir ; simplement, il n'est guère question, comme dans la parabole de Zémire, de tout savoir en lisant tout. Les bibliothèques pléthoriques issues de l'imaginaire francien ont une autre fonction, rassurante et issue de leur *insularité*, qui fait songer au refuge qu'y trouvait Anatole France dans son enfance. En effet, il ne s'agit pas ici d'absorber une matière d'érudition aride<sup>28</sup>, mais plutôt de s'extraire avec profit de sa réalité charnelle, afin de rejoindre l'ailleurs. La bibliothèque francienne n'est pas une base de données, mais bien un sanctuaire où le moi se transcende dans la quête du *logos* :

“La bibliothèque d'Esparvieu<sup>29</sup> est encore aujourd'hui, en théologie, en jurisprudence et en histoire, une des plus belles bibliothèques privées<sup>30</sup> d'Europe. Vous pouvez y étudier la physique ou, pour mieux dire, les physiques dans toutes leurs branches<sup>31</sup>, et, pour peu qu'il vous en chaille<sup>32</sup>, la métaphysique ou les métaphysiques, c'est-à-dire ce qui est joint aux physiques et qui n'a pas d'autre nom, tant il est impossible de désigner par un substantif ce qui n'a point de substance et n'est que rêve et illusion<sup>33</sup>. Vous pouvez y admirer les philo-

<sup>28</sup> Le narrateur historien de *L'Île des Pingouins* est proche de se noyer sous les textes lors de l'*incipit* introductif de ce roman.

<sup>29</sup> Elle compte 360.000 ouvrages. Nous n'avons pas l'intention d'entrer dans des considérations psychanalytiques par trop simplistes, et donc fausses, mais il est une hypothèse que nous pourrions avancer, selon laquelle Anatole France regretterait, sur le tard (*La Révolte des anges* date de 1914) le temps du *refuge* qu'il retrouvait étant enfant dans la librairie de son père ; celle-ci ne possédait certes pas un nombre d'ouvrages aussi incalculable que dans la bibliothèque d'Esparvieu, et les sujets abordés en étaient surtout l'histoire de la Révolution française et de la monarchie, et aussi l'ésotérisme dans toutes ses formes que sont l'alchimie, la kabbale ou la gnose. Cependant, notre auteur a pu savourer son travail de bibliothécaire au Sénat avant d'en démissionner en toute amertume, le 1<sup>er</sup> février 1890. Il a pu goûter à ces gigantesques livres jamais ouverts et pourrissant lentement dans une odeur suave, tandis que le fascinaient ces murs remplis d'ouvrages et de silence comme au temps de son enfance. La bibliothèque idéale francienne se voudrait-elle *amniotique* ? Après tout, les évocations ayant trait à la bibliothèque d'Esparvieu ont lieu en plein trouble politique et social, et la guerre est imminente. Goûter à ce sanctuaire de paix et d'*extraction* du réel semble être un regret non assumé de l'enfance lointaine et définitivement ensevelie, figuré ici dans un mythe littéraire exprimant plus que jamais le *refus de la quotidienneté*. Cependant, nous laisserons aux psychanalystes accomplis le soin d'en juger.

<sup>30</sup> Là encore, il y a contradiction : comment un homme qui pouvait être un fervent partisan des universités populaires pourrait-il décrire une bibliothèque idéale qui soit *privée*, c'est-à-dire à l'accès restreint ? La réponse est logique : la bibliothèque *privée* accentue cette idée d'*insularité*, d'*époque*, de *sanctuaire*, et donc de refuge ontologique dans l'*ailleurs*. Il s'agit d'une perception *mystique* de l'érudition. Le paradoxe est tranchant, qui appelle la plus grande solitude et le plus profond des oublis pour accéder à la *sympathie* avec l'imaginaire d'Autrui. On est bien dans le cadre d'une *quête*, et non dans la recherche absurde de dogmes érudits indiscutables. Avant de partager le *logos*, il faut pouvoir le cueillir.

<sup>31</sup> L'étude première est l'étude des *phénomènes*, c'est-à-dire de ce qui est vu et ressenti au travers du filtre de la *réalité charnelle* définie chez Anatole France.

<sup>32</sup> Voici un verbe inusité, même en 1914 (!) : il s'agit du verbe *chaloir* (du latin *calere*, être chaud, synonyme d'*importer* dans le sens d'*avoir de l'importance*), au subjonctif présent dans le texte, ce qui est admis par Littré. Cette tournure rare, voire précieuse et à l'allure désuète, montre que la bibliothèque a un pouvoir immense : qui la fréquente se fige dans l'intemporel et rencontre les hauteurs, un peu d'une manière néoplatonicienne. La phrase tirée de ce passage se veut érudite, au travers de sa structure syntaxique et lexicale amphigourique. Elle illustre par le style la contamination du lecteur par le livre *au-delà de sa volonté* – cela est malicieux, puisque Anatole France est célèbre pour la clarté de son style. Notre auteur décrit donc l'impérieuse nécessité du texte pour l'humain qui cherche sinon à contempler le *logos*, du moins à *élever son âme*.

<sup>33</sup> Nous voyons de manière explicite que c'est bien la *partance* qui importe dans la matière du livre, et non précisément le contenu offert, qui reste sous le joug d'une suspicion relativisante et sceptique nécessaire à la partance. La bibliothèque monumentale vaut mieux par toutes les *possibilités* offertes – il y a autant de possibilités d'*ailleurs* que de textes – que par les dogmes qu'elle renferme, innombrables et vraisemblablement tous aussi faux les uns que les autres. Après tout, un dogme qui ment offre une

sophes procédant à la solution, dissolution et résolution de l'absolu, à la détermination de l'indéterminé et à la définition de l'infini<sup>34</sup>. *Tout se rencontre*<sup>35</sup>, dans cet amas de bibles et de bibliettes sacrées et profanes, tout jusqu'au pragmatisme le plus nouveau et le plus élégant<sup>36</sup>.”

C'est dire combien la bibliothèque francienne ne présente pas au lecteur la philosophie du Tout. Bien au contraire, elle offre seulement l'appréhension du Tout. Autant dire que la multitude babélique des dogmes enfouis dans les textes rejoint la vérité blanche : chaque ouvrage est un potentiel, une partance possible, mais aucun n'est considéré comme détenant une vérité absolue sur quoi que ce soit. D'ailleurs, l'objet n'est pas de la lire entièrement, comme l'exigeait le jeune Zémire.

“On y trouve tout ce qui nous reste de l'Antiquité, tous les Pères de l'Eglise et les apologistes et des décrétalistes<sup>37</sup>, tous les humanistes de la Renaissance, tous les encyclopédistes, toute la philosophie, toute la science<sup>38</sup>”.

Au contraire, il s'agit de se constituer un trajet propre, de se fonder un imaginaire original, et au travers des lectures particulières, de réécrire les textes lus conformément à son propre Désir. Nous avons là le sens de la conception de la bibliothèque francienne idéale : il s'agit de tous ces textes qui ont permis à France de s'exprimer, de se projeter vers l'ailleurs. La bibliothèque francienne est de pure sympathie, elle renferme le monde tel que vu et imaginé, tel que conceptualisé et mis en parole, par chaque auteur dont le texte est parvenu aux yeux de l'auteur<sup>39</sup>. Elle semble bien composée de la

possibilité de réfuter le mensonge, et donc d'approcher la vérité blanche, le *logos*. N'oublions pas que le *refus de l'absolu* est la condition *sine qua non* de la partance (voir *supra*, I.1.1, p.29.) C'est sans doute ainsi qu'il faut entendre, avec une pointe d'ironie, la notion de *métaphysique*.

<sup>34</sup> Cette ironie francienne raille une fois encore l'assurance appliquée des philosophes malgré leur lourde incapacité à dévoiler le *logos*. Cela prouve que dans la bibliothèque francienne idéale, les travers humains persistent et signent. Cependant, la rêverie, c'est-à-dire la *partance* et le dépassement de la *réalité charnelle* par le Désir, reste possible. *Au contraire*, serions-nous tenté d'ajouter compte tenu du nombre impressionnant de textes et de philosophies mis en doute de manière fructueuse et productive par Anatole France.

<sup>35</sup> C'est nous qui soulignons. *Tout se rencontre* est peut-être à prendre au pied de la lettre : dans la bibliothèque francienne, *le Tout se rencontre*, bannissant la fragmentation et permettant l'assouvissement du Désir.

<sup>36</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, Pléiade, tome IV, p.650. Ici aussi, le *pragmatisme* acquiert un sens francien particulier : il faudrait peut-être, par *pragmatisme*, entendre *ce qui est issu des vérités premières*, et donc *de ce qui est immédiatement ressenti par la sympathie envers des mythes proposés par des textes* (qu'ils le veuillent ou non, que ce soit la volonté de l'auteur ou pas). Cela dépasse un pragmatisme issu au contraire d'un dogme épousé comme absolument *vrai*, qui serait plus proche de la définition traditionnelle du *pragmatisme* : “*Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet.*”, C.S. Pierce, « Comment rendre nos idées claires », *Revue philosophique* de 1879.

<sup>37</sup> Les *décrétales* sont les livres pontificaux décrétant le droit canonique. Elles représentent chez France la quintessence des affirmations péremptoires et dogmatiques. Voir *supra*, I.2.3.a, p.165.

<sup>38</sup> Anatole France, *idem*. Voilà une admirable définition du contenu de la bibliothèque francienne, définition qui retrace peu ou prou les *situations* littéraires que France met en mouvement précisément pour créer ses œuvres. Notamment : l'Antiquité est le milieu choisi pour *Thaïs* ou pour les réflexions de *Sur la pierre blanche*, ainsi que pour d'innombrables nouvelles. Les Pères de l'Eglise et les gnostiques fournissent les principaux arguments de *La Rôtisserie de la reine Pédauque* ou de *Thaïs*, ou encore de *La Révolte des anges*. La Renaissance (italienne, surtout) donne naissance au *Puits de sainte Claire* ou à des passages fameux du *Crime de Sylvestre Bonnard* ; toutes ces périodes émaillent les réflexions de *Histoire contemporaine*. Quant à l'héritage de Darwin sur la pensée francienne, il est immense, comme nous le montrons tout au long de notre étude. Les philosophes – sans être ici nommés précisément – offrent souvent à France une grande matière à réflexion, qu'ils soient antiques ou contemporains, de Platon à Marx, de Virgile à Lucrèce.

<sup>39</sup> Sur la valeur du *regard* et de *l'œil* chez Anatole France, voir *infra*, III.2.1, p.434.

fraternité humaine dans son entier, de tous ces regards croisés et emplis de questionnement sur l'univers, et qui n'ont su que fonder des mythes, à défaut de trouver des réponses absolues à leur quête<sup>40</sup>.

De là, nous pouvons comprendre pourquoi certains ne trouvaient, aux yeux d'Anatole France, qu'ils soient philosophes ou théologiens, politiciens ou hommes de Lettres, que méfiance ou mépris. Cette bibliothèque apparaît comme une mise en abyme allégorique de l'intertextualité francienne. Ainsi, la croisade entreprise par Anatole France contre l'absolu et les absolus trouve ici une réponse fondamentale : notre auteur semble rejeter tout ce qui l'empêcherait d'accomplir l'acte ontologique de partance, tout ce qui l'entraverait dans sa quête de l'ailleurs, et donc de la réécriture, de la création pure d'un horizon imaginaire où l'expression du Désir serait possible, c'est-à-dire où l'anéantissement des lois universelles rejetant l'homme et sa plénitude serait effectif. Sa bibliothèque idéale en est témoin : elle souligne une attitude fondamentale du Désir, sorte de prédateur en quête de la moindre parcelle de possibilité, de proposition pour transgresser l'univers qui accable la condition humaine. Cette recherche de dépassement est tout entière inscrite dans la bibliothèque : autant il est impossible de lire tous les livres, autant il est possible de s'offrir un trajet au milieu des imaginaires d'autrui, au travers des textes qui sont autant de propositions, pour accéder au *logos* en abolissant l'univers. "*Il n'y a pas d'homme qui ait la tête assez forte pour contenir toute la science amassée sur ces tablettes. Heureusement que ce n'est point nécessaire*"<sup>41</sup>.

Ainsi, pour Anatole France, c'est à chaque individu de se forger un trajet vers le *logos*, vers le dévoilement de l'univers, au travers de ses lectures, c'est-à-dire au travers de sa sympathie pour tel ou tel mythe issu de tel ou tel texte. A dire vrai, c'est conforme en tout point à un idéal humaniste d'universités populaires : il s'agit bien pour chaque individu de forger son propre trajet ontologique ou même anthropologique par d'une initiation au monde par l'imaginaire et par la lecture, et d'affirmer son existence avec force en rejetant tout absolu contraire à l'existence individuelle. Dès lors, l'acceptation du Désir, l'attitude consistant à accepter de donner un sens à son existence en refusant l'injustice fataliste et endémique du monde pour enfin jouir de notre vie éphémère, est justement une question purement individuelle. Dans une bibliothèque immense, tout un chacun pourra s'extraire du monde d'une façon particulière et unique selon le trajet qu'il aura choisi en sélectionnant les ouvrages à partir desquels il acceptera la partance.

L'appréhension de l'ailleurs est individuelle, inexprimable et insulaire, et pourtant, paradoxalement, elle donne lieu à la réécriture, et donc au texte. Par une étrange dialectique de renversement du dedans et du dehors, cette solitude issue de la lecture donne naissance à la bibliothèque idéale elle-même. Le lecteur et la bibliothèque se nourrissent l'un l'autre. Grâce à la bibliothèque, chacun se retrouve face à un catalogue de mythes, de choix, de destinées, et devant la possibilité de constituer sa propre bibliothèque<sup>42</sup> : il n'existe pas une bibliothèque idéale unique, mais autant de bibliothèques idéales que de lecteurs.

Le mythe du catalogue, dans une bibliothèque imaginaire, est également fondamental :

---

<sup>40</sup> Nous pourrions ébaucher une piste de réflexion, qui tenterait de définir les liens qui paraissent exister entre la bibliothèque francienne idéale et *l'inconscient collectif* tel que présenté par Jung. Allégoriquement en effet, se plonger au cœur de ce sanctuaire semble permettre d'embrasser ce qui est le plus profond dénominateur commun de l'Humanité. Cependant, nous n'irons pas plus avant dans cette voie.

<sup>41</sup> Anatole France, *idem.*, p. 650-651.

<sup>42</sup> La bibliothèque *idéale* francienne, malgré son immensité, n'est pas celle qui conserve le *savoir absolu*. Au contraire, elle garantit la *plénitude individuelle* de chacun, elle est *l'inverse de l'absolu*.

“J’ouvris un livre que je lus avec intérêt, car c’était un catalogue de manuscrits. Je ne sais pas de lecture plus facile, plus attrayante, plus douce que celle d’un catalogue<sup>43</sup>.”

Un catalogue de bibliothèque, c'est-à-dire un index de titres guidant les choix du lecteur et répondant à l'impérieuse obligation de classer des ouvrages pour mieux les retrouver, correspond bien à cette idée de trajet pour se diriger vers le *logos* ; le catalogue est au moins aussi important que le contenu de la bibliothèque :

“M. Sariette aimait sa bibliothèque. Il l’aimait d’un amour jaloux<sup>44</sup>. Chaque jour il s’y rendait dès 7 heures du matin, et là, sur un grand bureau d’acajou, il cataloguait. [...] Le lendemain, M. Sariette reprenait, à 7 heures sonnantes, sa place à la bibliothèque, et cataloguait<sup>45</sup>. Cependant, assis à son bureau, il jetait à tout venant un regard de Méduse, dans la crainte que ce ne fût un emprunteur de livres<sup>46</sup>. [...] En emportant le moindre bouquin, on lui écorchait l’âme. Pour refuser des prêts à ceux-là mêmes qui y avaient le plus de droits, M. Sariette inventait mille mensonges ingénieux ou grossiers et ne craignait pas de calomnier son administration, ni de faire douter de sa vigilance en disant égaré ou perdu un volume qu’un instant auparavant il couvait des yeux, il pressait sur son cœur. Et, quand enfin il lui fallait absolument livrer un volume, il le reprenait vingt fois à l’emprunteur avant de lui abandonner<sup>47</sup>.”

Le livre est donc charnel, comme constitutif du lecteur. C’est bien le cas, dans une perspective d’intertextualité. Chaque texte est une parcelle de l’imaginaire du lecteur en son entier. Ainsi, la bibliothèque idéale d’Anatole France semble finalement ne renfermer que les textes en sympathie avec son imaginaire, et donc son imaginaire lui-même ; la bibliothèque francienne représente allégoriquement l’imaginaire de ses héros. Elle répond un peu à la question « *dis-moi ce que tu lis, je te dirai qui tu es...* »

Cet imaginaire se réduit à deux ouvrages pour la gouvernante de Sylvestre Bonnard (le *Paroissial* et *La Cuisinière bourgeoise*), à un seul, le livre de messe imprimé en gros caractères, pour Barbe, la mère de Jacques Tournebroke dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque* ; des papyrus, des manuscrits grecs et autres *codex* constituent l’imaginaire de Coignard<sup>48</sup>. Celui d’Astarac n’est composé que d’ouvrages alchimiques et gnostiques<sup>49</sup>. Paphnuce, dans sa chambre vide, est trop taraudé par son désir pour

<sup>43</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, *ibid.*, p.152.

<sup>44</sup> Il n’est pas trop difficile de voir une allégorie, dans ce simple protecteur de la bibliothèque, d’un gardien qui conserve un Savoir *interdit* et qui fera tout pour ne pas en offrir l’accès à tous ; nous sommes bien dans un système *initiatique*. La bibliothèque francienne est empreinte d’un certain *orgueil*, puisqu’elle est *privée*, et donc *dédiée à son créateur*. Anatole France semble bien renforcer l’idée selon laquelle la quête du *logos* est strictement personnelle. Cela n’empêche pas qu’elle soit divulguée, mais sa *genèse* doit se faire dans la solitude du sanctuaire.

<sup>45</sup> Le gardien se contente de *cadastrier*, c’est-à-dire de rendre un choix possible. Mais il n’entre en rien en sympathie avec le contenu des œuvres trop nombreuses et sûrement trop complexes. Le catalogue francien est donc un appel à la *subjectivité*, c’est-à-dire à la *liberté de choix* du texte par le lecteur, et donc du *trajet* vers la quête du *logos*. La quête du *logos* est *individuelle* et ne se confond certainement pas avec une recherche universelle et donc *absolue*.

<sup>46</sup> Là aussi, Anatole France est ambivalent en apparence : devant la grandiose masse de savoir proposée par la bibliothèque, qui semblerait pouvoir sauver l’humanité entière de l’ignorance, le savoir serait jalousement et injustement gardé. Cependant, comme nous l’avons dit, Anatole France est le *seul* qui puisse avoir accès à cette *bibliothèque idéale*. C’est à chacun de s’en créer une. Le savoir acquiert une richesse bien particulière et le regard méduséen de Sariette reste le garant d’une quête individuelle réussie.

<sup>47</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.* p.653.

<sup>48</sup> Voir Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, *ibid.*, p.55.

<sup>49</sup> “*La bibliothèque du roi [nous sommes au XVIII<sup>e</sup> siècle] n’est qu’une bouquinerie auprès de la mienne. [...] Les ouvrages que j’y ai rassemblés composent un tout qui me procurera sans faute la Connaissance. Elle est gnostique, œcuménique et spirituelle.*”, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, *ibid.*, p.46.

Thaïs, pour posséder le moindre manuscrit<sup>50</sup>. L'imaginaire de Bonnard est très riche, sa bibliothèque est très fournie, dans *Le Crime de Sylvestre Bonnard*. Les bibliothèques de la Renaissance sont emplies d'ouvrages classiques, grecs ou latins, ainsi que de livres ésotériques, ce qui permet à *Lucifer* de faire son apparition de manière naturelle<sup>51</sup>. Les héros de *L'Humaine tragédie*<sup>52</sup> sont immergés dans une atmosphère issue de Dante. L'abbé Lantaigne possède des livres de travail<sup>53</sup>. Bergeret possède, comme tous les humanistes franciens, une bibliothèque classique où Virgile tient une grande place<sup>54</sup>. Le père de Jean Servien est relieur. Le Marquis de Tudesco se préoccupe de savoir si Jean Servien est initié à la langue de Tacite<sup>55</sup>. Dans *Le Livre de mon ami*, la vie de Pierre est influencée par ce grand projet d'enfance qui est d'écrire une *Histoire de France* en cinquante volumes<sup>56</sup>. Pierre reconnaît une dette importante aux bouquinistes de la rue du Cherche-Midi<sup>57</sup>. Anatole France préconise pour les enfants la lecture de *L'Odyssée*, de *Don Quichotte*, de *Robinson Crusoé*, des *Contes de Perrault*, du *Monde enchanté* de Lescure<sup>58</sup>. Dans *L'Ile des Pingouins*, il est question des *Gesta Pinguinorum*<sup>59</sup>. Dans « La Chemise », la bibliothèque royale ne donne guère la clef du bonheur au roi qui se meurt d'ennui<sup>60</sup>, et pour cause : il ne suffit pas de connaître l'étymologie (fallacieuse) du mot bonheur pour pouvoir s'y immerger. Dans *Les Dieux ont soif*, Brotteaux est inséparable de son Lucrèce<sup>61</sup>.

Si nous passons brièvement en revue les œuvres franciennes, nous remarquons donc que rares sont celles qui ne font aucune allusion au livre : la nécessité de la par-tance, symbolisée par le livre, est impérieuse. Il est amusant d'observer combien les lectures des héros influencent leur manière de penser, mais plus loin, leur manière d'être. Nous pouvons bel et bien dire que le livre est un élément constitutif, charnel, des protagonistes franciens, une sorte de miroir de l'intériorité, et que la bibliothèque d'Esparvieu en est la quintessence, le plus haut accomplissement. Nous sommes là encore face à une dialectique de renversement du dedans et du dehors.

Ces innombrables ouvrages référencés explicitement dans l'œuvre francienne paraissent bien être autant de parties constitutives du tout, comme ayant contribué à

<sup>50</sup> Nous allons voir que justement le Désir peut se substituer à l'imaginaire des textes.

<sup>51</sup> Voir *Le Puits de sainte Claire*, Pléiade, tome II, par exemple « Messer Guido Cavalcanti », p.590-600.

<sup>52</sup> Dans *Le Puits de sainte Claire*.

<sup>53</sup> «Toute la Patrologie de Migne, les éditions économiques de saint Thomas d'Aquin, de Baronius, de Bossuet.» Voir *L'Orme du Mail*, Pléiade, tome II, p.724.

<sup>54</sup> Voir *Le Mannequin d'osier*, Pléiade, tome II, pp-867-868.

<sup>55</sup> Voir *Les Désirs de Jean Servien*, Pléiade, tome I, p.341-342.

<sup>56</sup> «Que de fois, hélas ! j'ai recommencé dans ma vie cette aventure du livre et du géant ! Que de fois, sur le point de commencer une grande œuvre ou de conduire une vaste entreprise, je fus arrêté net par un Teutochus nommé vulgairement sort, hasard, nécessité !», in *Le Livre de mon ami*, Pléiade, tome I, p.495-496.

<sup>57</sup> «Ô vieux juifs sordides de la rue de Cherche-Midi, naïfs bouquinistes des quais, mes maîtres, que je vous dois de reconnaissance ! Autant et mieux que mes professeurs de l'Université, vous avez fait mon éducation intellectuelle. Braves gens, vous avez étalé devant les yeux ravis les formes mystérieuses de la vie passée et toutes sortes de monuments précieux de la pensée humaine. [...] Oui, mes amis, à pratiquer les bouquins rongés des vers, les ferrailles rouillées et les boiseries vermoulues que vous vendiez pour vivre, j'ai pris, tout enfant, un profond sentiment de l'écoulement des choses et du néant de tout. J'ai deviné que les êtres n'étaient que des images changeantes dans l'universelle illusion, et j'ai été dès lors enclin à la tristesse, à la douceur et à la pitié.», *idem*, p.510.

<sup>58</sup> Voir *Le Livre de mon ami*, p.558-560.

<sup>59</sup> Voir *L'Ile des Pingouins*, *ibid.*, p.83 : il s'agit là d'un pastiche des douze tomes de *Complete Works of Venerable Bede*, qu'on considère comme le premier historien d'Angleterre.

<sup>60</sup> Voir *Les Sept Femmes de la Barbe-Bleue*, « La Chemise », Pléiade, tome IV, p.395-399.

<sup>61</sup> Voir *Les Dieux ont soif*, Pléiade, tome IV, par exemple p.481 et sqq.

l'élaboration même de l'univers francien<sup>62</sup>. De la même façon, cette bibliothèque idéale recèle paradoxalement, malgré son aspect individuel, une dimension universelle. Certes, dans le réel, toute bibliothèque est fondée sur le but de communiquer le savoir à autrui. Ici, ce n'est pas de cela dont il s'agit, et l'érudition pure n'est qu'un épiphénomène induit par une culture de notre auteur extrêmement étendue.

Au contraire, la bibliothèque francienne, dans toutes ses contradictions, livre un imaginaire à autrui, et est donc un palimpseste du monde. Elle ne prétend pas retracer dans une absolue fidélité la manière dont l'univers est conformé, mais au contraire bousculer cet univers pour mettre l'imaginaire humain au centre des choses, ramener l'homme aux racines de la partance. Elle est donc bien l'expression pure du Désir, puisqu'elle est l'arme rêvée – imaginaire – pour déstructurer l'univers et le remettre en cause, pour le nier, et pour affirmer à sa face l'existence humaine. La bibliothèque francienne est l'expression d'une révolte, ce en quoi elle est utopique. Ce Désir de dépassement de la condition humaine, ce Désir de se perpétuer dans l'éternel par le moyen d'un incorruptible papier charnellement saisissable, ce Désir d'exalter et de faire partager à Autrui la matière éthérée et toujours en mouvement de l'imaginaire, se trouve tout inscrite dans le livre.

On le comprendra fort bien : le plus impérieux des Désirs franciens reste la perpétuation dans le temps de tout ce qui demeure soumis à l'oubli, incommunicable et pourtant nécessaire à la fondation de l'humanité tout entière<sup>63</sup> : la perpétuation de quelques moments de génie ténus et individuels devenus partageables à d'autres par l'intermédiaire du papier. La bibliothèque francienne transgresse la notion de progrès et tend à sceller dans l'immortalité une simple vie humaine, dans toute son entropie, une vie éphémère, mais communicable à tous les hommes pour toujours désormais. Elle dresse l'homme comme fixé à jamais dans le passage du temps, comme centre du monde, elle oblige Autrui à avoir la preuve indubitable d'un imaginaire qui est mort avec son auteur mais qui existera pourtant jusqu'à la fin des temps. Le texte, dans son acception francienne, est autant la preuve et l'affirmation d'un imaginaire rendu intemporel qu'une projection au-delà de la mort et de l'oubli ; le Désir francien est relativement assouvi par la création du texte et l'acte d'écriture, et reste en sympathie par là même avec l'acte de lecture.

Nous le voyons, l'intertextualité francienne est au centre du Désir : elle synthétise le multiple, aborde l'assouvissement, dépasse la frustration, exalte le dénominateur commun à tous les textes, l'imaginaire, tout en se révoltant contre le réel. Dans ce contexte, le Désir dépasse la mort et le temps, s'exalte dans la possibilité de l'immortalité, de la communication éternelle à d'autres. Nous avons dit un peu plus haut que ceci allait à l'encontre de la notion de progrès. Effectivement :

---

<sup>62</sup> Il serait intéressant de référencer méthodiquement les lectures préférées des nombreux protagonistes de l'œuvre francienne, et d'analyser la conformation intellectuelle et praxéologique de ces héros par rapport à ces textes. Au travers des discours et des révoltes des personnages, peut-être serait-il possible d'accéder très précisément, par une voie inédite, à Anatole France lui-même. Nous y verrions vraisemblablement une *relecture* troublante, mêlant des prises de conscience, des crises, des incompréhensions désespérantes et des espoirs forcenés face à l'univers qui semble pourtant toujours rester *indéchiffrable*. Nous pourrions voir la manière dont les textes s'injectent dans des visions du monde, pour donner naissance à une appréhension *originale* de l'univers et donc à de nouveaux *textes*. Cela pourrait permettre d'aborder différemment la question de l'évolution intellectuelle d'Anatole France. On pourrait mettre les résultats de cette étude en parallèle avec les travaux de J. Levaillant, *Les Aventures du scepticisme. Essai sur l'évolution intellectuelle d'Anatole France*, Armand Colin, Paris, 1966.

<sup>63</sup> Le *vécu individuel* prend une valeur fondamentale. C'est ainsi que l'histoire elle-même ne saurait devenir une science. L'histoire est, comme nous l'avons dit, la somme de toutes les histoires individuelles, c'est l'histoire des histoires.

“Regardons les plus anciens peuples qui aient laissé des monuments de leur génie et comparons-les à nous<sup>64</sup>. Bâtissons-nous mieux que les Egyptiens ? En quoi sommes-nous supérieurs aux Grecs ? Je ne tais point leurs vices et leurs défauts. Ils furent souvent injustes et cruels. Ils s’épuisèrent dans des guerres fratricides. Mais nous ?... Nos philosophes furent-ils plus sages que ne furent les leurs, et voit-on en France ou en Allemagne un penseur plus profond qu’Héraclite d’Ephèse ? Faisons-nous de plus belles statues et des temples plus se-reins qu’ils n’en firent ? Qui oserait prétendre qu’il a paru dans les temps modernes un poème plus beau que *L’Iliade* ? Nous sommes avides de spectacles : les nôtres égalent-ils en beauté une trilogie de Sophocle représentée sur le théâtre d’Athènes ? Parlerons-nous des idées morales ? Il faut remonter aux mystères d’Eleusis pour rencontrer les plus hautes conceptions que notre race ait eues de la mort<sup>65</sup>.”

Le progrès est une notion encore relativisée car le Désir, comme fermement lié à la condition humaine, à cette réalité charnelle, ne peut être dépassé par le temps et reste toujours l’éternel dénominateur commun à tous les hommes. La bibliothèque immortalise, comme les pierres redécouvertes par les archéologues<sup>66</sup>, les civilisations ou les individus à l’imaginaire triomphant du temps et perdurant au travers de l’histoire. Rencontrer ces invariants anthropologiques par des textes, c’est toujours revenir au centre de soi-même, à la dimension intemporelle de la destinée humaine, c’est toujours entrer en sympathie avec le perpétuel questionnement de l’existence pour tenter de le dépasser, c’est toujours réfuter tout absolu confinant à la fausseté. C’est enfin exprimer de façon éternelle – tant qu’il y aura des lecteurs – l’ironie et la pitié, comme le dit Anatole France dans *Le Jardin d’Epicure*, c’est-à-dire la manifestation impérieuse du Désir vainquant les contingences de l’univers qui excluent purement et simplement l’homme de ses desseins. La bibliothèque francienne, fondée par le Désir d’immortalité et le refus du temps, devient du même coup preuve d’existence et moteur à détruire temps et altérité, elle devient syncrétisme monumental de l’universelle humanité à saisir et à fusionner en soi.

Certes, en tant que telle, la bibliothèque francienne est un *topos* rejoignant le thème littéraire de la bibliothèque chez bon nombre d’autres auteurs du XIX<sup>e</sup> siècle ou même du XX<sup>e</sup>. Cependant, c’est chez Anatole France un thème central qui paraît cristalliser le Désir, ce qui le rend assez original pour que nous le décrivions. La bibliothèque francienne reste l’un des *personnages* les plus importants de notre auteur.

---

<sup>64</sup> A n’en pas douter, le texte francien *se voudrait un monument*. Il voudrait transgresser le temps et l’oubli et rester présent dans le patrimoine de *tous* les hommes. Dans cet extrait de *La Vie en fleur*, le *monument* semble être l’un des buts à atteindre, comme si Anatole France voulait être englobé dans ce système *monumental*.

<sup>65</sup> Anatole France, *La Vie en fleur*, Pléiade, tome IV, p.1158.

<sup>66</sup> Nous retrouvons ici autant Lyell que les protagonistes de *Sur la pierre blanche*.

## II.2.2) La mimésis subversive du Désir

Dans cette création palimpseste du réel, nous pouvons vraisemblablement voir une attitude particulière de notre auteur. Comme le souligne Marie-Claire Bancquart, “*Anatole France se range dans le camp de ceux qui prennent le parti de l’imagination et chantent la beauté, la douceur des fantasmes*<sup>1</sup>.” Ceci paraît effectivement bien être le cas, puisque France est à la recherche d’un ailleurs. Or, si l’univers après lequel il court est comme nous l’avons vu individuel, c’est sans doute parce qu’il est chevillé à la réalité charnelle. L’au-delà part du corps et du *je*, ce qui est possible puisque chez Anatole France l’homme est au centre du monde.

“Le manque d’argent me privait d’une multitude de choses agréables<sup>2</sup>, que n’apprécient pas toujours ceux qui peuvent se les procurer et qui flattaient ma sensualité. Le désir sans doute est importun et cruel. C’est ce que je vis tout de suite. Mais ce dont je m’aperçus après une longue observation, c’est que le désir embellit les objets sur lesquels il pose ses ailes de feu, que sa satisfaction, décevante le plus souvent, est la ruine de l’illusion, seul vrai bien des hommes ; elle tue le désir, qui fait seul le charme de la vie<sup>3</sup>.”

Là réside l’ambiguïté trouble et complexe du Désir. Il ne semble être valable qu’en mouvement, qu’en éternel projet, et l’imaginaire francien qui lui permet un assouvissement se doit de rester dans cet horizon imaginaire. C’est une nécessité ontologique, qu’ici Anatole France nomme « illusion. » Il ne faut pas confondre cette illusion douce et issue de la rêverie, avec l’illusion aride de celui qui croit, en fondant ou en adhérant à un dogme, posséder le pouvoir ou le savoir absolu. Nous ne sommes pas sur le même terrain. Au contraire, cette illusion est construite et contrôlée, elle se situe dans l’imaginaire et sa mission n’est pas de devenir réelle. Elle concurrence le réel, s’y oppose, et rend le Désir possible.

Ce Désir est-il un sentiment inédit, ou n’est-il qu’un *topos* ?

“Tous mes désirs étaient de beauté et je reconnus que cet amour de la beauté, que peu d’hommes ressentent et dont j’étais transporté, est une source jaillissante de plaisir et de joie. Ces découvertes que je fis successivement furent pour moi d’un prix inestimable. Elles me persuadèrent que ma nature et ma condition ne m’interdisaient point d’aspirer au bonheur<sup>4</sup>.”

De fait, l’aspiration au bonheur ne peut s’effectuer que dans l’imaginaire, d’où l’idée que la beauté n’est guère elle-même accessible dans le réel<sup>5</sup>. Dès lors, le Désir sera une instance qui, dans nul autre lieu que dans un horizon artificiel, pourra donner libre cours à son projet. Il reste purement anthropologique, il n’existe pas dans la nature. La notion francienne de Désir et celle d’artifice paraissent en effet intimement liées. Autant on ne peut dissimuler la joie ou la douleur, qui sont des états de plaisir ou de souffrance immédiats, autant le Désir est soumis à une volonté, à une quête, à un acte de création ou de réécriture. La recherche du *logos* ne s’effectue sans doute pas non plus dans le réel. Il reste impossible d’arriver à cette vérité universelle dans le monde. C’est d’ailleurs là le sens des dernières lignes écrites par Anatole France dans une œuvre littéraire :

---

<sup>1</sup> Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome II, p.XXII.

<sup>2</sup> Le point de départ du Désir est donc la *frustration*.

<sup>3</sup> Anatole France, *La Vie en fleur*, *ibid.*, p.1123.

<sup>4</sup> Anatole France, *idem*.

<sup>5</sup> Peut-être faut-il apercevoir ici un goût de l’*artifice* qui était au centre du mouvement littéraire des Décadents – il suffit de relire le fameux *A Rebours* de Huysmans (1884) pour s’en convaincre.



“Cette vérité que j’aime passionnément<sup>6</sup>, lui ai-je été toujours fidèle ? Je m’en flattais tout à l’heure. Après mûre réflexion, je n’en jurerais pas. Il n’y a pas beaucoup d’art dans ces récits<sup>7</sup> ; mais peut-être s’en est-il glissé quelque peu ; et qui dit art dit arrangement, dissimulation, mensonge<sup>8</sup>.”

La cause en est la suivante :

“C’est une question de savoir si le langage humain se prête parfaitement à l’expression de la vérité ; il est sorti du cri des animaux et il en garde les caractères ; il exprime les sentiments, les passions, les besoins, la joie et la douleur, la haine et l’amour. Il n’est pas fait pour dire la vérité. Elle n’est pas dans l’âme des bêtes sauvages : elle n’est point dans la nôtre, et les métaphysiciens qui en ont traité sont des lunatiques<sup>9</sup>.”

C’est dire combien la quête du *logos* est elle-même trouble et ambiguë : bien qu’elle représente la démarche primordiale et fondamentale pour Anatole France, en ce qu’elle donne un sens à l’existence humaine, elle semble tout à fait détachée du réel. Elle ne recherche pas l’essence de l’univers, mais bien l’essence de l’homme. Plus que de refuser l’univers, elle s’affirme donc en quête subversive, dans le monde artificiel de l’imaginaire.

Cette attitude n’est certes pas propre à Anatole France. Quel écrivain ne s’en réclamerait pas ? En cette fin de siècle, les mouvements symboliste et décadent prônent même l’artifice, et donc la subversion, comme principes fondamentaux de leur art. La subversion francienne apparaît donc comme un *topos* dans l’air du temps. Ce *topos* jaillit jusque dans les arts picturaux :

“Ce sont les pauvres niais prétentieux et tendus, pourris d’orgueil imbécile, ruinés dans leurs moelles physiques et intellectuelles, qui confondent la passion terrestre, l’éréthisme, avec la passion artistique, la passion créatrice. Il n’ont jamais soupçonné ce qu’il faut d’effort surhumain, de volonté supérieure chez le créateur d’art pour s’élever au-dessus de cette passion qui est un composé des éléments terrestres les plus vulgaires, d’appétits les plus bas, les sens en un mot, pour s’élever jusqu’à cette région supérieure où même la plus terrible des passions, les violences les plus ardentes, se dégagent des basses sensualités pour prendre ce caractère divin et abstrait qui ennoblit et transfigure l’âme. Ce qu’on appelle art. [...] Pas de communion possible cependant entre votre hystérie, votre excitation testiculaire et l’allégresse divine, l’enthousiasme sacré que procurent les choses de l’art et qui le créent. Ou le bordel ou le ciel. Oui, le ciel. Pas d’alliance possible. Ou la fiente ou l’encens, pas de compromis<sup>10</sup>.”

Ce *topos* de la subversion, tout à fait dans l’air du temps, acquiert toutefois une signification centrale chez Anatole France. L’homme n’a pour lui que l’imaginaire à explorer, même si cette exploration est gigantesque : il ne peut explorer que ce qu’il secrète. Cette constatation donnera naissance à une phénoménologie du Désir<sup>11</sup> inédite et propre à notre auteur. Cette sphère issue du Désir se nourrit d’elle-même, elle est nécessaire et suffisante. La quête du *logos* représente donc même un sentiment d’échec de la quotidienneté, puisqu’elle se détourne du réel pour s’affirmer. Elle prône donc l’artifice et le mensonge comme concurrents nécessaires du réel : l’homme ne porte ainsi la possibilité de comprendre le sens de son existence que dans cet horizon imagi-

<sup>6</sup> Ici, il faut prendre le terme *vérité* dans le sens de la *vérité blanche* du *Puits de sainte Claire*, synonyme de *logos*, et certes pas de *vérité* au sens où les philosophes l’entendent habituellement.

<sup>7</sup> Anatole France évoque ici ses récits à tendance autobiographique que sont *Le Livre de mon ami*, *Le Petit Pierre*, et *La Vie en fleur*.

<sup>8</sup> Anatole France, *La Vie en fleur*, *ibid.*, p.1174.

<sup>9</sup> Anatole France, *idem*.

<sup>10</sup> G. Moreau, *L’Assembleur de rêves. Ecrits complets de Gustave Moreau*, Fata Morgana, Fontfroide, 1984, p.142-143.

<sup>11</sup> Voir *infra*, III.1, p.379 et III.2, p.430.

naire, dans ce doux mensonge. Le *topos* de la subversion prend dans cette perspective un sens qui va s'avérer particulier à Anatole France.

“Tout ce que je peux dire c'est que j'ai été de bonne foi. Je le répète : j'aime la vérité. Je crois que l'humanité en a besoin ; mais certes elle a bien plus grand besoin encore du mensonge qui la flatte, la console, lui donne des espérances infinies. Sans le mensonge, elle périrait de désespoir et d'ennui<sup>12</sup>.”

Dans l'horizon francien, la quête du *logos* est subversive, elle renferme une noire concurrence avec le réel, une impérieuse *mimésis*. Ceci dit, on assiste ici à un magistral renversement des valeurs, et de *toutes* les valeurs : et si ce qui est le plus réel n'était pas l'univers qui nous entoure, mais notre propre intériorité se projetant dans le monde ? Après tout, c'est bien dans notre corps que nous vivons toute notre vie ; or, si le corps nous empêche d'aller au centre des choses et dans le secret du monde, il est vrai également que c'est bien dans cet horizon de rêveries, de désirs, de douleurs et de plaisirs que nous restons enfermés toute notre courte vie. Dans ce cas, pourquoi aller chercher plus loin le sens de l'existence humaine ?

Le *logos* n'est-il pas non lié à l'univers, mais simplement au corps, au *je*, au moi, à l'intériorité, le *logos* n'est-il pas lui-même purement individuel ? Marie-Claire Bancquart fait bien allusion à ce questionnement – même de manière indirecte –, lorsqu'elle conclut sa lecture francienne ainsi : Anatole France

“constate sans emphase, mais avec une ferme sérénité, que l'expérience de sa vie serait amère, s'il n'avait préféré à une vérité toujours problématique l'illusion douce, belle et consolante. Ces derniers mots de son dernier livre expliquent, non seulement le mentir vrai de l'autobiographie d'Anatole France, mais le regard qu'il a presque toujours porté sur le monde : la beauté, cette illusion qui pourtant soutient *effectivement* notre vie, en demeure la valeur suprême<sup>13</sup>.”

La recherche du *logos* se fait donc dans le mentir vrai<sup>14</sup>, dans l'inaliénable artifice, dans la fuite et le refus d'un réel qui ne veut rien ou qui n'a rien à dire.

Nous voyons, dans la fin étrange et inopinée de *La Révolte des anges*, une mise en abyme allégorique de ce mentir vrai, de cette quête intérieure d'un *logos* individuel. Rappelons ici brièvement que Dieu, *Ialdabaoth*, *Le Fils des Ténèbres* comme le nomment les gnostiques valentiniens, est attaqué en rêve par le beau Satan. Dans ce songe satanique, les anges rebelles investissent la cité céleste et luttent avec force contre les anges du Seigneur pendant quatre jours. Une guerre sans merci a lieu – malice d'Anatole France qui transpose la bêtise des hommes dans le Saint des saints – et finalement, l'armée de Dieu dirigée par l'archange Michel est vaincue. Tous les anges font acte de fidélité à Satan, qui les nomme nouveaux garants des lois et de la paix. Satan se fait couronner Dieu dans une grande fête, tandis que le Seigneur est précipité dans les bas-fonds de l'Enfer. Or, étrangement, malgré cette immense révolte, finalement il ne se passe rien sur la terre. Satan délègue ses pouvoirs sur la terre au saint qui gouverne l'Eglise :

“Je te confie mon épouse<sup>15</sup>. Garde-la fidèlement. Je te confirme le droit et le pouvoir de décider de la doctrine, de régler l'usage des sacrements, de faire des lois pour maintenir la pureté des mœurs. Et tout fidèle est dans l'obligation de s'y conformer. Mon église est

<sup>12</sup> Anatole France, *idem*.

<sup>13</sup> Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome IV, p.1567.

<sup>14</sup> Voir *infra*, conclusion, p.499, sur les rapports liant Anatole France et Louis Aragon.

<sup>15</sup> L'Épouse de Satan est le pendant inversé de la Vierge Marie des Chrétiens.

éternelle et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Tu es infallible. Rien n'est changé<sup>16</sup>.”

Evidemment, Satan devient lui-même orgueilleux et jaloux, semblable à Ialdabaoth qu'il haïssait. Dieu, semblable à Satan, descend sur la terre pour divulguer l'art et la beauté aux hommes, afin de les consoler :

“Ialdabaoth dans les ténèbres éternelles gardait sa fierté. Noirci, brisé, terrible, sublime, il leva vers le palais du roi des cieux un regard de dédain, puis détourna la tête. Et le nouveau dieu, observant l'adversaire, vit, sur ce visage douloureux, passer l'intelligence et la bonté. Maintenant Ialdabaoth contemplait la terre et, la voyant plongée dans le mal et la souffrance, nourrissait dans son cœur une pensée bienveillante. Soudain il se leva et, battant l'éther de ses bras immenses comme d'une double rame, il s'élança pour instruire et consoler les hommes<sup>17</sup>.”

Devant cet état de fait où rien n'est changé mais où le diable prend conscience qu'il est devenu tel que Celui qu'il hait, Satan éveillé en sursaut renonce à son projet de détrôner Dieu. Il préfère rester le gardien des arts et des sciences<sup>18</sup>.

L'attitude d'Anatole France semble bien comparable à la noire démarche de son Satan de *La Révolte des anges*. En effet, l'aspiration du Désir est de changer l'ordre du monde pour pouvoir régner dans l'assouvissement, ou du moins dans une sorte de triomphe débridé. Dans cette utopie, le monde serait transformé dans un immense basculement, l'univers et ses lois injustes renversés et les dogmes déjoués. Mais qui aurait jamais le pouvoir de faire basculer le monde pour ériger l'homme en son centre, qui serait assez savant ou puissant pour inverser l'ordre du monde afin de transgresser les lois de l'évolution et les insuffisances du corps humain ? Qui pourrait se targuer d'avoir rendu l'homme immortel, comme seule fin universelle – ne périrait-il pas d'ennui ? – et d'avoir instauré le Désir humain comme roi du monde ? Qui pourrait se gausser d'avoir rendu l'univers entier lisible et soumis à l'existence humaine (et donc en entière conformité au Désir) ? On le voit bien, ces questions ne peuvent se poser que dans l'imaginaire, à moins d'être issues de l'esprit dérangé de quelque mégalomane, ce qui est loin d'être le cas d'Anatole France. A l'instar du Satan de *La Révolte des anges*, notre auteur paraît bien appeler une révolution intérieure et non une négation pure et simple du réel. Dans cette perspective, la subversion francienne dépasse le stade d'un simple *topos*. Elle devient constitutive d'une philosophie du monde dans son entier.

Elle rejaillit également sur la forme scripturale francienne, en érigeant le scandale du mensonge et du plagiat au rang d'un art nécessaire, ce qui n'est pas en soi une originalité.

“Considérez, monsieur, que la vérité a sur le mensonge des caractères d'infériorité qui la condamnent à disparaître. [...] Le mensonge étant multiple, elle a contre elle le nombre. Ce n'est pas son seul défaut. Elle est inerte. Elle n'est pas susceptible de modification ; elle ne se prête pas aux combinaisons qui pourraient la faire entrer aisément dans l'intelligence ou dans les passions des hommes. Le mensonge, au contraire, a des ressources merveilleuses. Il est ductile<sup>19</sup>, il est plastique. Et, de plus (ne craignons point de le dire), il est naturel et moral. Il est naturel comme le produit ordinaire du mécanisme des sens, source et réservoir d'illusions ; il est moral en ce qu'il s'accorde avec les habitudes des hommes qui, vivant en commun, ont fondé leur idée du bien et du mal, leurs lois divines et humaines, sur les interprétations les plus anciennes, les plus saintes, les plus absurdes, les plus augustes, les plus

<sup>16</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, Pléiade, tome IV, p.836.

<sup>17</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.837-838.

<sup>18</sup> Voir *infra*, II.3.2, p.320.

<sup>19</sup> La ductilité, faut-il le rappeler, est la propriété qu'ont certains métaux à pouvoir être étirés sans se scinder. L'or est le métal le plus ductile.

barbares et les plus fausses des phénomènes naturels. Le mensonge est le principe de toute vertu et de toute beauté chez les hommes<sup>20</sup>.”

Dès lors, si la recreation d'une mythologie pour lutter contre les insuffisances du réel est un lieu commun propre à la mission même de chaque écrivain, elle va plus loin chez Anatole France en proclamant la nécessité d'échafauder un ailleurs où l'univers, modelé subversivement par l'imaginaire de l'homme, serait démiurgiquement expurgé de toute son absurdité. La réécriture du monde, chez France, ne peut donc s'entendre que dans la perspective d'une révolte et d'un refus du réel rejoignant la *tabula rasa* du Désir. Cette révolte subversive paraît ainsi dépasser, dans son essence même, le *topos* consistant à prôner l'artifice dans le but de défendre une simple esthétique littéraire. Pour Anatole France, la recreation du monde par l'écriture du Désir est ontologique. Notre auteur n'est sans doute pas le seul chez qui ce soit le cas, mais cette subversion reste aux fondements mêmes d'une phénoménologie du Désir inédite qui engendrera une philosophie du monde dépassant de très loin les lieux communs inscrits dans l'air du temps.

---

<sup>20</sup> Anatole France, *L'Anneau d'améthyste*, Pléiade, tome III, p.81.

**UNIVERSITE d'ANGERS**

**Juin 2001**

**U.F.R. de LETTRES**

**N° d'enregistrement thèse : 491**

**Ecole Doctorale d'Angers**

**Thèse**

Pour obtenir le grade de

**DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ D'ANGERS**  
**EN LITTÉRATURE FRANÇAISE**

Présentée et soutenue publiquement

Par **Boris FOUCAUD**

Le 22/06/2001

**L'œuvre d'Anatole France : à la recherche d'une  
philosophie du monde par l'écriture du Désir**

***TOME II***

Jury

***DIRECTEUR DE THESE : M. Georges CESBRON, Professeur émérite à l'Université d'Angers***

***RAPPORTEUR : M. René-Pierre COLIN, Professeur à l'Université Lumière, Lyon II***

***RAPPORTEUR : M. Régis MIANNAY, Professeur à l'Université de Nantes***

***EXAMINATEUR : M. Alain NERY, Professeur à l'Université d'Angers***

***EXAMINATEUR : M. Jean ROUSSEL, Professeur émérite à l'Université d'Angers***

## TABLE DES MATIERES

### TOME I

<b>INTRODUCTION</b>	<b>9</b>
<b><i>A la recherche d'une philosophie du monde par l'écriture du Désir dans l'œuvre d'Anatole France</i></b>	<b>10</b>
<b>Partie I : La revanche d'un univers mythique sur un monde fragmentaire</b>	<b>22</b>
<b>I.1) La recherche d'un logos dans un monde obscur soumis aux faussetés</b>	<b>23</b>
<b><i>I.1.1) Détruire les fausses croyances par la méfiance envers l'évidence et par une distanciation rigoureuse</i></b>	<b>29</b>
I.1.1.a) Les méfaits de la crédulité naïve, ses funestes conséquences	29
I.1.1.b) La dialectique de la croyance et de la crainte	36
I.1.1.c) Les degrés de la croyance et les degrés du savoir : de la nécessité d'une éducation brisant les préjugés	42
I.1.1.d) Conclusion : détruire les fausses croyances par le <i>doute</i> est une démarche nécessaire pour contempler le monde	50
<b><i>I.1.2) Anatole France et la révolution scientifique : une vision du monde novatrice</i></b>	<b>52</b>
I.1.2.a) Anatole France et Ernest Renan	53
I.1.2.b) Anatole France et le courant positiviste	56
I.1.2.c) Anatole France et Taine : réflexions sur le naturalisme	59
I.1.2.d) Anatole France et le darwinisme	63
I.1.2.e) Les poèmes darwiniens d'Anatole France comme première approche d'une philosophie du monde	67
<b><i>I.1.3) L'émergence d'une optique francienne sceptique et relativisante</i></b>	<b>84</b>
I.1.3.a) Une époque charnière pour Anatole France : 1887-1890	84
I.1.3.b) La querelle du <i>Disciple</i> et la relativisation francienne du monde	87
I.1.3.c) Le principe de remise en cause et l'attitude sceptique	94
I.1.3.d) Le relativisme sceptique comme ferment de la pensée francienne	101
<b><i>I.1.4) La cruauté des illusions dépasse même la science : le monde est irrémédiablement pluriel</i></b>	<b>105</b>
I.1.4.a) Une vision pessimiste du monde	105
I.1.4.b) <i>L'Humaine tragédie</i> et la définition pessimiste de la vérité	109
<b><i>I.1.5) Un constat amer face à un monde fragmentaire et voué au mensonge</i></b>	<b>124</b>
<b>I.2) La recherche d'un syncrétisme unifiant la pluralité de l'univers pour dépasser la fragmentation</b>	<b>127</b>
<b><i>I.2.1) Le dépassement de Dieu par l'imaginaire</i></b>	<b>130</b>
I.2.1.a) La pensée antique dans la pensée francienne	130
I.2.1.b) La pensée gnostique dans la pensée francienne	139
I.2.1.c) Une approche du syncrétisme par le gnosticisme : un glissement fondamental vers l'imaginaire	143
<b><i>I.2.2) Le mythe de Dieu combattu par le mythe</i></b>	<b>151</b>
I.2.2.a) Une création cosmogonique rejetant toute cosmogonie	151
I.2.2.b) La création d'un <i>imaginaire démythifiant et relativisant</i> : étude sur <i>l'infailibilité divine</i> comme symptôme	159
<b><i>I.2.3) Le retour dialectique à un anthropocentrisme salvateur</i></b>	<b>165</b>
I.2.3.a) La notion d'infailibilité et la justice déshumanisante	165
I.2.3.b) Le nouvel anthropocentrisme francien et la primauté des sens	174

<b>I.2.4) Le mythe francien du passé</b>	<b>183</b>
1.2.4.a) Le temps comme système syncrétique fondamental	183
1.2.4.b) L'histoire sans fin	192
<b>I.3) L'instance du Désir dans l'œuvre francienne</b>	<b>199</b>
<b>I.3.1) La Réalité charnelle dans l'œuvre d'Anatole France</b>	<b>199</b>
1.3.1.a) Ascèse et sublimation du corps dans <i>Thaïs</i>	199
1.3.1.b) La réalité charnelle du Christ	210
<b>I.3.2) La mystique du Désir et la mort</b>	<b>214</b>
1.3.2.a) La certitude de la mort	214
1.3.2.b) Le Désir dépasse la mort	217
1.3.2.c) La mort comme couronnement du Désir	223
1.3.2.d) Le problème de l'influence de Schopenhauer sur le Désir francien	226
<b>I.3.3) Conclusion : Partance et retour à la vie par le Désir</b>	<b>232</b>
<b>Partie II: La création d'un monde littéraire par une morale du Désir</b>	<b>235</b>
<b>II.1) La création du mythe comme morale du refus</b>	<b>236</b>
<b>II.1.1) La tabula rasa du Désir</b>	<b>236</b>
<b>II.1.2) La morale du refus et la fondation d'une utopie</b>	<b>240</b>
II.1.2.a) L'engagement francien	240
II.1.2.b) Le Désir d'utopie, et la contre-utopie du Désir	243
<b>II.2) Le Désir, figure centrale de l'imaginaire francien</b>	<b>262</b>
<b>II.2.1) La bibliothèque du Désir, un syncrétisme individuel de tous les imaginaires pour se jouer du temps</b>	<b>267</b>
<b>II.2.2) La mimésis subversive du Désir</b>	<b>279</b>

## TOME II

TABLE DES MATIERES	285
<b>II.3) La morale du Désir dans le système littéraire francien</b>	<b>285</b>
<b>II.3.1) L'inconscient et une approche francienne de ses enjeux</b>	<b>289</b>
II.3.1.a) L'inconscient dans les années 1890	289
II.3.1.b) L'acception francienne de l'inconscient	295
II.3.1.c) Les connexions entre le Désir et l'inconscient	305
<b>II.3.2) Etude du diable francien comme émergence d'une morale du Désir</b>	<b>320</b>
<b>II.3.3) Le Bien dans l'univers francien : figures de la femme et divinités fémininoïdes</b>	<b>336</b>
II.3.3.a) La représentation francienne de la figure féminine	341
II.3.3.b) Principe fémininoïde et morale du Désir	353
<b>II.3.4) La substitution du Dieu chrétien par le pansexualisme : une gnose francienne ?</b>	<b>368</b>
<b>Partie III: Le Désir à la recherche d'une philosophie du monde</b>	<b>378</b>
<b>III.1) Une phénoménologie du Désir</b>	<b>379</b>
<b>III.1.1) La fonction francienne du regard</b>	<b>383</b>
III.1.1.a) Le regard et la pénétration du Désir dans le mythe	383
III.1.1.b) La dialectique de l'absence et de la présence	389
III.1.1.c) Le regard et l'Autre	395
III.1.1.d) Le couple regard/Désir et le pansexualisme	399
<b>III.1.2) Le Désir révolté et l'érotogénèse</b>	<b>404</b>
III.1.2.a) Le Désir et le paradoxe du <i>polymorphisme</i>	405

III.1.2.b) La loi dialectique de la fusion et des alternances	415
<b>III.1.3) Description du logos francien</b>	<b>420</b>
III.1.3.a) Du Désir au <i>logos</i> : l'étape de l'effondrement du monde par l'érotogenèse	420
III.1.3.b) Le <i>logos</i> : un <i>mode d'être</i> et non un mode de connaissance	425
III.1.3.c) L'après- <i>logos</i> : l'étape possible de l'expansion du monde par l'érotogenèse et la dyade héros/monde	427
<b>III.2) L'œuvre francienne sous l'angle d'une lecture structurale du Désir</b>	<b>430</b>
<b>III.2.1) Les Œuvres de l'effondrement et la problématique de la narration</b>	<b>434</b>
III.2.1.a) La <i>réclusion</i> : une nécessité originelle	439
III.2.1.b) Œuvres et héros de l'échec : une poétique de la dégradation	445
III.2.1.c) Œuvres et héros de l'inertie : une poétique du <i>miroir</i>	459
<b>III.2.2) Les Œuvres de la béance et l'ultime révolte du détachement</b>	<b>467</b>
III.2.3) Conclusion de notre lecture structurale du Désir : une poétique francienne orientée par la recherche du cœur des choses	476
<b>III.3) L'œuvre francienne : à la recherche d'une philosophie du monde</b>	<b>479</b>
<b>III.3.1) Le Désir comme mode de connaissance du monde</b>	<b>479</b>
<b>III.3.2) Le paradoxe d'un imaginaire fondateur d'une philosophie</b>	<b>483</b>
<b>III.3.3) La dialectique francienne d'une philosophie du monde par l'écriture du Désir</b>	<b>488</b>
<b>CONCLUSION</b>	<b>499</b>
<b>Conclusion : La philosophie francienne du Désir et le XX<sup>e</sup> siècle</b>	<b>499</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>511</b>
1) <i>Textes franciens</i>	512
2) <i>Etudes franciennes</i>	514
3) <i>Théories de la littérature, repères littéraires, rhétorique</i>	518
4) <i>Anthropologie, anthropologie de l'imaginaire, mythocritique</i>	521
5) <i>Histoire sociale, histoire de la pensée, références historiques</i>	523
6) <i>Philosophies antiques</i>	526
7) <i>Philosophies modernes, épistémologie</i>	528
8) <i>Théologie, gnose, ésotérisme</i>	531
9) <i>Psychiatrie, Psychanalyse</i>	535
10) <i>Revue et articles</i>	537
<b>GLOSSAIRE</b>	<b>538</b>
<b>INDEX RERUM</b>	<b>558</b>
<b>INDEX OPERUM</b>	<b>570</b>
<b>INDEX NOMINUM</b>	<b>573</b>

□ Par nécessité technique, les illustrations sont paginées hors du texte.



- ❖ I : Portrait d'Anatole France tiré de J.M. Pouquet, *Le Salon de Mme Arman de Caillavet*, Paris, Hachette, 1926
  - ❖ II : Frank Kupka, *Les Disques de Newton*, 1911-1912
  - ❖ III : Max Ernst, *Les Tentations de saint Antoine*, 1945
  - ❖ IV : Christ de Grünewald
  - ❖ V : Paul Delvaux, *La Vénus au miroir*, 1946
  - ❖ VI : Gustave Moreau, *La Tentation*
  - ❖ VII : Chagall, *La Chute de l'Ange*, 1923-1947
- 
- Les renvois de pages *infra* et *supra* renvoient aux pages de titre des chapitres. Pour plus de précision, se reporter aux index.

## II.3) La morale du Désir dans le système littéraire francien

“Oui, le Mal est immortel : le génie dans lequel la vieille théologie l’incarne, Satan, survivra au dernier homme et restera seul, assis, les ailes repliées, sur les débris du monde éteint.”, Anatole France, *La Vie littéraire*, I, p.334.

### II.3.1) L’inconscient et une approche francienne de ses enjeux

« Il est incontestable que les médecins sont extrêmement prédisposés à l’aliénation mentale. » Et rien n’est plus vrai. Parmi les médecins, mes prédestinés entre tous sont les aliénistes. Il est souvent difficile de décider lequel est le plus fou, du fou ou de son médecin. On dit aussi que les hommes de génie sont enclins à la folie. C’est certain. Toutefois, il ne suffit pas d’être un imbécile pour être raisonnable.”, Anatole France, *Histoire comique*, Pléiade, tome III, p.915.

#### **II.3.1.a) L’inconscient dans les années 1890**

Puisque Désir il y a chez Anatole France, on pourrait se demander si on pourrait trouver également dans la littérature francienne un concept d’inconscient à proprement parler. Cette problématique nous semble fondamentale, à tel point qu’il serait vain de prétendre lire par exemple une œuvre comme *Thaïs*<sup>21</sup> sans penser que cette instance était implicitement reconnue par Anatole France.

Cependant, il serait bien rapide de se lancer dans cette voie sans analyser préalablement les choses dans leur contexte. Bien sûr, en l’an 2000, il est toujours possible de mener à bien une étude psychanalytique de l’œuvre francienne, puisque la méthodologie critique inaugurée par Freud lui-même est maintenant reconnue et souvent utilisée<sup>22</sup>. Mais nous voudrions ici nous placer plutôt en amont du texte<sup>23</sup>. Il est vrai que, comme le remarque J.-Y. Tadié, “en français, avant 1930, on ne voit guère que l’étude de Jacques Rivière sur Proust et Freud<sup>24</sup> [...] pour appliquer la psychanalyse à la critique littéraire<sup>25</sup>.” C’est dire combien cette science psychanalytique n’en est encore qu’à ses prémices dans les années 1890, date à laquelle paraît *Thaïs*. Ainsi, peut-on penser qu’Anatole France avait une quelconque connaissance de Freud, et est-il même sensé de se poser la question ? En d’autres termes, une psychanalyse naissante aurait-elle pu influencer Anatole France dans sa conception du Désir ?

<sup>21</sup> Nous pensons à *Thaïs* – que nous analyserons plus bas, voir II.3.2, p.320 – parce qu’il semble bien que ce soit l’œuvre la plus représentative concernant la question de l’inconscient. Ceci dit, nous mentionnerons également la nouvelle « L’Œuf rouge ».

<sup>22</sup> Voir Max Milner, *Freud et l’Interprétation de la littérature*, Sedes, 1980, ou encore Anne Clancier, *Psychanalyse et Critique littéraire*, Privat, 1973, et Jean Bellemin-Noël, *Psychanalyse et Littérature*, P.U.F., 1978.

<sup>23</sup> Il ne sera bien évidemment pas de notre objet de mener une analyse psychanalytique ou même psychobiographique d’Anatole France. Nous nous bornerons seulement à essayer de mettre en évidence l’instance de l’inconscient dans l’œuvre littéraire d’Anatole France, sans fondamentalement tenter de la relier à la psychanalyse, même si nous pouvons y trouver des similitudes.

<sup>24</sup> Voir J. Rivière, *Quelques progrès dans l’étude du cœur humain*, Gallimard, rééd. 1985.

<sup>25</sup> J.-Y Tadié, *La Critique littéraire au XX<sup>e</sup> siècle*, Belfond, 1987.

*Thaïs* est donc publié en 1890, tandis que Freud admet lui-même l'instance de l'inconscient dans *La Science des rêves*<sup>26</sup> en 1900, lorsqu'il fait paraître ses travaux sur la première topique<sup>27</sup>, en langue allemande. Nous l'avons vu à propos de Schopenhauer, Anatole France ne lit pas l'allemand<sup>28</sup>. Or, le texte original n'est traduit en français qu'en 1926, soit deux années après la mort d'Anatole France. Cette date, 1926, coïncide par ailleurs avec l'essor, dans les années 30, de la critique littéraire psychanalytique francophone mentionnée par J.-Y. Tadié, surtout sous la plume de Charles Baudouin, de Marie Bonaparte (sur Edgar Allan Poe) et de Charles Mauron.

En fait, pour être honnête, l'essor de la psychanalyse est loin de toucher tout d'abord les milieux littéraires ou journalistiques. Les découvertes de Freud s'adressent avant tout aux milieux médicaux, qui sont d'ailleurs tièdes, voire fort sceptiques lorsqu'ils accueillent les travaux freudiens<sup>29</sup>. Dès lors, si ces travaux sont remis en cause par les psychiatres eux-mêmes dans les années 1900, on comprend qu'il ait fallu plus de vingt ans pour les traduire en français, et Anatole France n'en a jamais eu le moindre écho. De là à prétendre que l'inconscient francien est tout à fait indépendant de l'inconscient dans son acception freudienne, il n'y a qu'un pas.

D'ailleurs, Marie-Claire Bancquart le dit bien :

“Si l'inconscient n'était pas encore couramment nommé<sup>30</sup>, ses émergences étaient étudiées par les aliénistes, à qui Anatole France renvoie son lecteur quand il parle des visions de saint Antoine dans *Le Temps*<sup>31</sup>.”

<sup>26</sup> Voir S. Freud, *La Science des rêves (Die Traumdeutung)*, 1900, trad. I. Meyerson, Paris, 1926, éd. revue par D. Berger sous le titre *L'Interprétation des rêves*, P.U.F., 1967.

<sup>27</sup> Freud reconnaît métaphoriquement en 1900 l'appareil psychique divisé en trois instances : le conscient, le préconscient et l'inconscient. Dans sa deuxième topique, il affinera ce système, en distinguant le moi, le surmoi et le ça.

<sup>28</sup> Voir *supra*, I.3.2.d, p.226.

<sup>29</sup> Nous nous permettons ici de citer un article de Marthe Robert extrêmement éclairant sur le contexte dans lequel Freud fut accueilli par ses condisciples (*in Encyclopaedia Universalis*, article « Freud », 9-964a) : “D'un côté, il est vrai, Freud marquait bien sa volonté de se conformer aux usages, ne fût-ce que dans le long chapitre qu'il consacrait à la littérature spécialisée (on sait d'ailleurs, par ses lettres à W. Fliess, combien cette partie du livre lui a coûté d'efforts et d'ennui) ; et puis, quelle que fût l'étrangeté de son matériel, il le présentait avec autant d'exactitude scrupuleuse que s'il se fût agi d'observations banales, sans se départir de l'attitude rigoureuse où la science du temps voyait sa principale garantie. Mais, sur un point au moins, il lui fallait innover, car le matériel fourni par le rêve n'avait en lui-même aucun intérêt, il ne constituait qu'un ensemble incohérent d'images insignifiantes ou absurdes – le contenu manifeste – dont seule comptait la signification cachée – le contenu latent –, de sorte qu'on n'en pouvait rien tirer tant qu'on ne possédait pas pour le traduire en clair une clé appropriée. Dès l'instant qu'il s'agissait de trouver un sens à quelque chose qui n'en avait pas, le raisonnement déductif ne suffisait plus à la connaissance du matériel observé ; il fallait le compléter, voire le remplacer provisoirement par une forme de pensée purement analogique – ce qui revenait à faire un bond dans une zone mal délimitée où, l'observation des faits cédant nécessairement devant l'interprétation de l'invisible, l'irrationnel risquait toujours de supplanter la raison. Que Freud ait longtemps hésité avant d'accomplir ce bond décisif, il l'a laissé entendre assez clairement en s'abstenant pendant des années de livrer *La Science des rêves* au public, sans doute pour n'affronter qu'à son heure l'hostilité railleuse des critiques, mais peut-être aussi pour surmonter un dernier doute quant au bien-fondé de sa démarche scientifique. Comme il l'avait prévu, le monde savant le tourna en dérision ou, pis encore, tenta de l'ignorer, tandis que, pour la première fois, des esprits moins timorés venaient spontanément se joindre à lui. Ainsi, déconsidéré par la démarche révolutionnaire qui lui valait ses premiers disciples, il put croire qu'il n'était plus seul à lutter, pour peu de temps toutefois, ayant dû bientôt constater que parmi ceux qui l'avaient suivi, certains, et non des moindres, ne l'avaient fait qu'à la faveur d'une confusion, sans le comprendre beaucoup mieux que ses ennemis.” Voir aussi Marthe Robert, *La Révolution psychanalytique*, 2 vol., Payot, Paris, 1964.

<sup>30</sup> En note : “Sauf dans le cas, tout différent, d'une allusion à la philosophie de Hartmann, dont la Philosophie des Unbewusstes (1869) avait été traduite en français en 1877 par D. Noler sous le titre

A dire vrai, il semble bien, en effet, qu'Anatole France soit passionné par les aliénistes, mais ses références se placent toujours dans une optique nettement antérieure au freudisme. Par exemple, sa nouvelle « L'Œuf rouge<sup>32</sup> » est dédiée au docteur Samuel Pozzi<sup>33</sup>, qui est un beau représentant des chercheurs scientifiques fermement imprégnés de darwinisme et à la pointe de la science psychiatrique dans les années 1890. Anatole France, en auteur à la fertile imagination, ne pouvait guère passer à côté du spectaculaire qu'offraient les sciences nouvelles, comme l'hypnose ou le magnétisme<sup>34</sup>, par exemple, qu'on trouve respectivement dans « L'Œuf rouge » et dans « Monsieur Pigeonneau ». Ces systèmes sous-entendent l'existence de l'inconscient, mais nul ne peut encore les expliquer : ils sont aussi bien exploités par la science que dans les foires, aux côtés des rayons X (à partir de 1896 et des travaux de Röntgen) et du cinématographe (même date, invention des frères Lumière).

A dire vrai, l'histoire de l'hypnose et celle de l'inconscient humain ont partie liée ; il se pourrait bien en effet qu'Anatole France entreprenne une démarche d'extrapolation à partir de ce qu'il connaît de l'hypnose, pour en concevoir l'existence de l'inconscient, cette instance qu'il met très bien en valeur dans « L'Œuf rouge » ou dans *Thaïs*. Il faut en effet savoir que les recherches sur l'hypnose datent de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, et que cet état particulier de la conscience n'est encore à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle que très mal expliqué. Selon Léon Chertok, la relation entre hypnotiseur et hypnotisé est la plus ancienne des relations psychothérapeutiques et la psychanalyse se bâtit dans une grande part sur l'étude et la critique de cette relation<sup>35</sup>. Ainsi, après l'approche peu scientifique de Mesmer dans les années 1776-1784, on intègre ce phénomène avec plus de rigueur dans les années 1843 avec le chirurgien de Manchester J. Braid, qui introduit le terme d'hypnotisme et, schématiquement, réfute la source fluidique de l'hypnose entrevue par Mesmer pour la remplacer par une source neurophysiologique. L'École de Nancy est fondée en 1866 par un médecin de campagne français, A.A. Liébault, qui reprend les théories de Braid et qui insiste dans *Confession d'un médecin hypnotiseur*<sup>36</sup> sur l'aspect psychologique de l'hypnose. L'étude de l'École de Nancy sera rejetée par la Salpêtrière, où l'équipe de Charcot soutiendra au contraire l'idée que l'hypnose trouve ses fondements dans le *soma*, dans la physiologie. Durant la décennie 1880-1890, les deux écoles s'affronteront avec fougue, et leurs recherches connaîtront un véritable bouillonnement, attirant bon nombre de chercheurs étrangers, dont Freud qui trouvera là les fondements de la psychanalyse<sup>37</sup>.

Si hypnose et inconscient sont intimement liés, Anatole France ne connaît, lui, que cette période précédant l'émergence de la psychanalyse proprement dite. D'ailleurs, tandis que les milieux médicaux sont en pleine effervescence, les milieux littéraires s'amuse beaucoup avec les mystères de l'hypnotisme. Il s'agit là d'une mode qui sévit dans les salons. Anatole France s'en méfie et attaque cette mode dans *L'Univers illustré*

---

Philosophie de l'inconscient (G. Baillière). Il s'agit de « l'inconscient du monde », combinaison de « la pensée logique » et de la « volonté ».

<sup>31</sup> Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, p.1339. Elle fait allusion à l'article du *Temps* intitulé « Le Grand Saint Antoine », 12 août 1888. Voir *La Vie littéraire*, tome II.

<sup>32</sup> Voir « L'Œuf rouge » in *Balthasar*, *Pléiade*, tome I, p.638-646, nouvelle parue dans *Le Temps* du 10 avril 1887.

<sup>33</sup> Voir *Pléiade*, tome I, la note 1 de la page 638 de Marie-Claire Bancquart, p.1311 : Samuel Pozzi est un aliéniste président de la Société d'anthropologie en 1888, auteur de *Mémoires sur les circonvolutions cérébrales* (1875) et le crâne (1879). C'est l'un des traducteurs de Darwin. Il fréquente le salon de Mme de Caillavet, et c'est ainsi qu'Anatole France a dû le connaître.

<sup>34</sup> Nous ne reviendrons pas ici sur le mesmérisme. Voir *supra*, I.1.3.c, p.94.

<sup>35</sup> Voir Léon Chertok, *L'Hypnose*, Payot, Paris, 1965.

<sup>36</sup> Voir Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, p.1311.

<sup>37</sup> Voir H. Ey, dir., *L'Inconscient (VIème colloque de Bonneval)*, Desclée de Brouwer, Paris, 1966.

du 10 juillet 1886. De même, il attaque avec virulence le docteur Luys<sup>38</sup> dans la même revue le 14 janvier 1888. Cependant, notre auteur ne dédaigne pas s'intéresser à ce qu'au XIX<sup>e</sup> siècle on nomme encore la « folie ». Comme le souligne Marie-Claire Bancquart,

“il [est] attiré par les questions concernant la folie, tout comme par les fous eux-mêmes. Exprimant cette prédilection dans l'article du Temps, « Les Fous dans la littérature » (19 juin 1887, VL, I), il admet ainsi que nos organes ne nous permettent point de tout percevoir et analyser dans la nature, et qu'il peut exister des « enfants de l'air », comme le Horla de Maupassant<sup>39</sup>.”

Si nos organes ne peuvent tout expliquer, c'est bien qu'il existe une zone d'ombre, que nous pourrions qualifier d'« inconscient »... Cependant, si on considère que la pensée humaine a été, pour l'heure, bouleversée par quatre grands chocs fondamentaux que sont l'héliocentrisme de Copernic (la Terre n'est pas au centre de l'univers), l'évolutionnisme de Darwin (l'homme descend du singe, et n'est pas la fin ultime de l'univers), la psychanalyse (le moi humain n'est pas le maître dans sa propre maison) et la découverte des lois de la relativité par Einstein, on peut penser qu'Anatole France se situe après la révolution darwinienne, largement évoquée et sous-tendant farouchement sa pensée, mais avant la révolution freudienne. C'est dire combien sa conception de l'inconscient humain sera différente de la révolutionnaire acception qu'en fera Freud dès 1900.

Cependant, nous ne devons pas négliger l'influence certaine d'Eduard von Hartmann<sup>40</sup>, notamment sur la littérature symboliste – au même titre que Schopenhauer<sup>41</sup> – qui s'intéresse de très près à l'inconscient, certes dans une acception différente de celle retenue par Freud. Ce philosophe pessimiste, proche par certains aspects de Schopenhauer et de Hegel – dont il semble parfois établir une sorte de compilation – postule l'existence d'un principe absolu du monde, l'inconscient, qui est justement à la croisée des chemins avec le concept de volonté et de vouloir-vivre de Schopenhauer, et le principe de l'Idée dans le système hégélien. Dans la Philosophie de l'inconscient, Hartmann soutient l'existence d'une Volonté et d'une Idée inconscientes, en démontrant l'indépendance de ces deux attributs par rapport au cerveau qui est le siège de la Conscience, et leur union intime dans la catégorie supérieure de l'Inconscient. Le principe de l'Inconscient domine les phénomènes de l'instinct, des réflexes, qui sont distingués comme étant des instincts répulsifs (crainte de la mort, dégoût, pudeur) ou sympathiques (amour maternel, charité, amour sexuel qui n'est en fait qu'une passion illusoire tendant au renouvellement des espèces, comme chez Schopenhauer). Sur l'Inconscient se fondent ainsi esthétique et morale : l'homme, en effet, tout en connaissant la cause occasionnelle de la Volonté et l'action qui en est le terme, ignore le processus depuis l'Idée jusqu'à l'action et par conséquent le motif profond de l'action elle-même. Dans l'art, la jouissance esthétique n'est qu'immédiate et ne relève en rien du raisonnement : le jugement sur le Beau n'est qu'une disposition de l'âme ; même l'inspiration est étrangère à la conscience. Le langage est quant à lui l'œuvre de l'instinct collectif ;

<sup>38</sup> Luys est l'un des grands chercheurs de cette période, quant à l'anatomie microscopique de l'encéphale. Il existe une partie du cerveau, les *relais extrapyramidaux du diencéphale*, portant le doux nom de *subthalamus de Luys*.

<sup>39</sup> Marie-Claire Bancquart, *idem.*, p.1311.

<sup>40</sup> Eduard von Hartmann né à Berlin (1842-1906) est l'auteur de *La Philosophie de l'inconscient* (1869, traduction Baillière, 1877), qu'il entreprend après avoir quitté l'armée prussienne pour raison de santé.

<sup>41</sup> Voir *supra*, I.3.2.d, p.226.

<sup>42</sup> Nous reprenons pour notre présentation de Hartmann le vocabulaire de traduction française de Baillière ; c'est pourquoi les concepts portent une majuscule.

l'intuition de l'espace et du temps est elle-même issue de l'Inconscient, et de fait la réalité objective est établie par l'acte instinctif qui transforme les sensations en objets réels. Le mysticisme lui-même est l'ensemble des actions de l'Inconscient sur la Conscience. L'Histoire est le résultat égoïste des actions des individus, qui croient servir l'humanité mais qui ne répondent qu'à leurs instincts, de manière inconsciente.

Ainsi, au centre d'une telle activité de l'Inconscient, quelle est la fonction de la Conscience pour Hartmann ? Elle fournit le motif de la Volonté, parce qu'elle est issue elle-même de l'Inconscient. Elle est produit de la matière cérébrale, mais elle s'engendre aussi d'un principe métaphysique, comme une émanation de l'Idée au sein de la Volonté, celle-ci s'opposant à celle-là. La Conscience est ainsi, pour Hartmann comme pour Schopenhauer, Volonté insatisfaite et donc souffrance. Parce que Inconscient et Conscience coïncident, monde matériel et monde spirituel se confondent, et dans cette optique, si au moment de la création de l'univers, l'Intelligence inconsciente, beaucoup plus subtile et intuitive que l'Intelligence consciente avait voulu concevoir la possibilité d'un monde meilleur, elle l'aurait certainement réalisée. Dès lors, l'univers est conçu comme un mal et il serait préférable qu'il n'existât point... Le bonheur n'y existe pas et c'est donc l'Illusion qui préside à l'humain. Le bonheur est d'abord conçu comme pouvant être atteint dans l'existence présente, puis dans une existence transcendante, enfin réalisable dans l'évolution progressive cosmique<sup>43</sup>. Dès lors, c'est à la Conscience de libérer l'individu, puis le monde entier, de l'existence, en corrigeant l'erreur de la Volonté et en la déterminant au non-Etre. Il s'agit d'une rédemption cosmique conduisant la création au néant, afin de faire concorder par la Conscience les fins de l'homme avec l'Inconscient métaphysique<sup>44</sup>.

Ce système de Hartmann est fort connu dans les milieux qui donneront naissance à la psychanalyse<sup>45</sup>. Cependant, son Inconscient est une instance fort différente de celle que mettra en valeur Freud.

À l'instar de la philosophie de Schopenhauer, nous ne pensons pas que la philosophie de Hartmann fût connue *in texto* par Anatole France. Simplement, elle est véritablement dans l'air du temps dans les milieux littéraires français de cette fin de siècle. Nombreux sont les auteurs qui, à l'instar des romantiques allemands quelques années auparavant<sup>46</sup>, usent de l'inconscient dans leurs œuvres, à l'encontre d'un certain classicisme issu des Lumières françaises. Pensons par exemple à Laforgue, Baudelaire ou Mallarmé, ce dernier qui considère la source inconsciente des mythes comme le *ruisseau primitif*, mais aussi à Barrès dans *Le Jardin de Bérénice* (1891), à Maeterlinck dans *Pelléas et Mélisande* (1892) ou dans *Le Trésor des humbles* (1896)<sup>47</sup>. Anatole France est inscrit dans cet air du temps lorsqu'il écrit *Thaïs* en 1890, il l'est aussi lorsqu'il écrit « L'Œuf rouge » en 1887. L'heure est au pessimisme, aux interrogations issues de la révolution darwinienne et d'un héritage certain de la pensée romantique allemande, et les questions sur l'inconscient semblent tourmenter les esprits, questions relayées par le spectaculaire de l'hypnotisme, du magnétisme animal, et des étranges sectes hermétiques qui fleurissent un peu partout à Paris et en Province, à l'instar de la

<sup>43</sup> On reconnaît ici un système permettant d'englober, à l'instar de Schopenhauer, l'évolution darwinienne.

<sup>44</sup> On constatera que ces idées de Hartmann, finalement fort conventionnelles, donnent naissance à un nihilisme tout aussi conventionnel, qui ne manquera pas par ailleurs d'être complaisamment exploité par la future mentalité nazie.

<sup>45</sup> Voir L. Whyte, *L'Inconscient avant Freud*, Payot, Paris, 1971, et Y. Brès, « Hartmann et l'Inconscient romantique » in *Critique des raisons psychanalytiques*, P.U.F., Paris, 1985.

<sup>46</sup> Nous faisons ici allusion à Schelling, Hölderling et Novalis.

<sup>47</sup> Voir P. Citti, *Contre la décadence (1890-1914)*, P.U.F., Paris, 1987.

Théosophie de Héléna P. Blavatski<sup>48</sup>. On peut ainsi raisonnablement penser qu'en cette fin de siècle, le concept d'inconscient pose beaucoup de questions, et comme son acception d'avant Freud est encore très large, voire floue, ou du moins liée à bien des épiphénomènes, l'inconscient laisse encore une très large place à l'imaginaire et aux mythes. C'est dans cette voie, semble-t-il, qu'il faut appréhender l'inconscient chez Anatole France.

---

<sup>48</sup> Voir par exemple R. Guénon, *Le Théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion*, rééd., Editions Traditionnelles, Paris, 1969.

### II.3.1.b) L'acception francienne de l'inconscient

“L’histoire tout entière de l’humanité, remplie de supplices, d’extases et de massacres, est une histoire de déments et de furieux.”, Anatole France, *Histoire comique*, Pléiade, tome III, p.913.

Chez Anatole France, l’inconscient est pressenti comme une force poussant le *moi* à agir en dehors de toute motivation rationnelle. Cependant, la caractéristique de cet inconscient francien est d’offrir une double lecture. En effet, si les héros littéraires mus par cette instance ne se rendent pas compte de l’irrationalité de leurs gestes, le lecteur, lui, a tout le loisir d’assister à l’émergence de cet inconscient et de se questionner sur l’essence même des agissements humains. Anatole France s’inscrit totalement dans l’air du temps, puisqu’en pressentant l’existence de l’inconscient – avant l’heure freudienne – il trouve là une nouvelle preuve que chez l’homme, aucun agissement ne peut être soumis intégralement à l’intellect : ceci relativise encore ce qui est censé être immuable chez l’homme. Parce qu’il agit pour une grande part sous le joug de son inconscient, l’homme est encore moins déterminé qu’il y paraît. Non seulement il est au cœur d’un univers aux finalités invisibles, mais de plus, si l’existence humaine a bien un but et une fonction, elle n’est même pas motivée par l’agissement humain lui-même. Le comportement humain, n’en déplaise aux behavioristes<sup>49</sup>, est donc selon Anatole France pour une grande part soumis à l’imprévisible<sup>50</sup>. Cette part d’inconnu intrinsèque déloge l’homme de tout destin tracé par avance, de toute divinité fatale et irrémédiable. Ainsi, les hommes dogmatiques qui usent de tout leur pouvoir pour proclamer la vérité, et ceux qui, dans leur crédulité ou leur terreur, obéissent à ces faux dogmes, ne peuvent pas triompher du scepticisme<sup>51</sup>. Car qui sait finalement si les dogmes ne sont pas eux-mêmes le fruit de la part imprévisible de certains ? L’existence humaine est bien motivée par cette zone d’ombre, cet inconscient étrange et impérieux, qui n’est cependant évidemment pas encore scientifiquement défini, et qui laisse donc place à toutes les conjectures possibles. Ainsi, Anatole France peut prétendre aborder le monde d’une manière inédite qui permettra peut-être de creuser les apparences au travers d’une appréhension imaginaire et mythique de l’inconscient, et de rechercher le *logos* dans un questionnement salvateur et fondamental<sup>52</sup>. Nous allons voir en effet que l’instance même de l’inconscient recoupe le Désir francien, dans le sens où elle en offre les fon-

<sup>49</sup> Nous employons ce mot à *dessein*, puisque cette branche de la psychologie, pour ainsi dire opposée aux trouvailles de Freud sur l’inconscient, sévira vers 1913, sous la plume de John Watson dans *Psychological Review*. Cependant, c’est dès 1907 qu’un certain Henri Piéron introduit le terme de *behaviorisme* en français, en traduisant l’allemand *verhalten* et l’américain *behavior* pour désigner “*les manières d’être des animaux et des hommes, les manifestations objectives de leurs activités globales.*” D’après les behavioristes, tout stimulus suscite une réponse. Dans cette optique, le comportement humain est explicable *objectivement*, sans aucune part prenante de l’inconscient. Cette théorie de source positive naît parallèlement à la psychanalyse, et s’il est bien schématique d’opposer les deux, cela renforce l’idée selon laquelle le concept d’inconscient n’est guère encore cerné dans les années 1890. Voir H. Piéron, « La Psychologie comme science du comportement et le behaviorisme », in *Journal de Psychologie*, vol. I, 1928. Voir surtout J.-F. Le Ny, *Le Conditionnement et l’apprentissage*, P.U.F., Paris, 6<sup>ème</sup> édition, 1980.

<sup>50</sup> “*Il est clair que nous ne pouvons rien savoir, que tout nous trompe, et que la nature se joue cruellement de notre ignorance et de notre imbécillité.*”, Anatole France, *Le Jardin d’Epicure*, p.65.

<sup>51</sup> “*La nature, telle du moins que nous pouvons la connaître et dans les milieux appropriés à la vie, ne nous présente rien de simple.*”, Anatole France, *Le Jardin d’Epicure*, p.82.

<sup>52</sup> “*Une chose surtout donne de l’attrait à la pensée des hommes : c’est l’inquiétude. Un esprit qui n’est point anxieux m’irrite ou m’ennuie.*”, Anatole France, *ibid.*, p.89.



dations. L'inconscient est une condition *sine qua non* de la partance<sup>53</sup>, comme instance relativisante et diffuse, permettant une remise en question des agissements humains, et battant en brèche les dogmes et les vaines certitudes.

Nous avons une bonne appréhension de l'inconscient francien dans « L'Œuf rouge ». Cette nouvelle s'inscrit par ailleurs entièrement dans une tradition littéraire du XIX<sup>e</sup> siècle : un témoin scientifique et sérieux, spécialiste dans son domaine – et donc objectif – est censé relater un fait des plus réels à son interlocuteur. Pour autant, les allures scientifiques du récit masquent une fable, dont le sens est tout inscrit dans un scepticisme ironique coutumier à la pensée d'Anatole France. L'histoire est simple, de prime abord : un ami d'enfance du docteur N\*\*\*, malingre et peu aimé de ses camarades, et surtout élevé dans une famille très particulière, devient un grand mathématicien, avant de sombrer dans la folie et le meurtre.

Nous sommes, faut-il le rappeler, dans une époque positiviste où on pense que la folie mentale est tout entière inscrite dans des désordres physiques de la matière cérébrale. Ainsi, lorsqu'un patient ne montre trace d'aucune lésion, un aliéniste est réduit à jouer de son savoir – totalement ignoré du patient – pour instaurer une relation thérapeutique avec lui. Il détient, au regard de la loi, un pouvoir absolu sur la liberté et le destin du patient, et la gageure qu'il doit relever est d'user de ce que Michel Foucault appelle une certaine tactique morale : le praticien devient pour le malade un thaumaturge<sup>54</sup> : dans cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle, le psychiatre, ne pouvant évidemment tenir compte de l'inconscient, n'est absolument pas en mesure de faire la part entre une « vraie » maladie – d'origine physiologique – et une « fausse » maladie – d'origine psychotique ou névrotique. Il doit donc se borner à entraîner chez son patient une fausse guérison pour une fausse maladie.

Anatole France refuse cette optique dans « L'Œuf rouge ». Certes, le docteur N\*\*\* est un homme sérieux, voire insensible, par l'objectivité que confère l'habitude et le savoir. Le destin d'Alexandre le Mansel n'est devenu qu'un cas d'école, une anecdote à conter pour briller dans les milieux mondains. Pourtant, les symptômes décrits et les réponses apportées par N\*\*\* sont loin d'être satisfaisants, et Anatole France se fait un malin plaisir d'illustrer le ridicule de la science psychiatrique du praticien blasé. En effet, plus qu'un simple cas clinique à relater, Mansel incarne ni plus ni moins, de manière allégorique, une âme promise à l'ombre, guidée par son inconscient, c'est-à-dire finalement sous-tendue par le Désir. D'ailleurs, ce garçon semble prédestiné : *“Il paraissait à la fois plus jeune et plus vieux qu'il n'était en réalité. Petit et fluet, il avait peur, à quinze ans, de tout ce dont les petits enfants s'effrayent. L'obscurité lui causait une peur invincible”*<sup>55</sup>.

Anatole France passe évidemment par une description physique approfondie de Mansel, puisqu'elle est issue du docteur N\*\*\*, dans l'optique que nous avons mentionnée plus haut<sup>56</sup>. Dès lors, parce que Mansel est dépeint comme atteint d'une sorte de

<sup>53</sup> “Le charme qui touche le plus les âmes est le charme du mystère. Il n'y a pas de beauté sans voiles, et ce que nous préférons, c'est encore l'inconnu. L'existence serait intolérable si on ne rêvait jamais. Ce que la vie a de meilleur, c'est l'idée qu'elle nous donne ce je ne sais quoi qui n'est point en elle.”, Anatole France, *ibid.*, p.112.

<sup>54</sup> Voir M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961, rééd. *Histoire de la folie à l'âge classique*, coll. Tel, Gallimard, Paris, 1976.

<sup>55</sup> Anatole France, « L'Œuf rouge », *Balthazar*, Pléiade, tome I, p.639. Allégoriquement, la valeur précise de cette *obscurité* laisse songeur : tout enfant, Mansel est déjà soumis à la force perturbatrice de son inconscient ; ses névroses – faute d'un terme plus approprié – font *partie de lui*, le *constituent* déjà en profondeur.

<sup>56</sup> Il semble s'agir ni plus ni moins d'un héritage de la physiognomonie, cette « science » datant d'Aristote (les *Physiognomica*) qui prétendait dresser un portrait psychologique exhaustif de chacun, d'après ses

débilité physique, cette tare est censée tout naturellement refléter un désordre intérieur. Anatole France n'est guère avare de détails :

“Quant à ses yeux, ils étaient sans regard. Maintes fois, des étrangers le prirent pour un aveugle. Sa bouche donnait seule une physionomie à son visage. Ses lèvres mobiles exprimaient tour à tour une joie enfantine et de mystérieuses souffrances. Le timbre de sa voix était clair et charmant. Quand il récitait ses leçons, il donnait aux vers leur nombre et leur rythme, ce qui nous faisait beaucoup rire<sup>57</sup>. Pendant les récréations, il partageait volontiers nos jeux, et il n'y était pas maladroit, mais il y apportait une ardeur fébrile et des allures de somnambule qui inspiraient à quelques-uns d'entre nous une antipathie insurmontable<sup>58</sup>.”

Pourtant, le docteur N\*\*\*, bien malgré lui, reconnaît qu'il n'est pas aisé de pénétrer dans l'intériorité d'autrui : il finit par se lier d'amitié avec l'étrange garçon lors d'une excursion au Mont-Saint-Michel. En fait, cet épisode est troublant, car cette sympathie naissante n'est guère motivée que par une sorte de jeu curieux qui ne prête guère à conséquence ; Mansel, au milieu des vieilles pierres, est pris d'une sorte de délire mégalomane :

“J'aurais voulu vivre du temps de ces guerres et être un chevalier. J'aurais pris les deux Michelettes<sup>59</sup>, j'en aurais pris vingt, j'en aurais pris cent ; j'aurais pris tous les canons des Anglais. J'aurais combattu seul devant la poterne. Et l'archange saint Michel se serait tenu au-dessus de ma tête comme un nuage blanc<sup>60</sup>.”

La vision du monde de Mansel est dès lors entièrement guidée par une sorte d'anéantissement de tout sentiment de temporalité. Au milieu des vieilles pierres, Mansel se met à vivre dans une sorte de délire historique. Lorsque les écoliers passent à proximité de la maisonnette de Tiphaine Raguel<sup>61</sup>, veuve de Du Gesclin<sup>62</sup>, le jeune garçon observe un rite mystérieux : Il

caractères physiques. On croyait pouvoir, au travers des traits du visage, analyser les mœurs et les dispositions naturelles des individus. De fait, au XIX<sup>e</sup> siècle, cette « science » est remise à l'honneur grâce aux travaux de Lavater (*Physiognomische Fragmente*, Leipzig, 1775-1778 et *Essai sur la physiognomonie*, La Haye, 1781-1803) qui intriguèrent nombre d'écrivains, d'abord allemands (dont Goethe, Novalis et Schopenhauer), puis français (Mme de Staël, Eugène Sue, Chateaubriand, Balzac ou Baudelaire). Voir F. Baldensperger, « Les Théories de Lavater et la littérature française », in *Etudes d'histoire littéraire*, 2<sup>ème</sup> série, p.51-91, Paris, 1910. Sur l'histoire de la physiognomonie, voir aussi F. Azouli, « Remarques sur quelques traités de physiognomonie », in *Etudes philosophiques*, p.431-448, oct.-déc. 1978.

<sup>57</sup> Peut-être faut-il voir ici une critique acerbe – et avant l'heure – d'Anatole France à l'encontre de ce que Sartre appelle la *vérité du nombre* (voir J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946). Dans “L'œuf rouge”, tout le monde conspue le jeune garçon à l'apparence *différente* et étrange, et tout le monde est dans le faux : c'est bien Mansel qui respecte et qui goûte ainsi les poèmes qu'il récite. C'est dire combien *juger autrui* sur son apparence est une absurdité, une absurdité décuplée d'ailleurs par la reconnaissance de la part d'inconscient qui existe dans chacun de nous, et qui nous rend donc encore plus imprévisibles et insaisissables que nous ne le semblons. Juger quelqu'un sur ses manières et son apparence est donc une grande fausseté, combattue par Anatole France. Reconnaître l'existence de l'inconscient, c'est relativiser son appréhension d'autrui, et donc une condition *sine qua non* pour appréhender le *logos*.

<sup>58</sup> Anatole France, *ibid.*, p.639.

<sup>59</sup> Il s'agit de canons symbolisant la retraite des Anglais en 1427. Voir Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, p.1312, note de la page 640.

<sup>60</sup> Anatole France, *ibid.*, p.640. Jeanne d'Arc est ici transposée de manière ironique, lorsqu'elle voit durant la guerre de Cent Ans, vers 1420, l'archange apparaître. A la suite de cela, dès 1424, Charles VII aura pour symbole un étendard rouge semé de soleils d'or, avec saint Michel terrassant le dragon. On constate que Mansel est donc bien frappé ici de folie des grandeurs.

<sup>61</sup> Raguel est le nom de l'un des sept archanges (Michel, Raphaël, Gabriel, Uriel, Raguel, Saraqaël et Remiel) au sommet de la hiérarchie céleste, selon la tradition angéologique juive précédant de deux

“ouvrit les bras, comme pour embrasser cette bicoque angélique ; puis, s’étant agenouillé, il se mit à baiser les pierres sans entendre les rires de ses camarades qui, dans leur gaieté, commençaient à lui jeter des cailloux<sup>63</sup>.”

En brisant la première croûte d’apparence de Mansel, N\*\*\* croit mieux connaître son ami ; il lui trouve un orgueil démesuré, mais reconnaît une cohérence à son délire ; l’orgueil de Mansel

“s’étendait sur de lointaines chimères et n’avait point de forme tangible. Cependant il inspirait tous les sentiments de mon ami et il donnait une espèce d’unité à ses idées baroques et incohérentes<sup>64</sup>.”

Justement, ici – et Anatole France introduit pertinemment cette contradiction – l’unité du délire de Mansel dépasse toute incohérence, mais reconnaître ceci serait pour le praticien reconnaître l’échec de son savoir : en effet, la cohérence du délire prouve qu’il est construit, organisé, et donc bel et bien d’origine culturelle, et ceci inconsciemment. Autant détruire définitivement l’idée très en vogue selon laquelle la folie psychiatrique n’est que le symptôme d’un désordre somatique et physiologique de la matière cérébrale. Au contraire, Anatole France pense que l’inconscient est aux racines de la folie et que ce désordre a bien des origines culturelles, qui dépassent une appréhension soit béhavioriste, soit positiviste de la psychiatrie. Naturellement, il est hors de question de prétendre qu’Anatole France avait une vision de l’inconscient proche de celle de Freud. Cependant, il pourrait en avoir eu l’intuition, différant catégoriquement de l’inconscient de Hartmann.

La preuve en est que le délire de Mansel prend tout son sens lors de la description – gourmande ! – que brosse Anatole France de la famille du jeune garçon. Les personnages sont certes comiques, mais le sens symbolique de cette description est pour le moins sérieux. Anatole France prouve que le délire de Mansel est impliqué par la manière dont il a été élevé par ses parents, et qu’il s’agit bien là d’un héritage culturel d’une part, et inconscient d’autre part, puisque évidemment, un jeune homme comme Mansel n’a aucun recul par rapport à l’éducation que lui ont infligée ses parents. Sa personnalité est tout inscrite dans le délire parental<sup>65</sup>, et le jeune garçon n’en est guère responsable.

Dès lors, la maison des parents de Mansel est malsaine, car il y règne un silence et une tristesse qui pèsent. La mère est dépeinte dans un portrait – ironique – allant dans le sens des thèses de la physiognomonie lavatérienne, jusqu’à l’excès de la caricature :

“Je vis une femme qui me sembla vieille. Je ne répondrais pas qu’elle le fût alors autant qu’elle me parut. Elle était maigre et jaune ; ses yeux brillaient dans leur orbite noire, sous

---

siècles l’ère chrétienne ; on constate ainsi que le champ lexical de l’ange reste présent dans le délire de Mansel : il est comme *inspiré*. Nous voyons ici un certain cynisme de la part de notre auteur.

<sup>62</sup> Du Guesclin et Jeanne d’Arc sont deux personnages historiquement liés, car ils représentent les deux figures fondamentales de la guerre de Cent Ans comme les figures légendaires de la lutte contre l’envahisseur anglais, et incarnent le sentiment nationaliste. Le délire historique de Mansel est donc extraordinairement cohérent, et cette construction prouve qu’il n’est guère *hasardeux*, ou même issu de tares physiques. Au contraire, il s’agit bien d’un délire *culturel*, ou du moins psychologiquement organisé.

<sup>63</sup> Anatole France, *ibid.*, p.640. En fait, cet épisode est lourd de symboles. On assiste à une sorte de rituel d’*adoubement* de Mansel, investi ici d’un “droit” *angélique* ou *divin*. Cette *fiereté sauvage* qui est la sienne est donc motivée par autre chose que par un ego démesuré : elle fait partie de la construction de son délire. Quant à la lapidation, elle donne à Mansel une allure christique en prise avec les larrons.

<sup>64</sup> Anatole France, *ibid.*, p.641.

<sup>65</sup> Sur le thème de l’éducation chez Anatole France, voir *supra*, I.1.1, p.29 et *sqq.*

des paupières rouges. Bien qu'on fût en été, son corps et sa tête disparaissaient sous de sombres vêtements de laine. Mais ce qui la rendait tout à fait étrange, c'est la lame de métal qui cerclait son front comme un diadème. [Ce] n'est point une couronne ; c'est un cercle magnétique pour guérir les maux de tête<sup>66</sup>."

Le père, quant à lui, n'est pas non plus un modèle de normalité :

"Nous trouvâmes un petit homme chauve qui glissait dans les allées comme un fantôme. Il était si mince et si léger qu'on pouvait craindre que le vent l'emportât. Son allure timide, son long coup décharné qu'il tendait en avant, sa tête grosse comme le poing, ses regards de côté, ses pas sautillants, ses bras courts soulevés comme des ailerons, lui donnaient autant que possible et plus que de raison, l'aspect d'une volaille plumée<sup>67</sup>."

Ainsi, le délire de Mansel semble bien trouver – en apparence ! – ses racines dans une sorte de fatalité darwinienne. Issu de parents physiquement tarés, le jeune garçon ne pouvait être que lui aussi bien marqué dans ses gènes. Mais c'est justement là ce que réfute Anatole France. Certes, l'héritage patrimonial compte dans la constitution d'un corps, mais pas dans la formation d'un caractère. Anatole France dissocie tout lien entre maladie physique et maladie mentale<sup>68</sup>, du moins dans le cas d'Alexandre.

Le père de Mansel est un homme qui n'est heureux que dans la compagnie des poules de sa basse-cour. La symbolique en est presque évidente : les poules sont les animaux les plus bêtes de la Création, et c'est bien cette idée qu'Anatole France met en œuvre :

"Mon ami Le Mansel me dit que c'était son papa, mais qu'il fallait le laisser aller à la basse-cour, parce qu'il ne vivait que dans la compagnie de ses poules et qu'il avait perdu près d'elles l'habitude de causer avec les hommes. Pendant qu'il parlait, M. Le Mansel père

<sup>66</sup> Anatole France, *ibid.*, p.641-642. On a là l'illustration parfaite de la fausse guérison d'une fausse maladie. Le positivisme et ses excès sont ici combattus par la caricature ridiculisante.

<sup>67</sup> Anatole France, *ibid.*, p.642. Voilà l'exemple même d'une description ridiculisant la physiognomonie ; en effet, le XIX<sup>e</sup> siècle littéraire abonde de descriptions de personnes aux physiognomies animales – ce n'est pas nouveau, on trouve déjà un cénobite-pourceau et un ministre-autruche chez Diderot, dans *Le Neveu de Rameau*. Cependant, cette manie poussée à son comble a pu exaspérer Anatole France, comme d'ailleurs Gustave Flaubert dans *Bouvard et Pécuchet* ou dans son *Dictionnaire des idées reçues*. Ainsi, notre auteur joue le jeu de la physiognomonie jusqu'à son comble, puisqu'un homme obsédé par ses poulets se retrouve ici figuré comme un poulet. Anatole France combat cette idée selon laquelle des stéréotypes physiques ordonnent des caractères moraux. Cette manière de voir les choses est pourtant très en vogue, par exemple chez Balzac, où chaque détail physique donne une idée des mœurs du personnage dépeint. Les naturalistes, dont Zola, usent eux aussi énormément de ce procédé. Or, ce système est compris dans une sphère de détermination et de fatalité qui va à l'encontre de la notion même d'*inconscient*. En effet, si les êtres étaient si *lisibles*, alors *tous leurs actes* seraient *explicables*. Or, pour Anatole France, il n'en est rien, car autrui reste toujours un mystère. C'est logique, puisque si l'homme est tendu vers le Désir, il est toujours en partance, en mouvement vers cet intangible projet qui dépasse de loin toute perception quantifiable de l'homme : l'homme ne peut, selon Anatole France, être *calibré*, et son apparence physique est donc loin de pouvoir représenter son intériorité. Ainsi, Paphnuce se trompe fondamentalement lorsqu'il juge Thais comme impure, elle qui appelle pourtant le Désir. Et le saint Paphnuce finit en monstre défiguré. L'intériorité ne se porte à la physiognomie que de manière trompeuse. Ainsi, par exemple, Coignard fait partie de ces caractères franciens joviaux et rebondis, aimant la bonne chère. Cependant, Coignard est un sage, alors qu'il est le contraire même de l'ascète stéréotypé. Les héros de *L'Île des Pingouins* n'ont bien souvent pas d'apparence physique, sauf le diable, qui revêt souvent celle la plus trompeuse possible : il joue de ces stéréotypes pour se grimer et tromper son monde. L'un des seuls caractères physiques qui ne soit jamais trompeur est celui qui inspire le Désir, chez les héros féminins. C'est ce que nous verrons bientôt *infra*, II.3.2, p.320 et *sqq.* Car finalement, chez Anatole France, c'est bien l'*inconscient* qui se porte sur les traits physiques des personnages. Cette conception littéraire francienne paraît bien en avance sur son temps.

<sup>68</sup> Certes, c'est peut-être excessif, puisque évidemment certaines maladies mentales peuvent être liées à des lésions physiologiques. Cependant, en cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle, on ne fait aucune différence entre les deux, et c'est ce que réfute Anatole France ici.

disparut à nos yeux, et nous entendîmes bientôt des gloussements joyeux s'élever dans l'air. Il était dans sa cour<sup>69</sup>.”

Ainsi, pour le père d'Alexandre, la poule a une action contaminante, une action identificatrice.

La grand-mère Mansel reste la personne la plus normale de la famille : une vieille dame édentée<sup>70</sup> aux joues rondes. C'est là l'horizon familial dans lequel a pu grandir le jeune homme. Or, la maison est organisée autour d'une sorte de présentoir, de modeste *omphalos*, un œuf rouge protégé par un globe de cristal.

“Je ne sais pourquoi, ayant une fois remarqué cet œuf, je me mis à le considérer attentivement. Les enfants ont de ces curiosités inexplicables<sup>71</sup>. Je dois dire aussi que cet œuf était d'une couleur extraordinaire et magnifique. Il ne ressemblait en rien à ces œufs de Pâques qui, trempés dans du jus de betterave, y prennent cette teinte vineuse qu'admirent les marmots arrêtés devant l'étalage des fruitiers. Il était teint d'une pourpre royale<sup>72</sup>.”

En fait, bien vite, on se rend compte que le monde tourne, dans cette famille, autour de cet œuf, et que c'est l'interprétation que le père fait de cette monstruosité de la nature qui va déterminer la manière dont Alexandre sera élevé. L'œuf n'est donc pas peint, mais est bien naturellement rouge. Il est pondu le jour de la naissance du jeune homme, ce qui évidemment éveille les fallacieux et troubles commentaires de la famille à propos de ce petit miracle. Dès lors, l'œuf sera sacralisé, non pour l'objet qu'il est intrinsèquement, mais pour ce qu'il représente : une sorte de miroir aux alouettes, un garant réflexif des désirs les plus profonds de cette famille pauvre. L'œuf, en tant que tel, réifie un fantasme mégalomane de gloire et d'ambition sociale. Par force, l'interprétation familiale du phénomène s'inscrit dans une grande superstition, aussi

---

<sup>69</sup> Anatole France, *ibid.*, p.642. Ici, le symbolisme de la poule n'est sans doute pas à rechercher dans les arcanes de l'alchimie – science connue d'Anatole France, comme l'illustre *La Rôtisserie de la reine Pédauque* –, où cette volaille représente au contraire les trois phases d'évolution de l'œuvre, par sa crête rouge, ses plumes blanches et ses pattes noires. “C'est la matière de l'œuvre qui commence à devenir noir par la putréfaction ; puis blanche à mesure que la rosée philosophique ou ozoth la purifie ; enfin rouge quand elle est parfaitement fixée. [...] Le vase des philosophes est appelé l'habitable du poulet. C'est la racine et le principe de tout l'enseignement, c'est l'eau et le réceptacle de toutes les teintures. [en langage hermétique, l'ensemble des connaissances cachées]”, dom Antoine-Joseph Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique dans lequel on trouve les allégories fabuleuses des poètes, les métaphores, les énigmes et les termes barbares des philosophes hermétiques expliqués*, Médecis, Paris, 1758, p.397-398. Pourtant, se pourrait-il qu'Anatole France joue avec cette ambiguïté ? Après tout, il est possible de se poser la question, puisque nous allons le voir, la symbolique de l'œuf rouge pose problème dans ce contexte.

<sup>70</sup> Cela était fréquent à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle chez les petites gens d'un certain âge.

<sup>71</sup> Cela prouve bien que le docteur N\*\*\* est lui-même présidé par une part d'inconscient.

<sup>72</sup> Anatole France, *ibid.*, p.643. La pourpre est effectivement la couleur symbolisant l'ascendance royale, portée par les rois, les nobles, les prêtres et les magistrats. De même, cette couleur proche de celle du sang symbolise la vie et est signe de puissance temporelle et spirituelle. Or, cette couleur pourrait être mise en parallèle avec le symbolisme alchimique du poulet, figurant le fruit de l'œuvre au rouge, c'est-à-dire la connaissance de l'univers. Peut-être Anatole France joue-t-il de ce registre ici, pour décrire le fait que l'inconscient – dont l'œuf rouge est sinon le symbole, du moins le catalyseur – est à la racine des actes humains, et qu'il faut le prendre en considération si on veut espérer percer leur secret. Nous n'irons pas plus avant dans cette perception d'un symbolisme alchimique à propos de l'œuf rouge, mais nous soumettons la question au lecteur. Anatole France démystifie cela dans *Les Opinions de M. Jérôme Coignard* : “Les œufs de Pâques sont, au contraire, d'origine païenne et rappellent, au moment de l'équinoxe de printemps, l'éclosion mystérieuse de la vie. C'est un vieux symbole qui s'est conservé dans la religion chrétienne. On peut soutenir tout aussi raisonnablement, dit mon bon maître, que c'est un symbole de la résurrection du Christ. Pour moi, qui n'ai nul goût à charger la religion de subtilités symboliques, je croirais volontiers que la joie de manger des œufs, dont on a été privé durant le carême, est la seule cause qui les fait paraître en ce jour sur la table avec honneur et vêtus de la pourpre royale. », Anatole France, *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, Pléiade, tome II, p.248.

ridicule qu'absurde, et seule la grand-mère ne rentre pas dans le *jeu*. Nous allons y revenir.

Entre-temps, Mansel passe une adolescence difficile, sous le joug d'une sorte de complexe de persécution. Parallèlement, il fait preuve d'extraordinaires aptitudes pour les mathématiques.

“Ces nouvelles n'étaient pas pour me surprendre. Bien des fois, en étudiant les troubles des centres nerveux, j'avais fait un retour sur mon pauvre ami de saint Julien et pronostiqué malgré moi la paralysie générale qui menaçait cet enfant d'une migraineuse et d'un microcéphale rhumatisant<sup>73</sup>. Les apparences ne me donnèrent pas raison d'abord. Alexandre le Mansel, ainsi qu'on me le manda d'Avranches, retrouva à l'âge adulte une santé normale et donna des preuves certaines de la beauté de son intelligence. Il poussa très avant ses études mathématiques ; même il envoya à l'Académie des sciences la solution de plusieurs équations non encore résolues, qui fut trouvée aussi élégante que juste. Absorbé par ses travaux, il ne trouvait que rarement le temps de m'écrire. Ses lettres étaient affectueuses, claires, bien ordonnées ; il ne s'y rencontrait rien qui pût être suspect au neurologue le plus soupçonneux<sup>74</sup>.”

Plusieurs années plus tard, Alexandre Le Mansel, en proie à un délire de la persécution, rend visite au docteur N\*\*\* : “*Je suis en butte à des persécutions inouïes. Mais j'ai du courage, je lutterai vaillamment, je triompherai de mes ennemis*<sup>75</sup>.” Or, ce délire paranoïde est interprété par N\*\*\* comme une fatalité génétique : “*J'y découvrais un symptôme de l'affection dont mon ami était menacé par les lois fatales de l'hérédité, et qui avait paru enrayée*<sup>76</sup>.” En effet, quoi de plus agréable pour un praticien comme N\*\*\* que d'avoir raison ? Cependant, il laisse Mansel dans sa bibliothèque garnie de plus de six mille volumes<sup>77</sup> et le retrouve dans un état lamentable provoqué par la lecture malheureuse d'un ouvrage, *L'Histoire auguste* de Lampride<sup>78</sup>, qui conte la naissance d'Alexandre Sévère<sup>79</sup> : “*Le jour de la naissance d'Alexandre Sévère, une poule*

<sup>73</sup> Là encore, N\*\*\* ne fait aucune distinction entre désordre somatique et désordre psychologique. Anatole France met explicitement en relief que le praticien est dans l'erreur. Son assurance confinant à l'orgueil professionnel est d'ailleurs le meilleur symptôme de cette erreur : au contraire, parce que l'inconscient est reconnu, le patient ne peut en aucun cas être cadastré, et cette pseudo-paralysie qui est censée attendre Mansel n'est qu'une absurdité médicale. De plus, elle est le prétexte à une analyse *sommaire*, qui ne semble pouvoir être remise en cause. Le docteur N\*\*\* n'est nullement surpris par les aptitudes mathématiques d'Alexandre, et pourtant elles mettent en évidence que son intelligence est au moins normale, voire supérieure à la moyenne, et qu'il s'agit donc bien de troubles comportementaux qui assaillent son ami, et non de troubles issus d'une quelconque hérédité fatale. Au contraire, d'ailleurs : si l'enfant avait hérité des caractères de sa famille, il serait resté à l'état de crétin congénital. Or, c'est le contraire qui se produit. La maladie mentale de Mansel est donc d'une autre origine que somatique ou physiologique.

<sup>74</sup> Anatole France, *ibid.*, p.644.

<sup>75</sup> Anatole France, *ibid.*, p.645.

<sup>76</sup> Anatole France, *idem*.

<sup>77</sup> Sur la bibliothèque francienne, voir *supra*, II.2.1, p.267.

<sup>78</sup> *L'Histoire auguste* est l'un des plus grands canulars littéraires de l'histoire. Elle est constituée d'une série de biographies d'empereurs romains, d'Hadrien (-117 av. J.-C.) à Numérien (284 ap. J.-C.) Six auteurs se partagent les biographies, dont Aelius Lampride est le quatrième (il signe quatre monographies, dont celle d'Alexandre Sévère). En fait, on a découvert que ces six auteurs n'étaient qu'un seul, un instituteur anonyme qui s'est mis au service d'un noble romain. De même, la date d'écriture, censée se placer aux environs de 316, est plutôt proche du tout début du V<sup>e</sup> siècle. Ce document a été, au XIX<sup>e</sup> siècle entièrement discrédité du fait de la non-fiabilité des sources utilisées par l'auteur (on est un peu revenu sur ce discrédit depuis, quant à certaines sources). Ce n'est donc pas un hasard si Anatole France choisit cet ouvrage plutôt qu'un autre pour rendre à Mansel toute sa part d'inconscient.

<sup>79</sup> Cet empereur romain est intéressant à plus d'un titre. C'est lui qui, par exemple, constitue un monopole sur le marché de la pourpre (couleur de l'œuf), en fondant les *Officinae purpurariae* qui distribuent dans les campagnes la riche et noble matière jusqu'à la production des ultimes *pourpres byzantines* tirées

appartenant au père du nouveau-né pondit un œuf rouge, présage de la pourpre impériale que l'enfant devait revêtir<sup>80</sup>.” Comme bien évidemment, Alexandre Mansel porte le même nom que l'empereur romain, il a vite fait d'en tirer les conclusions qui s'imposent.

A-t-il pris ce livre au hasard, comme le suppose N\*\*\* ? “Pourquoi fallut-il que mon malheureux ami prît justement celui qui pouvait lui faire du mal, et l'ouvrît à la page funeste<sup>81</sup> ?” Il semble bien que non, et c'est ce qu'Anatole France démontre : il prend inconsciemment le livre qui justement résume à lui seul toute la construction de son délire. On le sait : Mansel est un homme d'une grande intelligence, il peut donc très bien avoir abordé depuis longtemps l'histoire d'Alexandre Sévère, sans évidemment avoir fait explicitement le lien avec l'œuf rouge de son père. *L'Histoire auguste* verbalise et exprime clairement son délire. Mansel devait depuis toujours connaître l'histoire d'Alexandre Sévère, mais sans en être conscient. La lecture du passage de Lampride provoque chez lui une sorte d'anamnèse. C'est donc un miroir de son inconscient. L'allégorie est intéressante, car elle prétend établir les racines de l'inconscient de Mansel dans un livre<sup>82</sup> ; ceci prouve que le délire d'Alexandre est d'origine culturelle et non physiologique, et que c'est bien le rapport de Mansel avec la réalité qui est dérangé, de manière inconsciente et donc imprévisible. D'où l'impuissance des théories psychiatriques positivistes : c'est ici d'une vraie maladie qu'il s'agit, mais sans symptôme physiologique demandant une « vraie » guérison, c'est-à-dire une guérison physiquement quantifiable. Mansel n'a plus la notion du réel<sup>83</sup>, il est débordé par son éducation et sa culture, par son inconscient. L'œuf rouge n'est autre qu'une mise en abyme de ce débordement et l'agitation de Mansel est le fruit de ce délire paranoïde : il se prend pour Alexandre Sévère, comme d'autres se prennent pour Napoléon<sup>84</sup>. Ainsi, la mégalomanie de Mansel se double d'un grand délire de la persécution :

---

principalement du *murex (color principalis)*. En 234-235, Alexandre Sévère réunit à Mayence une grande armée et combat les barbares ayant franchi le *limes* (complexe de fortifications et de mise en valeur des terres conquises). Il est une sorte de pendant romain des Jeanne d'Arc et autres Du Guesclin. Alexandre Sévère est assassiné par ses propres soldats sous l'instigation de Maximin, qui commandait la cavalerie, car il est soupçonné à tort de pactiser avec l'ennemi. On peut en déduire la paranoïa d'Alexandre Mansel...

<sup>80</sup> Anatole France, *idem*.

<sup>81</sup> Anatole France, *idem*.

<sup>82</sup> Voir *supra*, II.2.1, p.267 et *sqq.*

<sup>83</sup> En psychiatrie contemporaine, on parle après Freud de *principe de réalité*. Voir S. Freud, *L'Esquisse d'une psychologie scientifique* (posthume, 1911, rédigé en 1895), in *Naissance de la psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1956.

<sup>84</sup> Un psychiatre contemporain noterait vraisemblablement un trouble hystérique entraînant un délire paranoïaque : “ On désigne sous le nom de paranoïa – folie systématique – un état psychopathique fonctionnel, caractérisé par une déviation particulière des fonctions intellectuelles les plus élevées, n'impliquant ni une décadence profonde ni un désordre général, s'accompagnant presque toujours d'idées délirantes systématisées et permanentes. Ce délire [...] se présente comme une sorte de perception inexacte de l'humanité, échappant à la loi du consensus universel, comme une interprétation particulière du monde extérieur dans ses relations avec la personnalité du malade qui rapporte tout à lui, soit en mal, soit en bien (« caractère égocentrique » des auteurs allemands) ; et il s'accompagne toujours d'un manque de critique, de contrôle, d'une foi absolue, bien que la lucidité reste complète en dehors du délire. Les hallucinations, lorsqu'il en existe, sont créées à l'appui de ce délire, le personnifient en quelque sorte, et, par suite, ont le même caractère égocentrique.”, J. Seglas, *Leçons cliniques sur les maladies mentales et nerveuses*, Asselinet et Housseau, Paris, 1895, p.131. L'étude de la paranoïa ne prend son essor en France qu'à partir des travaux de Seglas, en 1895. Précédemment, la paranoïa est une notion introduite en 1852 par C. Lasègue dans un sens différent (il parle de *monomanie mélancolique*). Mais c'est Lacan qui en 1932 décrit la paranoïa de manière efficace dans *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, 1932, rééd. Seuil, Paris, 1975. On savait tout de même, à l'époque où Anatole France écrivit « L'Œuf rouge » (1887) et à la suite des travaux de Lasègue (voir C. Lasègue,

“Son exaltation allait jusqu’à la fureur. Il écumait. Il criait : « L’œuf, l’œuf de mon jour natal ! Je suis empereur. Je sais que tu veux me tuer. N’approche pas, misérable ! » Il faisait les cent pas. Puis, revenant vers moi, les bras ouverts : « Mon ami, me disait-il, mon vieux camarade, que veux-tu que je te donne ? Empereur... Empereur... Mon père avait raison<sup>85</sup>... L’œuf pourpre... Empereur, il faut l’être<sup>86</sup>... Scélérat ! pourquoi me cachais-tu ce livre ? Je châtierai ce crime de haute trahison... Empereur ! Empereur ! Je dois l’être. Oui, c’est le devoir. Allons, allons !... »<sup>87</sup>”

Anatole France tourne évidemment cette histoire en ridicule : Mansel tue un factionnaire qui l’empêche d’accéder à l’Elysée, puis il met fin à ses jours – volontairement ou inconsciemment, peu importe – dans un asile<sup>88</sup> en absorbant une éponge – ce qui est fondamentalement tragi-comique. Cependant, plus triste est le constat que la médecine n’a rien pu faire, faute d’avoir pris en compte l’inconscient de Mansel et la genèse de son délire pour pouvoir le soigner. Cependant, N\*\*\* est un personnage un peu contradictoire. De sa hauteur de scientifique, il précise que l’histoire de Mansel n’intéressera que les statistiques médicales. Mais il pose aussi une question précise, qui finalement trouve sa réponse dans la reconnaissance de l’existence de l’inconscient : “*Qui démêlera jamais l’écheveau des causes et des effets<sup>89</sup> ? Qui peut se flatter de dire en accomplissant un acte quelconque : je sais ce que je fais<sup>90</sup> ?*” Simplement, notre praticien est réellement détaché de la réponse à ces questions, il se perd dans la brume et dans l’orgueil de sa condition de praticien : cette histoire “*est affreuse, [...] mais elle est vraie. Je prendrais bien un petit verre de cognac<sup>91</sup>.*” Voilà une bien belle boutade de la part d’Anatole France, qui attaque là directement le manque d’imagination et de pugnacité de notre psychiatre positiviste.

Ainsi, Anatole France ne définit certes pas l’instance de l’inconscient. Ce n’est d’ailleurs pas son objet. Mais la question est bien dans l’air du temps et s’il n’en propose pas de définition, France reconnaît l’existence de cette zone d’ombre proprement humaine. D’ailleurs, sa description clinique de Mansel est assez approfondie pour qu’un psychiatre contemporain puisse y trouver les symptômes exacts de la paranoïa. Ainsi, l’imagination n’est pour Anatole France ni vraie ni fausse, mais elle pose la problématique de son statut par rapport au principe de réalité, et c’est bien en une certaine manière l’inconscient qui semble influencer la prépondérance ou non de « la folle du logis ».

Dès lors, il l’inconscient est bien l’un des primats du Désir. Issu de la réalité charnelle, par opposition à toute forme d’intellect rationnel complètement intentionnel, ce pôle pulsionnel n’est donc en rien maîtrisable par le héros francien et pourtant il dicte

*Ecrits psychiatriques*, 1852, rééd. J. Corraze éd., 1971), que la paranoïa évoluait en trois phases, qu’Anatole France respecte visiblement à la lettre : le sujet passe par une sévère dépression, puis par un délire de la persécution, avant d’être atteint de mégalomanie.

<sup>85</sup> Voilà la preuve que le délire de Mansel est bien d’origine culturelle. Finalement, le père – un grand névrosé dont l’obsession est constituée de gallinacés – devait connaître l’histoire de l’œuf rouge d’Alexandre Sévère : la preuve en est qu’il a baptisé son fils ainsi. De la même façon, la grand-mère avait vu juste : c’est lui-même qui a dû introduire l’œuf rouge sous une poule pondeuse. En fait, il a pu projeter ses propres frustrations sur son fils, en voulant en faire un empereur. Or, Anatole France sous-entend cet héritage de l’entourage familial, et il décrit ainsi la primauté de l’inconscient dans le délire très cohérent de Mansel : il a été élevé dans le sens de son délire, il est ce qu’un psychiatre contemporain appellerait un *paranoïaque sociogénétique*.

<sup>86</sup> On remarquera cette forme impérative.

<sup>87</sup> Anatole France, *ibid.*, p.645-646.

<sup>88</sup> Y a-t-il là une petite pique réservée à Boulanger qui finit, comme Mansel, par se suicider ?...

<sup>89</sup> Pourtant, la solution du délire de Mansel n’était pas loin, puisqu’il suffisait de se pencher sur le cas de son père.

<sup>90</sup> Anatole France, *ibid.*, p.646. Voilà une reconnaissance implicite de l’inconscient.

<sup>91</sup> Anatole France, *idem*.



pour une part non négligeable ses actes en décidant même parfois de sa destinée tout entière.

### II.3.1.c) Les connexions entre le Désir et l'inconscient

“Appeler un malheureux à répondre de ses actes !... mais quand le système solaire n'était encore qu'une pâle nébuleuse, formant dans l'éther une couronne légère d'une circonférence mille fois plus vaste que l'orbite de Neptune, il y avait belle lurette que nous étions tous conditionnés, déterminés, destinés irrévocablement et que votre responsabilité, ma chère enfant, la mienne, celle de Chevalier, celle de tous les hommes, était, non pas atténuée, mais abolie d'avance. Tous nos mouvements, causés par des mouvements antérieurs de la matière, sont soumis aux lois qui gouvernent les forces cosmiques, et la mécanique humaine n'est qu'un cas particulier de la mécanique universelle.”, Anatole France, *Histoire comique*, Pléiade, tome III, p.911.

Nous devrions donc ici pouvoir étudier une œuvre représentative de la conception francienne de l'inconscient, afin de mettre en évidence les connexions profondes se tissant entre les zones d'ombre de l'inconscient et la puissante instance du Désir. Un couple est pour ceci tout trouvé, il s'agit de la jolie comédienne Félicie Nanteuil et de l'acteur malheureux Chevalier, dans *Histoire comique*<sup>92</sup>. Ce roman pourrait être placé sous le signe de la frustration, issue d'une configuration triangulaire fort classique entre la belle Nanteuil et ses deux soupirants en concurrence, Chevalier et Ligny.

Qui est Félicie Nanteuil ? Marie-Claire Bancquart nous propose une analyse psychiatrique de son caractère, dressée par le docteur Anne Clancier le 16 novembre 1987<sup>93</sup> :

“Si on veut porter un diagnostic en ce qui concerne la jeune actrice, elle n'est nullement psychotique. L'épisode des pertes de connaissance pourrait faire penser à des crises d'épilepsie, mais tous les autres éléments permettent de dire qu'il s'agit en réalité de crises hystériques qui simulent l'épilepsie. Quant aux hallucinations dans lesquelles la jeune femme revoit le fantôme du suicidé, il ne s'agit pas d'hallucinations psychotiques. Ce sont des représentations vives qui se produisent chez des personnes ayant beaucoup d'imagination et qui ont généralement ce qu'on nomme une structure hystérique. Il ne s'agit nullement de l'hystérie maladie, mais d'une structure psychique qu'on ne peut même pas, à mon avis, considérer comme pathologique<sup>94</sup>. C'est le cas des personnes très croyantes ayant des apparitions. [...] Si cette jeune femme croit voir le spectre au moment où elle se rapproche de l'homme aimé, c'est en raison de la culpabilité que le suicidé a déclenchée chez elle<sup>95</sup>.”

Nous partirons de cette analyse avisée qui met en évidence que le cas de Félicie ne dépend pas de l'Académie, pour mettre en relief au contraire le fait que ses hallucinations sont en quelque sorte une projection, une grammaticalisation inconsciente du

<sup>92</sup> *Histoire comique* est issue d'une nouvelle remaniée, « Chevalier », parue dans *La Vie contemporaine – Revue de famille* le 15 décembre 1894, p.621-638. *Histoire comique* paraît dans *La Revue de Paris* en trois épisodes, du 15 décembre 1902 au 15 janvier 1903. Son édition originale chez Calmann-Lévy date du 29 avril 1903. Notre texte de référence se trouve dans Pléiade, tome III, p.843-993. Se reporter à la notice de Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome III, p.1396-1406, pour comprendre le contexte biographique dans lequel ce roman est écrit. On gardera surtout à l'esprit les relations ombrageuses d'Anatole France avec les femmes – et les actrices – pour considérer *Histoire comique* comme le roman d'une vengeance envers la frustration : “Combien de fois n'a-t-il pas dû rêver d'un acte mélodramatique qui aurait à la fois prouvé son désespoir et brisé la vie de ces cruelles ! Il l'accomplit fantasmatiquement [sic] dans le personnage de Chevalier”, p.1398.

<sup>93</sup> Anne Clancier est spécialiste de D. W. Winnicott (le père de la pédopsychiatrie), et est coauteur, avec A. Berge et P. Ricoeur, d'*Entretiens de l'art et la psychanalyse*, Mouton, Paris-La Haye, 1968.

<sup>94</sup> Certains psychiatres pensaient au contraire, au XIX<sup>e</sup> siècle, que ce type de structure était névrotique. C'est le cas de J.-M. Charcot lorsqu'il décrit la structure hystérique des mystiques. Voir J.-M. Charcot, *L'Hystérie*, Privat, Toulouse, 1971 (tiré des *Leçons du mardi à la Salpêtrière*, Paris, 1887).

<sup>95</sup> Cité par Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome III, p.1400-1401.

Désir. Dans la même optique, nous essaierons de comprendre ce qui pousse Chevalier au suicide.

Dès l'*incipit*, Félicie est dépeinte par Anatole France comme souffrant de troubles hallucinatoires. Une hallucination, faut-il le rappeler, ne porte pas la même définition au début du siècle (avant Freud) qu'actuellement. A la date où *Histoire comique* paraît, il apparaît que c'est encore la définition donnée par B. Ball<sup>96</sup> en 1853 qui a cours : l'hallucination est une perception sans objet<sup>97</sup>. Cependant, une autre définition existe, beaucoup plus proche de la psychiatrie contemporaine :

“Un homme qui a la conviction intime d'une sensation actuellement perçue, alors que nul objet extérieur propre à exciter cette sensation n'est à portée de ses sens, est dans un état d'hallucination<sup>98</sup>.”

Félicie souffre bien de ce désordre de la conscience, de cette projection de l'inconscient dans les sens immédiats.

“Imaginez-vous, docteur, que je crois voir, la nuit, sous les meubles, un chat qui me regarde avec des yeux de braise. [...] Ce n'est pas en rêvant que je vois un chat ! C'est tout éveillée !<sup>99</sup>”

Cette hallucination est classée dans les visions oniriques, souvent désagréables et comparables au cauchemar. Cependant, le docteur Trublet<sup>100</sup> la met au compte d'un désordre stomacal, puisque selon lui, l'hallucination du chat est toujours un symptôme de ce type de problème. Cette interprétation est purement gratuite<sup>101</sup> et issue directement d'une sorte de mécanisme positiviste rejoignant la non reconnaissance de l'inconscient dans l'optique d'une médecine tout inscrite dans le scientisme. Un corset trop serré pourrait entraîner l'apparition du chat. Cependant, ce chat est symptomatique de tout autre chose...

Au départ, il est manifeste que Félicie est attirée par Ligny et affiche du mépris pour Chevalier, lui-même décrit comme un acteur médiocre, cabot<sup>102</sup> et amoureux de la belle Félicie :

“Il avait rôdé autour d'elle, muet, affamé, les dents longues et les yeux flamboyants<sup>103</sup>. Et, durant quinze jours, il l'avait poursuivie sans repos. Elle, froide et tranquille, avait semblé l'ignorer ; puis elle avait cédé tout d'un coup et si brusquement que, ce jour-là, en la quittant, radieux et surpris encore, il lui avait dit une bêtise : « Moi qui te croyais en porcelaine !... » Durant trois mois entiers, il avait goûté des joies aiguës comme la douleur. Puis

<sup>96</sup> B. Ball, *Leçons sur les maladies mentales*, Paris, 1853.

<sup>97</sup> Cette définition est très controversée, car dans sa teneur mécaniste, elle peut être confondue avec une simple erreur des sens. Voir H. Faure, *Hallucinations et réalité perceptive*, 1965, 2ème édition, Fayard, Paris, 1969.

<sup>98</sup> Cette définition est tirée d'un mémoire de 1817 de E. Esquirol (1772-1840), in *Des Maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*, 2 vol., J.-B. Baillière, Paris, 1938. Il faut noter qu'en 1902, les études psychiatriques sur l'hallucination n'offrent des modes thérapeutiques que très partiellement convaincants, et que la guérison du malade n'est pas encore possible (sédatifs, calmants, hydrothérapie, physiothérapie et thérapeutiques suggestives.)

<sup>99</sup> Anatole France, *Histoire comique*, Pléiade, tome III, p.845.

<sup>100</sup> N. Trublet est en fait un contemporain de Marivaux, qui écrit dans ses mémoires : “« M. de Marivaux a des tics, des refrains désagréables dans la conversation. Par exemple, il dit à tout moment de ce qu'il vient de dire : cela est vrai au moins, ce que je vous dis là est vrai. »

<sup>101</sup> Cette interprétation est purement ironique et s'appuie sur l'ouvrage de Briere de Boismont, *Des Hallucinations*, Paris, Baillière, 1862, cité par Anatole France, Pléiade, tome III, p.846 : “Une mauvaise disposition des organes digestifs, en réagissant sur le cerveau et les membranes, a souvent donné lieu à des hallucinations. Il en est de même des congestions, des inflammations des organes.”, p.238.

<sup>102</sup> Voir Anatole France, *ibid.*, p.855-856.

<sup>103</sup> Le chat des visions a des yeux de braise...

Félicie était devenue fuyante, lointaine, étrangère. Maintenant, elle ne l'aimait plus. [...] Il souffrait de n'être plus aimé ; il souffrait plus encore d'être jaloux. [...] Maintenant, Robert de Ligny lui causait d'insupportables souffrances. Depuis quelque temps, il le trouvait sans cesse près d'elle. Qu'elle aimât Robert, il n'en pouvait douter. Et si parfois il pensait qu'elle ne s'était pas encore donnée à cet homme, c'était sans raison et seulement pour soulager de temps en temps sa souffrance<sup>104</sup>.”

Dans cette situation théâtrale, le couple Félicie-Chevalier est lié en essence par une sorte d'exacerbation des sens. Félicie ne joue qu'avec le cœur, même si elle prétend parfois le contraire :

“Elle disait en effet qu'on ne joue bien qu'en jouant avec son cœur ; elle professait que, pour exprimer fortement une passion, il faut l'éprouver<sup>105</sup>, et qu'il est nécessaire de sentir les expressions qu'on doit rendre. Elle se donnait volontiers en exemple<sup>106</sup>. Reine tragique, après avoir vidé sur la scène une coupe de poison, elle avait eu toute la nuit les entrailles en feu<sup>107</sup>.”

---

<sup>104</sup> Anatole France, *ibid.*, p.856-857. On reconnaîtra une situation triangulaire très classique dans la comédie, par exemple dans celle de Marivaux. Il semble que cette situation soit mise en abyme dans la “réalité” du récit. C'est ce en quoi cette histoire est *comique*, à la puissance deux serait-on tenté de dire. Le moteur dramatique de cette comédie est bien le couple Désir / frustration. D'ailleurs, cette mise en scène est également une mise en abyme de la propre vie d'Anatole France, tourmentée avec les femmes dans cette année 1902. Dès lors, la configuration théâtrale par excellence de la relation triangulaire est compréhensible. Le personnage de Félicie rassemble toutes les frustrations de France vis-à-vis des femmes, et plus encore vis-à-vis des actrices. Cette thématique est d'ailleurs omniprésente dans sa production littéraire – il n'est qu'à songer au personnage de Thaïs – et le conduira à sa perte lors de sa malencontreuse relation avec Jeanne Brindeau, qui entraînera Léontine de Caillavet au suicide (voir *supra*, I.3.1.a, p.199.)

<sup>105</sup> Félicie est à l'inverse de toute rationalité. Elle se trouve donc dans le domaine de l'*instinct*, c'est-à-dire de l'*inconscient* et du *pulsionnel*, ce qu'elle met certes au service du théâtre, mais pas seulement – ce en quoi Anne Clancier parle de *structure hystérique* de sa personnalité (impulsivité et *altérabilité* émotionnelle). Félicie est une femme à *fleur de peau*, une femme *fusionnelle* sans distanciation avec ses sens et le réel. Dans cette optique, ses hallucinations sont *logiques*.

<sup>106</sup> « À peine oserai-je dire que moi-même, dans une circonstance de ma vie où j'éprouvai un chagrin profond, la passion du théâtre était telle en moi qu'accablé d'une douleur bien réelle, au milieu des larmes que je versais, je fis malgré moi une observation rapide et fugitive sur l'altération de ma voix et sur une certaine vibration spasmodique qu'elle contractait dans les pleurs : et je le dis non sans honte, je pensai machinalement à m'en servir au besoin. », écrit F.-J. Talma au siècle dernier in *Réflexions sur Lekain et l'art théâtral*, Paris, 1825. De fait, cette façon fusionnelle de concevoir l'acteur est à l'opposé des principes édictés par Diderot, qu'il nomme le *paradoxe du comédien* : un bon acteur se doit d'être *insensible*, et au contraire c'est l'extrême sensibilité qui fait l'acteur médiocre, puisque c'est la sensibilité médiocre qui fait la multitude des mauvais comédiens. Le grand acteur, au travers de son insensibilité, peut avoir un *jeu* égal d'une représentation à l'autre, puisqu'il peut rendre les *signes extérieurs* de sa sensibilité de manière totalement *contrôlée*, en dehors justement de toute hystérie et de tout cliché. Cette conception du jeu théâtral fut controversée très longtemps et réfutée par la Comédie française notamment (Mounet-Sully, Sarah Bernhardt, Louis Jouvet, Ludmilla Pitoëff, Pierre Brasseur, Béatrix Dussane). C'est vraisemblablement Charles Dullin qui met fin à cette controverse, en prétendant que la sensibilité est nécessaire à l'acteur, mais que l'intellect doit veiller à contrôler la charge émotive. Ceci dit, Anatole France considère Félicie vraisemblablement sous un œil proche de celui de Diderot : sous le joug de la passion, elle ne peut être qu'une médiocre exaltée un rien exhibitionniste. Il s'agit d'ailleurs, ne l'oublions pas, d'une thématique littéraire très ancrée dans l'air du temps, parcouru par exemple par un nombre impressionnant de Salomé toutes plus hystériques les unes que les autres, dans le théâtre d'Oscar Wilde notamment. Félicie, qui va pousser Chevalier au suicide, ne peut pas être considérée autrement que dans cette dimension de sens exacerbés, poussant au paroxysme la frustration du Désir de Chevalier.

<sup>107</sup> Anatole France, *ibid.*, p.857.

Quant à Chevalier, c'est également un caractère torturé par ses sens, et particulièrement par la jalousie, considérée ici comme l'une des plus fortes passions humaines<sup>108</sup> :

“Il ne remonta pas à la loge de Félicie, de peur d'y rencontrer Ligny dont la vue lui était insupportable, et parce que, de la sorte, il pouvait s'imaginer que Ligny n'y était pas revenu. Eprouvant un malaise physique à l'éloigner d'elle, il fit cinq ou six tours sous les galeries éteintes et désertes de l'Odéon, descendit les degrés dans la nuit<sup>109</sup> et prit la rue de Médecis. [...] Gardant un reste d'espoir absurde et doux, cette nuit-là comme les autres, il allait attendre Félicie chez sa mère<sup>110</sup>.”

C'est dire combien Félicie est obsessionnelle pour Chevalier ; la jalousie est d'ailleurs renforcée par le jeu de l'admiration malade que voue toute une cour gravitant autour de la comédienne. De plus, la jeune femme a connu, depuis sa rupture avec Chevalier, beaucoup d'amants. Elle est donc meilleure ingénue qu'actrice.

Lorsqu'elle rentre très tard, un soir, alors que Chevalier l'attend en compagnie de Mme Nanteuil, elle vient de faire l'amour avec Ligny :

“Félicie entra dans la salle à manger, les cheveux en désordre, l'œil brillant, les joues blanches, les lèvres avivées et froissées, lasse, indifférente, muette, heureuse, jolie, ayant l'air de garder sous son manteau, qu'elle tenait des deux mains fermées sur elle, un reste de chaleur et de volupté<sup>111</sup>.”

Evidemment, ceci exacerbe la passion jalouse de Chevalier. Il s'ensuit une dispute classique, mais qui est un déclencheur. Le trouble de Chevalier désigne la prise de conscience d'une rupture définitive : “*Alors, murmura-t-il, plein de stupeur, nous ne sommes rien l'un pour l'autre, je ne suis rien pour toi... Nous n'avons pas été ensemble... Voyons, Félicie rappelle-toi...<sup>112</sup>*.” Or, Félicie est atteinte d'une sorte d'*hubris* mégalomane qui la rend cruelle. On assiste à un double langage : celui de l'ingénue, qui se fait désirée et refusante, inaccessible pour tout dire – cela ne pouvant qu'attiser la passion dévastatrice du jeune homme – , ce qui va fort bien dans le sens de son jeu d'actrice. Elle joue, elle joue toujours, que ce soit la surprise ou le dédain, dans le but d'*éprouver* les passions, dans les deux sens du terme : elle les ressent avec force et elle teste sa séduction en renforçant celles des autres. Ceci renforce son *ego* que de se sentir désirée par plusieurs hommes. En face, Chevalier plonge dans la brèche de la jalousie et un dialogue de sourds s'ébauche, puisque l'acteur entre tête baissée dans le jeu de l'actrice. Lui ne joue pas. Il est assailli de plein fouet par le désir de posséder la jeune femme et par la frustration de la voir s'échapper.

“On peut dire que tu es rosse !... Sois-le, Félicie ! Sois-le tant que tu voudras ! Qu'est-ce que ça fait, puisque je t'aime ? Tu es à moi, je te reprends ; je te reprends et je te garde. Voyons ! je ne veux pas souffrir toujours comme une pauvre bête. Ecoute : je passerai l'éponge. Nous recommencerons notre amour. Et cette fois, ce sera très bien. Et tu seras à moi pour toujours, à moi seul<sup>113</sup>. Je suis un honnête homme, tu sais. Tu peux compter sur

<sup>108</sup> La jalousie est inséparable du Désir, c'est, selon le mot de Bossuet, une *passion sans partage*.

<sup>109</sup> Cette dernière phrase peut être également prise au sens figuré.

<sup>110</sup> Anatole France, *ibid.*, p.858.

<sup>111</sup> Anatole France, *ibid.*, p.863.

<sup>112</sup> Anatole France, *ibid.*, p.865.

<sup>113</sup> C'est là l'une des problématiques fondamentales du Désir : parce qu'on ne peut posséder ni le *logos* ni Autrui, le Désir ne peut être épuisé : le Désir n'existe plus ; il est donc en perpétuel projet dialectique. Le Désir frustré de Chevalier le rend aveugle et irraisonné de manière qui ne tardera pas à devenir tragique.

moi. [...] Ecoute-moi bien, j'ai trop souffert ; je ne veux plus souffrir. J'exige que tu sois à moi, à moi seul. [...] A moi seul, tu entends ?<sup>114</sup>”

La situation elle-même est inextricable. Chevalier désire Félicie, mais Félicie ne désire qu'être désirée, et rien d'autre. Chevalier laisse sa passion s'exprimer, il n'est pas saisi par autre chose que par le Désir, celui-ci est pleinement verbalisé, et même s'il tend à faire devenir l'acteur irrationnel, le jeune homme a entièrement conscience de ses pulsions frustrées. On ne pourrait en dire autant de Félicie. Certes, elle désire être désirée, mais pourquoi ? Si elle joue toujours, sur la scène comme à la ville, c'est peut-être parce qu'elle ne peut guère faire autrement que de jouer. Nous l'avons vu, sa personnalité est troublée, en proie aux hallucinations et à un certain orgueil hystérique. Anatole France dépeint finalement sa personnalité comme voilée, c'est-à-dire attirée par les zones d'ombre :

“Elle réfléchissait sur [Chevalier] sérieusement. Ce garçon qui, l'avant-veille encore, lui semblait insignifiant et banal, qu'elle avait bien trop vu, qu'elle savait par cœur, comme il lui paraissait maintenant mystérieux et plein de secrets ! Comme elle s'apercevait tout à coup qu'elle ne le connaissait pas ! De quoi était-il capable ? Elle s'efforçait de le deviner. Qu'allait-il faire ? Rien, sans doute. Tous les hommes qu'on quitte menacent et ne font rien. Mais Chevalier était-il un homme tout à fait comme les autres ? On le disait fou. C'était une manière de parler. Mais elle ignorait elle-même s'il n'y avait pas en lui un peu de folie. A présent, elle l'étudiait avec un sincère intérêt. [...] Jamais encore elle n'avait tant pensé à lui<sup>115</sup>.”

Dès lors, si Félicie refusait son identité réelle au profit d'une image sociale glorieuse, elle ne penserait pas autrement. Entre ses rôles de théâtre et sa vie à elle, il s'agit toujours d'un rôle à jouer. Pourquoi est-elle liée à Ligny ? La raison en est qu'elle

“savait que toutes ses camarades, Ellen Midi, Duvernet, Herschell, Falempin, Stella, Marie-Claire, voulaient lui prendre Ligny. Elle avait vu Louise Dalle, habillée comme une maîtresse de piano, ayant toujours l'air d'escalader l'omnibus et gardant jusque dans ses provocations et ses frôlements les apparences d'une irrémédiable honnêteté, poursuivre Ligny de ses jambes trop longues et l'obséder de ses regards de Pasiphaé<sup>116</sup> pauvre. Et elle avait surpris, dans un couloir, la doyenne, cette bonne mère Ravaud, découvrant à l'approche de Ligny ce qui lui restait encore, ses magnifiques bras, depuis quarante ans illustres<sup>117</sup>.”

Félicie joue dans une sphère de superficialité mondaine pour échapper effectivement à la réalité, et saisir toutes les opportunités de nourrir son ambition sociale démesurée par tous les moyens. Son talent d'actrice est secondaire, et c'est peut-être ceci qu'elle tente de masquer : elle cherche le succès et l'admiration, alors qu'elle n'est intérieurement que médiocre, fondée tout entière par le paraître. Elle est à l'inverse de Chevalier, qui n'est en rien calculateur dans ses pulsions. D'ailleurs, son jeu d'acteur est dépeint comme maîtrisé : il a l'ambition de devenir un grand acteur par son seul travail théâtral.

En fait, nous comprenons mieux la structure intérieure de Félicie lorsque Anatole France la décrit en train de penser à Chevalier : elle est régie par une sorte de crainte sourde, par une peur inexprimée. Peut-être redoute-t-elle l'amour de Chevalier par crainte d'être démasquée, de n'être plus adulée pour son niveau social mais simplement pour elle-même. A-t-elle peur de (se) décevoir ? Son intériorité paraît d'ailleurs

<sup>114</sup> Anatole France, *ibid.*, p.865-866.

<sup>115</sup> Anatole France, *ibid.*, p.869-870.

<sup>116</sup> Anatole France fait ironiquement allusion à la malédiction de Pasiphaé, femme de Minos, qui ne peut s'empêcher d'être attirée par un taureau. Elle deviendra la mère du fameux *Minotaure*.

<sup>117</sup> Anatole France, *ibid.*, p.870.

bien pauvre, puisqu'elle privilégie l'apparence mondaine sur tout le reste. Dans sa vie de comédienne, l'art est secondaire. En d'autres termes, elle n'assume pas ce qu'elle est réellement, elle n'assume pas sa propre intériorité, elle refuse son Désir réel, ce qui pour Anatole France est une grande erreur, peut-être la pire<sup>118</sup> :

“Il lui était apparu plus qu'homme, homme et gorille, et la peur qu'elle avait de lui s'était démesurément agrandie. Elle ne l'aimait pas, elle ne l'avait jamais aimé ; elle ne le désirait pas ; le temps était loin où elle avait bien voulu de lui, et, depuis quelques jours, elle n'imaginait pas le plaisir avec un autre que Ligny ; mais si elle s'était trouvée, en ce moment, seule avec Chevalier, elle se serait sentie sans force, et elle aurait tenté de l'apaiser par sa soumission comme on apaise une puissance surnaturelle<sup>119</sup>.”

Dès lors, une dialectique de mensonge – un double langage – devient encore plus éminente dans la bouche de Félicie, animée par la crainte d'être vue comme ce qu'elle est – une femme, et non une actrice –, renforce son masque vis-à-vis de Chevalier attendant hélas exactement le contraire :

“Elle le craignait, et comme elle était peureuse, elle le flatta. « Mes compliments, Chevalier. Tu as été étourdissant. Ta sortie est étonnante. Tu peux me croire. Je ne suis pas seule à le dire. Fagette t'a trouvé prodigieux<sup>120</sup>.”

Cette flatterie coûtera cher à la jeune femme.

Contre ce mensonge perpétuel et mondain s'établit une révolte – nihiliste – de Chevalier, fortement humectée d'un darwinisme pessimiste et pour le moins oxymorique, dans le sens où cette révolte mêle envie de destruction et amour fou. Cependant, il serait faux de croire que cette vision du monde est totalement délirante. Au contraire, il s'agit d'une ode à la frustration, au Désir inaccompli, d'une conscience effrayante et atrocement douloureuse que la vie n'est en fait qu'une sinistre illusion si le Désir est repoussé, réfuté, renié :

“La vie, c'est le meurtre. [...] Le meurtre et le carnage, peut-être ! Mais le carnage amusant et le meurtre drôle. La vie, c'est la catastrophe burlesque, c'est le comique terrible, c'est le masque de carnaval sur des joues sanglantes. Voilà ce que c'est que la vie pour l'artiste ; l'artiste au théâtre et l'artiste en action. [...] La vie, c'est autre chose encore : c'est la fleur et le couteau, c'est de voir rouge un jour et bleu le lendemain, c'est la haine et l'amour, la haine délicieuse et ravissante, l'amour cruel. [...] Ce n'est pas la peur d'être tué qui

<sup>118</sup> Le théâtre est devenu une sorte d'ascèse mondaine, où la réalité de soi est subsumée à l'ambition démesurée. L'*Histoire comique* devient comique à une puissance trois : il s'agit bien d'*humaine comédie*, thème cher à Anatole France déjà explicitement exploité dans *Le Puits de sainte Claire*.

<sup>119</sup> Anatole France, *ibid.*, p.875. L'amour pour Félicie est strictement d'ordre sensuel. On est toujours dans l'horizon d'*éprouver les passions*, pulsion égocentrique et superficielle au profit de la jouissance immédiate. Cette jouissance mondaine et corporelle forme un *masque* à Félicie, et ce masque lui va à ravir, comme lorsqu'elle joue un rôle sur les planches. Or Chevalier paraît bien être en mesure d'aller au-delà de ce masque, dans le sens où sa force est justement d'être *tout entier livré à ses pulsions et au Désir*, sans le moindre sous-entendu. Cette pureté offre donc une certaine *complémentarité* entre Chevalier et Félicie Nanteuil, qui va bien au-delà de l'image sociale et mondaine offerte par sa liaison avec Ligny. Nous sommes devant un système qui pourrait ressembler à ceux pratiqués par Marivaux, par exemple dans *Le jeu de l'amour et du hasard*, où très schématiquement la belle Sylvie ne peut laisser libre cours à sa passion pour Dorante grîmé comme un valet en Arlequin sans arborer un masque de soubrette, avant de découvrir que la passion pour Dorante qui l'anime est sincère et qu'elle dépasse de loin les convenances sociales. Nous voyons que Félicie non seulement désire être désirée, mais qu'en plus elle désire être regardée comme désirée. Ce jeu de regards d'autrui est le plus solide des masques. Sa réussite sociale en dépend, elle est tout immergée dans la mondanité et dans la fuite de ce qu'elle est vraiment. Ce décalage entre le masque social et sa propre identité immergée dans une grande instabilité est l'expression même de son inconscient, qu'elle projettera dans ses hallucinations.

<sup>120</sup> Anatole France, *ibid.*, p.876.

m'empêcherait de tuer. Je n'ai pas peur de la mort. Mais j'ai le respect de la vie d'autrui. Je suis humain, c'est plus fort que moi<sup>121</sup>.”

Cette vision du monde explicite bien finalement les contradictions inhérentes à l'attitude de Félicie. Cette dernière ne vit que dans le refus de regarder autour d'elle – dans une optique darwinienne – elle inspire injustement le Désir sans même le prendre en considération, elle refuse d'être l'enjeu fondamental et ontologique d'un homme. Son masque mondain nie toute sa propre condition humaine, Félicie est paradoxalement une actrice désincarnée sélectionnant à des fins ambitieuses ses passions à réinjecter bourgeoisement sur les planches. Cette vie par procuration, empreinte de mensonge et d'aveuglement, est une insulte à Chevalier, sorte de double dichotomique de Félicie. L'actrice est pour Chevalier l'allégorie de la frustration universelle, elle est la clef du bonheur mais fuit dramatiquement au profit d'un masque au mépris plâtreux. Car enfin, dans cette relation triangulaire, Ligny n'a qu'un rôle plus qu'accessoire, il incarne de manière allégorique la satiété matérielle, la renommée superficielle, et détourne Félicie de l'essentiel. Pour l'heure, nous ne pouvons pas prétendre que la construction de ce masque sera consciente ou non pour l'actrice. Elle se voudrait immortelle, d'une renommée intemporelle, alors qu'elle n'est qu'une médiocre courtisée mondaine. Chevalier lui offre-t-il la possibilité d'assumer sa propre humanité ? Non, tant que la belle se refusera à succomber au Désir de vivre non plus par procuration, non plus pour le regard des autres, mais en essence. D'ailleurs, le visage dénudé d'un Chevalier la suppliant lui reste à l'esprit de manière obsessionnelle :

“Elle méprisait Chevalier de sa douceur et de sa tranquillité. Mais le souvenir de ce visage et de cette voix lui faisait mal. Elle ne put rien manger. Elle avait des étouffements. Le soir, une angoisse si cruelle la prit aux entrailles qu'elle eut peur de mourir<sup>122</sup>.”

La frustration ontologique de Chevalier ne peut donc être résolue. Lorsqu'il aperçoit Félicie et Ligny – allégoriquement, ceci signifie bien que le choix de Félicie est de se fondre dans son masque d'absurde mondanité et de succomber à la facilité confortable du paraître – son choc n'est en rien pathologique. Il est certes immense et incontrôlé, mais très vite l'idée du suicide se fait jour, et à partir de là, notre acteur est d'un calme olympien :

“En les voyant ensemble, il lui avait semblé que la terre s'entrouvrirait, et, pour ne pas tomber, il s'était retenu au tronc de l'arbre. [...] Il allait, chassé par la pluie et le vent. Ayant trop chaud, il ôta son feutre et prit plaisir à sentir les gouttes d'eau froide sur son front. Il eut une vague conscience que des maisons, des arbres, des murs, des lumières passaient indéfiniment à ses côtés ; il allait, songeant. [...] Maintenant, il était tranquille, il avait pris une résolution. C'était une vieille idée qu'il avait cette fois enfoncée dans son cerveau comme un clou, et qui le traversait de part en part. Il ne l'examinait même plus. Il calculait froidement les moyens d'exécuter ce qu'il avait résolu. Il marcha devant lui au hasard, absorbé, pensif, calme comme un géomètre<sup>123</sup>.”

<sup>121</sup> Anatole France, *ibid.*, p.878.

<sup>122</sup> Anatole France, *ibid.*, p.879. Cette conscience de la mort est un rappel impérieux et inconscient de la réalité charnelle à l'opposé du masque mondain. Les symptômes de douleur physique s'imposent, prouvant par là que c'est bien une tragédie inconsciente du Désir qui ourle l'intériorité – et le corps – de Félicie : pourra-t-elle enfin concilier son masque avec la réalité des choses, son orgueilleuse envie d'être adulée et immortelle avec la médiocrité de sa condition purement humaine dans un sens darwinien ? On pressent alors que la vue de Chevalier lui sera atroce, puisque cette conscience même de sa réalité charnelle nie toute la construction de son personnage qu'elle joue le jour comme la nuit.

<sup>123</sup> Anatole France, *ibid.*, p.881. Anatole France porte là une belle estocade aux considérations traditionnelles sur le suicide. La problématique posée par le suicide est totalement ancrée dans l'air du temps (*Le Suicide* de Durkheim paraît en 1897, et c'est à propos des problèmes d'Anna O. que Freud



Ainsi, face au drame qui se déroule dans l'intériorité désespérée de Chevalier, la cruelle Félicie consomme sa plate relation avec Ligny, dans une description<sup>124</sup> qui ne laisse d'offrir un contraste entre la beauté étonnante, presque surnaturelle de l'actrice, et la pauvreté absolue de ce moment d'érotisme sans plaisir. On y constate un orgueil sans borne de la jeune femme – qui semble jouer avec Ligny, ni plus ni moins – et une sorte de détachement machiste de Ligny qui ne brille guère par son intelligence. Ce couple est fondamentalement ridicule, il est à lui seul une insulte à Chevalier. Félicie admet être attirée par Ligny pour des raisons bien niaises :

“Je t'assure qu'avec toi, je suis une autre femme. Ah ! bien vrai ! tu es le premier qui m'ait eue... C'est drôle, tout de même. Dès que je t'ai vu, je t'ai voulu. Tout de suite, j'ai eu envie de toi. J'avais deviné. A quoi ? Je serais bien embarrassée de te le dire<sup>125</sup>... Oh ! je n'ai pas réfléchi !... Avec tes manières correctes, sèches, froides, ton air de petit loup bichonné, tu m'as plu, voilà !... Maintenant, je ne pourrais pas me passer de toi. Oh ! non, je ne le pourrais pas<sup>126</sup>.”

Cependant, l'ombre de Chevalier plane dans la chambre, et finalement Félicie, malgré tout ce qu'elle veut bien dire, la porte perpétuellement en elle, même si c'est d'une manière inconsciente. Ainsi, au moindre bruit, elle se desserre de l'étreinte amoureuse de Ligny pour vérifier que Chevalier n'est pas dans les parages. Ce qui est remarquable, c'est qu'elle bondit instinctivement, sans réfléchir :

“Il la pressa contre lui et sentit ce corps souple et ferme répondre à son étreinte. Tout à coup, elle se dégagea. [...] Assise, repliée sur elle-même, elle tendait l'oreille. Il était déçu, agacé, irrité, et peut-être un peu blessé dans son amour-propre. [...] Elle épiait un bruit léger et proche comme de branches cassées. Tout à coup elle sauta du lit avec une telle vivacité d'instinct et un mouvement si rapide de jeune animal que Ligny, bien qu'il fût peu littéraire, songea à la chatte métamorphosée en femme<sup>127</sup>.”

On voit bien ici qu'Anatole France tient l'inconscient pour une instance majeure dans le caractère de Félicie. Ne ressent-elle pas, au fond d'elle-même, une culpabilité certaine à se donner à ce bellâtre de Ligny sans tenir à lui pour d'autre raison que purement mondaine, alors que Chevalier fond dans le désespoir ontologique au même moment ?

fonde ses analyses sur le suicide dans *Etudes sur l'hystérie* (1893-1895) ). Nous pourrions longtemps nous demander quel est le statut véritable du suicide dans la pensée française. A dire vrai, peu de ses personnages finissent ainsi. Ils souffrent souvent, mais en arrivent rarement à cette extrémité. Anatole France songea d'ailleurs, bien sur le tard, à mettre fin à ses jours après la disparition de Léontine de Caillavet, mais il ne s'agit pas là d'une obsession parcourant ses écrits littéraires ni même théoriques. Il s'agirait plutôt d'un triste aléa conjoncturel. En fait, la question n'est en apparence pas abordée dans ses articles théoriques ou dans ses discours. Dans *Histoire comique*, notre auteur échafaude pour Chevalier un *suicide* qui va au-delà des interdits moraux ou religieux – la question ne se pose même pas – et au-delà également des problématiques posées par la psychiatrie de l'époque à propos du suicide. Nous allons essayer de comprendre la valeur de ce suicide *symbolique*.

<sup>124</sup> Voir Anatole France, *ibid.*, p.886-888.

<sup>125</sup> Effectivement, ce n'est guère surprenant...

<sup>126</sup> Anatole France, *ibid.*, p.887.

<sup>127</sup> Anatole France, *ibid.*, p.888. Il est aussi fait allusion à cette chatte métamorphosée en femme dans *Le Petit Pierre*, Pléiade, tome IV, p.987 : “Mme Sibille, qui se nommait Hermance, blanche, menue, souple, les yeux verts, les pommettes pointues, le menton court, représentait assez bien la chatte métamorphosée en femme.” Il s'agit d'une référence à « La Chatte métamorphosée en femme » in les *Fables* de J. de la Fontaine, livre II, fable XVIII. Cette fable conte le paradoxe existant entre l'être et le paraître : la chatte métamorphosée en femme reste une chatte ; nul ne peut rien contre le *naturel* des hommes qui toujours l'emporte, quelles que soient les tentatives pour aller à son encontre : “*Quelque chose qu'on puisse faire, on ne peut le réformer.*”

Dès lors, Chevalier met fin à ses jours d'une manière toute théâtrale et froidement calculée, ne pouvant qu'accentuer cette culpabilité de Félicie de façon définitive. Son suicide va au-delà d'un simple chantage affectif, il vise à mettre bas le masque de Félicie. En mettant fin à ses jours, Chevalier punit l'orgueil et la légèreté de l'actrice, il punit son égoïsme. Son suicide est une sorte de damnation, il permet au jeune homme d'offrir à la cruelle Félicie le sentiment même de la frustration qui consumait son être et qu'il ressentait par trop ardemment. Anatole France décrit le corps du malheureux avec une certaine délectation sordide – le luxe de détails concernant les méninges de Chevalier mises à découvert par la balle du revolver en est l'illustration – prouvant ainsi que Félicie ne peut qu'être intimement et irrémédiablement choquée par ce qu'elle a vu. En fait, ce suicide n'est autre, sur un plan symbolique, qu'une immense leçon, un camouflet véritablement scandaleux, dans toute son atrocité et tout son cynisme glacial. Félicie ne pourra donc supporter ce choc, puisque la mise en scène du suicide est prévue pour choquer ; on peut d'ailleurs mettre en parallèle l'image dénudée du corps de Félicie s'offrant à Ligny<sup>128</sup> et celle du corps sans vie de Chevalier<sup>129</sup> : ces deux personnages sont bien devenus, au travers du suicide de Chevalier, un couple par delà la mort elle-même.

La seule parade que Félicie trouve inconsciemment pour tenter de se protéger de ce choc *ontologique* est de régresser : Ligny *“la retrouva dans la chambre à coucher qui, la tête sous les draps du lit défait [sic], criait : « Maman ! maman ! » et récitait ses prières<sup>130</sup>.”* Ainsi, Ligny résout bien vite le suicide de Chevalier, ce qui est naturel, puisqu'il n'en est pas le destinataire. Le cheminement de Ligny est d'ailleurs fort simple car d'une pragmatique médiocrité : saisi d'un vague sentiment de culpabilité, il vérifie que le corps de Chevalier est bien sans vie, puis conclut que finalement tout est mieux ainsi. Il s'occupe des démarches juridiques et morales envers le défunt – ce qui est une façon comme une autre d'entamer un deuil qui sera très bref –, et tout s'arrête là. On pourra simplement noter une dialectique de renversement du dedans et du dehors occasionnée par la mort de Chevalier, que Ligny remarque malgré lui :

“Il sortit de la maison et se mit à marcher à grands pas dans le jardin. L'image de la blessure flottait devant ses yeux comme l'impression d'une lumière trop vive. Elle allait et grandissait ; elle formait dans la nuit sur le ciel noir un continent pâle d'où il voyait jaillir éperdus des négrillons armés de flèches<sup>131</sup>.”

Plus loin, on devine qu'une certaine instance issue de Chevalier continue de s'infuser dans le ciel :

“En regagnant à pied la barrière, il vit sur Paris une lueur rouge qui remplissait tout le ciel. Aux faites des cheminées, les tuyaux se dressaient, grotesques et noirs, devant cette brume ardente et semblaient regarder avec une familiarité ridicule l'embrasement mystérieux d'un monde. [...] Bien qu'il sût que, dans les nuits des villes, souvent l'air humide reflète les lumières et se colore de cette lueur égale qui ne palpète pas, il s'imaginait voir le reflet d'un

<sup>128</sup> “Maintenant sa tête renversée baignait dans la chevelure blonde qui coulait de toutes parts ; son corps gracile, un peu soulevé par un oreiller glissé sous les reins, était étendu sans mouvement ; une jambe allongée au bord du lit brillait et le pied aigu la terminait en pointe d'épée. La clarté du grand feu allumé dans la cheminée dorait cette chair, faisait palpiter des lumières et des ombres sur ce corps inerte, le revêtait de splendeur et de mystère, tandis que les vêtements et le linge, couchés sur les meubles, sur le tapis, attendaient comme un troupeau docile.”, Anatole France, *ibid.*, p.887.

<sup>129</sup> “Chevalier était couché sur le côté en travers de la porte. Il avait les paupières grandes ouvertes, l'air de regarder et de rire. Un filet de sang coulait de sa bouche sur la dalle du perron. Un tremblement convulsif agitait son bras. Puis il ne bougea plus. Replié sur lui-même, il avait l'air plus petit qu'avant.”, Anatole France, *ibid.*, p.889.

<sup>130</sup> Anatole France, *ibid.*, p.889.

<sup>131</sup> Anatole France, *ibid.*, p.892.

immense incendie. Il acceptait sans réflexion que Paris s'abîmât dans une conflagration prodigieuse ; il trouvait naturel que la catastrophe intime à laquelle il était mêlé se confondît avec un désastre public et que cette nuit, enfin, fût pour tout un peuple comme pour lui-même, une nuit sinistre<sup>132</sup>.”

La mort atroce de Chevalier laisse des traces, comme une sorte d'écho, dans l'inconscient de Ligny, qui voit le monde au travers d'un filtre réflexif : ces traces inconscientes se projette dans le monde, et ce sont elles que Ligny contemple malgré lui. Ce système projectif sera également utilisé par Anatole France, quoique à une puissance énième, pour dépeindre les hallucinations de Félicie<sup>133</sup>. C'est ainsi que notre auteur paraît personnifier l'inconscient au moyen de ce projet d'obsessions non explicitement exprimées qui s'incruste dramatiquement dans la réalité. On comprend alors que l'inconscient francien, s'il n'est pas clairement défini, est pourtant fortement présent, puisque c'est lui qui induit ce jeu de miroirs dont les hallucinations sont l'allégorie, la grammaticalisation, si on veut. Le personnage de Félicie ne peut clairement ressentir sa frustration, ni même son sentiment obsessionnel de culpabilité, sans subir cette projection de son inconscient dans le réel, au travers d'hallucinations oniriques. Ceci signifie que l'inconscient transgresse sans aucune difficulté le masque de l'actrice, et qu'elle ne peut échapper à sa propre condition. Toute ambition mondaine, tout orgueil, toute superficialité désagrégeante de son humanité, sont ici pulvérisés par son inconscient.

Dès lors, Félicie est immédiatement attaquée par ses hallucinations. Lorsque après le suicide elle réapparaît pour la première fois, elle est bien diminuée :

“Nanteuil parut, emmitouflée dans ses fourrures, son petit sac et son rôle à la main, blanche comme un linge, les yeux battus, les jambes molles. Elle avait passé une nuit pleine d'épouvantes. Tout éveillée, elle avait vu le mort entrer dans sa chambre<sup>134</sup>.”

La première preuve que le masque de Félicie est dramatiquement fissuré, est qu'elle ne joue plus. C'est bien problématique pour une actrice, et sa renommée est donc potentiellement mise à mal. D'ailleurs, elle pense d'abord au ridicule dont elle est couverte par le suicide, d'un point de vue purement social : “*Elle sentait que Chevalier, en se suicidant pour elle, avait agi publiquement à son égard avec une familiarité qui la rendait ridicule*<sup>135</sup>.” Ceci se transforme bientôt en petit scandale, dans les milieux mondains, car Chevalier s'étant suicidé, l'Eglise lui refuse un enterrement chrétien. Il faut donc aller trouver le docteur Trublet pour établir un certificat prouvant que Chevalier n'avait plus toute sa raison, seul moyen pour que l'Eglise accepte de célébrer l'enterrement. Certes, le problème social et moral posé par le suicide semble fondamental dans le fil du récit. Mais il n'est que secondaire, c'est un leurre, car pendant que se joue le sort de la dépouille du malheureux, Félicie ne peut en rien entamer son travail de deuil. Or Trublet, une sorte de double d'Anatole France, refuse d'abord de livrer ce certificat : “*Mais alors Nanteuil, les yeux ardents, la voix sifflante : « Il faut qu'il aille à l'église, docteur ; signez ce qu'on vous demande, écrivez qu'il n'avait pas sa raison. Je vous en prie*<sup>136</sup>.” De fait, l'enterrement de Chevalier est lui-même symbolique : il correspondrait à un enfouissement définitif de la frustration et de la culpabilité de Félicie. Ce refus de l'Eglise est donc d'une malicieuse cruauté et Félicie se retrouve face à une frustration et à un remords décuplés. Cet enterrement chèrement désiré par Félicie est une fuite de sa propre intériorité :

<sup>132</sup> Anatole France, *ibid.*, p.897.

<sup>133</sup> Sur la pensée francienne et la phénoménologie du Désir, voir *infra*, III.1, p.379.

<sup>134</sup> Anatole France, *ibid.*, p.898.

<sup>135</sup> Anatole France, *ibid.*, p.901.

<sup>136</sup> Anatole France, *ibid.*, p.909.

“Il n’y avait pas que de la religion dans ce désir. Il s’y mêlait un sentiment intime et un fond obscur de vieilles croyances, ignorées d’elle-même<sup>137</sup>. Elle espérait que, porté à l’église, aspergé d’eau bénite, Chevalier serait apaisé, deviendrait un bon mort et ne la tourmenterait plus. Elle craignait, au contraire, que, privé de bénédictions et de prières, il n’errât sans cesse autour d’elle, maudit et malfaisant. Et, plus simplement, dans sa peur de le revoir, elle voulait que les prêtres aussi prissent soin de l’enterrer, que tout le monde s’y mît, pour qu’il le fût davantage, autant qu’il était possible et tout à fait. Ses lèvres tremblaient ; elle tordait ses mains jointes<sup>138</sup>.”

C’est ici la preuve que Chevalier disparu est bien plus présent que Chevalier en vie, et que c’est maintenant que Chevalier et Félicie forment un couple véritable. Il habite désormais irrémédiablement l’intériorité de Félicie, ceci même si la belle n’en a bien évidemment pas conscience. Chevalier est maintenant indistinct de cette zone d’ombre qu’est l’inconscient, il est derrière le masque. Il s’agit bien d’une sorte de hantise, de possession symbolique. On comprend que le suicide de Chevalier a pu, d’une certaine manière, assouvir une fois pour toutes son Désir ontologique et tromper sa frustration : par le suicide, Chevalier a donné un sens à son existence. Cette vision est pessimiste et confine certes à l’absurde.

Cependant, ce suicide revêt également une valeur initiatique pour Félicie ; elle-même va désormais être confrontée au Désir, il n’est maintenant plus question pour elle de vivre pour le succès et l’ambition : il va lui falloir assumer sa propre condition humaine, donner un sens à son existence, et son inconscient la tourmentera jusqu’à ce que son Désir soit explicite, jusqu’à ce que le masque soit tombé. Telle est la connexion profonde existant entre Désir et inconscient.

La clef d’*Histoire comique* est détenue vraisemblablement par le docteur Trublet :

“Je dis que la volonté est une illusion causée par l’ignorance où nous sommes des causes qui nous obligent à vouloir. Ce qui veut en nous, ce n’est pas nous, ce sont des myriades de cellules d’une activité prodigieuse<sup>139</sup>, que nous ne connaissons pas, qui ne nous connaissent pas, qui s’ignorent les unes les autres, et qui pourtant nous constituent. Elles produisent par leur agitation d’innombrables courants que nous appelons nos passions, nos pensées, nos joies, nos souffrances, nos craintes et notre volonté<sup>140</sup>.”

Cette définition mécaniste de l’inconscient – de cette détermination charnelle de nos actes au-delà de la volonté – est tout entière issue d’un atomisme épicurien repris par Lucrèce, très cher à Anatole France<sup>141</sup>. En d’autres termes, cette définition de l’inconscient va elle aussi dans le sens d’une indétermination profonde de nos actes soumis à l’illusion de la volonté, et rend compte de la prééminence de l’inconnu dans la détermination même de notre existence. Dans cette optique, elle ramène une fois encore le Désir au centre du débat. Sachant que nous sommes soumis à l’instance de l’inconscient, qui détermine nos actes malgré nous, nous n’en restons pas moins avides de désirer donner un sens à notre existence et dévoiler le *logos*. Dès lors, Félicie Nan-teuil vivant dans ce mensonge de la mondanité et de la réputation, ne peut pourtant aller

<sup>137</sup> Donc d’archétypes enfouis profondément dans l’inconscient de Félicie. On trouve là encore une preuve qu’Anatole France reconnaît bien l’existence de l’inconscient, dans une acception d’ailleurs fort moderne.

<sup>138</sup> Anatole France, *ibid.*, p.909.

<sup>139</sup> Ici, nous voyons encore une affirmation de la *réalité charnelle*.

<sup>140</sup> Anatole France, *ibid.*, p.911.

<sup>141</sup> “*En premier lieu je dis que l’esprit, ou la pensée, comme on l’appelle souvent, dans lequel résident le conseil et le gouvernement de la vie, est partie de l’homme non moins que la main, le pied, et les yeux sont partie de l’ensemble de l’être vivant.*”, Lucrèce, *De Natura Rerum*, *ibid.*, « Rapports de l’esprit et de l’âme », Livre III, p.103.

au-delà de la puissance perturbatrice de son inconscient et de son Désir. Chevalier n'en a été, au travers de son propre Désir dramatiquement frustré, que le sombre révélateur.

Ainsi, Félicie continue de voir Chevalier. Trublet lui prouve que cette hallucination n'est qu'un symptôme de culpabilité non assumée : "*Ma petite Nanteuil, croyez-moi. Les fantômes des morts n'ont pas plus réalité que les fantômes des vivants*<sup>142</sup>." Il ne s'agit en rien d'un *retour des morts vivants*. Trublet pense, à l'instar de Lucrèce, qu'il n'y a rien d'effrayant dans la mort, que celle-ci est naturelle. Cependant, Félicie ne cessera plus d'être la proie de son inconscient, ni de son Désir.

Elle qui se voulait actrice immortelle se trouve confrontée à l'image précise de sa propre mort lors de l'enterrement de Chevalier :

"Elle l'avait revu, cette nuit, et elle pensait qu'il était revenu parce que les prêtres n'avaient pas encore prononcé sur lui les paroles de paix. Puis, songeant qu'un jour elle mourrait aussi et serait couchée comme cet homme dans un cercueil, sous un drap noir, elle frissonna d'épouvante et ferma les yeux. L'idée de la vie était si puissante en elle qu'elle se figurait la mort comme une vie affreuse. Elle eut peur de mourir, et elle pria pour vivre longtemps"<sup>143</sup>.

Ainsi, une double lecture de l'enterrement se tisse, coextensive du renversement du dedans et du dehors qui a eu lieu lors du suicide de Chevalier. L'enterrement chrétien n'est finalement prétexte qu'à une réunion mondaine sans intérêt, où on postule naïvement sur l'essence de la mort, en disant un grand nombre d'inepties d'un égoïsme sans borne<sup>144</sup>. Cependant, pour Félicie Nanteuil, il ne s'agit pas du même enterrement : elle est confrontée elle-même à l'essence de la mort, et autant l'assistance postule sur ce qui lui reste à vivre, comme un jeu naïf, autant la jeune femme suit le cercueil comme si celui-ci avait été un psychopompe vers le Désir. Plus elle fait des efforts pour enterrer définitivement le cercueil et fuir Chevalier, plus elle se précipite vers l'image glaciale de sa propre intériorité :

"Bientôt il n'y eut plus de voie tracée. Il fallut, à la suite du cercueil agile, du prêtre et des enfants de chœur, s'éparpiller, enjamber les pierres couchées et se couler entre les cippes et les stèles. On perdait, on retrouvait le mort. Nanteuil mettait de l'ardeur à le poursuivre, inquiète, brusque, son livre à la main, tirant sa jupe accrochée aux grilles, et frôlant les couronnes sèches qui laissaient sur sa robe les têtes d'immortelles. Enfin, les premiers arrivés sentirent l'odeur âcre de la terre fraîche et, du haut des dalles voisines, virent la fosse dans laquelle descendait le cercueil. [...] Chacun vint jeter de l'eau bénite sur le cercueil. Nanteuil surveilla tout, les prières, les pelletées de terre, les aspersion, puis, agenouillée sur un coin de tombe, à l'écart, elle récita avec ferveur : « Notre Père qui êtes aux cieux... »"<sup>145</sup>.

Chevalier en étant enterré est pourtant devenu impossible à enfouir... Il hante l'inconscient de Félicie et son souvenir explicite est loin de mettre au jour tous ses tentacules. Il est devenu une obsession :

<sup>142</sup> Anatole France, *ibid.*, p.920. La thématique des spectres est bien dans l'air du temps (le *Livre des esprits* de Kardec date de 1857.) Cependant, il faut voir ici un brin de moquerie ou de cynisme dans la bouche du rationnel docteur Trublet. Dans ce sens, le spectre de Chevalier rejoint les hallucinations projectives de Félicie : il s'agit bien d'une matérialisation de l'*imaginaire*, ce qui est fondamental chez Anatole France, dans le sens où l'imaginaire a autant d'importance pour l'homme que le réel.

<sup>143</sup> Anatole France, *ibid.*, p.926.

<sup>144</sup> "*Les mouchoirs essuyèrent des larmes. Les comédiens pleuraient sincèrement ; ils pleuraient sur eux.*", Anatole France, *ibid.*, p.936.

<sup>145</sup> Anatole France, *ibid.*, p.934-935.

“Ce que, depuis sa mort, il était devenu pour elle, elle n’aurait pu le dire, tant c’était hors de ses croyances et contraire à sa raison et tant les mots qui l’eussent exprimé lui semblaient vieux, ridicules et hors d’usage<sup>146</sup>.”

Par conséquent, le masque de Félicie se fêle de plus en plus, toujours de façon inconsciente<sup>147</sup>. Dès qu’elle pense pouvoir avoir de nouveaux rapports avec Robert Ligny, l’image de Chevalier lui réapparaît, de manière presque surnaturelle, comme si ce dernier était devenu une allégorie de sa propre censure. Or, ce refus qu’elle impose à Ligny éveille chez ce bellâtre une frustration charnelle tellement désagréable, qu’il finit bien vite par voir Félicie telle qu’elle est, décevante, dans toute sa personnalité, sans masque :

“Il eut sur elle des pensées qui n’étaient pas bienveillantes. Il la savait menteuse et peureuse, méchante pour ses amies. Il avait la preuve qu’elle aimait les plus sales cabots et que, tout au moins, elle s’en arrangeait. [...] Il se représenta tout le mal qu’il savait d’elle et se persuada que c’était une petite rosse<sup>148</sup> ; et, sentant qu’il l’aimait, il pensa qu’il l’aimait seulement parce qu’elle était très jolie<sup>149</sup>.”

Ainsi, ce faisant, il devient l’inverse même de Chevalier, qui désirait Félicie justement pour ce qu’elle était sous le masque. Il est piquant de constater qu’à lui aussi Chevalier apparaît en hallucination, et que cette apparition prouve que Ligny est également en proie à la culpabilité, tourmenté par son inconscient.

“A regarder le coke rouge dans la grille<sup>150</sup> de la cheminée, il s’était brûlé les yeux. Il les ferma de douleur et vit, sous ses paupières closes, les nègres qui s’agitaient dans un tumulte obscène et sanglant<sup>151</sup>. Tandis qu’il cherchait de quel livre de voyages, lu dans des années d’adolescence, sortaient ces noirs, il les vit diminuer, se résoudre en points imperceptibles et disparaître dans une Afrique rouge, qui peu à peu représenta la blessure aperçue à la lueur d’une allumette la nuit du suicide. Il songea : « Cet imbécile de Chevalier. Je n’y pensais guère. » Tout à coup, sur ce fond de sang et de flamme parut la forme cambrée de Félicie, et il sentit en lui se tendre un désir cruel et chaud<sup>152</sup>.”

Quant à Félicie Nanteuil, ses hallucinations ne cessent pas et le visage rieur de Chevalier lui apparaît lorsqu’elle se mire dans une glace. Nous sommes là dans une sorte de mythe de l’androgynie<sup>153</sup>, où la complémentarité entre Chevalier et Félicie est

<sup>146</sup> Anatole France, *ibid.*, p.939.

<sup>147</sup> “Robert, as-tu remarqué que les gens ne sont jamais naturels ? Ils ne disent pas une chose parce qu’ils la pensent. Ils la disent parce qu’ils croient que c’est celle-là qu’il fallait dire. Cette habitude les rend très ennuyeux.”, Anatole France, *ibid.*, p.939.

<sup>148</sup> Ce sont exactement les termes qu’employait Chevalier à l’égard de Félicie.

<sup>149</sup> Anatole France, *ibid.*, p.948.

<sup>150</sup> Nous notons que la thématique de la grille est omniprésente dans *Histoire comique*, que ce soit au cimetière, dans la chambre de Ligny, ou même dans la pièce répétée par Félicie qui porte ce titre. Ce thème est coextensif du feu et de l’emprisonnement, et illustre la consommation de la personnalité et de la volonté de Félicie et, à un moindre égard, de Ligny, par le Désir et par l’inconscient. La grille symbolise la damnation offerte par le suicide de Chevalier, et la prise de possession de l’intériorité de Félicie. La pièce de théâtre elle-même est une sorte de mise en abyme de cela : “Maintenant que je suis sous votre toit, vous me direz ce que vous avez dit au chevalier d’Amberre, votre ennemi, quand il eut franchi cette grille. Vous me direz : Vous êtes chez vous : commandez.” (p.951).

<sup>151</sup> Voici encore une matérialisation onirique de l’inconscient, sous la forme de *phosphènes* aux contours franchement orientés.

<sup>152</sup> Anatole France, *ibid.*, p.948.

<sup>153</sup> Ce mythe, qui nous est transmis notamment sous le nom de mythe d’Aristophane dans le *Banquet* de Platon, intrigua énormément Freud dans sa recherche sur la *bisexualité originaires*. Platon rapporte qu’à l’origine, la Terre était habitée d’êtres à quatre bras et à quatre jambes, en forme de boules, qui se révoltèrent contre Zeus et qui furent durement punis en étant séparés en deux par Zeus, *recousus* par

enfin sombrement réalisée. Une seconde dialectique de renversement du dedans et du dehors a eu lieu, et Chevalier et Félicie ne font maintenant plus qu'un. Chevalier voit donc son Désir irrémédiablement résolu. Pourtant, il est mort : tout ceci est-il donc seulement une construction inconsciente de Félicie, qui lutte contre sa culpabilité, désormais en butte à sa pauvre condition humaine sans plus aucun masque, ou au contraire y a-t-il une fantastique manifestation de Chevalier sous la forme d'un spectre ? L'ambiguïté n'est justement qu'apparente, puisque Anatole France reconnaît l'existence de l'inconscient. De fait, il se dégage une certaine poésie de ce mythe de l'androgynie enfin achevé, ou encore de celui de Tristan et Yseult où l'amour est enfin résolu par delà la mort elle-même. De même, cette histoire de revenant n'aurait pas été pour déplaire aux adeptes spiritistes d'Allan Kardec. Et pourtant, c'est sur un plan pleinement psychiatrique qu'il faut se placer : les hallucinations de Félicie ne sont que le fruit d'une machiavélique mise en scène de Chevalier, la dernière et sans doute la plus géniale de toute l'histoire du théâtre. La comédie est maintenant vécue et l'absurdité de la situation est tout à l'avantage de Chevalier, même s'il est trop tard pour qu'il puisse en profiter. Son suicide est donc bien à double tranchant : il permet la réalisation de son Désir et met fin à sa frustration, mais il y perd la vie. En effet, le jeune homme savait pertinemment que son image resterait en écho dans l'intériorité de Félicie, et c'est bien cet écho qui résiste à l'oubli et à la volonté de la belle, et rien d'autre. Chevalier devait savoir la jeune femme par trop superstitieuse, par trop hystérique aussi, pour continuer à fréquenter son ennemi juré, Ligny.

Dès lors, la hantise de Chevalier n'est autre qu'une immense œuvre de cristallisation inconsciente de Félicie. D'ailleurs, lorsque l'hallucination devient acoustique, elle n'a pas la même voix que celle de Chevalier, car Félicie l'a oubliée. Cette vengeance est machiavélique, puisque évidemment le couple Félicie-Ligny ne peut plus exister : lorsque Ligny laisse Félicie parce qu'elle se refuse à lui – il s'enfuit lâchement à La Haye, preuve que leur relation était établie sur des fondations on ne peut plus superficielles – Félicie est en proie à une hyperbole de la dégradation dramatique, et subit une sinistre métamorphose :

“Félicie devenait sombre, maussade et chagrine. Des plis se creusaient dans son joli visage ; sa voix grinçait. [...] Elle était violente parce qu'elle souffrait. Les lettres qu'elle recevait de La Haye irritaient son amour et le rendaient douloureux. Elle se desséchait, en proie aux images brûlantes. Quand elle voyait trop précisément son ami absent, ses tempes bourdonnaient, son cœur battait violemment, puis une ombre lourde s'épaississait dans sa tête ; toute la sensibilité de ses nerfs, toute la chaleur de son sang, toutes les forces de son être coulaient en elle et descendaient pour s'amasser en désir dans les profondeurs de sa chair<sup>154</sup>.”

Là encore, on saisit bien les connexions établies par Anatole France entre l'inconscient et le Désir. Cette grille, cette immense séparation instituée inconsciemment par le suicide de Chevalier, c'est bien – nous ne dirions plus la conscience, mais plutôt l'évidence la plus profonde, la plus ontologique, de l'âme et du corps pour la frustration universelle inhérente à la condition humaine. Ce Désir irrémédiable qui taraude Félicie dans sa chair est cet élan fondamental pour dépasser cette invivable frustration, et donc pour accéder au *logos* – ici figuré par le mythe de l'androgynie –, c'est-à-dire pour accéder à l'adéquation de soi avec l'univers. On comprendra ainsi que l'homme ne peut en rien échapper au Désir, que celui-ci est protéiforme, et que la vo-

---

Hermès. Depuis, les corps des humains sont percés aux endroits qu'Hermès a infibulés, et chacune des moitiés de l'androgynie primitif recherche son autre moitié qui lui est complémentaire.

<sup>154</sup> Anatole France, *ibid.*, p.960.

lonté est incapable de le contrer, puisqu'il est inconscient, inscrit au cœur de la réalité charnelle de l'homme, très au-delà et en même temps très en-deçà de l'intelligence.



### II.3.2) Etude du diable francien comme émergence d'une morale du Désir

“Je l’ai connu : c’était le plus beau des séraphins. Il brillait d’intelligence et d’audace. Son vaste cœur se gonflait de toutes les vertus qui naissent de l’orgueil : la franchise, le courage, la constance dans l’épreuve, l’espoir obstiné. En ces temps, qui précéderent les temps, dans le ciel boréal où brillent les sept étoiles magnétiques, il habitait un palais de diamant et d’or, frémissant à toute heure de bruits d’ailes et de chants de triomphe. Iahveh, sur sa montagne, était jaloux de Lucifer.”, Anatole France, *La Révolte des anges*, Pléiade, tome IV, p.734.

“Nous pensons avoir montré [...] qu’il existait une certaine convenue entre le personnage de Satan et les aspirations ou les inquiétudes qu’il a été chargé de traduire.”, Max Milner, *Le Diable dans la littérature française, de Cazotte à Baudelaire*, vol.II, p.484.

Nous pouvons ainsi tenter de comprendre à partir de maintenant comment est constituée l’échelle des valeurs morales dans la pensée francienne, présidant à la construction du système littéraire si particulier à notre auteur. En effet, cette problématique découle logiquement de ce que nous avons écrit plus haut : devant un monde où l’homme ne semble appelé qu’à dépasser sa frustration ontologique – consciente ou non – et d’offrir un sens à son existence face à un univers qui l’ignore, l’accable et le fait souffrir, nous pouvons nous demander si le Bien et le Mal<sup>1</sup> sont secrétés par le Désir lui-même, ou si au contraire c’est l’appréhension francienne du Bien et du Mal qui façonne le Désir. En d’autres termes, la frustration ontologique de l’homme dépeinte par Anatole France est-elle produite par un système éthique inadapté à l’homme lui-même, l’empêchant d’accéder à la réalisation de son existence en toute plénitude, ou bien au contraire est-ce parce que l’homme est frustré par sa condition humaine qu’il ne peut faire autrement que réfuter l’échelle des valeurs éthiques socialement admises ? Nous l’avons vu, Anatole France a reconstruit en de nombreuses occasions une contre-utopie<sup>2</sup>, comme une manière de refus du réel social ou économique. Sa littérature est pourvue d’une étrange et pénétrante propension à recréer un univers cohérent et autonome, pour ainsi dire concurrençant le réel – et donc le réfutant. D’où naturellement un basculement – ou un recentrage – drastique des valeurs éthiques. Celles-ci seront-elles recrées par notre auteur dans la fin de mener jusqu’à ses limites le concept utopique du refus ? Nous allons voir que l’idée de scandale et de subversion devient pour Anatole France une nécessité ontologique, dans sa recherche du *logos*. En effet, la fondation d’une éthique particulière pourrait être une démarche contredisant scandaleusement la morale française, notamment judéo-chrétienne<sup>3</sup>, du début du siècle. De fait, l’univers

<sup>1</sup> Nous choisirons de noter ces deux valeurs fondamentales avec des majuscules, pour bien mettre en relief une problématique *éthique* : nous cherchons désormais à définir ces deux valeurs dans un système littéraire *cohérent*, à la lumière du Désir.

<sup>2</sup> Voir *supra*, II.1.2.b, p.243.

<sup>3</sup> Nous allons étudier ici une partie des liens subversifs – et souvent scandaleux – qui opposent morale francienne et morale judéo-chrétienne, celle-là même qui fonde dans ses grandes lignes la morale ayant cours en France au début du XX<sup>e</sup> siècle. Il ne sera bien entendu pas de notre objet ici de nous lancer dans des spéculations *philosophiques* sur la morale, ce qui n’est en rien notre objet. Cependant, si nous devons définir ce terme, nous retiendrions, pour les besoins de notre étude, la définition du terme « morale » d’Eric Weil, qui nous apprend qu’étymologiquement, « morale » vient du latin *moralis*, traduction par Cicéron du grec *ta êthica*. Selon E. Weil, les deux termes désignent “ce qui a trait aux mœurs, au

littéraire d'Anatole France sera même présidé par cette recherche d'une éthique inédite, dont les lois différeront de manière catégorique avec les lois socialement admises de la morale. Cette recherche est orientée par une relativisation, une remise en cause distanciée du monde, constantes chez notre auteur. Nous allons voir que pour une fois, le diable en est témoin...

Qu'on ne soit pas trop surpris par notre manière d'aborder le problème de l'éthique chez Anatole France au travers du diable<sup>4</sup>. S'il est une figure mythique qui incarne le système éthique propre à un auteur, en littérature, c'est bien lui<sup>5</sup>. Nous retrouvons d'ailleurs un diable omniprésent chez Anatole France<sup>6</sup>. En tentant d'en définir les contours – s'il est vrai que la force du démon communément considéré est de faire croire qu'il n'existe pas, celui d'Anatole France ne cesse d'apparaître – nous tenterons par-là même de définir les premiers contours de l'éthique francienne. Nous allons voir qu'en fait, ce diable est essentiellement un double subversif de l'auteur<sup>7</sup>. Notre intérêt pour le diable francien est d'autant plus grand que le satanisme est fortement ancré dans la tradition judéo-chrétienne<sup>8</sup>. Dès lors, nous allons voir que la réécriture francienne de cette figure mythique est symptomatique d'une conception particulière d'une éthique, et que cette éthique entraîne Anatole France vers une conception démoniaque échappant au *topos* littéraire.

Dire en effet que le diable est une figure récurrente dans la littérature francienne relève de l'art de la litote ; Marie-Claire Bancquart achève d'ailleurs sa préface du volume II des *Œuvres complètes* d'Anatole France dans la Pléiade par une brève analyse du Satan francien<sup>9</sup>. Certes, le diable est un mythe qui ne cesse de parcourir le XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup> dans la littérature française, et Anatole France n'échappe pas à la règle, s'inscrivant ici profondément dans l'air du temps<sup>10</sup>. Selon Marie-Claire Bancquart,

---

*caractère, aux attitudes humaines en général et, en particulier, aux règles de conduite et à leur justification. On réserve parfois, mais sans qu'il y ait accord sur ce point, le terme latin à l'analyse des phénomènes moraux concrets, celui d'origine grecque au problème du fondement de toute morale et à l'étude des concepts fondamentaux, tels que bien et mal, obligation, devoir, etc.*" Sur ce sujet, voir E. Weil, *Philosophie morale*, Vrin, 1969, 4<sup>ème</sup> éd., 1987. Dans cette optique, nous définirons ici *par la négative*, de manière différentielle, les valeurs du Bien et du Mal dans la pensée francienne, par rapport aux valeurs socialement et habituellement admises.

<sup>4</sup> Chantal Delsol, dans son ouvrage *Le Souci contemporain*, Editions complexes, Paris, 1996, ne procède d'ailleurs pas autrement lorsqu'elle tente de situer les valeurs du Bien et du Vrai dans notre monde contemporain. Elle intitule ce chapitre essentiel "*Les Révélation du diable*".

<sup>5</sup> Pour s'en convaincre, il n'est qu'à se reporter à M. Milner, *Le Diable dans la littérature française, de Cazotte à Baudelaire*, Paris, Corti, Paris, 1960. Voir aussi M. Milner, *Entretiens sur l'homme et le diable*, actes du colloque de Cerisy, Mouton, Paris-La Haye, 1965.

<sup>6</sup> Il est déjà présent dans les premiers écrits de notre auteur. Voir « La Fille de Caïn » in *Les Poèmes dorés*, *ibid.*, p.66-70. Cependant, cette figure d'un diable que Marie-Claire Bancquart qualifie de *byronien* (voir Pléiade, tome II, p.1271) se rapproche effectivement d'un beau ténébreux romantique, et n'a pas encore la prétention de représenter une éthique. En l'occurrence, il est plutôt un thème esthétique fortement influencé par le Parnasse.

<sup>7</sup> Edith Tendron esquisse, dans *Anatole France inconnu*, « Histoire et critique littéraire », 1, CEFAL, 1995, Liège, une classification « classique » du diable chez Anatole France (p.85-119). Nous nous écarterons de cette classification pour tenter de montrer les traits spécifiques au diable francien.

<sup>8</sup> Pour en être certain, rien ne vaut quelques statistiques bibliques : les démons sont nommés 188 fois ne serait-ce que dans le *Nouveau Testament*. Voir René Laurentin, "*Le Démon, mythe ou réalité*", Paris, Fayard, 1995.

<sup>9</sup> Voir Pléiade, tome II, p.LVIII-LX.

<sup>10</sup> Outre la grande analyse de Max Milner, la plupart des études produites à ce jour sur le mythe du diable – et sa valeur coextensive du Mal – s'attachent longuement à montrer que le XIX<sup>e</sup> siècle est une période fondamentale dans l'histoire de ce mythe ; voir notamment R. Villeneuve (l'auteur du fameux *Dictionnaire du diable*), *La Beauté du diable*, Paris, Berger-Levrault, Denoël, 1983. Voir également

“Il n’est pas indifférent qu’Anatole France ait choisi, pour professer sa foi dans la multiplicité, de passer par un satanisme. L’ange beau mais noir, le grand Rebelle, demeure en même temps chez lui une tentation. Il a gardé la vénusté [sic] et l’éloquence du Satan babylonien<sup>11</sup>. Il signifie chez l’écrivain une attirance pour la contre-mystique, qui est bien nette depuis le « banquet » de *Thaïs* et « La Fille de Lilith » de *L’Étui de nacre*<sup>12</sup>.”

Il serait séduisant de voir en Anatole France un auteur – un de plus – fasciné par le diable, comme un grand héritier des multiples courants du romantisme, du Parnasse, du symbolisme, de l’idéalisme ou du décadentisme, tous tourmentés à des degrés divers par la noire figure du Malin<sup>13</sup>. Anatole France serait-il ici un digne successeur du XIX<sup>e</sup> siècle littéraire, dans la droite ligne d’un Huysmans ou d’un Barbey d’Aurevilly<sup>14</sup>? Il serait beaucoup trop rapide de faire un tel raccourci. Certes, le diable est un thème tellement présent dans notre littérature du XIX<sup>e</sup> siècle qu’il serait facile de prétendre qu’Anatole France succombât à un effet de mode esthétique par trop évident. Soit, mais peut-être pourrions-nous avancer, comme nous allons le démontrer tout au long de ces pages, qu’Anatole France, à l’inverse de bien de ses contemporains, ne croit pas au diable. N’est-il pas trop sceptique pour ceci ?

“Que la mort nous fasse périr tout entiers, je n’y contredis point. C’est fort possible. En ce cas, il ne faut pas la craindre<sup>15</sup> : *Je suis, elle n’est pas ; elle est, je ne suis plus*. Mais si, tout en nous frappant, elle nous laisse subsister, soyez bien sûr que nous nous retrouverons au-delà du tombeau tels absolument que nous étions sur la terre. Nous en serons sans doute fort penauds. Cette idée est de nature à nous gâter par avance le paradis et l’enfer<sup>16</sup>.”

En effet, chez Anatole France, la mort elle-même est toute darwinienne. La mort est disparition complète et dissolution dans un néant naturel, fin d’existence guidée par le grand mouvement du renouvellement des espèces vers l’évolution. Il n’y a pas de place ici pour un diable ni pour un dieu. Ainsi, le diable n’est admissible chez France que dans sa valeur symbolique, et non dans sa valeur mystique. Il ne s’oppose à Dieu que précisément si ce dernier prend la valeur de tout ce qui s’oppose au savoir et à la science : “*Il y a toujours un moment où la curiosité devient un péché, et le diable s’est toujours mis du côté des savants*<sup>17</sup>.” Le diable francien est avant tout un avatar du scepticisme. Il se trouve à l’inverse de ce diable qui, lancinant, semble se retrouver chez les symbolistes et les décadents<sup>18</sup>. Non pas qu’il ne signifie point, et qu’il succombe

Dominique Cerbelaud, *Le Diable*, Paris, Les Editions de l’Atelier, 1997. On évoquera encore Bernard Sichère, *Histoires du Mal*, Paris, Grasset, 1995 (p.181-235) et Rüdiger Safranski, *Le Mal ou le Théâtre de la liberté* (trad. V. Sabathier), Paris, Grasset, 1999 (chapitres XI-XII).

<sup>11</sup> Marie-Claire Bancquart fait ici référence au manichéisme. Voir plus bas.

<sup>12</sup> Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome II, p.LIX. NB : « La Fille de Lilith » ne figure pas dans *L’Étui de nacre*, mais dans *Balthasar*.

<sup>13</sup> Sur l’importance du thème de Satan dans le XIX<sup>e</sup> siècle, se reporter à la thèse fondamentale de M. Milner, *Le Diable dans la littérature française*, *ibid.*, mais aussi à M. Praz, *La Chair, la mort et le diable dans la littérature française du XIX<sup>e</sup> siècle. Le romantisme noir*, trad., Denoël, Paris, 1977.

<sup>14</sup> Voir J.-K. Huysmans, *Là-bas*, 1891, et Barbey d’Aurevilly, *Les Diaboliques*, 1874.

<sup>15</sup> Voir Lucrèce, *De La Nature*, livre III: “*C’est une erreur de prétendre que l’âme, tout en demeurant immortelle, se modifie en changeant de corps. Tout ce qui change se décompose : donc, [l’homme] périt. [...] La mort n’est donc rien pour nous et ne nous touche en rien, puisque la substance de l’âme apparaît comme mortelle.*” p.129-133.

<sup>16</sup> Anatole France, *Le Jardin d’Epicure*, p.36.

<sup>17</sup> Anatole France, *ibid.*, p.52.

<sup>18</sup> Chez eux, on dirait que l’existence humaine même est une *faute*, ce qui implique le règne du démon pour dépasser l’ennui, le *spleen* d’exister. “*Si le diable ne nous dispense jamais [...] de quoi chasser définitivement l’ennui de notre vie, il nous engage sans cesse, ne serait-ce qu’en nous lançant dans l’inépuisable poursuite du plaisir, à porter témoignage de cette insatisfaction radicale dans laquelle se*

ainsi à la tentation d'un grand-guignol folklorique et pittoresque. Mais chez Anatole France, il n'y a pas de faute originelle sous-tendant une nausée morale dans le fait d'exister, nausée personnifiée à la perfection dans un mythe avantageux et cornu se sustentant de tous les maux du monde tout en les propageant. Il n'y a pas de nostalgie francienne d'un paradis perdu, pas de monisme dualiste exigeant une existence du Bien et du Mal indépendants de la volonté humaine. Il n'y a pas même de divinité qui régirait les lois universelles, ou si elle existe, l'homme n'a aucune possibilité de la rencontrer, ce qui revient presque au même.

Il n'y a d'intelligible à l'homme qu'un univers ordonné par les lois de la succession des espèces, vers une évolution qui marche, inaliénable, vers une perfection plus ou moins douteuse, et qui de toute manière s'achèvera un jour sur terre lorsque le soleil s'éteindra. Darwin encore et toujours présiderait-il dès lors à la conception d'une éthique francienne ? Dans tous les cas, les valeurs du Bien et du Mal sont relatives :

“Quand on dit que la vie est bonne et quand on dit qu'elle est mauvaise, on dit une chose qui n'a point de sens. Il faut dire qu'elle est bonne et mauvaise à la fois, car c'est par elle, et par elle seule, que nous avons l'idée du bon et du mauvais. La vérité est que la vie est délicieuse, horrible, charmante, douce, amère, et qu'elle est tout<sup>19</sup>.”

L'existence du diable ne porte pas en elle-même, chez Anatole France, de connotation négative. Notre auteur reprend, dans son acception du Bien et du Mal, une vision « améliorée », si on veut, d'un certain manichéisme gnostique. La gnose dualiste de Mani<sup>20</sup> – qui a cours au troisième siècle dans les contrées perses et à laquelle se réfère en la transformant Anatole France – se propose, comme toute gnose, d'offrir la connaissance de soi par la connaissance de Dieu et de proposer ainsi une voie solide vers le Salut. D'où l'idée que l'âme s'est déchue par la matière, et qu'elle sera sauvée par le *noûs*, c'est-à-dire par l'Intelligence et la Connaissance. Pour Mani et ses disciples, le monde est un mélange anormal et transitoire de substances pourtant homogènes, l'Esprit et la Matière, le Bien et le Mal, la Lumière et les Ténèbres, etc... Ce mélange est le fruit d'une chute, comme pour l'existence humaine. Ceci suppose évidemment qu'il existait avant cette chute un état originel au contraire fondé sur l'existence distincte et autonome des substances homogènes. En aucun cas le Mal n'était mêlé au Bien. Le Salut consistera donc dans un retour à cet état de primauté des substances, qui redeviendront distinctes. Ainsi, notamment, le Mal se détachera du Bien, et l'Esprit de la Matière. Dès lors, le manichéisme est organisé selon la croyance en deux Principes (conception dualiste du monde) et en trois Temps (le passé où le dualisme existait, le présent, moment transitoire du mélange, et le futur, retour à la séparation originelle des deux Principes).

---

*résume la noblesse de l'homme. Ce témoignage, qu'est-ce d'autre que l'art, dans son acception spirituelle et profonde ?*”, M. Milner, *ibid.*, vol. II, p.478.

<sup>19</sup> Anatole France, *ibid.*, p.67. Cela signifie donc que Dieu et diable n'y sont rien. De cette conscience de la *multiplicité*, nous arrivons encore au mythe de la *vérité blanche* du *Puits de sainte Claire* où, comme le disque de Newton constitué de toutes les couleurs du spectre qui ne montre que du blanc lorsqu'il tourne, le *logos* n'est divulgué que dans son immense multiplicité en une seule et même appréhension, qui est simplement celle du corps en train d'exister.

<sup>20</sup> Celle-ci n'est connue qu'indirectement, surtout au travers de Saint Augustin, mais aussi grâce à des ouvrages découverts sur le tard par des archéologues au XIX<sup>e</sup> siècle – peut-être est-ce là l'une des causes de l'intérêt que porta ce siècle aux gnosés dualistes. On citera par exemple des sources syriaques (Saint Ephrem et Théodore Bar Konaï), arabo-persiques (Ibn Al Nadim et Al Biruni) et arméniennes (Ezrik de Kolb). On a aussi retrouvé les textes de Tourfan (Turkestan chinois) et les *Homélies* d'Assiout (Haute-Egypte). Voir H.-C. Puech, « Manichéisme » in M. Gorce et R. Mortier dir., *Histoire générale des religions*, T.III, Quillet, Paris, 1946. Du même auteur, voir *Le Manichéisme. Son fondateur et sa doctrine*, publications du musée Guimet, Paris, 1949.

Certes, Anatole France ne souscrit pas au manichéisme d'une manière naïve ou idolâtre. Cependant, il garde une certaine sympathie vis-à-vis d'une gnose dualiste qui se propose de relativiser l'existence du Bien et de s'écarter d'une éthique par trop judéo-chrétienne. Comme dans le manichéisme au moment présent du dramatique mélange, le Bien est coextensif du Mal, et dialectiquement, le Mal est tributaire du Bien :

“Le mal est nécessaire. S'il n'existait pas, le bien n'existerait pas non plus. Le mal est l'unique raison d'être du bien. Que serait le courage loin du péril et la pitié sans la douleur ? Que deviendraient le dévouement et le sacrifice au milieu du bonheur universel ? Peut-on concevoir la vertu sans le vice, l'amour sans la haine, la beauté sans la laideur ? C'est grâce au mal et à la souffrance que la terre peut être habitée et que la vie vaut la peine d'être vécue. Aussi ne faut-il pas trop se plaindre du diable. C'est un grand artiste et un grand savant : il a fabriqué pour le moins la moitié du monde. Et cette moitié est si bien emboîtée dans l'autre qu'il est impossible d'entamer la première sans causer du même coup un semblable dommage à la seconde. A chaque vice qu'on détruit correspondait une vertu qui périt avec lui<sup>21</sup>.”

La considération mythique que peut avoir du diable notre auteur s'écarte bien d'une conception judéo-chrétienne de Satan<sup>22</sup>. Chez Anatole France, nous ne voyons jamais d'exorcisme, et nulle part un diable considéré symboliquement de manière chrétienne n'est mentionné<sup>23</sup>. Puisque le diable francien est inscrit dans une pensée darwinienne et sceptique, le Mal et le Bien sont trop intimement liés pour pouvoir être distingués et prendre par-là même un sens moral. Chez France, ces deux valeurs portent-elles même une connotation de faute, comme dans la religion chrétienne, où elles appellent un jugement depuis la chute originelle jusqu'à l'apocalypse ?

Le diable francien ne se fait pas l'indice d'un Mal pur et dur, signe d'une faute originelle qui entraînera la destinée entière de l'humanité vers un Salut ou une Condamnation. Au contraire, ce démon francien se comporte paradoxalement en indice inattendu de la dimension éthique du monde ; il divulgue à la face des hommes un sens des valeurs plutôt qu'un jugement quelconque : “*Le mal est indispensable au bien et le diable nécessaire à la beauté morale du monde*<sup>24</sup>.” C'est dire combien le diable francien est d'essence dialectique. Il pourrait être résolu préalablement en une équation qui peut-être porte en elle-même une certaine valeur scandaleuse : si le Bien existe, c'est parce que le Mal existe. Si le Bien est exprimé, c'est parce que le Mal s'exprime. Et si le Mal était intolérable, alors le Bien ne pourrait être toléré. Devant cette dialectique, l'homme reste le seul juge du Bien et du Mal, de manière strictement individuelle, et il demeure le seul responsable de ses choix. Comme il ne sera pas confronté à un Jugement, dans une perspective toujours darwinienne, il devra être à lui-même la seule mesure de ses choix. Plus encore, il devrait remettre en cause toute loi entravant sa liberté. Cette liberté, justement, le laisse dans un désert<sup>25</sup> tel que le secours d'aucune divinité n'est plus possi-

<sup>21</sup> Anatole France, *ibid.*, p.69.

<sup>22</sup> Dans cette dernière, issue surtout – mais pas exclusivement – du *Nouveau Testament*, le diable est un *subordonné*. Selon Georges Minois, il est l'ange déchu, par l'orgueil et la luxure, “*devenu à la fois ennemi de Dieu et de l'homme, cherchant à pousser ce dernier contre le Créateur, et répandant partout le mal.*”, in Georges Minois, *Le Diable*, PUF, Paris, 1998, p.22.

<sup>23</sup> La manière dont le diable est considéré par la religion chrétienne est issue directement du *Nouveau Testament* (dans l'*Ancien Testament*, il n'est fait allusion à un exorcisme que dans *Tobie*, 6,8, selon des rites magiques primitifs). L'un des pouvoirs de Jésus est d'extraire le démon du corps des possédés, de manière *routinière*, comme on le voit dans *Luc* ou dans *Marc*. Dans ces passages, le diable est décrit avec une volonté “*significative de charger Satan de tout le mal du monde, de concentrer en lui tous les péchés, et d'opposer ainsi les intérêts de « ce monde » à ceux du royaume de Dieu*”, Georges Minois, *ibid.*, p.26. Chez Anatole France, nous allons le voir, ce n'est pas du tout le but du diable.

<sup>24</sup> Anatole France, *ibid.*, p.71.

<sup>25</sup> Nous utilisons ici cette métaphore à dessein, comme le désert dans lequel Paphnuce évolue.

ble : l'anthropocentrisme francien remet également l'homme au centre de ses choix et de ses responsabilités. Peut-être est-ce la raison pour laquelle Anatole France lutte contre la souffrance inhérente à l'existence humaine au travers de l'expression du Désir, tout en reconnaissant que la souffrance est malgré tout intimement inscrite dans l'humanité. Peut-être aussi est-ce pour cela qu'il invente un démon divulguant, comme nous allons le voir, des vérités insoutenables.

Ainsi, nous devrions pouvoir approcher le diable francien en lisant le passage de *Thaïs* où Paphnuce, à la manière des stylites, est en haut d'une colonne et qu'il harangue la foule avec un orgueil démesuré pour proclamer au monde l'accès à la Vérité et à Dieu. La hauteur de la colonne illustre bien l'immensité de l'*hubris* de notre stylite. Nous sommes ici dans un contexte historique chrétien, et pourtant le démon qui apparaît à Paphnuce est beaucoup plus ironique que biblique, même si ses attaques sont encore du même coup dirigées vers Dieu. Lors du christianisme primitif, c'est déjà la raison d'être du diable. Satan s'adresse donc tout d'abord à Paphnuce en ces mots :

“Paphnuce, tu es illustre par tes œuvres et puissant par la parole. Dieu t'a suscité pour sa gloire. Il t'a choisi pour opérer des miracles, guérir les malades, convertir les païens, éclairer les pécheurs, confondre les Ariens [*sic*]<sup>26</sup> et rétablir la paix de l'Eglise<sup>27</sup>.”

On constate immédiatement que le diable se moque ouvertement de Paphnuce – il est du côté du lecteur, qui a le même sentiment de ridicule envers Paphnuce que lui. Le diable reconnaît à Paphnuce la capacité de mener la mission apostolique et mystique du Christ, dans la même perfection et la même efficacité. Or Paphnuce, en tant qu'ascète, est censé être humble, et évidemment ne peut se prendre pour le Christ lui-même. Pourtant, le Diable entreprend de flatter Paphnuce, et donc de le perdre en usant de ses propres vices, qui sont l'*hubris* et l'orgueil – péchés mortels... De plus, le diable de *Thaïs* ne voit aucunement son existence réfutée ou mise en doute par Anatole France. Il apparaît naturellement à l'esprit dérangé du stylite, il n'est qu'une sorte d'émanation de son orgueil démesuré. Ainsi le diable francien n'apparaîtrait-il qu'aux âmes naïves qui croient en lui, cette conception diabolique témoignant d'un franc scepticisme de notre auteur<sup>28</sup>. Effectivement, Paphnuce croit entendre la voix d'un ange, peut-être celle de Dieu lui-même.

Lorsque le diable lui demande d'aller trouver Constance<sup>29</sup> pour finalement favoriser les croyances chrétiennes – après Nicée – contre les Aryens, il lui promet de nombreuses récompenses, dont la plus grande est la renommée, comme si Paphnuce devenait une sorte d'Antéchrist, dans le sens où il se substituerait au Christ dans sa mission apostolique pour propager la bonne parole :

“Les portes d'airain s'ouvriront devant toi et tes sandales résonneront sur le pavé d'or des basiliques, devant le trône des Césars, et ta voix redoutable changera le cœur du fils de

<sup>26</sup> C'est-à-dire les adorateurs de la secte gnostique d'Aryus.

<sup>27</sup> Anatole France, *Thaïs*, Pléiade, tome I, p.842.

<sup>28</sup> Effectivement, comme nous allons le voir, à l'exception de *La Révolte des anges*, le diable n'apparaît qu'aux personnages naïvement et aveuglément croyants, et donc, selon Anatole France, soumis à la fausseté de la superstition. Peut-être ces personnages secrètent-ils eux-mêmes le diable et celui-ci représente-t-il donc une sorte de *Salut*, c'est-à-dire, au sens francien, une *réfutation* de toute superstition, ce qui serait pour le moins paradoxal...

<sup>29</sup> Il fait allusion à Constance II(317-361), empereur de 337 à 361. Cet empereur est un adepte du christianisme et persécute les païens. Il se trouve au centre de la querelle des chrétiens de stricte orthodoxie partisans du Concile de Nicée, et des Aryens qu'il soutient. Cela provoquera une importante division entre l'Orient et l'Occident. Cette querelle entraînera, à la mort de Constance II, une grande révolte du paganisme sous le règne de l'empereur Julien. Le diable ne fait que demander à Paphnuce d'aller convertir Constance au christianisme, pour réduire les hérétiques au néant.

Constantin. Tu régneras sur l'Eglise pacifiée et puissante ; et, de même que l'âme conduit le corps, l'Eglise gouvernera l'Empire<sup>30</sup>. Tu seras placé au-dessus des sénateurs, des comtes et des patrices<sup>31</sup>. Tu feras taire la faim du peuple et l'audace des Barbares. Le vieux Cotta, sachant que tu es le premier dans le gouvernement, recherchera l'honneur de te laver les pieds. A ta mort, on portera ton cilice au patriarche d'Alexandrie, et le grand Athanase<sup>32</sup>, blanchi dans la gloire, le baisera comme la relique d'un saint. Va !<sup>33</sup>”

Le diable demande donc à un homme saisi par l'orgueil de convertir, ni plus ni moins, l'homme le plus puissant de l'univers, le César Constance II. Cette stratégie est complexe, car ce faisant, le diable intronise l'orgueil de Paphnuce en le faisant se substituer à Jésus. Ici, l'humilité n'est plus de mise. L'Eglise telle que définie lors du concile de Nicée ne serait institutionnalisée que par le sang, et Paphnuce ne servirait la gloire divine qu'en servant avant tout sa propre gloire. Pour autant, Paphnuce, ce petit ascète proche de la folie et fou de Désir pour Thaïs, est-il capable d'une telle destinée antéchristique ? Certes pas, car il est justement obsédé par l'image de la belle Thaïs, et ne considère malgré lui la foi que comme un succédané à la souffrance occasionnée par la frustration.

Le diable apparaît à Paphnuce comme une sorte de révélation, à l'instar de toute voix tentante qui apparaît aux Pères du désert dans leur trajet ascétique. Cependant, aveuglant Paphnuce par un langage fortement flatteur, il cherche surtout à l'amener – de manière cynique – au suicide. Or, le suicide est une atrocité pour un chrétien<sup>34</sup>, puisqu'il remet en cause le Salut de son âme éternelle. Quelle douloureuse fin serait celle de Paphnuce s'il obéissait à la voix insidieuse qui lui demande de quitter sa colonne en volant, grâce à l'aide miraculeuse des anges ! Mais par un ricanement hideux, le diable arrête Paphnuce dans son naïf élan :

“Ah ! ah ! glapit la voix, nous ne sommes encore qu'au début de notre amitié ; tu feras un jour plus intime connaissance avec moi<sup>35</sup>. Très cher, c'est moi qui t'ai fait monter ici et je dois te témoigner toute ma satisfaction de la docilité avec laquelle tu accomplis mes désirs<sup>36</sup>.”

Ici, nous sommes face à toute la complexité du diable francien. Son statut – et sa fonction littéraire, si on veut – semblent en effet intimement liés au statut de l'auteur par rapport au récit. Si le récit de *Thaïs*, jusqu'alors, était construit sur un mode hétérodiégétique<sup>37</sup>, il change de mode de narration ici, et tandis que le diable se démasque, le

<sup>30</sup> Sous entendu : l'église de la secte d'Arius sera détruite, conformément aux dogmes de Nicée. Or, comme les disciples d'Arius sont très nombreux en Orient, cela ne peut qu'entraîner une longue guerre de religion.

<sup>31</sup> Cela signifie que Paphnuce sera au sommet de la tétrarchie, à l'égal d'un César.

<sup>32</sup> Athanase d'Alexandrie (295-373) est l'évêque d'Alexandrie de 328 à 373. Il est partie prenante dans le grand conflit contre l'Eglise arienne. Il est l'auteur d'une *Vie de saint Antoine*, et d'un *Contre les Aryens*.

<sup>33</sup> Anatole France, *Thaïs*, *ibid.*, p.842.

<sup>34</sup> Nous avons rencontré la problématique du suicide face à la morale judéo-chrétienne dans notre analyse d'*Histoire comique*. Voir *supra*, II.3.1.c, p.305.

<sup>35</sup> Le diable fait allusion à la fin tragique de Paphnuce qui, défiguré, finit par rompre tout lien avec l'humanité et avec Dieu. La raison en est qu'il a succombé trop tard au Désir pour Thaïs, alors que cette dernière est sanctifiée. C'est dire combien le diable se confond avec une appréhension omnisciente du récit, et donc avec le narrateur qui joue de la fatalité exerçant toute sa puissance sur le *destin* de Paphnuce. C'est dire également combien le diable dépeint par Anatole France est cynique et combien Anatole France lui-même est ici malicieux.

<sup>36</sup> Anatole France, *Thaïs*, *ibid.*, p.843.

<sup>37</sup> Nous reprenons ici la terminologie de G. Genette dans *Figures III*, Seuil, 1972. La *diégèse* (terme emprunté à Etienne Souriau) qualifie l'univers spatio-temporel désigné par le récit. Une narration hétérodiégétique signifie que le narrateur est absent du récit. Une narration homodiégétique signifie au contraire que le narrateur est présent dans le récit par l'intermédiaire ou sous la forme d'un personnage.

récit devient homodiégétique. Comme l'identité du diable se dévoile, celle du narrateur aussi. Ce dernier use dans *Thaïs* d'une focalisation omnisciente<sup>38</sup>, et paraît même parfaitement indistinct de l'auteur. Ce diable cynique qui joue avec la destinée et avec les actes de Paphnuce, c'est Anatole France lui-même. Or, cette voix cynique qui s'offre avec moquerie à un Paphnuce épuisé, n'est autre que la voix prophétique d'une certaine vérité. Elle n'entraîne pas Paphnuce vers les sentiers du Mal, Paphnuce se suffit à lui-même pour ceci. La voix diabolique ne fait que lui décrire, par la moquerie – la plus grande arme contre l'orgueil – ce qu'il est réellement. Elle donne le choix à l'ascète de prendre conscience de son *hubris* ou de ses Désirs. Simplement, Paphnuce est incapable d'écouter la vérité le concernant, car il est trop englué dans son immense frustration déclenchée par ses principes dogmatiques et donc faux. D'autre part, ce démon francien ne participe pas du principe du Mal : c'est la folie de Paphnuce, orientée par la frustration, qui voue Thaïs à une renonciation de ce qu'elle est en l'enfermant dans un sévère couvent. Mais s'il est vrai que le diable guide, selon ses désirs, Paphnuce vers sa fin, il est vrai aussi que c'est grâce à l'injuste et autoritaire dogmatisme de Paphnuce que Thaïs est sanctifiée, et que le principe du Désir triomphe. Ainsi, le diable aura été le déclencheur indirect de cette sanctification du principe du pansexualisme<sup>39</sup> représentant le Bien dans *Thaïs*, par l'entremise de son jouet Paphnuce, et les valeurs du monde soumis au Désir triompheront<sup>40</sup>. Le diable francien n'a effectivement que peu de similitudes avec le diable judéo-chrétien, ni par son apparence, ni par sa manière d'agir – il ne possède personne au sens du Rituel paulinien –, ni par ses desseins. Cependant, il semble bien représenter une éthique.

La voix du démon est d'ailleurs polymorphe dans *Thaïs* : pour instruire Paphnuce – est-ce à dire que le démon francien aurait une valeur pédagogique, ou du moins didactique ?... –, le diable l'envoie près d'une ville morte, où notre ascète se rend inconsciemment<sup>41</sup>. Une voix, que Paphnuce ne reconnaît pas, lui décrit une chambre funéraire peinte et d'un symbolisme pourtant explicite :

“On y remarquait des cuisiniers qui soufflaient le feu, en sorte que leurs joues étaient toutes gonflées ; d'autres plumaient des oies ou faisaient cuire des quartiers de mouton dans des marmites. Plus loin, un chasseur rapportait sur ses épaules une gazelle percée de flèches. Là, des paysans s'occupaient aux semailles, à la moisson, à la récolte. Ailleurs, des femmes dansaient au son des violes, des flûtes et de la harpe. Une jeune fille jouait du cinnor. La fleur de lotus brillait dans ses cheveux noirs, finement nattés. Sa robe transparente laissait voir les formes pures de son corps. Son sein, sa bouche étaient en fleur. Son bel œil regardait de face sur un visage tourné de profil. Et cette figure était exquise<sup>42</sup>.”

Certes, nous sommes ici face à une mise en abyme de Thaïs, représentée au beau milieu d'une scène agraire, comme une sorte de divinité païenne du Désir assumé. Cette fresque représente l'inverse de l'ascétisme, en dépeignant l'opulence de la moisson, c'est-à-dire une célébration agro-lunaire – comme l'atteste le cycle des moissons – de la fertilité, et donc un appel à une certaine forme de divinité nettement sexualisée. Anatole France pousse loin la malice, en dépeignant des scènes de chasse et donc de nourriture à un ascète privé de ce plaisir terrestre – et donc frustré au plus profond de ses entrailles.

<sup>38</sup> Nous reprenons là encore les termes de G. Genette dans *Figures III*.

<sup>39</sup> Voir *infra*, II.3.3, p.335.

<sup>40</sup> Cela ne peut que faire penser au statut de Judas chez les gnostiques caïnites, pour lesquels Jésus n'est sanctifié que grâce à la nécessaire trahison de l'Isariote envers le Christ. Cette *trahison nécessaire* entraîne la Résurrection et le Salut du monde. Selon les Caïnites, qui croient en les *Évangiles de Judas*, sans Judas, le Christ n'aurait pu devenir le Rédempteur.

<sup>41</sup> Voir *Thaïs*, *ibid.*, p.844-845.

<sup>42</sup> Anatole France, *Thaïs*, *ibid.*, p.845.



Si Paphnuce avait été d'un esprit plus ouvert, moins dogmatique, il aurait sans doute compris le sens de la fresque : la seule raison de vivre semble être inscrite sinon dans le plaisir, du moins dans l'assomption des plaisirs du corps, et donc dans la non croyance en une vie éternelle – la fresque est une négation rapide et païenne du christianisme. Dans ce sens, Paphnuce ne voit dans la fresque funéraire que le misérable chant du cygne d'un idolâtre païen loin de la vérité chrétienne. Mais le diable lui divulgue en une certaine manière la seule possibilité de son Salut, qui consisterait en un détachement définitif du dogme chrétien ; l'homme enterré sous la stèle dont la fresque célèbre la mémoire *“est mort, mais il a vécu. [Toi, Paphnuce,] tu mourras, et tu n'auras pas vécu<sup>43</sup>.”*

A partir de ce moment, Paphnuce connaît les véritables clefs de son Salut, et c'est bien le diable qui les lui a divulguées. Cependant, son dogmatisme l'empêche de succomber à ce Salut tellement négateur de tout ce en quoi il croit. L'atrocité du mal dont Paphnuce souffre ne se situe pas pourtant dans la négation de sa foi – il ne croit plus depuis bien longtemps, sans pouvoir évidemment l'admettre, et ce depuis qu'il a songé à Thaïs. Au contraire, sa souffrance provient de son obsession sans borne pour Thaïs, sous le joug d'un Désir incommensurable et impérieux. La divinité féminine et agro-lunaire peinte sur la fresque se confond en Thaïs et comporte tous les traits de ce qui évoque un Désir ontologique chez qui est privé de tout plaisir. Le diable, simple instigateur de cet état d'hallucinations chez l'ascète, ne dirige en rien le contenu ni le sens de cette douloureuse rêverie. Le diable francien se contente d'orienter Paphnuce vers le chemin de la vérité. Lorsque la divinité proclame qu'elle est l'une des innombrables incarnations de Thaïs, c'est bien Paphnuce lui-même qui projette ses fantasmes sur la fresque, lui donne un sens et lui fait dire : *“Aime-moi, cède, ami. Tant que tu me résisteras, je te tourmenterai. Tu ne sais pas ce que c'est que la patience d'une morte. J'attendrai s'il le faut que tu sois mort<sup>44</sup>.”*

La vérité tellement refusée se personnifie pour Paphnuce en Satan. C'est une attitude naturelle pour un croyant au mysticisme à ce point tourmenté. Anatole France prouve ainsi que le diable n'est du côté du Mal que dans une vision chrétienne de la morale. Pour ceci, il use certes d'un processus de ridiculisation de la foi chrétienne, puisque Paphnuce ne peut en rien être représentatif du croyant contemporain au XIX<sup>e</sup> siècle. Cependant, Anatole France se place dans une perspective purement allégorique – le récit a lieu dans les premières heures du Christianisme primitif –, et la caricature, comme toujours chez lui, porte un fond de révolte à figure souriante. C'est pourquoi le diable est du côté du Bien et la foi du côté du Mal : la foi dogmatique, autoritaire et sourde de ce Paphnuce caricaturant les ultramontains voulant sauver les âmes par la force est tournée en dérision et est largement mise à mal face à un principe épicurien du plaisir assumant la fin nécessaire de l'existence<sup>45</sup>. Dans *Thaïs*, le diable se situe de ce côté de l'éthique : la foi empêche de vivre, ainsi que toute spéculation sur l'immortalité de l'âme. Plus encore, il est sacrilège que de vouloir convertir autrui en cette croyance de l'âme immortelle, alors que seule notre vie est avérée. Dès lors, le Désir ne doit pas être étouffé, au contraire, il doit être assumé. La figure peinte de la fresque ne dit pas

<sup>43</sup> Anatole France, *Thaïs*, *ibid.*, p.845.

<sup>44</sup> Anatole France, *Thaïs*, *ibid.*, p.846.

<sup>45</sup> *“Enfin, pourquoi trembler ainsi dans les dangers et les alarmes ? Quel est ce misérable amour de la vie qui nous y contraint avec tant de force ? La fin de la vie est là tout proche, et fixée pour les mortels ; et personne ne peut éviter de paraître devant la mort. En outre, toujours nous tournons dans le même cercle sans pouvoir en sortir, et la prolongation de la vie ne saurait nous procurer de plaisir nouveau. Seulement, tant que demeure éloigné l'objet de nos désirs, il nous semble supérieur à tout le reste ; est-il à nous que nous désirons autre chose, et la même soif de la vie nous tient toujours en haleine.”*, Lucrèce, *De la nature*, *ibid.*, p.143-144.

autre chose à Paphnuce, et même, cette voix étrange obsédant Paphnuce intronise le diable comme source de prévention et de clairvoyance :

“Entre nous, [Dieu] n’est pas bien subtil. La plus simple magicienne le trompe aisément, et, s’il n’avait ni son tonnerre, ni les cataractes du ciel<sup>46</sup>, les marmots du village lui tireraient la barbe. Certes, il n’a pas autant d’esprit que le vieux serpent, son adversaire<sup>47</sup>. Celui-là est un merveilleux artiste. Je ne suis si belle que parce qu’il a travaillé à ma parure<sup>48</sup>. C’est lui qui m’a enseigné à natter mes cheveux et à me faire des doigts de rose et des ongles d’agate<sup>49</sup>. Tu l’as trop méconnu. [Paphnuce a tué les serpents qui vivaient dans la chambre funéraire] Qu’as-tu fait ? Te voilà brouillé avec la science et la beauté ; tu es tout à fait misérable, et laveh ne vient point à ton secours. Il n’est pas probable qu’il vienne<sup>50</sup>.”

Ainsi, chez Anatole France, le diable semble être définitivement coupé de sa subordination avec Dieu. Il reste révolté, certes, mais moins contre Dieu que contre la bêtise humaine. Père des arts et de la vérité, il précipite les humains non pas dans le Mal, mais dans l’acuité. Il ne coupe pas les liens (*diabolè*) unissant l’homme avec Dieu, il cisaille seulement les liens existant entre les hommes et leurs propres croyances. Le diable francien est seulement démystificateur, alors que paradoxalement, il n’est lui-même qu’un mythe. Certes, il récrimine contre la foi chrétienne, et pour un chrétien, il est donc du côté du Mal. Mais dans une perspective sceptique comme celle dont fait toujours preuve Anatole France, il se situe au cœur d’un système refusant toute compromission avec quelque dogme que ce soit. Le diable ne distille qu’un refus catégorique de la tradition chrétienne, et c’est tout. Il est détaché du Bien comme du Mal et il renferme en lui-même sa propre éthique, celle d’Anatole France. Nous allons constater, tout au long des pages suivantes, que son éthique est autonome, sous-tendue simplement par le scepticisme et le Désir. Dans cette optique relative, Anatole France ne cherche évidemment pas à instiguer une valeur absolue au Bien ou au Mal, ceci serait un pur non-sens. Il tente simplement de fonder une éthique propre au respect – et peut-être même au développement – du Désir, ainsi que nous l’avons seulement entr’aperçu dans notre courte étude du diable dans *Thaïs*. Or, cette éthique du Désir n’est pas conciliable avec la morale chrétienne. Dans ce sens, quelle figure est plus emblématique que le diable pour symboliser les valeurs du Bien et du Mal dans le contexte particulier du Désir ?

Satan est omniprésent dans *Le Puits de sainte Claire*. Il acquiert, dans le contexte de la Renaissance italienne<sup>51</sup>, la figure symbolique de père des arts et de la Beauté. Il devient une figure emblématique de la Renaissance, puisque cette période historique symbolise elle-même pour Anatole France un renouveau sans précédent de la création artistique après les temps obscurs du Moyen Âge. C’est une période de transition, et à ce titre, les contemporains du Quattrocento se cherchent encore, car ils sont fortement tiraillés entre l’Antiquité et la Chrétienté<sup>52</sup>. Or, Anatole France est de ceux

<sup>46</sup> Il s’agit d’une possible allusion à l’*Exode* et à l’*Apocalypse*.

<sup>47</sup> Allusion à la *Genèse*. Cette conception du serpent comme père des sciences et des arts est une vision partagée par les gnostiques *ophites* ou *Naasènes*. C’est dire combien elle est *hérétique* dans le récit de *Thaïs*, qui se situe juste après le concile de Nicée.

<sup>48</sup> Là encore, nous sommes face à une absorption du diable par Anatole France, dans un contexte homodiégétique.

<sup>49</sup> L’allusion à la chute originelle d’Eve par le serpent est explicite. (Voir *Genèse*, 5, 1-6, 8). (Ce thème est développé par saint Augustin vers 397, et est donc censé être dans l’air du temps du récit. Voir E. H. Pagels, *Adam, Eve et le serpent*, trad. De l’angl., Flammarion, Paris, 1989.)

<sup>50</sup> Anatole France, *Thaïs*, *ibid.*, p.847.

<sup>51</sup> Anatole France est fortement attiré par cette période historique, pour plusieurs raisons qu’il ne nous appartient pas d’approfondir. Nous pouvons tout de même évoquer son voyage en Italie d’avril 1893.

<sup>52</sup> Il n’est pas de notre objet d’approfondir les conceptions historiques et les problématiques posées par la transition ou la continuité entre Moyen Âge et Renaissance. Sur ce sujet, voir A. Chastel et R. Klein, *L’Âge de l’humanisme. L’Europe de la Renaissance*, éd. des Deux-Mondes, Paris, 1963.

qui pensent que la civilisation antique l'emporte, dans sa finesse et dans son raffinement, sur la civilisation chrétienne<sup>53</sup>. C'est dans cette perspective qu'il faudrait appréhender la période de la Renaissance italienne telle que France la dépeint ; en effet, à cette époque, un fort retour aux âges antiques est engagé, ce qui est pourtant en apparence contradiction avec les progrès des sciences et des techniques. Dans l'art du Quattrocento italien, cette contradiction est pourtant dépassée : dans une théorie de l'art qui devient systématique à partir de Giotto, sont englobées les toutes dernières découvertes concernant la perspective, les proportions, l'anatomie humaine, l'optique, les phénomènes atmosphériques et astronomiques, la physiognomonie, et même les animaux et les plantes exotiques. On peint les sites géographiques d'après des cartes<sup>54</sup>. Ainsi, la technique et les sciences sont indissociables de l'art de la Renaissance. La science devient d'autant plus nécessaire pour représenter des scènes bibliques – dont la thématique est la plus représentée de très loin, en cette période, selon un complexe système de commandes privées ou publiques et de mécénat. Dès lors, la science est utilisée avec fougue selon une tradition issue du domaine gréco-latin<sup>55</sup>, dans l'exaltation de la figuration de l'homme pour célébrer la gloire d'un Dieu chrétien<sup>56</sup>. C'est dire combien, pour Anatole France, cette période historique montre une sorte de subordination de la pensée chrétienne à la pensée antique<sup>57</sup>.

Ainsi, le diable décrit dans *Le Puits de sainte Claire* est symptomatique de cette subordination et passe du côté de cette Science pour dénoncer un Christianisme dominé par l'Antiquité.

Le Tafi, un peintre florentin de génie, a très peur des démons<sup>58</sup>. En effet, il les représente lui-même d'une laideur épouvantable afin de terroriser les fidèles. Dans cette perspective religieuse, la terreur salvatrice éloigne justement les chrétiens du Mal, puisque tout écart sera puni dans des souffrances éternelles inimaginables. La peinture a donc ici une fonction sociale établie, qui est moralisante, permettant de figurer de manière effrayante et allégorique les interdits :

“Et les maîtres florentins prenaient soin de peindre, à l'ombre des bois d'orangers, sur l'herbe émaillée de fleurs, des dames et des cavaliers que la Mort guettait avec sa faux, tandis qu'ils devisaient d'amour au son des luths et des violes. Rien n'était plus propre à convertir ces pécheurs charnels qui boivent l'oubli de Dieu sur les lèvres des femmes<sup>59</sup>.”

<sup>53</sup> Nectaire ne dit pas autre chose dans *La Révolte des anges*.

<sup>54</sup> Voir E. Battisti, *La Renaissance à son apogée et le premier maniérisme (Hochrenaissance und Manierismus)*, 1970), Albin Michel, Paris, 1977.

<sup>55</sup> En l'occurrence, les Italiens sont très influencés par un néoplatonisme exigeant que l'homme recherche la vérité sans s'inscrire dans aucune certitude, selon une maïeutique mettant en exergue une vaste interrogation sur le savoir. Cette interrogation éthique tend à aboutir à une grande soif de découverte des autres et de soi-même et implique donc l'exaltation des sciences et du dynamisme créateur de l'homme. Nous ne pouvons évidemment pas approfondir ici l'influence de la pensée gréco-latine sur la pensée de la Renaissance. Voir M. de Gandillac, « La Philosophie de la Renaissance », in B. Parain dir., *Histoire de la philosophie*, t.II, *Encyclopédie de la Pléiade*, Gallimard, Paris, 1973. Pour plus de précision sur les influences platonicienne et aristotélicienne sur le Quattrocento, voir M. de Gandillac et J.-C. Margolin dir., « Platon et Aristote à la Renaissance », in C.R. *XVI<sup>e</sup> colloque international de Tours*, Paris, 1975.

<sup>56</sup> Voir J.-C. Margolin dir., *L'Avènement des temps modernes*, coll. Peuples et civilisations, P.U.F., 1977.

<sup>57</sup> Anatole France ne dit pas autre chose, dans « Saint Satyre », *Le Puits de sainte Claire*, Pléiade, tome II., p.587 : “Voici l'apocalypse de frère Mino, le pauvre de Jésus-Christ. J'ai vu l'auréole des saints sur le front cornu du Satyre, en signe que Jésus-Christ a tiré des limbes les sages et les poètes de l'antiquité.”

<sup>58</sup> Voir Anatole France, « Lucifer », *ibid.*, p.601-605.

<sup>59</sup> Anatole France, « Lucifer », *ibid.*, p.602. On retrouve ici, mise en abyme dans le tableau, la thématique principale de *Thaïs*.

Cette représentation du diable est, comme on le voit, fermement utilitariste : la chimère est exploitée à des fins de prévention sociale et s'érige comme un instrument de l'Église.

L'histoire de Spinello Spinelli d'Arezzo<sup>60</sup> est à ce propos significative. Ce grand peintre, sur ses vieux jours, décide de peindre une fresque exemplaire et édifiante sur l'histoire de l'archange Michel.

“Spinello représenta [...] saint Michel combattant dans les airs le serpent à sept têtes et dix cornes, et se plut à figurer, dans la partie inférieure du tableau, le prince des démons, Lucifer, sous l'apparence d'un monstre épouvantable<sup>61</sup>. Les figures naissaient d'elles-mêmes sous sa main. Et il réussit au-delà de ce qu'il espérait : la face de Lucifer était si hideuse qu'on ne pouvait échapper à la puissance de sa laideur. Cette face poursuivit le peintre dans la rue et l'accompagna jusqu'à son logis<sup>62</sup>.”

C'est alors que la nuit suivante, Lucifer apparaît, aussi beau que saint Michel, mais noir. Le diable lui reproche de l'avoir figuré avec une laideur épouvantable. Or, pour démontrer sa beauté, le diable use d'une image d'essence antique :

“Spinello, tu as lu les livres qui me font connaître. Tu sais mon aventure et comment je sortis du ciel pour devenir le prince du monde. Illustre entreprise, et qui serait unique si les géants n'avaient pareillement attaqué le dieu Jupiter, comme tu l'as vu, Spinello, sur une tombe antique où cette guerre est sculptée dans le marbre<sup>63</sup>. [...] Les géants n'y sont point en forme de grenouilles ni de caméléons<sup>64</sup>.”

Le diable lutte surtout non pas pour être réhabilité aux yeux des hommes, mais simplement pour perdre tout aspect utilitariste. Il use pour ceci d'une rhétorique finalement fort socratique, puisqu'il interroge Spinello sur un mode maïeutique. Il démontre au peintre qu'il peut être l'allégorie de six péchés capitaux, mais surtout pas de la Paresse :

“Spinello, penses-tu vraiment que je sois paresseux ? Me crois-tu lâche, Spinello ? Estimes-tu que, dans ma révolte, j'ai manqué de courage ? Non. Il était donc juste de me peindre sous les traits d'un audacieux, avec un fier visage. On ne doit faire tort à personne, pas même au diable. Ne vois-tu pas que tu offenses Celui que tu pries, quand tu lui donnes pour adversaire un monstrueux crapaud ?<sup>65</sup>.”

Nous dépassons ici une simple optique physiognomonique utilisée par les peintres de la Renaissance, car le diable se désolidarise de la pensée chrétienne, et réclame avant tout une identité propre et distincte du christianisme. Si le diable ne peut être l'allégorie de la Paresse – puisqu'il n'est pas lui-même paresseux en essence, sachant qu'il a entrepris de vaincre Dieu – il n'est pas le créateur de la Paresse. Dès lors, Dieu Lui-même n'est pas pur, puisqu'il reste seul créateur de la Paresse. Dans ce cas, le diable ne peut être laid. La pureté divine est remise tout entière en cause par la seule représentation de Lucifer. Anatole France est ici plus malicieux que jamais, d'autant que notre infortuné peintre meurt quelques jours après, pris d'une fièvre incurable qui est

<sup>60</sup> Cette histoire est tirée des *Vies des peintres, sculpteurs et architectes* de Vasari, trad. Paul Leclenché, Teissier, Paris, 1839, dix tomes, T.I, p.446-468.

<sup>61</sup> Anatole France joue sur le contresens de Spinello, car Lucifer, *Lux ferro* en latin, est *celui qui porte la lumière*. Ce hiatus étymologique est intéressant, puisqu'il appelle justement un Lucifer byronien, c'est-à-dire un beau ténébreux séduisant à l'inverse d'une chimère utilitariste à la laideur effrayante.

<sup>62</sup> Anatole France, « Lucifer », *ibid.*, p.603.

<sup>63</sup> Cette cosmogonie est issue directement de la religion romaine. C'est dire combien le diable francien est lui aussi syncrétique.

<sup>64</sup> Anatole France, « Lucifer », *ibid.*, p.604.

<sup>65</sup> Anatole France, « Lucifer », *ibid.*, p.605. Voir aussi « Le Joyeux Buffamalco », *ibid.*, p.615.

peut-être l'indice de cette prise de conscience ontologique qu'il s'est trompé toute sa vie sur le diable, et donc sur Dieu Lui-même...

Si le diable est largement représenté par la Renaissance en tant que thème biblique et chrétien, il est pourtant également de l'autre côté du tableau, et guide allégoriquement la main du peintre. Dans le contexte précis de la Renaissance, en effet, l'appétit de savoir des hommes est à son comble, et Anatole France met en évidence ce qu'il prend pour être une contradiction : comment cette quête du savoir humaniste qui contraste tellement avec le Moyen Âge peut-elle pourtant être compatible avec la religion chrétienne, qui jamais n'a été aussi puissante ? Le diable francien offre une réponse à ce questionnement, qui mérite que nous nous y arrêtions. Satan, décrit d'un bout à l'autre du *Puits de sainte Claire* comme noir et beau, se donne pour mission d'éclairer Fra Giovanni, allégorie du frère chrétien à la foi naïve et trop pure<sup>66</sup> :

“Parce que je suis l'Adversaire et parce que je suis l'Autre, je tenterai ces moines, et je leur dirai ce que tait Celui qui est leur ami. Et j'affligerai ces religieux en leur disant la vérité et je les contristerai en prononçant des discours raisonnables. J'enfoncerai la pensée comme une épée dans leurs reins. Et quand ils sauront la vérité, ils seront malheureux. Car il n'y a de joie que dans l'illusion et la paix ne se trouve que dans l'ignorance. Et parce que je suis le maître de ceux qui étudient la nature des plantes et des animaux, la vertu des pierres, les secrets du feu, le cours des astres et l'influence des planètes, les hommes m'ont nommé le Prince des Ténèbres. [...] Or, je tenterai ces moines, et je leur ferai connaître que leurs œuvres sont mauvaises et que l'arbre de leur charité porte des fruits amers. Et je les tenterai sans haine ni amour<sup>67</sup>.”

Nous constatons que le diable est ici humaniste, puisqu'il offre la vérité aux croyants aveuglés par une foi par trop naïve, mais de plus, son renie l'existence autonome de la Beauté ou de la Laideur, ou encore du Bien et du Mal. Le diable francien implique non seulement que ce que perçoit l'homme est ce que l'homme injecte dans ce qu'il perçoit, mais il décale en plus tout le système des valeurs chrétiennes vers une échelle purement humaine. C'est là, semble-t-il, le sens principal de « L'Humaine Tragédie ». Lorsque l'homme sait regarder le monde, il y perçoit le sens même non d'une pseudo-morale universelle et dogmatique, mais d'une morale humaine, acceptant les faiblesses de l'homme et intégrant les tentations du Désir. La morale francienne reçoit ainsi une définition que le diable donne en pâture aux humains, peut-être bien accompagnée d'une sombre souffrance, en ouvrant simplement leurs âmes et leur regard à l'évidence d'une ontologique solitude dans l'univers. Le monde ne découle donc ni d'un principe divin, extérieur à l'homme, ni même d'une quelconque origine entraînant une fatalité inexpugnable, mais de la liberté des hommes à voir et à construire le monde, de la liberté des hommes à forger leur propre destin. Dans cette optique, Bien et Mal, Beau et Laid, Juste et Injuste sont excessivement relativisés. Le diable, pour apprendre ces vérités douloureuses à Fra Giovanni, se transforme en docteur Subtil<sup>68</sup>. Lorsque, sous

<sup>66</sup> Nous avons déjà cité ce passage. Voir *supra*, I.1.4.b, p.109.

<sup>67</sup> Anatole France, « L'Humaine Tragédie », *ibid.*, p.645. Voir aussi *supra*, I.1.4.b, p.109.

<sup>68</sup> C'est ainsi qu'on nommait le franciscain Dun Scot (dates de vie et de mort incertaines, entre Avicenne (980-1037) et Averroès (1126-1198).) Ce franciscain fonde sa philosophie sur le refus catégorique d'un monde découlant d'un principe. Dieu fonde le monde sans être soumis au principe du Bien, ni à une quelconque nécessité. La philosophie scotienne semble paraître n'avoir, dans ses détails, qu'un lointain rapport avec la thèse du docteur Subtil francien. Notre auteur semble en effet ne retenir de Scot que cette séparation originelle entre Dieu et la liberté des hommes, séparation impliquant un système moral non imposé aux hommes par Dieu, mais seulement par eux-mêmes. Le docteur Subtil francien est surtout un démon catégoriquement *cartésien*, comme nous allons le voir. Pour en savoir plus sur Duns Scot, voir P. Vignaux, *Philosophie au Moyen Âge*, suiVIde *Lire Duns Scot aujourd'hui*, Vrin, Paris, 1987.

les traits du docteur, il regarde le monde, il le représente par une hypotypose, c'est-à-dire un véritable tableau visuel d'un paysage de la Renaissance :

“Holà ! fils de la femme, éveille-toi ! Jà<sup>69</sup> le jour ouvre ses prunelles grises. L'alouette chante, et les vapeurs du matin caressent le flanc des monts. On voit glisser sur les coteaux les nuées souples et blanches aux reflets de rose, qui sont les flancs, les ventres et les fesses des nymphes immortelles, filles divines des eaux et du ciel, ondoyant troupeau des vierges matinales, que le vieillard Océanus mène par les montagnes et qui reçoivent dans leurs bras frais, sur un lit d'hyacinthes et d'anémones, les dieux maîtres du monde, et les bergers aimés des déesses<sup>70</sup>.”

Le monde à regarder est lavé de toute connotation morale. Il est pur et de source élégiaque, intentionnellement noyé dans des références païennes gréco-romaines. Or, il n'inspire pas autre chose que le Désir. Anthropomorphiques, les dieux qui y règnent ne font qu'y figurer, et nul dieu ne régent le monde.

“Et moi-même, qui ai beaucoup étudié les curiosités naturelles, voyant tout à l'heure ces nuées se couler voluptueusement au ventre du coteau, j'en concevais des désirs, dont je ne sais rien, sinon qu'ils naissaient vers mes lombes<sup>71</sup> et que, ainsi qu'Hercule enfant, ils montraient leur force dès le berceau. Et ces désirs n'étaient point que de vapeurs rosées et de nuées légères : ils me représentaient précisément une fille nommée Mona Libetta, que j'ai connue en passant à Castro, dans une auberge où elle était servante et tout au bon plaisir des muletiers et des soldats<sup>72</sup>.”

Non seulement le monde est lavé de toute valeur morale au sens chrétien du terme, mais que la seule valeur qui persiste est le Désir qui parcourt le monde en essence. Le monde n'est vu qu'au travers du Désir, et il est anthropomorphe simplement parce que le regard qui le perce y voit une femme. Parce que le regard voit cette femme, alors monde et femme fusionnent, de manière syncrétique, au travers de cette force dévoilante qu'est le Désir. C'est pourquoi nous soulignons plus haut que le diable guidait également la main et le regard du peintre de la Renaissance décrite par France dans l'œuvre qui nous préoccupe. Nous pouvons sans faille relire chaque nouvelle du *Puits de sainte Claire* dans cette perspective : chaque peintre y incarne le monde au travers de son Désir, soit utilisant le christianisme comme un prétexte à une représentation ontologique soumise au Désir, soit luttant sans espoir contre une vision chrétienne du monde par trop autoritaire. Le visage hideux d'un diable laid, qui poursuit les peintres Tafi ou Spinello, est un symptôme du Désir qui exigerait que le diable fût Beau, et qu'il donnât au génie de ces peintres la possibilité d'exprimer et de peindre le monde aussi beau que le génie et le regard le pressentissent. Le diable exige que chaque moine au moins combatte, au travers de la contradiction ontologique de son Désir avec la religion chrétienne, contre toute entrave l'empêchant de donner libre cours à sa soif impérative d'absolu. Le diable détermine le fait que le plus douloureux des sacrifices, pour un humain, est de ne pas sacrifier à sa nature<sup>73</sup>, et de ne pas voir le monde détaché d'une morale autoritaire et injuste, insufflée par un dieu chrétien qui n'est guère plus existant ni palpable qu'un dieu de l'Antiquité. Comme nous l'avons dit plus haut<sup>74</sup>, aucun bon-

<sup>69</sup> Déjà.

<sup>70</sup> Anatole France, *ibid.*, p.682.

<sup>71</sup> C'est-à-dire vers les reins.

<sup>72</sup> Anatole France, *idem*, p.682.

<sup>73</sup> Cette homologie est thomasienne : le diable lui non plus ne peut sacrifier à sa nature d'ange, même s'il est l'Ennemi, ce qui entraîne une fin des temps heureuse, par l'*apocatastase*, c'est-à-dire par le pardon divin envers un démon qui est de la même essence que les autres anges.

<sup>74</sup> Voir *supra*, I.1.4.b, p.109.

heur ne peut venir du dogme, ni même de la pensée. Cependant, peut-être le bonheur est-il accessible par le regard nu et dénudant du Désir.

Certes, cette appréhension francienne de la morale implique pour la foi chrétienne une scandaleuse *tabula rasa*. Les valeurs du Bien et du Mal sont détruites à partir du moment où la nécessité de vivre, c'est-à-dire pour l'homme d'exister, est foncièrement assumée : Fra Giovanni ne peut plus souffrir pour viser la vérité, pour chercher le Bien et le Mal, et il n'aspire ainsi plus qu'à cette existence humaine extraite de toute morale : “*Je vous avoue que mon envie du martyre s'en est allée, et que le désir m'est venu de respirer le jour sous les pins de la montagne*<sup>75</sup>.” Le diable, allégoriquement, semble effectivement proclamer aux hommes que le sens même de l'existence se situe dans le fait de respirer le jour. Il ne dit pas autre chose dans *L'Île des Pingouins* :

“Le diable, qui est grand théologien, répondit par cette autre question : « Mon père, est-il louable d'attendre, les bras croisés, que vienne le secours d'en haut, et de tout demander à Celui qui peut tout, au lieu d'agir par prudence humaine et de t'aider toi-même ?<sup>76</sup>. »”

Il signifie très explicitement à l'humain qu'il est seul et unique responsable de chacun de ses actes, et qu'il ne peut en aucun cas échapper à cette responsabilité. Il est à lui-même sa propre mesure, il sécrète lui-même ses propres valeurs. Le diable représente lui aussi, comme nous le voyons, cet anthropocentrisme salvateur<sup>77</sup> cher à Anatole France, qui permet à l'homme de se détacher de la fausseté et de posséder lui-même son propre destin. Le diable francien révèle à l'homme que celui-ci devient son propre principe de causalité – juste le temps de sa propre existence individuelle – et qu'il possède seul les limites de sa finitude.

Dès lors, puisque le Désir est la plus ontologique des expressions de la liberté humaine détachée de tout dogme, de tout dieu, et de toute morale, le diable demeure l'expression émergente et manifeste d'une profonde et complexe morale du Désir. Par conséquent, dans cette sulfureuse morale du Désir, si l'essence de l'existence humaine est d'être libre, ou du moins libérée de l'emprise de la morale et de Dieu pour donner libre cours au Désir, l'homme peut-il aveuglément dispenser le Bien et le Mal ? Peut-il se détacher de la morale et engendrer une société chaotique et sans repère, farouchement individualiste et, à dire vrai, anarchique ? Nous avons déjà vu que ceci, pour Anatole France, était une absurdité<sup>78</sup>. Il va de soi que l'humanisme d'Anatole France ne pourrait supporter une existence humaine débile, livrée à ses pulsions et à ses Désirs dans une absurde liberté sans prix. Au contraire, le diable francien propose un réajustement des valeurs et des vertus, et non une violente et stérile *tabula rasa* de la morale. De ce décalage naîtra certes une certaine forme de scandale. Cependant, le scandale francien sera sans honte, ce qui n'est pas le moindre de ses paradoxes. Nous allons voir plus loin que le scandale entraîné par la morale francienne du Désir est salutaire pour l'homme.

C'est la raison pour laquelle Giovanni – après avoir renié la morale chrétienne en succombant au Désir de respirer le jour – avoue dans *Le Puits de sainte Claire* sa contrition au diable, et même son désespoir, avec une sorte de sourire ontologique qui confine à la souffrance presque enjouée :

“C'est par toi que je souffre, et que j'aime. Je t'aime parce que tu es ma misère et mon orgueil, ma joie et ma douleur, la splendeur et la cruauté des choses, parce que tu m'as rendu semblable à toi. Car ta promesse dans le Jardin, à l'aube des jours, n'était pas vaine et j'ai

<sup>75</sup> Anatole France, *ibid.*, p.683.

<sup>76</sup> Anatole France, *L'Île des Pingouins*, Pléiade, tome IV, p.19.

<sup>77</sup> Voir *supra*, II.1.1, p.236.

<sup>78</sup> Voir *supra*, II.1.2.b, p.243.

goûté le fruit de la science, ô Satan ! [...] Je sais, je vois, je sens, je veux, je souffre. Et je t'aime pour tout le mal que tu m'as fait. Je t'aime parce que tu m'as perdu<sup>79</sup>.”

La chute de Giovanni – c'est-à-dire la chute de ceux qui croyaient naïvement en la transcendance de la justice, de la vérité, du Beau et du Bien et qui prennent conscience soudain que le monde est vide de toute faute – n'est pas une chute dans un enfer au néant trouble où les flammes de la Géhenne grilleront éternellement les incroyants ou les fautifs. La chute de Giovanni est une renaissance, une sortie douloureuse de l'obscurantisme. Le mythe de la faute, du péché des origines, le mythe d'une existence humaine coupable, est rejeté par Anatole France. Le diable l'illustre bien : l'homme peut-il être fautif de son existence, alors que son seul bien est d'exister ?

Le diable francien est donc bien un double subversif de notre auteur. Il est détaché de la figure chrétienne de Satan, et recréé par notre auteur dans le but récriminateur d'accomplir chez le lecteur cette prise de conscience douloureuse et nécessaire, clef fondamentale de l'achèvement de l'anthropocentrisme salvateur : le diable francien est un apôtre de la liberté humaine. Nous allons voir dès lors que la morale du Désir entraîne une conception francienne du Bien et du Mal inédite. Si elle reste toujours inscrite dans un certain dualisme, elle dépassera pourtant un simpliste renversement des valeurs chrétiennes où le Bien deviendrait le Mal et le Mal deviendrait le Bien. Le diable francien nous l'a prouvé : les notions de faute et d'interdits seront désormais issues de l'existence même de l'homme. Ceci suffit à rejeter tout anarchisme chaotique et bêtant. Désormais, la norme des valeurs morales, dans l'imaginaire francien, sera essentiellement issue du Désir et comme telle, cohérente et hiérarchisée. Cependant, elle sera catégoriquement différente de la morale judéo-chrétienne, qui reste au centre de l'organisation sociale du monde réel en cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>79</sup> Anatole France, *ibid.*, p.686.



### II.3.3) Le Bien dans l'univers francien : figures de la femme et divinités féminoides

*“La morale et le savoir ne sont pas nécessairement liés l’un à l’autre. Ceux qui croient rendre les hommes meilleurs en les instruisant ne sont pas de très bons observateurs de la nature. Ils ne voient pas que les connaissances détruisent les préjugés, fondements des mœurs. C’est une affaire très chanceuse que de démontrer scientifiquement la vérité morale la plus universellement reçue.”, Anatole France, *Pierre Nozière*, Pléiade, tome III, p.556.*

*“Ah ! ce qui vit n’est que trop mystérieux. Et tu restes pour moi, ma bien-aimée, une énigme dont le sens inconnu contient les délices de la vie et les affres de la mort. Ne crains pas de te donner. Je te donnerai toujours, et je t’ignorerai toujours.”, Anatole France, *Le Lys rouge*, XXVI, Pléiade, tome II, p.501.*

Nous allons tenter de comprendre ce qui, dans l’imaginaire francien, représente la valeur du Bien, ainsi que la manière dont cette valeur est articulée avec le Désir. Pour cela, il est fondamental de se pencher sur les figures féminines qui restent excessivement nombreuses dans toute l’œuvre francienne.

Ce n’est pas un hasard. Il suffit par ailleurs de se pencher sur la biographie de notre auteur, pour voir combien les femmes ont compté dans sa vie<sup>1</sup>. Nous ne nous attarderons guère longtemps sur cet aspect des choses, si bien décrit par Marie-Claire Bancquart. Cependant, dans un souci de clarté, nous allons rappeler brièvement les rapports de France avec les femmes. Ils furent tourmentés et complexes.

Les premiers émois amoureux (avérés) de notre auteur ont lieu lorsqu’il a 22 ans, comme l’illustre un poème désespéré écrit à une certaine Elise Devoyod en janvier 1866 ; à la même époque, Anatole France connaît également divers échecs avec notamment Isabelle Combrouse, devenue madame de Launay, et Elisa Rauline, entrée dans les ordres ensuite. En 1867, lorsqu’il fréquente le Parnasse, France tombe amoureux de mademoiselle Nottet, qui deviendra bien vite madame Emile-Paul. C’est cette même année que Léontine Lippmann se marie avec Arman de Caillavet. En 1869, Charles Cros fait subir à Anatole France l’humiliation consistant à recevoir un coup de pied au derrière en public<sup>2</sup>, parce que notre auteur s’est approché de trop près de Nina de Callias, à l’époque où assiste cette actrice dans plusieurs projets de pièces de théâtre. Peut-être France conçoit-il à partir de cette aventure sa véritable obsession pour les actrices.

En 1874, Anatole France est amoureux de Marie Charavay, avec laquelle il collabore à la *Revue des documents historiques*. Cette jeune femme se mariera quatre ans plus tard avec un certain Colfavru. Enfin, le 28 avril 1877, Anatole France se marie avec Valérie Guérin de Sauville. Il rencontre Léontine de Caillavet en 1883 dans le salon de Madame Auberon, mais cette dernière ne l’apprécie pas immédiatement, elle le trouve « gauche ».

N’oublions pas que notre auteur a longtemps été, jusqu’à sa rencontre avec Léontine de Caillavet, un grand timide, souvent rejeté par les femmes, comme nous ve-

<sup>1</sup> Nous nous appuyons ici sur l’ouvrage de Marie-Claire Bancquart, *Anatole France, un sceptique passionné*, Calmann-Lévy, 1984.

<sup>2</sup> L’aventure est racontée en détail dans une lettre de Verlaine datée d’octobre 1872 à Lepelletier. On prétend que c’est cette querelle amoureuse qui sera à l’origine, en 1875, de l’éviction par Anatole France de Charles Cros du troisième Parnasse contemporain.

nons de le voir. Marie-Claire Bancquart le note, c'est à partir de cette rencontre extrêmement importante avec madame de Caillavet qu'Anatole France va devenir un grand séducteur :

“Bornons-nous ici à évoquer un Anatole France qui a perdu sa gaucherie, à qui sa maîtresse a su faire prendre une certaine élégance d'allure et de vêtements, et qui, devant la cheminée du grand salon de l'avenue Hoche, déploie face à un auditoire attentif son talent de causeur. Son bégaiement de timidité s'est transformé en une certaine lenteur savoureuse<sup>3</sup>.”

C'est à partir de cette rencontre, effectivement, qu'Anatole France acquiert le statut d'homme public. Notre auteur et Léontine de Caillavet deviennent amants vers la mi-1889. Ces amours seront extrêmement épineuses, presque sur un mode sadomasochiste. Cette liaison entraîne tout de même, vers juin 1892, une séparation douloureuse de France et de sa femme<sup>4</sup>. Le 2 août 1893, le divorce est prononcé aux torts exclusifs d'Anatole France ; son ex-femme obtient la garde de leur fille Suzanne, ainsi qu'une pension de 350 francs mensuels, et conserve l'hôtel de la rue Chalgrin.

Anatole France et madame de Caillavet feront divers voyages à l'étranger, en Allemagne, Autriche, Suisse, Grèce, Turquie et Italie notamment, autour des années 1899-1908. Suzanne France, la fille de notre auteur, se marie quant à elle le 10 décembre 1901 avec le capitaine Henri Mollin, pour divorcer aux torts de la jeune femme le 24 mai 1905. Elle se remarie le 28 avril 1908 avec Michel Psichari, petit-fils de Renan. Elle attend un enfant, Lucien. Anatole France, qui désapprouve ce mariage, n'assiste pas à la cérémonie. Plus, il rompt toute relation avec sa fille. Elle tiendra également un rôle important dans l'amertume qu'Anatole France concevra des femmes.

En 1909, Anatole France prend donc le bateau pour l'Argentine, le Brésil et l'Uruguay, pour présenter un cycle de conférences sur Rabelais, Auguste Comte et sa propre œuvre. Depuis plusieurs années, il tentait plus ou moins de se détacher de Léontine de Caillavet. Sur le navire, il rencontre, ainsi que nous l'avons déjà évoqué plus haut, l'actrice Jeanne Brindeau, de la Comédie Française. Le bruit court de leur prochain mariage, et Madame de Caillavet tente de se suicider. Le 29 août, France rompt avec Jeanne Brindeau. C'est le 12 janvier 1910 que Léontine de Caillavet meurt, laissant Anatole France inconsolable. Il connaîtra pourtant jusqu'à 1914 une vie amoureuse chaotique, se liant avec plusieurs femmes avec lesquelles il se séparera très vite, sauf avec Emma Laprévotte, ainsi qu'on peut le voir à la lecture des *Carnets intimes*. On pourra notamment évoquer, à l'été 1910, une certaine « S. », peut-être Thalita Schutté, et Jane Catulle-Mendès, veuve de l'écrivain. Parallèlement, il rencontrera aussi en 1911 madame Gagey, qui se suicidera le 17 décembre. En 1916, Emma Laprévotte est diminuée à la suite d'une grave opération due à un cancer du sein. Suzanne France se sépare de Psichari en 1917. Elle meurt le 28 octobre 1918 de la grippe espagnole, sans s'être réconciliée avec son père. Emma Laprévotte aura une attaque d'hémiplégie en juillet 1919. Anatole France connaîtra alors Alice Brisard en 1920, mais sera atteint d'un spasme circulatoire – probablement une grave angine de poitrine avec des complications entraînant une embolie cérébrale – qui le laissera paralysé assez longtemps à partir d'août. Il a plus de soixante-seize ans... Alise Brisard sera la dernière maîtresse d'Anatole France.

<sup>3</sup> Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome II, p.XI.

<sup>4</sup> On peut lire, dans la lettre de séparation datée du 6 juin 1892 : “*Votre état de révolte ouverte, vos querelles incessantes, vos propos injurieux, les calomnies infâmes que vous répandiez chaque jour contre moi, sans égard pour votre fille ni pour vous-même, toute votre conduite qui faisait enfin voir votre âme, me donnent le droit et le devoir de vous laisser.*”

Sans fondre dans une sommaire analyse psychanalytique, il est tout de même presque évident de constater qu'Anatole France est le jouet d'une grande instabilité sentimentale, dont le déclencheur pourrait être simplement tous ces refus dont il fut « victime » lors de sa jeunesse. Nous ne voudrions certes pas ici tirer de conclusions par trop hâtives, qui nous entraîneraient dans une maladroite interprétation des figures féminines dans l'œuvre francienne. Nous refusons de céder à une tentation tainienne d'expliquer l'œuvre d'un auteur par sa biographie. Simplement, il semble qu'il serait tout aussi maladroit de vouloir faire abstraction de la vie même de notre auteur. Le fait est que son initiation sentimentale reste douloureuse, ou du moins mal vécue. Marie-Claire Bancquart note par ailleurs avec malice, dans un jugement qui n'engagera qu'elle, que France,

“ce long garçon au nez de travers, à la diction bredouillante, à la tenue embarrassée, ne plaisait guère aux femmes et ne semblait pas destiné à une carrière sociale bien brillante<sup>5</sup>.”

Est-ce à dire que la production romanesque francienne est un remède à la frustration du quotidien, afin d'oublier une jeunesse malheureuse entre des filles convoitées et capricieuses, et un père s'opposant catégoriquement à une carrière littéraire ? Cette vision des choses nous paraîtrait sinon caricaturale, du moins fort péremptoire. Ne pouvons-nous simplement retenir d'une vie sentimentale tortueuse la problématique évidente de la frustration d'un Anatole France sans cesse en proie au Désir des femmes, d'un Anatole France sans cesse appelé vers l'ivresse d'un ailleurs ?

Pourquoi Anatole France se comporte-t-il donc comme s'il recherchait l'ultime maîtresse ? Evidemment, la réponse à cette question n'est guère aisée, et nous ne jouerons pas au jeu dangereux d'y répondre avec une absolue certitude. Cependant, nous pourrions tout de même penser, à ce moment de notre étude, qu'Anatole France est et resta toujours au fond un solitaire.

Qu'en est-il en effet de la solitude francienne ? La femme et l'amour de la femme rejoignent pour Anatole France le sentiment même de cette frustration ontologique qu'il ressent pour le cosmos en son entier. L'homme est tendu vers le *logos*, soumis à son Désir d'y accéder, mais pour l'heure ne le peut guère, puisque sa réalité charnelle compromet tout assouvissement. La femme, si elle est une invitation au syncrétisme dans le sens francien – dans ce sens particulier de possession idéale et de fusion simultanée au *logos* –, est également inévitablement un Autre qui est distinct du moi, et ceci irrémédiablement. La distinction est aussi absolue que le Désir lui-même et ce paradoxe ne peut qu'entraîner la souffrance : la réalité charnelle est toujours là, comme une cage empêchant l'âme de fusionner avec tout ce qui est extérieur au corps individuel. L'homme, au travers de sa conformation charnelle en prise avec l'espace et le temps, ne peut en rien fusionner avec l'Autre et l'amour devient sur Terre une sorte de supplice incongru : “*le sentiment de la plénitude n'est qu'un leurre de l'enfance*<sup>6</sup>.” Comment l'homme, qui ne peut déjà être en adéquation avec son existence propre, peut-il être en harmonie avec l'objet même de son Désir ? Le chant d'amour du solitaire ontologique n'est donc possible que dans la temporalité, dans l'instant, et l'amour immortel, cet idéal aussi utopique que le saisissement des secrets de l'univers ne peut en rien être assouvi, de la même façon que le monde ne peut être dévoilé. Ce mythe parméniénien de l'Amour qui efface le *je* et le *tu* pour donner naissance à l'Un n'est qu'illusion.

<sup>5</sup> Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, p.XLV.

<sup>6</sup> Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome II, p.XVII.

D'ailleurs, au long de sa vie, France a semblé, dans ses rapports avec les femmes, mettre en pratique cette réflexion de Jérôme Coignard <sup>7</sup> :

“Les vérités découvertes par l'intelligence demeurent stériles. Le cœur est seul capable de féconder ses rêves. Il verse la vie dans tout ce qu'il aime. C'est par le sentiment que les semences du bien sont jetées sur le monde. La raison n'a point tant de vertu. Et je vous confesse que j'ai déjà été jusqu'ici trop raisonnable dans la critique des lois et des mœurs. Aussi cette critique va-t-elle tomber sans fruits et se sécher comme un arbre brûlé par la gelée d'avril. Il faut, pour servir les hommes, rejeter toute raison, comme un bagage embarrassant, et s'élever sur les ailes de l'enthousiasme. Si on raisonne, on ne s'envolera jamais<sup>8</sup>.”

Nous pourrions sans difficulté appliquer cette réflexion sur la vérité aux femmes : le Désir se nourrit de lui-même, ne s'assouvit que de ses propres illusions ; ce leurre ontologique de la fusion vers l'Autre ne peut, dans le réel, que se nourrir dans le libre cours de désirs fugaces et sans ambitions absolues. Il y va du Désir de l'Autre comme du Désir de l'Univers en son entier : nul humain, existant par force au travers d'un corps de chair, ne peut y accéder. Nulle fusion ontologique avec l'Autre ne semble possible dans la réalité, ce qui entraîne une frustration sans borne. Anatole France l'explique :

“Est-ce que les baisers, les caresses sont autre chose que l'effort d'un désespoir délicieux ? Quand je te tiens embrassée, je te cherche encore ; et je ne t'ai jamais, puisque je te veux toujours, puisqu'en toi, je veux l'impossible et l'infini<sup>9</sup>.”

Anatole France considère la femme aussi lointaine que l'univers. Pourtant, nous avons vu jusqu'ici que rien dans l'univers ne pouvait donner à l'homme un sens à son existence. Le Désir est là, toujours impérieux, malaxant dans ses serres l'imaginaire francien en son entier, mais ne s'accrochant encore qu'à d'immenses négations ou à des refus. Nous n'avons pu, pour l'heure, que délimiter les frontières de l'imaginaire francien au travers de définitions négatives issues d'un trajet du scepticisme francien que nous pourrions qualifier d'initiatique : pour ainsi dire, nous avons défini l'imaginaire francien en nous appuyant sur ce qu'il refuse.

Cependant, nous sommes arrivés maintenant à l'objet même qui préside au Désir. Nous allons prouver qu'il s'agit de la femme, ou du moins d'une représentation mythique de la femme. C'est dire ainsi combien les femmes qui partagèrent l'existence d'Anatole France ne sont pas réductibles aux femmes de l'imaginaire francien : ici comme ailleurs, la frustration du réel donne naissance à un imaginaire complexe et savamment architecturé, dans toute la cohérence du Désir. La femme est au centre de l'imaginaire parce qu'elle est *recrée* comme allégorie du *logos*, portant elle-même les valeurs du Bien.

D'ailleurs, Anatole France semble représenter initialement la femme, dans sa production littéraire, au travers d'une sorte d'ode qui pourrait également s'appliquer à l'univers tout entier ; à l'un comme à l'autre, il adresse cette supplique :

“Ce que tu es, du diable je ne le saurai jamais. [...] Je devrais t'aimer naïvement, sans cette espèce de métaphysique passionnelle qui me rend absurde et méchant. Il n'y a de bon que d'ignorer et d'oublier. Viens, viens, j'ai trop cruellement pensé à toi dans les tortures de

<sup>7</sup> C'est ainsi que s'achèvent *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*. Cette réflexion revêt donc une forte importance.

<sup>8</sup> Conclusion des *Opinions de M. Jérôme Coignard*, Pléiade, tome II, p.327.

<sup>9</sup> Anatole France, *Le Lys rouge*, Pléiade, tome II, p.501.

l'absence : viens, ma bien-aimée. Il faut que je t'oublie toi-même en toi. C'est en toi seulement que je peux t'oublier et me perdre<sup>10</sup>.”

---

<sup>10</sup> Anatole France, *Le Lys rouge*, *ibid.*, p.501.

### II.3.3.a) La représentation francienne de la figure féminine

“S’il me fallait choisir entre la beauté et la vérité, je n’hésiterais pas, c’est la beauté que je garderais, certain qu’elle porte en elle une vérité plus haute et plus profonde que la vérité elle-même.”, Anatole France in *La Vie littéraire*, II, p.122.

Dans l’imaginaire francien, alors que l’homme est intégralement noyé par son Désir d’assouvir le sens de sa propre existence, l’univers entier se confond souvent avec le nombril d’une femme. D’où le problème d’une altérité fondamentale entre le moi et tout ce qui est extérieur au moi<sup>11</sup>, univers ou femme confondus : “*Je m’aime parce que tu m’aimes*<sup>12</sup>.”

La figure emblématique de Thérèse Martin-Bellème<sup>13</sup> dans *Le Lys rouge*, décrite comme étant faite pour l’amour, inspirant le Désir par “*l’image de sa forme dans la lumière vermeille, qui avivait les roses pâles ou pourprées des joues, des lèvres et des seins*<sup>14</sup>.”, n’est-elle pas, par la polysémie même de sa description, une figure incarnée, palpable, désirable de l’univers ? Cette femme idéalisée, presque amoureuxment dépeinte par Anatole France, paraît figurer une grandiose mise en abyme de l’univers entier ; l’image de Thérèse s’impose à Jacques au-delà de tout scepticisme, de tout intellect, comme une flèche s’offrant directement au Désir, dépassant immédiatement toute réalité charnelle :

“Certes, il l’aimait, et il ne lui était pas possible de s’expliquer à lui-même pourquoi il l’aimait avec une piété ardente, avec une sorte de fureur sacrée. Ce n’était pas à cause de sa beauté, pourtant si rare, infiniment précieuse. Elle avait la ligne, mais la ligne suit le mouvement et fuit sans cesse ; elle se perd et se retrouve, cause des joies et des désespoirs esthétiques. La belle ligne, c’est l’éclair qui blesse délicieusement les yeux<sup>15</sup>. On l’admire et on s’étonne. Ce qui fait qu’on désire et qu’on aime, c’est une force douce, plus puissante que la beauté. On trouve une femme entre mille qu’on ne veut plus quitter, dès qu’on l’a possédée, et qu’on veut toujours, et qu’on veut encore. C’est la fleur de sa chair qui donne ce mal inguérissable d’aimer. Et c’est autre chose encore qu’on ne peut dire, c’est l’âme de son corps<sup>16</sup>.”

Avant *Le Lys rouge*, les figures féminines dans l’univers francien sont également souvent présentes<sup>17</sup>. Cependant, nous sommes ici devant l’une des descriptions les plus explicites du Désir du héros francien envers une femme. Comme nous le constatons par ailleurs, la polysémie de cet extrait est consciencieusement ménagée de façon à ce que cette femme idéale se confonde avec la promesse du *logos*. Le héros regardant l’objet de son Désir se trouve face à l’univers en son entier.

Thérèse se confond, comme pur objet de Désir, avec tout ce qui offre un sens à l’existence humaine. Cette femme incarne ainsi la quête de la connaissance francienne, elle devient le pur objet palpable (si on peut dire) du Désir, comme une sorte

<sup>11</sup> Voir *supra*, II.2.1, p.267.

<sup>12</sup> Anatole France, *Le Lys rouge*, *ibid.*, p.507.

<sup>13</sup> Son nom est évidemment symbolique : Thérèse *belle-aimée*. A ce propos, le nom de Jacques Dechartre est également un clin d’œil, puisque Chartres est la région d’origine de la mère d’Anatole France.

<sup>14</sup> Anatole France, *Le Lys rouge*, *idem*.

<sup>15</sup> Sur la thématique phénoménologique du regard francien, voir *supra*, III.1, p.379.

<sup>16</sup> Anatole France, *Le Lys rouge*, *idem*.

<sup>17</sup> *Le Lys rouge* fut publié chez Calmann-Lévy le 18 juillet 1894 et de nombreuses fois réédité jusqu’à la correction d’Anatole France de 1921 (sur laquelle nous nous appuyons, puisque cette réédition corrigée est fidèle à la pensée plus qu’affirmée d’un auteur qui disparaîtra trois ans plus tard. Si cet extrait n’est pas corrigé, c’est qu’il est conforme à la pensée *mûrie* d’un Anatole France de soixante-dix-sept ans...)

d'aboutissement enfin matérialisé. Jacques se fondant dans l'Autre se fond dans le même mouvement au cœur intime de l'univers entier. Jacques possédant la femme possède l'univers.

“Il ne vit, ne sut, ne connut plus rien que ces mains légères, ces lèvres ardentes, ces dents avides, cette gorge pleine et toute cette chair offerte. Il n'eut plus d'autre idée que de s'anéantir en elle. Son amertume et sa colère évanouies ne lui laissaient plus que l'impatient désir de tout oublier, de lui faire tout oublier, et de tomber avec elle dans un mortel évanouissement. Elle-même, aiguillonnée d'inquiétude et de désir, éprouvant l'infinie passion qu'elle inspirait, sentant à la fois sa toute-puissance et sa faiblesse, rendit amour pour amour avec une fureur inconnue d'elle<sup>18</sup>.”

Cette scène d'amour illustre, au-delà d'une description d'ébats passionnés qu'on pourrait penser de prime abord sans grand intérêt, un véritable bouleversement ontologique des existences de Thérèse et de Jacques. Un renversement de la dialectique du dedans et du dehors met en action une sorte d'infusion, de sublimation<sup>19</sup> des corps qui s'essentialisent, perdent toute géométrie et s'anéantissent dans l'univers<sup>20</sup>. Cette fusion fondamentale dans l'univers dépasse de loin les barrières de la réalité charnelle, le Désir se confond à l'univers, les corps disparaissent et deviennent idéalement oubli d'eux-mêmes, ils changent d'état physique, seule l'âme perdure et triomphe du corps, du temps et de l'espace. Jacques et Thérèse connaissent une sorte d'orgasme ontologique et mystique les mettant en harmonie avec l'univers. C'est dire combien la figure féminine de Thérèse n'est pas un simple objet de Désir : elle tient en elle les clefs du monde.

Ceci serait du moins l'idéal poursuivi. Sur le moment, c'est le cas. Cependant, et c'est là le drame de l'existence humaine soumise au prisme du Désir francien, ce sentiment de plénitude est trop vite assouvi, car ce sentiment de possession de « l'âme du corps » n'est qu'un fâcheux artifice. L'homme qui aime, l'homme assouvi, n'est qu'une sorte de créateur de l'être aimé, un créateur de cosmos, un homme soumis à l'illusion d'un idéal d'assouvissement. L'homme qui aime ne semble pouvoir que projeter son Désir dans le monde, afin de ne contempler que ce Désir, et rien d'autre<sup>21</sup>. Mais peut-on parler là de fusion avec l'univers ? Ce n'est pas un hasard si Jacques Dechartre est un sculpteur, la sculpture est une allégorie de cette projection du Désir dans le monde :

“Je suis un sculpteur médiocre. Et je le sais, ce qui n'est pas d'un esprit médiocre. Mais si tu veux à toute force me croire un grand artiste, je te donnerai d'autres raisons. Pour créer une figure qui vive, il faut prendre le modèle, comme une matière vile, dont on extrait la beauté, qu'on presse, qu'on broie, pour en tirer l'essence<sup>22</sup>.”

Dès lors, nous rejoignons ce que nous avons mis en évidence plus haut, à savoir que dans un anthropocentrisme salvateur vis-à-vis de l'immensité impalpable de l'universel, c'est l'homme lui-même qui secrète ses propres objets de Désir. Cette Thérèse parfaite du *Lys rouge* ne reste qu'une simple et pure création idéalisée de Jacques ; cette femme idéale n'est qu'une pâte constituée par un auteur démiurge qui la sculpte comme la figure même de ce que le Désir voudrait posséder : Thérèse est parfaite parce que seul le Désir la construit parfaite : “*Il est probable que tu ne te voies pas tout à fait*

<sup>18</sup> Anatole France, *Le Lys rouge, ibid.*, p.489.

<sup>19</sup> *Sublimation* au sens chimique du terme, c'est-à-dire passage de l'état solide à l'état gazeux.

<sup>20</sup> Cette infusion est désignée par le terme de *micanthropisme*.

<sup>21</sup> Cette *projection* du moi dans le monde entraîne la problématique de la phénoménologie du Désir. Voir *infra*, III.1, p.379.

<sup>22</sup> Anatole France, *Le Lys rouge, ibid.*, p.508.

*comme je te vois. Toute créature humaine est un être différent en chacun de ceux qui la regardent*<sup>23</sup>.”

Pourtant, cette création ne peut pas être plus paradoxale. Thérèse n'est pas un simple objet littéraire et fantasmagorique créé par Anatole France pour assouvir le désir démiurgique de créer une femme idéale par l'artifice de l'écriture, elle reste au contraire au centre du *Lys rouge*, comme si elle structurait entièrement ce roman et portait en elle une valeur heuristique<sup>24</sup> ou même initiatique :

“C'est moi, Thérèse, c'est moi qui dois me demander avec inquiétude ce que je deviendrai sans toi. Quand tu me laisses seul, je suis assailli de pensées douloureuses ; les idées noires viennent s'asseoir en cercle autour de moi. [...] Ma bien-aimée, il faut que je t'oublie toi-même en toi. Quand tu seras partie, ton souvenir viendra me tourmenter. Il faut bien que je paie le bonheur que tu me donnes<sup>25</sup>.”

Il serait absurde de croire, en fait, qu'Anatole France se purge dans son œuvre littéraire – d'après une *catharsis* facile et peut-être débiliteuse – de sa frustration auprès des femmes. La femme francienne acquiert bel et bien un statut universel, même si cet idéal objet de Désir n'est qu'un sombre échec, serions-nous tenté de dire, par son essence même d'objet adulé, espéré et en fin de compte créé, qui ramène le Désir au centre du débat : “*Mais alors, ce que nous avons été l'un pour l'autre... c'était vain, c'était inutile. On se brise l'un contre l'autre, on ne se mêle pas*<sup>26</sup>.”

Le Désir ne peut en effet, par sa constitution primordiale, épuiser les objets vers lesquels il tend. Or, par essence, l'amour charnel ne peut en aucun cas s'abreuver d'absolu, car il se brise à la brute réalité charnelle. Nulle fusion essentielle de soi et d'Autrui n'est possible par le corps, et désirer ce syncrétisme ontologique par le corps ne semble mener qu'à l'échec. Jacques se sépare de Thérèse par jalousie<sup>27</sup>, parce que celle-ci s'est donnée à d'autres hommes, dont Robert le Ménil auquel Dechartre voue une haine sans borne : il refuse inconsciemment<sup>28</sup> que d'autres que lui aient pu subir la même révélation ontologique avec Thérèse, cette clef d'assouvissement : le Désir ne peut vraisemblablement supporter de partage :

“Il oublia tout, la prit endolorie, brisée, heureuse, la pressa dans ses bras avec la rage morne du désir. Déjà, la tête renversée au bord de l'oreiller, elle souriait dans les larmes. Brusquement, il s'arracha d'elle. « Je ne vous vois plus seule. Je vois l'autre avec vous, toujours. » Elle le regarda, muette, indignée, désespérée. Elle se leva, rajusta sa robe et ses cheveux, avec un sentiment inconnu de honte. Puis, sentant que tout était fini, elle promena autour d'elle le regard étonné de ses yeux qui ne voyaient plus, et sortit lentement<sup>29</sup>.”

Cette rupture consommée souligne l'ambivalence de la femme francienne. Le Désir ne serait-il qu'un vecteur vers lequel tendrait de manière asymptotique l'humain, sans jamais pénétrer le *logos* ? L'homme frustré à jamais par son essence verrait-il son existence à jamais gratuite, sans cause ni but, comme un être de Désir tourmenté par un absolu qu'il secrète lui-même mais qui lui serait à jamais inaccessible ? Ceci serait vraisemblablement le cas seulement si le Désir avait à s'assouvir au travers de l'amour physique tel qu'il est pratiqué dans le réel. Dans ce cas, les figures féminines franciennes ne

<sup>23</sup> Anatole France, *Le Lys rouge*, *idem*.

<sup>24</sup> Voir *infra*, III.1, p.379.

<sup>25</sup> Anatole France, *Le Lys rouge*, p.509.

<sup>26</sup> Anatole France, *Le Lys rouge*, *ibid.*, p.562.

<sup>27</sup> Il existe une explication plus profonde. Voir *infra*, III.2.2, p.467.

<sup>28</sup> Au sens où nous avons défini l'inconscient francien. Voir *supra*, II.3.1, p.289.

<sup>29</sup> Anatole France, *Le Lys rouge*, *idem*.



seraient que des femmes fatales<sup>30</sup>, attirant les hommes pour les perdre ensuite dans la conscience de leur frustration. La femme francienne participe certes en apparence de ce *topos* littéraire inscrit dans l'air du temps et maintes fois repris sous la plume d'un Oscar Wilde ou d'un Gustave Flaubert. Cependant, les choses ne sont pas aussi simples. Nous avons vu en effet que la possession physique de l'Autre entraînait un vaste bouleversement ontologique. Ce bouleversement qui dépasse – le temps d'un instant, certes, mais de manière paradoxalement ontologique tout de même – la réalité charnelle, n'est pas particulier au *Lys rouge*. La femme francienne est en effet ambivalente, car elle est trait d'union entre réalité charnelle et principe universel. Cette situation paradoxale est un trait invariant dans toute l'œuvre francienne. La femme est dans une certaine mesure une porte vers l'univers et, en tant que telle, elle reste d'une part un pied dans le monde sensible, et d'autre part, un pied dans le *logos*. C'est au travers de cette ambivalence fondamentale même que la figure féminine va représenter une figure centrale de l'univers imaginaire francien. La femme reste certes un objet de désir charnel, par son corps toujours dépeint avec sensualité, mais c'est la dimension mythique de la femme qui va exclusivement s'adresser au Désir francien.

Il faut noter que cette structuration ambivalente de la femme n'est pas une particularité propre à notre auteur. Il existe bien des auteurs qui conçoivent ainsi ce thème dans cette perspective<sup>31</sup>. Déjà Gérard de Nerval, dans *Les Filles du feu* (en 1854) mettait en œuvre ce type de figures féminines sous les traits d'une Sylvie, mais c'est surtout Aurélia qui paraît s'approcher le plus de la femme francienne<sup>32</sup>. On reconnaît également ce type de figure dans le portrait de Chrysis la galiléenne, sous la plume de Pierre Louÿs<sup>33</sup>. Est-ce à dire que la femme francienne n'est qu'un palimpseste d'une femme qui est elle aussi dans l'air du temps ? Cela est fort vraisemblable, mais dans la perspective du Désir, ce thème central acquiert un aspect particulièrement fort.

Revenons à Thaïs. Cette figure aux apparences byzantines s'inscrit effectivement de manière très lisible sous l'angle qui nous préoccupe.

Certes, Thaïs ne manque pas de mener Paphnuce à sa perte<sup>34</sup>. Lui est fou de désir pour elle et ce drame intérieur ne peut se résoudre puisque les dogmes ascétiques et extrémistes de Paphnuce l'empêchent évidemment de l'admettre. Cependant, ceci suffit-il à faire de Thaïs une femme fatale, exclusivement créée par Anatole France comme un

<sup>30</sup> Voir Mario Praz, *La Chair, la mort et le diable*, *Op.cit.*, p.167. : "Il est toutefois possible de tracer une lignée traditionnelle parmi les femmes fatales dès le début du romantisme. Schématiquement, on pourrait dire qu'à l'origine on trouve la Mathilda de Lewis ; elle engendrerait d'un côté Velleda (Chateaubriand) et Salammbô (Flaubert), de l'autre Carmen (Mérimée), Cécily (Sue) et Conchita (Pierre Louÿs [sic])... Schématisation arbitraire, je l'accorde, mais qui permet de saisir un relief d'ensemble non dépourvu de signification pour l'histoire des mœurs et du goût." Nous allons voir que chez Anatole France, si « femme fatale » il y a, elle ne correspond à aucune des traditions romantiques citées ci-dessus par Mario Praz, car si en apparence elle est décrite de manière *byzantine* ou *méduséenne* – pour reprendre les termes de Mario Praz – elle symbolise plutôt de manière microcosmique un système macrocosmique, que nous appellerons *sensualisme* ou *pansexualisme* suivant les cas.

<sup>31</sup> Ce thème de la femme comme semi-divinité n'est d'ailleurs pas particulier au XIX<sup>e</sup> siècle littéraire. Il laisse des traces profondes jusqu'à nos jours. On le rencontre aussi dans le XX<sup>e</sup> siècle, de Julien Green (*Moïra*, 1950) à Patrick Cauvin (*Laura Brams*, 1984) ; recenser tous les textes mettant en œuvre ce thème demanderait une thèse. Nous n'évoquerons même pas une longue tradition cinématographique marquée par cette figure féminine (de Chaplin à Renoir, de Buñuel à Ophüls, et de Fellini à Clouzot.)

<sup>32</sup> Voir Gérard de Nerval, *Aurélia ou le rêve et la vie*, 1865. Il serait sûrement très éclairant de mener une lecture croisée de l'œuvre nervalienne avec l'œuvre francienne. Nous ne pouvons pas aller plus avant dans cette direction dans le cadre de notre étude. Mais très vraisemblablement, on découvrirait qu'Anatole France était un lecteur passionné de Gérard de Nerval.

<sup>33</sup> Voir P. Louÿs, *Aphrodite, mœurs antiques*, 1896.

<sup>34</sup> Voir notamment *supra*, I.3.1.a, p.84.

corps déclencheur d'un Désir irréductible et destructeur dont Paphnuce serait le jouet infortuné ? Cette vision des choses serait par trop réductrice : Thaïs n'est pas Salomé.

Elle participe également, dans toute son ambivalence, d'un système cosmique finement architecturé. Elle en est même l'incarnation. Nous avons vu que Paphnuce projette inconsciemment sur elle son Désir<sup>35</sup>. Ce faisant et dans le même projet, son Désir le guide également vers une appréhension ontologique du cosmos qui est fort différente de ce à quoi il croit avec intransigeance dans une perspective chrétienne. Lorsque Thaïs apparaît nuitamment à Paphnuce, ce n'est pas sous les traits d'une Vénus personnalisant l'appel impérieux à la consommation de l'amour charnel :

“Il ne dort pas de toute la nuit et il eut avant l'aube une vision. Thaïs lui apparut encore. Son visage n'exprimait pas les voluptés coupables et elle n'était point vêtue, selon son habitude, de tissus diaphanes. Un suaire l'enveloppait tout entière et lui cachait même une partie du visage, en sorte que l'abbé ne voyait que deux yeux qui répandaient des larmes blanches et lourdes<sup>36</sup>.”

De cette manière allégorique, Thaïs n'est donc pas dépeinte comme une femme fatale pétrie de lubricité furieuse, loin s'en faut. Au contraire, comme nous l'avons déjà souligné, c'est la frustration de Paphnuce qui le pousse à se la représenter ainsi. Or, Paphnuce reniera le dieu chrétien avec une indicible violence, ce qui prouve bien que ce n'est pas l'amour physique qui chez Anatole France permet à l'homme d'appréhender le *logos*. Ce n'est pas non plus la fonction dévolue aux figures féminines que de se transformer en femmes fatales.

Qui donc est Thaïs réellement ? Thaïs apparaît à Paphnuce, lors d'une vision, comme une sorte de divinité païenne liée à l'enfer. Le Sphinx<sup>37</sup> de Silsilé dont il avait cru chasser, lors de ses pérégrinations, l'esprit malin<sup>38</sup>, l'emmène au bord du fleuve des enfers. Au centre de cet enfer, certaines âmes souffrent, tourmentées par des démons, tandis que d'autres méditent et lisent tranquillement. Parmi elles se trouvent les plus grands penseurs grecs, à l'image d'Homère, d'Anaxagore ou d'un certain Timoclès<sup>39</sup>, ce dernier refusant de voir où il se trouve, malgré l'ange aux allures malicieusement apocalyptiques qui agite devant lui une torche menaçante<sup>40</sup>. Ces âmes ont trouvé le repos et la sérénité, tandis que d'autres souffrent le martyre. Une femme voilée – qui n'est autre qu'un double de Thaïs, voire Thaïs elle-même – explique alors à Paphnuce qu'il est semblable aux âmes qui souffrent :

“Regarde et comprends : tel est l'entêtement de ces infidèles, qui demeurent dans l'enfer victimes des illusions qui les séduisent sur la terre. La mort ne les a pas désabusés, car il est bien clair qu'il ne suffit pas de mourir pour voir Dieu. Ceux-là qui ignoraient la vérité parmi les hommes, l'ignoreront toujours. Les démons qui s'acharnent autour de ces âmes, qui sont-ils, sinon les formes de la justice divine ? C'est pourquoi ces âmes ne la voient ni ne la sentent. Étrangères à toute vérité, elles ne connaissent point leur propre condamnation, et Dieu même ne peut les contraindre à souffrir<sup>41</sup>.”

<sup>35</sup> Voir *supra*, II.3.1, p.289.

<sup>36</sup> Anatole France, *Thaïs*, Pléiade, tome I, p.730.

<sup>37</sup> Ce thème est pourtant curieusement lié à la femme fatale, sous la figure de la sphinge (sphinx féminin). Il est un héritage de la pensée rosicrucienne. On trouve cette représentation dans nombre d'œuvres picturales du XIX<sup>e</sup> siècle (chez Gustave Moreau, Fernand Khnopff et Franz von Stuck, notamment.)

<sup>38</sup> Voir *Thaïs*, *ibid.*, p.731.

<sup>39</sup> Il pourrait représenter Timon de Phlionte (environ 320-environ 230), cet adepte de l'école sceptique de Pyrrhon dont le secret du bonheur résidait dans la suspension du jugement, et dans le fait de se taire.

<sup>40</sup> C'est une image luciférienne (le porteur de lumière est *lux ferro*.)

<sup>41</sup> Anatole France, *Thaïs*, *ibid.*, p.748.

Parmi les âmes sereines, figure même Nicias, l'un des amants institutionnels de Thaïs. Pourtant, celui-ci sourit, “*le front ceint de fleurs, sous des myrtes en cendre*<sup>42</sup>.” C’est dire combien Thaïs a effectivement un pas dans l’organisation de l’univers lui-même – elle est ici plus que dans le secret des dieux. Ceci met en évidence que ceux qui consommèrent leur amour de manière physique avec Thaïs sont loin d’être tourmentés. Ils n’ont pas commis le Mal. Au contraire, ils ne sont pas jugés dans l’enfer, les flammes ne les atteignent en rien, ce qui est encore une autre preuve que les valeurs morales du Désir sont décalées par rapport aux valeurs de la morale chrétienne.

Le Désir et l’amour sont donc deux notions distinctes dans l’imaginaire francien ; d’ailleurs, Dorion le dit explicitement : “*La femme apporte aux hommes non le plaisir, mais la tristesse, le trouble et les noirs soucis ! l’amour est la cause de nos mots les plus cuisants*<sup>43</sup>.” Thaïs n’a pas pour fonction de faire se substituer l’amour charnel à l’amour divin pour perdre Paphnuce, comme c’est le cas de la sulfureuse Mathilde du *Moine* de Lewis, qui perd le bon et naïf moine Ambrosio en l’entraînant sur la voie épineuse mais délicieuse du péché. Thaïs n’est, encore une fois, aucunement inscrite dans ce type monotone de femme fatale romantique qui apparaît de manière récurrente dans le XIX<sup>e</sup> siècle littéraire français<sup>44</sup>. Elle échappe à ce *topos*, même si elle en garde l’apparence superficielle.

Si on voulait approcher Thaïs pour la définir dans toute son ambivalence, il faudrait avant tout passer par son enfance, scrupuleusement décrite par Anatole France. Notre auteur s’amuse à décrire une Thaïs fondamentalement humaine, dans sa jeunesse ; enserrée entre un père tranquille mais redoutable tenant une auberge de matelots, et une mère (aux mœurs un peu douteuses) soutirant leur argent aux marins, elle est élevée par Ahmès, l’esclave de la maison, dépeint comme un homme aussi naïf que chrétien, aussi bon qu’exotique. Il initie Thaïs au mysticisme. Ainsi, la manière dont la religion chrétienne est lui enseignée est excessivement syncrétique, vide de sens et même grotesque. Son baptême, à l’âge de sept ans, est issu du plus pur folklore exotisant, et la petite fille ne comprend guère le sens même du baptême qu’elle subit d’une manière plus que passive<sup>45</sup>. Le langage du prêtre baptiste, imagé et nébuleux, mêlant allègrement symbolismes chrétien et animiste, plaît surtout à Thaïs pour son aspect poétique et énigmatique :

“L’Esprit-Saint flotta sur les eaux, c’est pourquoi les chrétiens reçoivent le baptême de l’eau. Mais les démons habitent aussi les ruisseaux ; les fontaines consacrées aux nymphes

<sup>42</sup> Anatole France, *idem*.

<sup>43</sup> Anatole France, *Thaïs, ibid.*, p.751.

<sup>44</sup> Voir encore Mario Praz, *Op.cit.*, chapitre 4. De la même façon, il serait vain de trouver dans la manière dont est conçue la figure de la femme par Anatole France une quelconque ressemblance avec une tradition littéraire libertine issue d’un XVIII<sup>e</sup> siècle initié dans ce sens par Crébillon-fils Voir E. Sturm, *Crébillon et le libertinage au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1970. Selon Crébillon – sans doute le premier à donner une définition précise du libertinage tel qu’on l’entend au siècle des Lumières – est libertin l’homme qui use de l’amour pour donner libre cours à sa fantaisie, sans évidemment accorder d’importance au sentiment. Sa partenaire est son jouet, et l’inconstance son art. Son but hypocrite est de charmer sa proie avec bienséance et finesse, de consommer son désir, et de rompre avec la femme qui lui a servi, prenant en témoin la société entière de son triomphe et redorant ainsi son blason et sa puissance. Selon C. Reichler, *L’Âge libertin*, Ed. de Minuit, Paris, 1987, la femme libertine peut revêtir quatre types : la philosophe sans préjugé se voulant à l’égal de son séducteur, la naïve qui croit encore à l’amour-passion mais qui sera bien vite désabusée, la femme du monde qui sait ce qu’on veut obtenir d’elle et qui joue le jeu sans illusion, et l’héroïne vertueuse (dont la Princesse de Clèves est le modèle), femmes difficiles à conquérir et qui sont les meilleures proies. Les figures féminines franciennes ne peuvent s’inscrire dans aucun de ces types libertins. C’est dire combien il serait dangereux de comparer le Désir francien avec l’orgueil libertin.

<sup>45</sup> Voir *Thaïs, ibid.*, pp-761-764.

sont redoutables et on voit que certaines eaux apportent diverses maladies de l'âme et du corps<sup>46</sup>.”

L'ambivalence de Thaïs n'est issue ni de son enfance – somme toute conventionnelle – ni de son initiation mystique, réduite à sa plus simple expression, à des rites vides de sens aux dogmes fantaisistes. Elle est initiée aux « plaisirs » du corps par une vieille maquerelle, Moeroé<sup>47</sup>, qui la forge avec brutalité pour devenir une prostituée de luxe. Cependant, Thaïs se donne aux hommes avec innocence et naturel : “*Thaïs dansa et plut. Les plus gros banquiers l'emmenaient au sortir de table, dans les bosquets de l'Oronte. Elle se donnait à tous, ne sachant pas le prix de l'amour*<sup>48</sup>.”

La première fois que Thaïs tombe véritablement amoureuse, un vertige ontologique la saisit de plein fouet, et c'est à partir de ce moment qu'elle quitte justement cette fonction de femme purement corporelle, assouvissant le désir charnel des hommes, et qu'elle prend pied dans le système cosmique présidant aux lois universelles du roman. Le fils d'un proconsul, Lollius, beau et riche, lui demande ses faveurs ; il est

“tout brillant de jeunesse et de volupté, et lui dit d'une voix qui semblait mouillée de baisers : « Que ne suis-je, Thaïs, la couronne qui ceint ta chevelure, la tunique qui presse ton corps charmant, la sandale de ton beau pied ! Mais je veux que tu me foules à tes pieds comme une sandale ; je veux que mes caresses soient ta tunique et ta couronne. Viens, belle enfant, viens dans ma maison et oublions l'univers<sup>49</sup>.”

Cet oubli, tout à fait similaire à celui dont il est question dans *Le Lys rouge*, évoque ce fameux anéantissement de la réalité charnelle et l'émergence du Désir qui s'infuse dans l'univers pour fusionner avec lui. C'est ainsi que Thaïs connaît peut-être inconsciemment non son pouvoir sur les hommes au sens trivial du terme, mais plutôt sa fonction même de catalyseur du Désir. L'invitation du jeune Lollius provoque chez elle un bouleversement profond, qui dépasse de loin un simple émoi amoureux :

“Elle le regarda tandis qu'elle parlait et elle vit qu'il était beau<sup>50</sup>. Soudain, elle sentit la sueur qui lui glaçait le front ; elle devint verte comme l'herbe ; elle chancela ; un nuage descendit sur ses paupières. Il la pria encore<sup>51</sup>. Mais elle refusa de le suivre. En vain, il lui jeta des regards ardents, des paroles enflammées, et quand il la prit dans ses bras en s'efforçant de l'entraîner, elle le repoussa avec rudesse. Alors, il se fit suppliant et lui montra ses larmes<sup>52</sup>. Sous l'empire d'une force nouvelle, inconnue, invincible, elle résista<sup>53</sup>.”

Thaïs amoureuse recherche elle-même non pas l'amour ou la possession d'un homme, mais cette puissance du Désir qui la transfigure, lui fait dépasser sa propre réalité charnelle et la sublime. Simplement, elle reste toujours naïve, comme inconsciente

<sup>46</sup> Anatole France, *Thaïs*, *ibid.*, p.763.

<sup>47</sup> Son nom signifie étymologiquement *fatalité*.

<sup>48</sup> Anatole France, *Thaïs*, *ibid.*, p.768. Cette dernière allusion prouve que Thaïs ne profite pas de l'argent que les hommes paient pour profiter de ses faveurs, et que c'est donc Moeroé qui reçoit directement cet argent. Dans ce sens, Thaïs est naïve et ne commet pas de *faute intentionnelle*. C'est une manière pour Anatole France de souligner sa pureté.

<sup>49</sup> Anatole France, *Thaïs*, *idem*.

<sup>50</sup> Nous ne pouvons pas ne pas penser ici à ce passage de la *Genèse*, 3, 7, lorsque Eve mange le fruit de la Connaissance : “*Leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils virent qu'ils étaient nus.*”

<sup>51</sup> La polysémie du verbe *prier* est remarquable, car cette supplication fervente de la part de Lollius est proche, dans son désespoir, d'une prière *mystique*.

<sup>52</sup> Cette *humiliation* a elle aussi une connotation mystique. Il ne s'agit pas d'un caprice : le Désir de Lollius est exacerbé de manière ontologique.

<sup>53</sup> Anatole France, *Thaïs*, *idem*.

du statut de semi-divinité<sup>54</sup> qu'elle acquiert par-là même. Lorsqu'elle cède à Lollius, elle est changée, sans connaître l'origine de son mal. "*Thaïs aimait Lollius avec toutes les fureurs de son imagination et toutes les surprises de l'innocence*<sup>55</sup>." Pourtant, comme cette relation ne dure que six mois, il ne s'agit pas d'amour *stricto sensu*, mais bien d'autre chose :

"Le charme dura six mois et se rompit en un jour. Soudainement, Thaïs se sentit vide et seule. Elle ne reconnaissait plus Lollius ; elle songeait : « Qui me l'a ainsi changé en un instant ? Comment se fait-il qu'il ressemble désormais à tous les autres hommes et qu'il ne ressemble plus à lui-même ? » Elle le quitta, non sans un secret désir de chercher Lollius en un autre, puisqu'elle ne le retrouvait plus en lui. Elle songeait aussi que vivre avec un homme qu'elle n'aurait jamais aimé serait moins triste que de vivre avec un homme qu'elle n'aimait plus<sup>56</sup>."

Lorsqu'elle devient comédienne, elle est aimée et s'aime elle-même, ce qui lui permet de devenir une femme très désirée. Mais ceci n'est qu'une apparence. Thaïs est en fait un principe féminin dont l'incarnation connaît sur terre une quête initiatique vers la volupté, dirigée par le Désir. A l'inverse des hommes, sa quête reste sereine, elle est presque passive. La clef de cette quête peut être appréhendée de manière allégorique dans le passage évocateur de la grotte des nymphes<sup>57</sup>. Cet endroit est une mise en abyme du cosmos dont Thaïs est l'un des principes. Il demeure soumis au renversement de la dialectique du dedans et du dehors, et ici paraît se tenir l'omphalos du monde, ce nombril de l'univers autour duquel le tout est architecturé. Sa description, très marquée par un exotisme précieux inscrit dans l'esprit décadent de la fin du siècle, représente une sorte d'interprétation païenne du paradis terrestre :

"Elle avait fait planter des arbres apportés à grands frais de l'Inde et de la Perse. Une eau vive les arrosait en chantant et des colonnades en ruine, des rochers sauvages, imités par un habile architecte, étaient reflétés dans un lac où se miraient des statues<sup>58</sup>. Au milieu du jardin, s'élevait la grotte des Nymphes<sup>59</sup>, qui devait son nom à trois grandes figures de fem-

<sup>54</sup> Nous ne parlerons pas de *semi-divinité*, qui désigne en mythologie un être issu des amours d'un dieu et d'un mortel. Par *semi-divinité*, nous soulignons l'ambivalence de la femme francienne.

<sup>55</sup> Anatole France, *Thaïs, ibid.*, p.769.

<sup>56</sup> Anatole France, *Thaïs, ibid.*, p.769-770.

<sup>57</sup> Anatole France, *Thaïs, ibid.*, p.775 et *sqq.*

<sup>58</sup> Nous pouvons penser aux représentations du sculpteur grec Praxitèle (390-335) qui figura Aphrodite nue au milieu d'un jardin luxuriant, pour symboliser de manière rituelle la fécondité. Ces représentations sont l'une des références de l'érotisme hellénistique. Nous retrouvons ici une évocation que Pierre Louÿs avait sûrement à l'esprit, consciemment ou non, lorsqu'il écrivit son *Aphrodite*.

<sup>59</sup> Voir Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome II, note de la page 775, p.1369 ; nous reproduisons ici cette note en intégralité, pour plus de lisibilité : "*Cette « grotte des Nymphes » rappelle évidemment que Porphyre a écrit, sous le titre L'Antre des Nymphes, un ouvrage démontrant que la grotte a une valeur initiatique ; particulièrement propice à accueillir les Nymphes, la grotte est l'image d'un monde sacré et agréable, quoique obscur : c'est le symbole de notre terre elle-même. Les grottes sacrées étaient en effet censées, dans le monde grec, représenter le cosmos. Homère décrit une grotte des Nymphes située à Ithaque : Odyssée, XIII, 101-112. Il y en avait une près de Delphes, et une à Samothrace. C'était aussi dans des grottes qu'on célébrait certains cultes de Dionysos psychopompe, et de Cybèle. Inscriptions et objets votifs les décoraient.*" Nous pouvons ajouter qu'Anatole France peut également faire référence à Théocrite, qui dans *Les Syracusaines* (VII) décrit la fête comme un acte exigé par les dieux eux-mêmes, comme une « récréation » pour remédier aux problèmes humains ; dans ce passage, il décrit un jardin ressemblant à celui de Thaïs : "*Nous nous étendîmes avec délices sur des couches de joncs parfumés et sur des feuilles de vigne fraîchement coupées. Au-dessus de nos têtes, une masse de peupliers et d'ormes. Toute proche murmurait l'eau sacrée d'une source qui s'écoulait d'une grotte des Nymphes. Près des branchages ombreux les cigales couleur de soie ne cessaient le labeur de leur babil. Au loin, dans d'épais buissons épineux, la grenouille des bois faisait entendre son cri plaintif. Les alouettes et les linottes chantaient, la tourterelle roucoulait, autour des sources voletaient les abeilles bourdonnantes.*"

mes, en marbre peint avec art, qu'on rencontrait dès le seuil. Ces femmes se dépouillaient de leurs vêtements pour prendre un bain. Inquiètes, elles tournaient la tête, craignant d'être vues, et elles semblaient vivantes. [...] Aux parois pendaient de toutes parts, comme dans les grottes sacrées, des couronnes, des guirlandes et des tableaux votifs, dans lesquels la beauté de Thaïs était célébrée. [...] Au milieu, se dressait sur une stèle un petit Eros d'ivoire<sup>60</sup>.”

Dans cet environnement, Thaïs trône comme une déesse qu'on célèbre. Or, il ne s'agit pas d'une auto-célébration qui ferait montre d'un orgueil démesuré. Au contraire, cette grotte est une sorte de temple, ni plus ni moins. Ceci signifie qu'elle est adulée par tous les hommes, sans exception. Ceci n'est pas l'attribution d'une femme de simple chair. Thaïs est le réceptacle charnel de ce principe qui, pour l'heure, ainsi que le montre la stèle qui trône au centre de la grotte, reste voué à Eros<sup>61</sup>. Or, ce principe n'est autre que le Désir. La grotte des Nymphes est le temple du Désir – hissé au rang de divinité païenne –, et Thaïs en est l'incarnation sur terre :

“Regarde-moi et dis-moi si je ressemble à une créature accablée d'opprobre. Non ! je n'ai pas honte, et toutes celles qui vivent comme je le fais n'ont pas de honte non plus<sup>62</sup>, bien qu'elles soient moins belles et moins riches que moi. J'ai semé la volupté sur tous mes pas, et c'est par-là que je suis célèbre dans tout l'univers. J'ai plus de puissance que les maîtres du monde. Je les ai vus à mes pieds. Regarde-moi, regarde ces petits pieds : des milliers d'hommes paieraient de leur sang le bonheur de les baiser. Je ne suis pas bien grande et je ne tiens pas beaucoup de place sur la terre. Pour ceux qui me voient du haut du Serapeum, quand je passe dans la rue, je ressemble à un grain de riz ; mais ce grain de riz causa parmi les hommes des deuils, des désespoirs et des haines et des crimes à remplir le Tartare<sup>63</sup>.”

Thaïs traduit bien là son ambivalence ; bien qu'incarnant le Désir, elle n'est pas bornée par sa réalité charnelle, sachant qu'elle est également le Désir lui-même, divinisé. Elle le dit : “*Je n'ai pas plus choisi ma condition que ma nature. J'étais faite pour ce que je fais. Je suis née pour charmer les hommes*<sup>64</sup>.”

La clef de ce principe du monde est par ailleurs donnée par Zénothémis<sup>65</sup>, lorsqu'il exprime la thèse gnostique d'Enoia-Hélène<sup>66</sup>. Nous ne reviendrons pas sur le contenu même de ce mythe que nous avons déjà évoqué plus haut. Ce mythe est d'ailleurs récurrent dans la littérature du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>67</sup>. C'est un *topos*. Il apparaît dans *La Tentation de saint Antoine* de Flaubert (1869-1874), où Enoia y figure

*Tout répandait l'odeur des grasses moissons, l'odeur des fruits. À nos pieds, des poires ; à nos côtés, des pommes roulaient en abondance ; les branches pendaient jusqu'à terre sous le poids des prunes. De la tête des pithoi on avait enlevé la poix de quatre années... Quel nectar (...) fut jamais aussi bon que le breuvage que vous, ô Nymphes, avez alors mélangé de votre eau près de l'autel de Déméter de l'aire ? ”*

<sup>60</sup> Anatole France, *Thaïs*, *ibid.*, p.775-776.

<sup>61</sup> Eros n'est pas chez les Grecs, comme on le prétend souvent, le dieu de l'amour, mais bien la personnification du désir amoureux. C'est d'ailleurs pourquoi Freud nomme *Eros* la tendance opposée au *Thanatos*. Voir H. Marcuse, *Eros et civilisation. Contribution à Freud (Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud)*, 1955), trad. J. Nény et B. Fraenkel, Minuit, Paris, 1964.

<sup>62</sup> Cela prouve que le Désir est, *en essence*, amoral.

<sup>63</sup> Anatole France, *Thaïs*, *ibid.*, p.779.

<sup>64</sup> Anatole France, *Thaïs*, *ibid.*, p.781.

<sup>65</sup> Voir *supra*, I.2.1.c, p.143.

<sup>66</sup> Voir Anatole France, *Thaïs*, *ibid.*, p.801 et *sqq.*

<sup>67</sup> Voir Mario Praz, *Op.cit.* Mario Praz fait allusion à Hélène chez Gustave Flaubert, mais aussi chez Albert Samin ou chez le peintre Gustave Moreau.

“celle qui fut Hélène la Belle, portant maintenant sur le visage des marques de morsures, sur les bras des traces de coups, déchirée et dégradée, qui s’est prostituée au monde entier, beauté typiquement sadique<sup>68</sup>.”

On rencontre aussi Hélène dans *L’Education sentimentale* (1864-1869) : Enoia y est décrite comme ayant été

“l’Hélène des troyens, dont le poète Stésichore a maudit la mémoire<sup>69</sup>. Elle a été Lucrèce, la patricienne, violée par les rois<sup>70</sup>. Elle a été Dalila, qui coupait les cheveux de Samson<sup>71</sup>. Elle a été cette fille d’Israël qui s’abandonnait aux boucs<sup>72</sup>. Elle a aimé l’adultère, l’idolâtrie, le mensonge et la sottise. Elle s’est prostituée à tous les peuples. Elle a chanté dans tous les carrefours. Elle a baisé tous les visages. A Tyr, la Syrienne, elle était la maîtresse des voleurs. Elle buvait avec eux pendant les nuits, et elle cachait les assassins dans la vermine de son lit tiède... Innocente comme le Christ, qui est mort pour les hommes, elle s’est dévouée pour les femmes... Elle est Minerve<sup>73</sup> ! Elle est le Saint-Esprit<sup>74</sup>.”

Peut-être cette vision flaubertienne d’Hélène inspira-t-elle Anatole France. Cependant, la Thaïs-Hélène francienne n’est encore une fois en rien réductible à la femme fatale, flaubertienne ou non.

Elle apparaît certes comme l’une des nombreuses incarnations d’Hélène-Enoia, et également comme une femme attirant tous les hommes, leur offrant à chacun la volupté. Mais elle n’a en rien une fonction de bouc émissaire lubrique, cherchant à venger toute femme de la souffrance d’être sur terre après la faute originelle d’Eve, ou encore tout homme comme victime expiatoire s’auto-mutilant pour l’éternité en se prostituant douloureusement à jamais. Thaïs reste la plus Désirée des femmes car elle participe elle-même de ce principe divinisé du Désir. Elle reste pure. Sous la plume d’Anatole France, Hélène-Enoia passe de corps en corps et traverse parmi l’humanité les âges mauvais,

“elle prend sur elle les péchés du monde. Son sacrifice ne sera point vain. Attachée à nous par les liens de la chair, aimant et pleurant avec nous, elle opérera sa rédemption et la nôtre, et nous ravira, suspendus à sa blanche poitrine, dans la paix du ciel reconquis<sup>75</sup>.”

<sup>68</sup> Mario Praz, *ibid.*, p.153.

<sup>69</sup> Gustave Flaubert fait allusion à *La Prise de Troie* du poète et maître de ballet Stésichore (640-550 environ). On prétend que ce dernier, louant Hélène après l’avoir blâmée, retrouve la vue.

<sup>70</sup> Cette histoire est rapportée par Ovide, Tite-Live et Halicarnasse. Lorsqu’en 509 le roi Tarquin le Superbe part assiéger Ardée, son fils Sextus – qui aime la débauche – rentre à Rome avec quelques amis, afin de les convaincre que leurs épouses s’en donnent à cœur joie durant leur absence. C’est le cas, sauf pour Tarquin Collatin, qui trouve son épouse Lucrèce (fille de Lucretius Spurius, le préfet) en train de sagement filer la laine. Tarquin Collatin est jaloux et l’oblige à subir l’outrage sous la menace d’un poignard. Le lendemain, elle raconte son viol à son puissant père et met fin à ses jours avec le poignard. Junius Brutus trouvera le corps, ameutera tout le peuple, abolira la royauté des Tarquin, et fondera la République romaine dont il deviendra le consul.

<sup>71</sup> L’histoire de Samson est biblique (voir *Le Livre des Juges*); sa naissance, annoncée par un Ange de Dieu, en fait un *Nazir*, c’est-à-dire un homme consacré à Dieu et devant ne jamais boire d’alcool, ne jamais couper ses cheveux, ni ne jamais approcher de mort. Sa dernière femme, Dalila, le livre aux Philistins après avoir trouvé le secret de sa force, et après lui avoir coupé les cheveux. Samson meurt avec ses compagnons, écrasé par le temple dont il a ébranlé les colonnes.

<sup>72</sup> Voir *Le Lévitique*, 20-16 : “Quand une femme s’approche de quelque bête pour s’y accoupler, tu devras tuer la femme et la bête ; elles seront mises à mort, leur sang retombe sur elles.”

<sup>73</sup> Minerve est souvent confondue avec Athéna, déesse de la guerre et des métiers manuels. Cependant, cette déesse romaine est moins connue qu’Athéna, et on n’en connaît les contours les plus précis que grâce à Tite-Live (VII, III, 5 et 6).

<sup>74</sup> Gustave Flaubert, *L’Education sentimentale*, in *Œuvres complètes* (26 vol.), *Œuvres de jeunesse*, vol. III, Conard, Paris, 1910-1954, p.160-161.

<sup>75</sup> Anatole France, *Thaïs*, *ibid.*, p.802.

Thaïs est donc une figure christique fortement sexualisée, qui sauve les hommes en leur offrant la possibilité d'assouvir leur Désir, c'est-à-dire de percevoir l'harmonie universelle du *logos*. Cette expression ontologique du Désir se fait par l'intercession du corps de Thaïs, mais reste ode à la liberté et à la connaissance humaines du monde. Thaïs incarne ce mythe fondamental retraçant le salut de l'homme dans l'assomption de sa réalité charnelle et dans le dépassement de celle-ci, au travers d'une tension vers l'assouvissement du Désir. Elle symbolise le refus d'une vie humaine menée dans l'ignorance et la fausseté triomphantes, elle offre à tous les hommes la possibilité de donner un sens à leur existence. Thaïs dépasse toute spéculation philosophique – elle ne parle presque pas lors du banquet – et se contente d'exister et de faire exister, en elle, le Désir. C'est ce en quoi elle est typiquement francienne.

Le principe du Désir qu'incarne Thaïs apparaît d'ailleurs désincarné à Paphnuce lors d'une vision qui va le torturer, et c'est ici que Thaïs-Hélène-Enoia apparaît dans tout son lien synchrétique avec le Désir :

“Vois : je suis mystérieuse et belle. Aime-moi ; épuise dans mes bras l'amour qui te tourmente. Que te sers de me craindre ? Tu ne peux m'échapper : je suis la beauté de la femme. Tu retrouveras mon image dans l'éclat des fleurs et dans la grâce des palmiers, dans le vol des colombes, dans les bonds des gazelles, dans la fuite onduleuse des ruisseaux, dans les molles clartés de la lune, et, si tu fermes les yeux, tu la retrouveras en toi-même<sup>76</sup>.”

L'univers qu'elle rend accessible aux hommes est donc fortement imprégné de pansexualisme. Par-là même, l'univers devient habité – d'une manière animiste – par le Désir et par sa possible résolution au travers de Thaïs. Nous tenons ici à souligner que le terme de pansexualisme nous paraît convenir, dans un sens exclusivement anthropologique : le monde francien est un principe féminin, l'homme un principe contraire (masculin, même s'il n'est pas toujours sexualisé, comme c'est le cas dans *Le Crime de Sylvestre Bonnard*) et dialectiquement complémentaire. Les deux sont en complète et dramatique altérité. Nous retrouvons ici un dualisme primitif à la manière – à la manière seulement – du manichéisme. Le moment de l'union des contraires par l'entremise de l'union des corps rejoint une réintégration cosmique du Tout, une abolition de l'altérité, mais aussi de manière momentanée du temps et de l'espace, et donc de la réalité charnelle. Ce n'est pas un mythe androgynique, dans le sens où ce moment d'union n'est pas définitif, et qu'il ne provient pas d'une chute ou d'un chaos qui auraient primitivement éclaté l'Unité primordiale. Cette fusion ne peut se perpétuer que dans un moment restreint, et c'est là son drame<sup>77</sup>. Cette abolition de l'être pour fusionner avec l'univers n'est possible qu'au travers de la fusion des corps, et reste par conséquent fermement ancrée dans l'espace et le temps de la réalité charnelle. C'est là le paradoxe fondamental du Désir, ce qui provoque la nécessaire volupté de la souffrance et même de la mort.

Cette adéquation des principes, si elle n'était pas fugace, entraînerait en effet l'homme vers un anéantissement pur et simple, puisqu'elle nierait toute réalité charnelle et que le Désir lui-même est issu de cette réalité. Peut-on prétendre que l'homme serait capable de donner un sens à son existence humaine s'il était en perpétuelle situation d'orgasme ontologique, de fusion avec l'univers ? Et pourtant, parce que cette union n'est possible que dans la temporalité – de l'imaginaire francien – alors l'existence humaine peut sortir du désespoir d'être mortelle et perdue dans un univers incompréhensible.

Dès lors, la morale francienne du Désir sera issue de ce système synchrétique de fusion des principes féminin et contraire : le Bien ira dans le sens du pansexualisme. Le

<sup>76</sup> Anatole France, *Thaïs, ibid.*, p.846.

<sup>77</sup> Cela engendre le principe d'alternances. Voir *infra*, III.2.1.b, p.445.



Mal, dans celui qui empêchera cette union des principes. Nous allons constater que cette architecture de l'imaginaire francien n'est pas seulement présente dans *Thaïs*, mais qu'elle est structurellement manifeste dans toute l'œuvre d'Anatole France.

### II.3.3.b) Principe féminin et morale du Désir

Peut-on ainsi dire que toute femme est, chez Anatole France, non une Enoia-Hélène, mais une Thaïs qui s'ignore<sup>78</sup> ? En effet, l'imaginaire francien recourt sans faille au pansexualisme, avec des variantes d'une œuvre à l'autre. Nous allons tenter de voir que les invariants de ce pansexualisme caractérisent le monde francien comme la morale qui en découle.

Par exemple, Jean Servien lorsqu'il a dix-huit ans et qu'il est reçu bachelier<sup>79</sup>, court au théâtre voir une tragédie, avec "*l'espoir confus d'entrer dans un monde de passions et de voluptés*<sup>80</sup>." Le théâtre, cette mise en abyme du monde, est un thème francien très souvent rencontré, et fortement connexe aux femmes<sup>81</sup>. Or, lorsqu'il regarde la tragédie, Jean Servien ne voit pas la pièce. Dans l'obscurité de la salle, il ne scrute fasciné que la comédienne qui est sous son costume, de manière bien évidemment allégorique.

"Il sentit en la voyant une joie inconnue qui peu à peu devint aiguë et presque douloureuse. La succession des scènes amena sur le théâtre une confidente, puis un héros, puis des comparses. Mais il ne voyait que la première apparition<sup>82</sup>. Ses regards s'attachaient avidement à elle ; ils caressaient les deux bras nus, autour desquels jouaient des anneaux ; ils glissaient le long de la hanche, sous la haute ceinture ; ils plongeaient dans les cheveux bruns, ondulés sur le front et liés au chignon par trois bandelettes blanches ; ils se pressaient contre cette bouche qui remuait et contre les dents humides que, par moments, un reflet de la rampe faisait étinceler. Il voulait sentir, prendre, retenir cette chose belle et vivante qui lui était offerte en spectacle ; il l'enveloppait, l'étreignait des yeux<sup>83</sup>."

Le Désir est souvent, chez Anatole France, affaire de regard<sup>84</sup>. Sous son ordre impérieux, il se fait pénétrant, d'une acuité presque surnaturelle. Il sonde un avant-goût de *logos*. Pourtant, il butte sur le corps et son altérité.

Ainsi, le Désir provoque toujours une période d'obsession de la femme désirée. Jean Servien ne fait pas exception à la règle :

"En sortant, le premier souffle d'air frais qui lui frappa le visage dissipa son ivresse. Il se remit à sentir et à penser<sup>85</sup>. Mais il ne pensait qu'à la tragédienne et ne voyait distinctement que l'image de cette femme. Cette obsession dans les rues noires lui était douce, et il fit de longs détours par les quais pour prolonger son rêve, emportant de volupté autant et plus qu'il n'en pouvait contenir<sup>86</sup>."

Gabrielle T\*\*\* – c'est le nom de l'actrice – est finalement désirée de la même manière que Paphnuce désire Thaïs, et ne reste au début qu'une obsession qui va entièrement habiter Jean Servien. Cette obsession est finalement une première tentative de

<sup>78</sup> "*Je ne crois pas que rien au monde soit comparable à l'agilité avec laquelle les femmes oublient ce qui fut tout pour elles. Par cette effrayante puissance d'oubli autant que par la faculté d'aimer, elles sont vraiment des forces de la nature.*", Anatole France, *Pierre Nozière*, Pléiade, tome III, p.558.

<sup>79</sup> Voir Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, Pléiade, tome I, p. 360 et *sqq.* Voir aussi *infra*, III.2.1.b, p.445.

<sup>80</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.360.

<sup>81</sup> Il n'est qu'à penser à *Histoire comique* pour s'en convaincre. Comme nous l'avons maintes fois remarqué, ce mythe de l'actrice ne cesse de tourmenter notre auteur. Ceci est également un *topos*, un lieu commun littéraire inscrit dans l'air du temps. Cette obsession de France pour les actrices nous évoque celle de Nerval pour Jenny Colon, qui sera incarnée par Octavie dans *Les Filles du feu*.

<sup>82</sup> Sur la thématique du regard, voir *infra*, III.1, p.379.

<sup>83</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.361.

<sup>84</sup> Voir *infra*, III.1.1, p.383.

<sup>85</sup> Ici encore, le Désir provoque un bouleversement ontologique. C'est constant chez France.

<sup>86</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.362.

fusion avec l'Autre, puisque dans cette perspective, l'altérité n'existe plus : le Désir s'approprie l'Autre pour le faire sien. Cependant, Jean Servien ne désire qu'une image, qu'un souvenir, qu'un corps, qu'un idéal et n'est donc encore que tourmenté par un leurre. Néanmoins, lorsqu'il revoit Gabrielle dans un autre rôle, il en voit de nouveaux détails, guère flatteurs. Toutefois,

“à la longue, ces défauts lui furent agréables parce qu'ils étaient en elle, et il l'en aima davantage. Cette fois, par le changement qui est l'essence même de la vie et par l'imperfection qui est le caractère des êtres vivants, elle lui inspirait un intérêt sensuel et l'idée d'une chose humaine à laquelle on pouvait se prendre et se mêler<sup>87</sup>.”

Non seulement le corps est au centre du débat, mais pour Jean Servien, le corps de Gabrielle est au centre du monde. Cette obsession illustre donc ce bouleversement ontologique qui remet l'humain au centre de l'univers, la femme obsédante dépasse l'intellect et son cortège de questions sans réponses. La femme désirée – et le Désir lui-même – se placent naturellement au centre de l'univers.

Cette phase obsessionnelle est une sorte de manifestation de l'anthropocentrisme salvateur, de recentrage universel où le monde se revêt d'une humanité signifiante et empêchant l'homme de se perdre à jamais dans un absolu dont il l'ignore tout. Cet anthropocentrisme salvateur est donc une constante du pansexualisme. L'obsession de l'être désiré remplit le monde de sens – dans toute la polysémie du terme – et se substitue de manière innée, sans transition, au désert universel dans lequel l'homme existe sinon.

Cette constante francienne est par ailleurs fondamentale, car rien d'autre que la femme ne peut offrir cette aménité de manière aussi directe<sup>88</sup>. Ainsi, la vie de Jean Servien devient guidée par son Désir – comme n'exprime pas tout à fait le titre même du roman. Gabrielle devient l'unique finitude de son existence. De manière idéale – et nous n'en sommes encore qu'au leurre – la mort en est exclue.

Pourtant, cette période du Désir n'est effectivement inscrite que dans le leurre : Jean Servien, dans sa période d'obsession, n'en est pour l'heure qu'à une vision idéale et désincarnée du *logos*. Autant dire que cet impalpable objet du Désir n'offre que des reflets, que le Désir ne voit encore dans la Gabrielle inconnue que lui-même. L'ivresse de l'obsession réside dans la promesse de l'union, mais cette promesse n'est encore que projet : “*Sa vie n'était plus dans la maison, elle était tout entière là-bas, près de l'inconnue, dans des régions qu'il imaginait éclatantes de poésie, de richesse et de volupté*<sup>89</sup>.” Tant que Jean reste spectateur et désire Gabrielle en secret, dans une sorte de voyeurisme, il ne peut être que désespéré, car son Désir reste inassouvi. Cette timidité<sup>90</sup> teintée d'idéalisme sournois est une entrave fondamentale à l'union des principes féminin et contraire, et reste donc du domaine de la faute.

Or, cette faute provient explicitement de l'éducation de Jean Servien, dont le père exige qu'il mène de brillantes études ne correspondant pas à sa sensibilité. Jean

<sup>87</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.363.

<sup>88</sup> Voir *infra*, I.3.2.b, p.217.

<sup>89</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.375.

<sup>90</sup> “*La timidité est un grand péché contre l'amour.*”, Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, *ibid.*, p.67. Nous retrouvons là une thématique fondamentale qui rejoint celle de la frustration dans l'œuvre francienne. “*Je ne payais pas de mine, je dansais mal ; dans la conversation, mon naturel m'emportait tantôt aux pensées graves, tantôt aux imaginations burlesques, sans me conduire jamais aux idées faciles, qui plaisent ; je me tenais toujours à quelque extrémité, ou plus bête, ou plus intelligent que les autres et, dans les deux cas, également insupportable ; le goût que j'avais des femmes, trop excessif pour être montré, me rendait timide avec elles.*”, Anatole France, *La Vie en fleur*, Pléiade, tome IV, p.1149.

Servien est donc un frustré par nature et l'autorité parentale l'empêche de mener à bien ses désirs, de manière inconsciente – dans le sens francien du terme. Le Désir peut donc avoir, pour Anatole France, une dimension récriminatrice, car tout ce qui l'entrave est du côté du Mal. Ainsi, la réussite sociale et l'assouvissement ontologique du Désir sont très souvent incompatibles, surtout lorsque la censure paternelle fait des siennes. Par conséquent, Jean Servien dépasse ses inhibitions d'une manière peu glorieuse<sup>91</sup>. Sa déclaration auprès de Gabrielle est d'un ridicule fâcheux :

« Je vous aime et je suis malheureux. Je ne sais plus comment vivre, et je ne veux pas mourir, puisque je ne vous verrai plus. Laissez-moi près de vous quelquefois. On doit y être si bien ! » « Mais, monsieur, je ne vous connais pas, moi !<sup>92</sup>. »

Dans un monde tendu par le pansexualisme, toute entrave au Désir est rédhibitoire. Servien passe donc, auprès de l'actrice, pour être

« un menu bourgeois, vivant tranquillement de peu, nourri dans l'épargne, serré, mesquin comme ces petits fournisseurs qui venaient lui demander des acomptes en geignant [...] Elle ne ressentit pas pour lui l'intérêt qu'il lui eût également inspiré riche avec des bouquets et des bijoux ou pauvre et affamé à lui tirer des larmes. Il fallait l'éblouir ou l'attendrir, cette femme ! [...] Il est inutile que vous reveniez me voir. D'ailleurs cela serait ridicule<sup>93</sup>. »

Dès lors, la femme francienne est d'autant plus ambivalente que si elle détient invariablement la clef du syncrétisme pansexualiste – comme l'illustre l'état dans lequel Jean Servien se trouve, elle n'est pas nécessairement une « bonne déesse. » Lorsque Jean surprend l'apprenti de son père avec une fille malsaine et jolie, il en ressent une ontologique jalousie. Par conséquent, autant la femme francienne peut être la clef de la révélation du *logos*, autant elle peut s'avérer source inépuisable de frustration. Il n'est pas de la destinée de l'homme d'être tenu à l'écart du *logos* en restant enserré dans le monde des pires illusions possibles. La femme francienne peut donc se situer elle-même du côté du Mal, si elle est instigatrice du Désir tout en restant éternel objet d'obsession, sans céder. C'est là toute la définition de l'inédite femme fatale francienne, qui diffère catégoriquement de l'acception traditionnelle de la femme fatale.

La femme jouant avec le Désir de l'Autre l'entraîne dans la pire des souffrances par l'arme de la frustration, de manière intentionnelle ou non. Cette bipolarité de la femme francienne demeure fondamentale. Elle rend l'accès au *logos* et la participation de l'existence humaine à l'harmonie universelle encore plus ténue, plus rare et plus précieuse. Ceci dit, l'existence humaine devient dès lors fatalement davantage enserrée dans le Désir incoercible, mais également, en cas d'échec, dans la frustration. C'est dire combien l'illusion offerte par l'obsession est au plus haut niveau possible de la tromperie, du leurre et du Mal. Ce sera peut-être l'une des armes les plus noires des femmes fatales.

Ainsi, en résumant notre propos, les femmes créées par Anatole France peuvent jusqu'alors être classifiées selon deux « types » contraires :

D'une part, les femmes fatales, jouant de la frustration pour asseoir leur puissance ou leur orgueil coupable – que ce soit d'une manière intentionnelle ou non ; leur réalité charnelle est un barrage complet à tout accès vers le *logos*, et ces femmes fatales se situent du côté des valeurs négatives de la morale du Désir ;

D'autre part, les femmes que nous appellerons transcendantes, aptes à offrir une fusion profonde de l'homme avec l'univers, au travers d'un assouvissement momentané

<sup>91</sup> Voir Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.382 et *sqq.*

<sup>92</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.383.

<sup>93</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *idem.*

du Désir. Ces femmes transcendantes se situent du côté des valeurs positives de la morale du Désir.

Il est à noter que toutes ces femmes participent de manière indifférenciée au pansexualisme francien.

Jean Servien reste donc le jouet de la frustration, à tel point qu'il idéalise maintenant Gabrielle, l'objet de son Désir, au travers de la soumission et du meurtre, ce qui est à l'inverse de toute perspective d'union : le Désir frustré devient une immense puissance de destruction, comme pour compenser l'inassouvissement provoqué par la femme fatale dont il est la victime.

“Il s'aperçut qu'il la haïssait, qu'il l'exécrait de toute la force de son intelligence, de ses muscles et de ses nerfs. Il eût voulu la déchirer, la broyer. Il ne pouvait soutenir sans fureur l'idée qu'elle se mouvait, qu'elle parlait, qu'elle riait, qu'elle vivait enfin. Il lui semblait bon du moins qu'elle souffrît, que la vie la blessât et fît saigner sa chair. Il fut content à la pensée qu'elle mourrait un jour et que rien alors ne resterait plus d'elle, rien de ses formes, rien de sa chaleur, et qu'on ne verrait plus les jeux magnifiques de la lumière dans sa chevelure, sur ses yeux et sur sa chair tantôt mate et tantôt nacrée. [...] Oh ! quelles délices de plonger un poignard dans ce sein tout chaud ! oh ! la volupté de bien tenir cette femme renversée sur un genou et de lui dire entre deux coups de couteau : « Suis-je ridicule, maintenant ? »<sup>94</sup>.”

La frustration se hisse à un statut aussi ontologique que le Désir. Lorsque nous parlerons désormais de frustration<sup>95</sup>, nous désignerons cette instance destructrice fortement ancrée dans le pansexualisme francien, mais qui sera à l'inverse du Désir. Pour utiliser le vocabulaire de la psychanalyse, le Désir est du côté de l'Eros, de la pulsion<sup>96</sup> de vie, de cette impulsion qui conduit l'homme vers la quête de la lumière afin de dépasser sa réalité charnelle et de connaître et comprendre l'univers ; et la frustration est du côté du Thanatos, de la pulsion de mort, de cette impulsion qui rejette l'homme dans la conscience trop vive de la mort, du temps et de l'impuissance face à l'univers.

Par conséquent, toute démarche philosophique tendant à expliquer le monde ne peut en aucun cas entrer en concurrence avec l'attrait de la femme. Cet antagonisme est une constante primordiale de la pensée francienne, explicite par exemple dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque* où Jacques Tournebroche vient de se faire expliquer par Astarac, d'une manière brillante – et grotesque – le péché originel. Le maître conclut :

“Voilà, mon fils, la véritable explication du péché originel. Elle vous enseigne votre devoir, qui est de vous tenir éloigné des femmes. Le penchant qui vous y porte est funeste. Tous les enfants qui naissent par cette voie sont imbéciles et misérables<sup>97</sup>.”

Astarac insiste sur l'idée que le seul amour possible –excluant tout Désir, par-là même – est issu de l'union des hommes et des Génies de l'air, qui sont intelligents et beaux. De cette union naquirent toute une série fantaisiste de grands hommes, de Jules César à Merlin l'Enchanteur. Pour connaître une gentille Salamandre, il suffit de posséder une boule de verre. Alors, il en est vingt ou trente qui se proposent. La réaction de Jacques Tournebroche est inscrite dans un Désir teinté d'ironie :

“Il me restait de ce long entretien le sentiment confus d'un rêve ; l'idée de Catherine m'était plus sensible. En dépit des sublinités que je venais d'entendre, j'avais grande envie de la voir, bien que je n'eusse point soupé. Les idées du philosophe ne m'étaient point assez entrées dans le sens pour que j'imaginasse rien de dégoûtant à cette jolie fille. J'étais résolu

<sup>94</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.387.

<sup>95</sup> Voir glossaire.

<sup>96</sup> Voir *supra* la valeur de l'inconscient francien, II.3.1, p.289.

<sup>97</sup> Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, *ibid.*, p.78.

à pousser jusqu'au bout ma bonne fortune, avant d'être en possession de quelqu'une de ces belles furies de l'air qui ne veulent point de rivales terrestres<sup>98</sup>.”

*La Rôtisserie de la reine Pédauque* prouve, sur un mode ironique empreint de légèreté, qu'aucune philosophie ne peut se substituer au Désir dans la quête du *logos*. Cette quête est innée, elle n'est initiatique que si elle est vécue et la femme en est l'unique clef. D'ailleurs, l'image de Catherine – dont la relation avec Jacques n'est pas encore consommée – se superpose aux livres de la bibliothèque d'Astarac :

“La pensée de Catherine occupa mon esprit pendant toute la semaine qui suivit cette fâcheuse aventure. Son image brillait aux feuillets des *in-folio* sur lesquels je me courbais, dans la bibliothèque, à côté de mon bon maître<sup>99</sup>.”

Chaque nouveau discours philosophique d'Astarac réveille systématiquement *a contrario* le Désir de Jacques, comme par un principe de vases communicants. Ainsi, lorsque Jahel apparaît, c'est par une sorte de pur hasard, comme si le Désir de Jacques s'était évaporé dans le monde et avait guidé les pas de la jeune femme vers Tournebrotte, comme si le Désir était dans le monde le seul principe de causalité :

“Je glissai dans un demi-sommeil plein d'Egyptiens d'or et d'ombres lascives. Cet état incertain, pendant lequel le sens de l'amour vivait seul en moi comme un feu dans la nuit, durait depuis un temps que je ne puis dire, quand je fus réveillé par un bruit léger de pas et d'étoffes froissées. J'ouvris les yeux et poussai un grand cri<sup>100</sup>.”

La description de Jahel est par ailleurs idéalisée et cette jeune fille ressemble elle aussi à une semi-divinité. Cependant, elle existe, elle est bien une incarnation du principe féminin de l'univers. Jacques en connaît le bouleversement ontologique :

“Une merveilleuse créature était debout devant moi, en robe de satin noir, coiffée de dentelle, brune avec des yeux bleus, les traits fermes dans une chair jeune et pure, les joues rondes et la bouche animée par un invisible baiser. Sa robe courte laissait voir des pieds petits, hardis, gais et spirituels. Elle se tenait droite, ronde, un peu ramassée dans sa perfection voluptueuse<sup>101</sup>.”

Lorsqu'il s'unit à Jahel, il connaît cette désincarnation momentanée, ce dévoilement du *logos* et cet oubli ontologique : “*Je la pris dans mes bras, et je la portai sur le sofa, j'y tombai avec elle, je la couvris de baisers. Je ne me connaissais plus. [...] Nous nous plongeâmes dans l'abîme des délices*<sup>102</sup>.”

Là encore, et malgré les apparences, c'est Jahel, femme transcendante, qui est au centre de la structure de *La Rôtisserie de la reine Pédauque*. Ce roman, qui commence sous la forme d'un roman initiatique<sup>103</sup>, relate l'ascension progressive de Jacques Tournebrotte dans le savoir, de l'enseignement naïf de ses parents à Coignard, en passant par le frère Ange et d'Astarac. Parallèlement, l'impétrant franchit également les étapes du Désir auprès des femmes, de l'image d'Eve dénudée dans la Bible à Catherine. Mais Jahel incarne l'aboutissement de la quête heuristique de Jacques, et cette première union peut être considérée comme le *climax* de *La Rôtisserie de la reine Pédauque*. Cependant, cette union provoquera directement le drame de la fin du roman, lorsque Jérôme

<sup>98</sup> Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, *ibid.*, p.79.

<sup>99</sup> Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, *ibid.*, p.82.

<sup>100</sup> Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, *ibid.*, p.89.

<sup>101</sup> Anatole France, *idem*.

<sup>102</sup> Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, *ibid.*, p.90-91.

<sup>103</sup> Voir *supra*, I.1.1.c, p.42.

Coignard, le bon maître de Jacques, sera accusé à tort par Mosaïde, oncle castrateur et possessif de Jahel, d'être le séducteur de sa nièce adorée.

La mort de Coignard<sup>104</sup> – ce personnage symbolise la sagesse classique et la philosophie épicurienne – est directement provoquée par l'accession de Jacques Tournebroche au savoir le plus haut que l'existence humaine puisse acquérir. Chez Anatole France, nous sommes toujours confrontés à ce principe des vases communicants ; de la fusion ontologique au *logos* en concurrence avec la philosophie la plus sage, c'est l'union au *logos* qui triomphe et la plus sage des philosophies qui s'efface. Même la philosophie la plus ancrée dans le plaisir ne peut se substituer au Désir et à son assouvissement : parler du Désir dans la sphère de la spéculation n'est pas assouvir le Désir dans la sphère de la réalité charnelle.

Jusqu'alors, nous avons vu que la relation au *logos*, dans l'imaginaire francien, est univoque : la femme francienne participe d'un principe universel féminin, tandis que l'homme assouvissant son Désir par union avec la femme fusionne avec l'univers tout entier en donnant un sens ontologique à son existence. Mais nous pourrions nous demander si ce système est réversible : la femme francienne, par l'essence même de sa féminité, et puisqu'elle participe du *logos*, n'est-elle pas pour autant elle-même dans la nécessité d'assouvir son propre Désir ?

La relation homme-femme n'est effectivement univoque qu'en apparence dans l'imaginaire francien. En fait, elle est plutôt réciproque. La femme n'est pas une maîtresse absolue, laissant l'homme à l'état d'esclave perpétuel. Elle peut elle-même être le jouet de son amant. Nous pouvons le constater de manière explicite en nous penchant sur le cas de la malheureuse Sophie T\*\*\*, héroïne infortunée des *Contes de Jacques Tournebroche*<sup>105</sup>. Cette jeune fille, très belle, manque de mettre fin à ses jours en se jetant dans la Seine et est sauvée *in extremis* par Coignard et Jacques. Alors elle se confie :

“Vous l'aviez deviné : c'est la trahison d'un amant trop chéri qui m'a réduite au désespoir. Si vous jugez que ma douleur est démesurée, c'est que vous ne savez point jusqu'où allait ma confiance et mon aveuglement, et que vous ignorez à quel rêve enchanteur je viens d'être arrachée<sup>106</sup>.”

L'histoire de Sophie T\*\*\* est classique : elle vit le bonheur parfait avec un jeune homme riche et brillant qui doit pourtant un beau jour partir à l'armée et se fiancer, sous la demande impérieuse de sa famille fortunée, avec la fille d'un riche négociant.

<sup>104</sup> A ce propos, l'ambivalence du mot magique *AGLA* qui paraît entraîner la mort tragique de Coignard – Anatole France joue sur le fait que le bon maître a bien prononcé ce mot – est intéressante. Nous avons retrouvé la prière magique d'où ce mot est tiré : il s'agit de rendre un objet talismanique (un *ipsullice*) de façon à faire devenir une femme amoureuse : “*Je vous conjure, Ceil, Cil, Cadid, ministres de l'amour et préfets d'amitié, par Celui qui vous a créés, par le jour du jugement, par Celui qui régit la terre et fait trembler le ciel, de consentir à ce caractère, à cette image, à cette figure. Ainsi les personnes à qui je les aurai donnés ou montrés ou fait toucher me désireront, me chériront moi seul, tenant pour rien les leurs, abandonnant tout, et leur pensée sera toujours sur moi. Agla, Agioth, Ethel, Van, Ia, Ia, Ia, Va, Va, Va, Ta, Ta, Ta, Eh, Eh, Eh, Malchin, Yoy, Grabe, Yse, Agay, Phogomos, Hol, Phan, Gigeom, Oy, Anepheneton, Hehon, Yoa, Gach. Seigneur, Père saint, qui as tout créé, et le cœur des hommes et des femmes, par les noms sacrés dits au-dessus, illumine le cœur et l'esprit de cette femme, afin qu'il me recherche d'un égal amour dont je l'aime et qu'elle fasse ma volonté, comme je ferai la sienne. Donne à cette expérience force et vertu, afin qu'elle soit conduite au résultat par Toi, Père Très Saint, qui vis et règnes, Amen.*” (in Jules Bois, *Le Satanisme et la magie*, 1893, p.313-314. )

<sup>105</sup> Voir Anatole France, « Mademoiselle Roxane », *Les Contes de Jacques Tournebroche*, Pléiade, tome IV, p.299 et sqq.

<sup>106</sup> Anatole France, *Les Contes de Jacques Tournebroche*, *ibid.*, p.304.

“Aussi la vue de cette bourse qu’il me tendait souleva mon indignation, et me donna la force de chasser de ma présence l’imposteur qu’un seul instant m’avait mise à même de connaître et de mépriser. Il soutint sans trouble mon regard indigné et m’assura le plus tranquillement du monde que je n’entendais rien aux obligations qui remplissent l’existence d’un homme de qualité<sup>107</sup>.”

Le jugement du sage Jérôme Coignard sur cette histoire sans grand intérêt est pourtant fort éclairant :

“Je suis heureux de discerner que votre mal est guérissable. Outre que votre amant ne méritait guère les bontés que vous avez eues pour lui et qu’il s’est montré, à l’épreuve, léger, égoïste et brutal, je distingue que votre amour pour lui n’était qu’un penchant naturel et l’effet de votre sensibilité dont l’objet importait moins que vous ne vous le figurez. Ce qu’il y avait de rare et d’excellent dans cet amour venait de vous. Et rien n’est perdu, puisque la source demeure. Vos yeux, qui ont coloré des nuances les plus belles une figure sans doute fort vulgaire, ne laisseront pas de répandre encore ailleurs les rayons de l’illusion charmante<sup>108</sup>.”

Jérôme Coignard révèle que le Désir provient en effet surtout de soi, beaucoup plus que de l’être désiré. Ceci signifie bel et bien qu’il est projection, et doit être projection réciproque pour être assouvi. Tant que le Désir subsiste, le suicide est impossible<sup>109</sup>. Cependant, Coignard fait preuve ici une attitude digne de Lucrèce :

“Mais il convient de fuir sans cesse ces simulacres<sup>110</sup>, de repousser ce qui peut nourrir notre amour, de tourner notre esprit vers d’autres objets ; il vaut mieux jeter dans le premier corps venu la liqueur amassée en nous que de la garder pour un unique amour qui nous prend tout entiers, et de nous réserver la peine et la douleur certaines. Car, à le nourrir, l’abcès se ravive et devient un mal invétéré ; [...] Eviter l’amour, ce n’est point se priver des jouissances de Vénus, c’est au contraire en prendre les avantages sans rançon<sup>111</sup>.”

Or, cette haute philosophie épicurienne ne provoque pas de bouleversement chez Sophie T\*\*\*, ce qui prouve qu’elle n’est pas applicable dans le monde : “*Mais tandis qu’il parlait, Sophie, qui, depuis quelques instants, avait laissé fléchir sa tête sur l’épaule du meilleur des hommes, s’endormit doucement*<sup>112</sup>.” La philosophie est bel et bien impropre à appréhender le Désir, et seul ce qui est vécu a de l’importance : le Désir ne peut donc bel et bien être assouvi dans l’imaginaire francien que s’il est réciproque. Cela signifie par ailleurs qu’aucun mensonge, de part et d’autre, ne devrait entraver cette réciprocité nécessaire. Si le mensonge est certes l’attribut de la femme fatale, il l’est aussi de l’homme frustré ou de l’homme faux, qui dans ce cas ne fait qu’assouvir un désir charnel à l’opposé du Désir.

“Si nous aimions avec humilité et dans l’oubli de nous-mêmes, ou seulement d’un cœur simple<sup>113</sup>, nous serions satisfait de ce qu’on nous donne et nous ne tiendrions pas pour trahison le mépris qu’on fait de nous<sup>114</sup>.”

Tournebroche reverra Sophie sous les traits d’une comédienne, après la mort de Coignard et le départ Jahel avec un autre. L’objet du Désir est donc au centre de

<sup>107</sup> Anatole France, *Les Contes de Jacques Tournebroche*, *ibid.*, p.305.

<sup>108</sup> Anatole France, *Les Contes de Jacques Tournebroche*, *ibid.*, p.306.

<sup>109</sup> Cette thèse est infirmée par Chevalier dans *Histoire comique*. Voir *infra*, III.2.2, p.467.

<sup>110</sup> Jérôme Coignard parle d’*illusions charmantes*.

<sup>111</sup> Lucrèce, *De la nature*, *ibid.*, Livre IV, p.187-188.

<sup>112</sup> Anatole France, *Les Contes de Jacques Tournebroche*, *ibid.*, p.306-307.

<sup>113</sup> Cette expression ne laisse d’être flaubertienne.

<sup>114</sup> Anatole France, *Les Contes de Jacques Tournebroche*, *idem*.



l'univers francien et il détermine toutes les destinées humaines. Le monde imaginaire francien reste chevillé au pansexualisme.

Le Barbe-Bleue francien ne tue pas ses femmes par une dure atrocité et un plaisir raffiné confinant au sadisme, comme c'est par exemple le cas chez Huysmans<sup>115</sup>. Ici, Gilles de Rais est un petit homme fou de Désir et en proie à une extrême timidité :

“Les femmes exerçaient sur lui un invincible attrait et lui faisaient une peur insurmontable. Il les craignait autant qu'il les aimait. Voilà l'origine et la cause initiale de toutes ses disgrâces. En voyant une dame pour la première fois, il aurait mieux aimé mourir que de lui adresser la parole, et, quelque goût qu'il en conçût, il restait devant elle dans un sombre silence ; ses sentiments ne se faisaient jour que par ses yeux, qu'il roulait d'une manière effroyable<sup>116</sup>.”

Or, il a l'infortune de tomber sur des femmes dont les appas charnels contrastent fortement avec ce qu'elles sont réellement. Les sept femmes de Barbe-Bleue sont sept femmes fatales, dans le sens francien du terme. C'est dire combien enfle la frustration de Gilles de Rais (qui est transposé par Anatole France sous les traits de Monsieur de Montragoux), et combien cette non-réciprocité du Désir est la cause de tous ces meurtres. Certes, ce conte, tiré des *Contes de ma mère l'Oye* (1697) – on retrouve ici Pédagogue – et adapté par Pierre et Charles Perrault, est une sinistre farce. Barbe-Bleue ne rencontre que des femmes invivables, ivrognesses ou infidèles. La fameuse sœur Anne, qui ne voit jamais rien venir, est celle qui traditionnellement ressuscite ses six autres sœurs. C'est la plus belle et la plus futée de toutes. Elle connaît le secret du maître des lieux et sait très bien le sort qui attend sa sœur encore vivante, qui succombera nécessairement à la curiosité lors du voyage de son redoutable amant. Et pourtant, elle ne fait rien pour empêcher le sixième meurtre, étant certaine que ses frères viendront les libérer toutes. Anatole France reprend ce motif, mais fait de la sœur Anne le summum de la lâcheté et de la frigidité coupables ; en fait,

“Anne de Lespoisse était la plus méchante de la famille. Elle demeurait étrangère aux faiblesses des sens et restait chaste au milieu des débordements de la maison ; non qu'elle se refusât des plaisirs qu'elle jugeait indigne d'elle, mais parce qu'elle n'éprouvait de plaisir que dans la cruauté<sup>117</sup>.”

Ainsi, Barbe-Bleue est victime d'un complot familial visant à le faire disparaître pour prendre toute sa fortune.

Symboliquement, ce conte, parfait pastiche du conte de Perrault<sup>118</sup>, qui pourrait paraître d'un intérêt secondaire, est pourtant plus emblématique qu'il n'y paraît. On y voit en confrontation un homme au comble de la frustration, et sept femmes fatales qui préparent un odieux complot en exploitant la faiblesse d'un homme consumé de Désir. Ce conte est écrit entre 1908 et 1909 et édité en juin 1909, lorsque Anatole France est en partance pour l'Amérique du Sud. Cette période est l'une des plus noires de son existence<sup>119</sup> et il connaît dans sa vie réelle de nombreux bouleversements sentimentaux, étant en prise avec une Mme de Caillavet vieillissante, marquée par le temps et autoritaire, et une très douloureuse séparation d'avec sa fille extrêmement malheureuse dans son mariage de convenance (elle attend une petite fille) avec Psichari. Dès lors, ce Barbe-Bleue pourrait être une transposition dans l'univers mythique du conte de la

<sup>115</sup> Voir J.-K. Huysmans, *Là-bas*, 1891.

<sup>116</sup> Anatole France, *Les Sept Femmes de la Barbe-Bleue*, Pléiade, tome IV, p.317.

<sup>117</sup> Anatole France, *Les Sept Femmes de la Barbe-Bleue*, *ibid.*, p.330.

<sup>118</sup> Nous ne sommes plus là dans la sphère du palimpseste.

<sup>119</sup> Voir Marie-Claire Bancquart, *Anatole France, un sceptique passionné*, *ibid.*, ou même Marie-Claire Bancquart, la notice des *Sept Femmes de la Barbe-Bleue*, Pléiade, tome IV, p.1315 et *sqq.*

frustration qu'il rencontre dans la vie réelle. Or, si Anatole France remet en cause, le temps d'un conte très court, l'existence même de ce que nous avons appelé la femme transcendante, il ne remet absolument pas en cause le pansexualisme, et les femmes dépeintes – aussi lamentables soient-elles – restent au centre de la structure de l'univers.

Ceci renforce encore l'ambivalence essentielle de la femme francienne. Qu'elle soit fatale ou transcendante, elle reste l'incarnation du pansexualisme, au fondement même de la destinée humaine. Barbe-Bleue l'apprend à ses dépens. La morale du Désir qui en découle est encore ici affinée. Dans le réel historique – ou dans les références littéraires sur lesquelles Anatole France s'appuie – le conte de *La Barbe-Bleue* reste édifiant. La morale du conte en est, schématiquement, que la pureté triomphe toujours de la cruauté. Chez Anatole France, c'est l'inverse : la perversité des femmes fatales triomphe du Désir d'un homme en proie à une frustration savamment entretenue. Les meurtres cruels du maître sont transformés en annulations de mariage, en départs des femmes avec leurs amants, et ainsi de suite. On constate que la morale du Désir transpose le Bien et le Mal d'une manière inédite et logique, dans une acception restant totalement ancrée dans le pansexualisme. Ceci signifie que le Désir ne peut lutter contre les travers purement humains et que sa transcendance exige non seulement réciprocité, mais aussi pureté des intentions.

Ainsi, le pastiche que fait Anatole France de l'histoire de Barbe-Bleue pourrait être scandaleux, vis-à-vis de l'histoire traditionnelle de ce sombre personnage. Les valeurs morales n'y sont que trop parfaitement inversées, d'où le scandale qui en est issu. Réhabiliter un monstre pour en faire une victime est en effet inacceptable pour la morale judéo-chrétienne et dangereux à plus d'un titre. Cependant, Anatole France mène ce renversement des valeurs sciemment, d'une manière qui dépasse encore une fois une simple *catharsis*. Il illustre, sous un mode ludique, avec *Les Sept Femmes de la Barbe-Bleue*, une morale n'étant elle-même que relative : celle qui est engendrée par le Désir en vaut bien une autre. La morale du Désir justifie le Bien et le Mal non au travers de dogmes absolus et jugés péremptoirs par Anatole France au travers de la crainte qu'ils inspirent, mais tout au contraire au travers d'un refus pragmatique de la souffrance, de toute frustration vécue et ressentie au cœur de la réalité charnelle. La morale du Désir est une ode à l'existence humaine refusant toute frustration, et justifie tous les moyens possibles pour sortir d'une conception par trop cruelle d'un univers où l'homme n'aurait pas sa place et souffrirait.

Dès lors, tout dogme quel qu'il soit ne peut plus être compatible avec le pansexualisme et la morale du Désir. Le dogme est non seulement faux, selon Anatole France, mais de plus il est dangereusement aveuglant. C'est tout le drame de la vie d'Evariste Gamelin, dans *Les Dieux ont soif*<sup>120</sup>. Sa cruauté et sa férocité proviennent justement du fait qu'il ne peut mener jusqu'au bout la réciprocité de son Désir avec celui de la femme qu'il aime, Elodie Blaise. Il ne peut scinder sa vie en deux, jouant à réussir une vie d'homme public et révolutionnaire d'une part, et une vie d'homme privé amoureux d'Elodie d'autre part. La vie de Gamelin ne peut se résoudre dans une telle schizophrénie. En d'autres termes, entre la vérité à laquelle Gamelin se soumet – le dogme austère de Robespierre – et le *logos* francien issu du pansexualisme qui l'attire, il doit choisir de manière définitive. Et son choix, mené par l'aveuglement, le conduira directement sous la lame de la guillotine.

C'est ce schisme, plus que la Terreur de la Révolution francienne, qui demeure le véritable drame des *Dieux ont soif*. Gamelin est ainsi décrit comme portant en son sein ce schisme :

<sup>120</sup> Voir Anatole France, *Les Dieux ont soif*, Pléiade, tome IV, p.435 et *sqq.*

“Evariste avait eu à vingt ans un visage grave et charmant, une beauté à la fois austère et féminine, les traits d’une Minerve. Maintenant ses yeux sombres et ses joues pâles exprimaient une âme triste et violente<sup>121</sup>.”

Face à cet homme bipolaire, Elodie Blaise représente un double inversé : elle n’est pas belle, mais elle est inscrite entièrement dans le Désir :

“Elodie n’était ni très jeune ni très jolie. On pouvait la trouver laide au premier abord. Brune, le teint olivâtre, sous le grand mouchoir noué négligemment autour de sa tête et d’où s’échappaient les boucles azurées de sa chevelure, ses yeux de feu charbonnaient leurs orbites<sup>122</sup>. En son visage rond, aux pommettes saillantes, riant, un peu camus, agreste et voluptueux, le peintre retrouvait la tête du faune Borghèse<sup>123</sup>, dont il imitait, sur un moulage, la divine espièglerie. [...] Son regard, son souffle, les frissons de sa chair, tout en elle demandait le cœur et promettait l’amour<sup>124</sup>.”

Les sentiments initiaux existant entre Gamelin et Elodie Blaise sont décrits sur un mode implicite – qui dépasse en lui-même la *réalité charnelle*, selon un processus de regards et de non-dits :

“Evariste la regarda de cet air sombre qui mieux que tous les sourires exprime l’amour. Elle le regarda avec une moue un peu moqueuse qui retroussait ses yeux noirs, et cette expression lui venait de ce qu’elle se savait aimée et qu’elle n’était pas fâchée de l’être et de ce que cette figure-là irrite un amoureux, l’excite à se plaindre, l’induit à se déclarer s’il ne l’a pas encore fait, ce qui était le cas d’Evariste<sup>125</sup>.”

C’est dire combien la position initiale d’Elodie est en concurrence avec le dogme révolutionnaire auquel Gamelin croit. Un court passage illustre de manière allégorique que dogme et Désir sont incompatibles :

“La veille de la fête<sup>126</sup>, par un soir tranquille et clair, Elodie, au bras d’Evariste, se promenait sur le chant de la Fédération. Des ouvriers achevaient en hâte d’élever des colonnes, des statues, des temples, une montagne, un autel. Des symboles gigantesques, l’Hercule populaire brandissant sa massue, la nature abreuvant l’univers à ses mamelles inépuisables, se dressaient soudain dans la capitale en proie à la famine, à la terreur [...]. La municipalité avait accompli ce prodige de faire régner pour un jour l’abondance dans la ville affamée. [...] S’arrêtant à l’étalage d’un humble bijoutier, Evariste choisit une bague en argent où on voyait en relief la tête de Marat entortillée d’un foulard. Et il la passa au doigt d’Elodie<sup>127</sup>.”

Dans un univers de mensonges et de fausseté, dans un décor aussi faux que celui d’une scène de théâtre au sein duquel le dogme de Robespierre sévit au détriment de l’intégrité du peuple – décrit par Anatole France comme affamé et terrorisé –, les symboles de mauvais carton-pâte tentent avant tout de cacher le vide et la misère. Ils voilent de leur orgueil dogmatique la réalité du monde. C’est une mise en abyme du dogme aveuglant le Désir et empêchant sa réciprocité. La bague, symbolisant par excellence

<sup>121</sup> Anatole France, *Les Dieux ont soif*, *ibid.*, p.445. Nous sommes toujours ici sous les auspices de la physiognomonie.

<sup>122</sup> Marie-Claire Bancquart voit dans cette description une allégorie classique de la République ressemblant à une représentation du peintre David (voir note de la page 449, *Pléiade*, tome IV, p.1395). C’est un point de vue, mais tout dépend évidemment de l’optique dans laquelle on se place.

<sup>123</sup> Allusion vraisemblable à une statue du Louvre sculptée dans du marbre blanc associé à du porphyre, et intitulée *Adorante Borghèse*.

<sup>124</sup> Anatole France, *Les Dieux ont soif*, *ibid.*, p.449.

<sup>125</sup> Anatole France, *Les Dieux ont soif*, *ibid.*, p.448-449.

<sup>126</sup> Il s’agit de la fête de « l’Unité et de l’Indivisibilité de la République ». Voir Marie-Claire Bancquart, note de la page 492, *Pléiade*, tome IV, p.1410.

<sup>127</sup> Anatole France, *Les Dieux ont soif*, *ibid.*, p.492-494.

l'alliance, représente l'effigie de Marat<sup>128</sup>, allégorie un peu facile du dogme se substituant à l'amour. Gamelin devient bien vite juré au tribunal révolutionnaire, ce qui est la preuve de son embrigadement dans un système qui le dépasse de beaucoup. Gamelin ne considère son existence que menée par son intellect – il est d'ailleurs très longtemps chaste avec Elodie – et son Désir pour elle, pourtant avéré, reste distant au travers de tout un système de protection, comme si céder à l'instinct, et même à l'innocence, n'était pas républicain ; comme si reconnaître son Désir était incompatible avec le dogme qui le taraude impérieusement. Lorsque Elodie organise une partie de chasse au cœur, c'est évidemment Gamelin qui perd le premier<sup>129</sup>, de manière symptomatique. Et lorsque la nuit venue les hommes s'acoquinent avec les femmes dans l'auberge, même les plus laides, Gamelin à l'humeur sévère dort à poings fermés, oubliant de vivre. Lorsqu'il participe pour la deuxième fois au tribunal révolutionnaire, il se prononce sur le sort de pauvres malheureux avec intransigeance et orgueil. Puis il finit par ne voir et ne penser qu'au prisme des dogmes jacobins de Robespierre :

“Les choses sont par elles-mêmes mélangées et pleines de confusion ; la complexité des faits est telle qu'on s'y perd. Robespierre les lui simplifiait, lui présentant le bien et le mal en des formules simples et claires. [...] Et, parce qu'il avait l'esprit religieux, Evariste recevait ces révélations avec un sombre enthousiasme ; son cœur s'exaltait et se réjouissait à l'idée que désormais, pour discerner le crime de l'innocence, il possédait un symbole. Vous tenez lieu de tout, trésors de la foi !<sup>130</sup>”

Le dogme se substitue dangereusement au Désir, déshumanisant dramatiquement celui qui en est aveuglé. Toujours par ce principe des vases communicants, il ne peut donc plus Désirer Elodie en toute réciprocité, ni donner un sens essentiel à son existence. Cette orientation vers le dogme n'est pas le fruit d'un choix mûrement réfléchi : Gamelin est le jouet d'une pensée extrême et autoritaire, séduit vraisemblablement par l'ivresse du pouvoir autant que par une utopie absurde : il se situe à l'inverse de toute démarche humaniste, car il juge les hommes sans leur reconnaître le droit à une quelconque liberté, il lutte pour le bien futur de l'humanité en offrant la mort. Dans ce sens, Gamelin est l'archétype francien de l'homme frustré qui, d'une manière presque sadique, remplace l'impuissance inassouvie de son Désir par l'adhésion sans faille non à un dogme, mais au confort aveuglant du dogme<sup>131</sup>.

Tandis que l'autorité aveugle se saisit de la destinée humaine, le sens même de l'existence disparaît, comme noyé et nié. Gamelin reste fortement ancré dans un personnage incarnant le frustré puissant, type peut-être dénoncé comme le plus dangereux par Anatole France. Au travers de cette frustration, toujours entraînée par le dogme entravant l'expression du Désir, il devient jaloux d'Elodie qu'il accuse d'une sombre histoire avec un certain Jacques Maubel, dont Elodie ne se souvient pas<sup>132</sup>. Gamelin convainc le tribunal de mettre à mort ce traître à la République pour une simple présumption injustifiée et causée par la jalousie. Ceci prouve peut-être que l'histoire elle-

<sup>128</sup> Marat, médecin devenu journaliste sous la Révolution à *L'Ami du peuple*, incarne le révolutionnaire dogmatisé devenant de plus en plus dur au fur et à mesure que les années passent. Dans *L'Ami du peuple*, il s'oppose de manière de plus en plus systématique à ceux qui n'adhèrent pas à ses idées jusqu'à participer à de nombreux tribunaux. Ses idées sont distillées au jour le jour, ce qui l'amène à de nombreuses contradictions suivant la conjoncture politique du moment. Il prône une politique terroriste extrémiste à l'encontre de ceux qui ne partagent pas sa conception de la République. C'est pourquoi Marat passe ici pour le symbole du révolutionnaire sanguinaire et autoritaire, précurseur des régimes totalitaires. Voir O. Coquard, *Jean-Paul Marat*, Fayard, Paris, 1993.

<sup>129</sup> Voir Anatole France, *Les Dieux ont soif*, *ibid.*, p.516 et *sqq.*

<sup>130</sup> Anatole France, *Les Dieux ont soif*, *ibid.*, p.538.

<sup>131</sup> Voir *supra*, I.2.3, p.165.

<sup>132</sup> Voir Anatole France, *Les Dieux ont soif*, *ibid.*, p.557 et *sqq.*

même et ses événements, pour Anatole France, sont tendus par ce dualisme oscillant entre Désir et frustration qui oriente chaque acte humain, et les destinées individuelles déterminent donc plus souvent les destinées collectives que les dogmes. Cependant, c'est bien Gamelin lui-même qui s'inflige cette frustration coupable en revêtant le masque du dogme le plus séduisant, succombant au mythe facile de la puissance et s'arrogeant le droit de vie et de mort sur la personne humaine. Le dogme est antagoniste au Désir, et surtout, dans la morale qui en découle, il se situe dans la sphère du Mal. Cette entrave irraisonnée et dangereuse au Désir par la frustration ne peut pas être résolue, puisque le dogme poussé à cette extrémité, pour Anatole France, devient une passion, un objet de désir, paroxysme du mensonge.

Toutefois, dans ce principe toujours présent des vases communicants, le couple qui recherche la réciprocité de l'assouvissement du Désir peut dévier vers un mode d'apaisement sadomasochiste perdant chacun des deux membres du couple<sup>133</sup>. Dans ce cas, Anatole France décrit la dilution de celui qui désire dans une abjection scandaleuse fondant au cœur même de l'instinct et de l'oubli. Cette abjection, se situant finalement au cœur du *logos*, est du côté du Bien, puisque le Désir se nourrit de l'être frustré dans une sorte d'union phagocytante et arasant tout dogme, tout principe moral, toute entrave.

Lorsque Elodie apprend la mort de l'innocent Maubel qu'elle ne connaît pas, elle ne conspue pas Gamelin. Ceci serait moralement évident, dans un contexte judéo-chrétien. Mais dans celui qui nous préoccupe, son Désir pour Gamelin est décuplé, car le jeune homme frustré et aveuglé par le dogme lui échappe. Par l'entremise du principe de réciprocité, elle succombe dans l'assouvissement pour elle-même échapper à toute frustration. Dans une morale du Désir, ce bouleversement ontologique est salvateur, car il représente allégoriquement une sorte de « chant du cygne » du Désir qui triomphe peut-être pour la dernière fois de cet homme désiré qui ensuite s'échappera ; quant au Désir, il n'en sera que fortifié, affirmé comme principe vital :

« « Misérable ! C'est toi qui l'as tué, et ce n'était pas mon amant. Je ne le connaissais pas... je ne l'ai jamais vu... Quel homme était-ce ? Il était jeune, aimable... innocent. Et tu l'as tué, misérable ! misérable ! » Elle tomba évanouie. Mais, dans les ombres de cette mort légère, elle se sentait inondée en même temps d'horreur et de volupté. Elle se ranima à demi ; ses lourdes paupières découvraient le blanc de ses yeux, sa gorge se gonflait, ses mains battantes cherchaient son amant. Elle le pressa dans ses bras à l'étouffer, lui enfonça les ongles dans la chair et lui donna, de ses lèvres déchirées, le plus muet, le plus sourd, le plus long, le plus douloureux et le plus délicieux des baisers. Elle l'aimait de toute sa chair, et, plus il lui apparaissait terrible, cruel, atroce, plus elle le voyait couvert du sang de ses victimes, plus elle avait faim et soif de lui<sup>134</sup>. »

Cependant, ce triomphe du Désir n'est pas réciproque, et seule Elodie Blaise connaît cet assouvissement existentiel. Son existence alors a un sens, et elle n'a plus besoin de Gamelin, qui va désormais s'enfoncer dans la frustration et dans le mensonge. Ce passage illustre aussi de manière exemplaire que l'histoire, chez Anatole France, est tout de même soumise aux lois du pansexualisme, comme le dogme lui-même.

Gamelin se dédouble et devient publiquement une copie de Marat, à l'œil bleu, froid et tranquille. Cependant, sa frustration le taraude, tout comme son inconscient, et il se sent coupable d'une manière indirecte et lointaine :

« Evariste Gamelin était las et ne pouvait se reposer ; vingt fois dans la nuit, il se réveillait en sursaut d'un sommeil plein de cauchemars. C'était seulement dans la chambre bleue, entre les bras d'Elodie, qu'il pouvait dormir quelques heures. Il parlait et criait en dormant

<sup>133</sup> Ce mode ressemble un peu à la relation France-Caillavet.

<sup>134</sup> Anatole France, *Les Dieux ont soif*, *ibid.*, p.563.

et la réveillait ; mais elle ne pouvait comprendre ses paroles. Un matin, après une nuit où il avait vu les Euménides<sup>135</sup>, il se réveilla brisé d'épouvante et faible comme un enfant<sup>136</sup>.”

C'est à ce moment, où le Désir lutte inconsciemment avec la frustration, qu'Elodie se désolidarise définitivement de Gamelin. Désormais, deux discours ne peuvent plus que s'affronter. Celui de Gamelin est intégré au dogme, et égoïstement notre homme reconnaît avoir franchi avec regret le point de non-retour. Chez Gamelin, le Désir n'existe plus, est définitivement nié par la frustration de l'illusion – même s'il en a conscience, ce qui est l'indice d'un Désir battu, mais non éteint :

“ Elodie, je ne puis plus accepter ton amour. [...] J'ai fait à ma patrie le sacrifice de ma vie et de mon honneur. Je mourrai infâme, et n'aurai à te léguer, malheureuse, qu'une mémoire exécrée... Nous aimer ? Est-ce qu'on peut m'aimer encore ?... Est-ce que je puis aimer ? [...] Les scélérats parricides croissent sans cesse dans l'ombre ; il en sort de dessous terre, il en accourt de toutes nos frontières : de jeunes hommes, qui eussent mieux péri dans nos armées, des vieillards, des enfants, des femmes, avec des masques de l'innocence, de la pureté, de la grâce. Et quand on les a immolés, on en trouve davantage... Tu vois bien qu'il faut que je renonce à l'amour, à toute joie, à toute douceur de la vie, à la vie elle-même<sup>137</sup>.”

En effet, le Désir s'orientant vers le dogme pour s'assouvir n'est qu'un leurre, puisque le dogme n'a pas de prise avec le réel – et donc encore moins avec la réalité charnelle. Toutefois, le principe de réciprocité pousse encore Elodie jusqu'à l'absurde, ce qui n'est compatible qu'avec le Désir le plus puissant, le plus désespéré, luttant de toutes ses forces contre la frustration :

“Elodie resta un moment immobile, le regard fixe et baissé. Puis, tout à coup, elle s'élança, sur les pas de son amant, et, furieuse, échevelée, telle qu'une ménade, elle le saisit comme pour le déchirer et lui cria d'une voix étranglée de sang et de larmes : « Eh bien ! moi aussi, mon bien-aimé, envoie-moi à la guillotine, moi aussi, fais-moi trancher la tête ! » Et, à l'idée du couteau sur sa nuque, toute sa chair se fondait d'horreur et de volupté<sup>138</sup>.”

C'est dire combien la dissolution de Gamelin dans le néant de la frustration entraîne chez Elodie l'affirmation ontologique de son Désir, et donc d'une frustration à rebours – qui sera résolue, puisque Elodie, à l'inverse de Gamelin, a assouvi son Désir. C'est dire également combien la figure féminine est centrale dans l'œuvre francienne. Bien souvent, *Les Dieux ont soif* a été considéré comme un roman historique<sup>139</sup>, alors qu'il apparaît surtout entièrement inscrit dans le trajet du pansexualisme et de la quête du *logos* initialisée par Anatole France depuis toujours. Certes, le contexte historique sous la Révolution française est fondamental dans *Les Dieux ont soif*, mais il serait sans doute bien réducteur de l'ériger comme thème central qui ferait de Gamelin une incarnation de la thèse de Marat ou de Robespierre<sup>140</sup>.

<sup>135</sup> Anatole France transforme Gamelin en un Oreste de tragédie d'Eschyle (dans *Les Choéphores et Les Euménides*). Les Erynies, ou *euménides*, sont en effet les « chiennes vengeresses » de Clytemnestre qui poursuivent Oreste une fois que ce dernier a tué sa mère pour venger son père Agamemnon. Cependant, c'est bien l'inconscient de Gamelin qui remonte à sa conscience, comme un combat entre Désir et frustration. Voir *supra*, II.3.1, p.289.

<sup>136</sup> Anatole France, *Les Dieux ont soif*, *ibid.*, p.595.

<sup>137</sup> Anatole France, *Les Dieux ont soif*, *ibid.*, p.606.

<sup>138</sup> Anatole France, *Les Dieux ont soif*, *ibid.*, p.607.

<sup>139</sup> Voir par exemple C. Moatti & J. Heinsteïn dir., *Typologie du roman*, colloque, Sorbonne nouvelle, Paris, 1984. Voir même « Roman historique », *Encyclopaedia universalis*.

<sup>140</sup> Dans le *Dictionnaire des œuvres*, coll. Bouquins, Laffont, Paris, 1987, tome II, à l'article *Les Dieux ont soif* (p.351), on peut lire : “Anatole France ne peut être considéré comme un romancier de première grandeur : ses héros sont plutôt l'incarnation de ses idées que des personnages vivants et la tragédie d'Evariste Gamelin, par exemple, est expliquée par un esprit critique plutôt que profondément vécue.” Nous soutenons qu'il s'agit d'un fâcheux contresens. Au contraire, si on intègre *Les Dieux ont soif* dans

Ainsi, Elodie, seul *omphalos* des *Dieux ont soif*, poursuit l'assouvissement de son Désir avec Desmahis de la manière la plus naturelle qui soit, la plus conforme à la morale du Désir. Elle reste, comme personnage central du roman, la seule figure stable et en lien direct avec le *logos*, et survit seule au dogme de la Terreur. Quant à Gamelin, son sort n'est guère enviable : inscrit dans le temps et dans la mortalité, au travers de sa soumission à la frustration du dogme, il n'acquiert pas cette immortalité que seul le Désir peut offrir. Ainsi qu'il le pressentait, son nom tombera dans le plus sinistre des oublis, il périra seul et frustré. Cependant, sur la dernière marche de l'échafaud, le dogme a tragiquement triomphé de lui, même si – et c'est là le plus tragique – son Désir pour Elodie persiste, comme un dernier sursaut des principes universels moqueurs :

“Je meurs justement, pensa-t-il. Il est juste que nous recevions ces outrages jetés à la République et dont nous aurions dû la défendre. Nous avons été faibles ; nous avons trahi la République. Nous avons mérité notre sort. Robespierre lui-même, le pur, le saint, a péché par douceur, par mansuétude ; ses fautes sont effacées par son martyre. A son exemple, j'ai trahi la République ; elle périt : il est juste que je meure avec elle. J'ai épargné le sang : que mon sang coule ! Que je périsse ! je l'ai mérité...<sup>141</sup>”

On le voit, toute négation du Désir rejoint finalement la négation de l'humanité tout entière.

Nous pourrions conclure notre étude de la figure féminine francienne en insistant sur la place centrale et structurelle qu'elle occupe dans la pensée francienne. La femme reste l'incarnation du principe universel du Désir et rend possible la fusion de l'homme avec l'univers, tout en le projetant au-delà et en-deçà de sa propre réalité charnelle. La femme francienne est l'émergence d'un principe pansexualiste qui détermine le monde. Elle donne naissance à l'abolition de toute altérité ainsi qu'à l'anéantissement du temps et de la mort. Paradoxalement, comme le Désir ne peut en rien être assouvi, ce bouleversement ontologique de fusion du moi avec l'univers ne peut être définitif. Pourtant, même fugace, il suffit à donner un sens à l'existence humaine en lui offrant de manière ontologique un syncrétisme avec le *logos*. C'est dire combien la femme francienne détermine le monde, et combien elle est issue elle-même du Désir.

Elle est fantasmatique, invariablement, et qu'elle se nomme Thaïs ou Jahel, Lith ou Hélène, Elodie ou Catherine, Thérèse ou Félicie, elle reste invariablement la même figure pulpeuse et désirable de l'univers. Grimée sous les traits d'une comédienne fatale ou d'une Vénus transcendante, elle reste néanmoins celle qui détient en essence les lois de l'existence humaine, du Désir ou de la frustration. Chez Anatole France, la femme est toujours une semi-divinité, dans le sens où si elle reste profondément et voluptueusement incarnée dans un corps appelant l'assouvissement du Désir, elle n'en est pas moins l'émergence charnelle du *logos*. Elle devient une sorte de principe de causalité orientant toute existence humaine, puisque cette femme francienne – quel que soit le prénom qu'elle porte – demeure invariablement au centre de l'imaginaire francien, comme un *omphalos* autour duquel gravite la structure même du récit. Chaque protagoniste autour duquel se construit ce récit<sup>142</sup> gravite en effet autour de cet *omphalos*, et sa destinée dépend ainsi non seulement de l'assouvissement fugace de son Désir avec cette figure féminine centrale, mais du rapport de réciprocité qui aura lieu ou non entre son Désir et celui de la femme désirée. De cet équilibre fondamental

---

un contexte plus large selon le trajet scriptural du Désir francien, les personnages n'ont pas cet aspect bien vite jugé *caricatural*.

<sup>141</sup> Anatole France, *Les Dieux ont soif*, *ibid.*, p.617.

<sup>142</sup> Ce protagoniste est toujours masculin chez Anatole France, qu'il s'agisse de Paphnuce dans *Thaïs*, de Jacques Tournebroche dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, de Servien dans *Les Désirs de Jean Servien*, etc...

naïtra, soit le triomphe du Désir et donc du *logos*, soit au contraire la frustration et le *chaos*. C'est pourquoi une morale pleinement cohérente est issue du Désir. Cette femme ontologique est la figure incarnée d'un univers cruel et inaccessible sans elle, elle est la figure incarnée du sens de l'existence humaine. C'est dire combien elle est au centre d'un système invariant de valeurs, passant outre le temps et l'espace, passant outre les dogmes et les religions. Dans cette perspective, la femme francienne paraît échapper aux *topoi*.

La clef de la figure féminine francienne est décrite tout entière dans l'image de Marie Bagration dans *La Vie en fleur*<sup>143</sup>, et dans l'effet frustrant mais rempli d'espoir que cette image mythique provoque sur le narrateur<sup>144</sup> :

“Je ne la connaissais pas et peut-être que je ne désirais pas la connaître. Plus sage que je ne semblerai à ceux qui liront cette histoire, plus sage que je ne pensais moi-même, j'avais percé le secret d'Eros, j'avais appris que l'amour pur s'affranchit de toute sympathie, de toute estime et de toute amitié ; qu'il vit de désir et se nourrit de mensonges. On n'aime vraiment que ce qu'on ne connaît pas. Par quelle voie avais-je atteint cette vérité inaccessible ? J'avais tout ce qu'on peut atteindre de l'amour : un fantôme. [...] Et j'étais heureux<sup>145</sup>.”

Ce fantôme, ce mensonge, il est bel et bien inscrit dans l'essence même du Désir, qui est de ne jamais être assouvi sous peine de s'anéantir. Comme telles, les lois universelles restent les plus fortes, et l'immortalité comme le sens même de l'existence humaine ne peuvent être embrassées qu'un court instant. Cependant, ce moment ontologique est nécessaire à l'assomption par l'homme de l'univers et de la réalité charnelle, et dans ce contexte, la femme francienne est dans l'imaginaire francien l'incarnation de la plus ontologique, de la plus fondamentale et de la plus illusoire des nécessités humaines. Marie Bagration une fois morte, le sens de la beauté du monde persistera à jamais dans la mémoire du narrateur de *La Vie en fleur*, comme l'empreinte profonde du *logos* au cœur de la réalité charnelle d'Anatole France lui-même.

<sup>143</sup> Voir *La Vie en fleur*, *ibid.*, p.1149 et *sqq.*

<sup>144</sup> Voir aussi *infra*, III.1.1.c, p.395.

<sup>145</sup> Anatole France, *La Vie en fleur*, *ibid.*, p.1154.



### II.3.4) La substitution du Dieu chrétien par le pansexualisme : une gnose francienne ?

“Nous naissons, nous vivons, nous mourrons au cœur d’un borbier [...] Nous vivons au cœur d’une boue de matières, de déjections, défécations, excréments, d’un gâchis de désirs et de gestes avortés, d’une couche de soumissions démissions devenues une part de nous-mêmes.”, Jacques Lacarrière, *Marie d’Egypte*, Lattès, 1983, p.71-72.

“Ce que nous appelons la morale n’est qu’une entreprise désespérée de nos semblables contre l’ordre universel qui est la lutte, le carnage et l’aveugle jeu de forces contraires. Elle se détruit elle-même et, plus j’y pense, plus je me persuade que l’univers est enragé. [...] Sans le purgatoire et l’enfer, le Bon Dieu ne serait qu’un pauvre sire.”, Anatole France, *Les Dieux ont soif*, Pléiade, tome IV, p.479-480.

Il serait absurde de rechercher chez Anatole France une morale du Désir si le Bien et le Mal n’étaient pas deux valeurs étroitement mêlées, se définissant l’une l’autre et ne s’excluant pas. Ces deux valeurs sont tendues par l’arc du Désir, et donc fondées par ce même principe unificateur. Dès lors, nous devrions maintenant pouvoir facilement appréhender le Mal dans la morale francienne du Désir.

Nous pouvons pour ceci évoquer une fois de plus la gnose qui est, comme nous l’avons vu, un thème qui parcourt l’œuvre francienne de façon intense. Cependant, à l’inverse de la description de la gnose que nous avons établie plus haut<sup>1</sup>, nous pouvons nous borner ici à ne définir que l’imaginaire gnostique spécifiquement francien, dans le but de définir le Mal dans l’œuvre francienne selon la morale du Désir. De ce fait, la *gnose francienne* échappe aux lieux communs littéraires inscrits au cœur de cette fin de siècle.

Nous avons vu que le Mal, dans l’imaginaire francien, est représenté par la frustration<sup>2</sup>. Cette frustration naît de tout obstacle au Désir, et donc de toute entrave au projet du Désir vers le *logos*. La frustration réduit l’existence humaine à n’évoluer que dans un univers à l’insoutenable cruauté darwinienne. Dans cette optique, de manière dialectique, il reste donc logique que l’univers lui-même soit conçu, recréé par France, comme sous-tendu par les lois du Désir. L’univers francien habité par le pansexualisme n’est pas vide de sens, à l’inverse de ce que pourrait paraître à l’homme l’univers réel.

C’est la raison pour laquelle l’univers imaginaire francien n’exclut pas le Mal – la frustration – de sa structure, mais au contraire l’inclut au cœur même de son architecture. Dès lors, l’imaginaire francien pourra lier dans sa structure les principes de la gnose et ceux du Désir, au travers d’un utopique projet de syncrétisme entre les nécessités universelles et celles purement humaines. Cependant, ce Désir, gnostique dans son essence, ne pourra non seulement pas admettre l’existence d’un Dieu comme principe de causalité. Bien plus, il concurrencera Dieu jusqu’à se substituer à lui.

Marie-Claire Bancquart met en évidence que la gnose pourrait être utilisée par Anatole France à des fins de révolte<sup>3</sup>. Dans un mouvement de refus très net envers tout ce qui entrave le projet du Désir, France recrée, dans son imaginaire scriptural, un univers où le Mal et le Bien coexistent dans un pansexualisme devenant indiscutable, pro-

<sup>1</sup> Voir *infra*, I.2.1.b, p.139, et I.2.1.c, p.143.

<sup>2</sup> Voir *infra*, II.3.3, p.335.

<sup>3</sup> Voir *supra*, III.1.2, p.404.

pre à tout être humain au-delà du temps et de l'espace, et surtout au-delà des mots et de l'intellect. Ainsi, selon Marie-Claire Bancquart,

“Depuis l'affaire Dreyfus, Anatole France n'avait pas mis en scène les éléments de cette religion inversée à laquelle il se donnait, à l'époque où il se croyait destiné à une carrière poétique<sup>4</sup>, une si large place. Le gnosticisme est une constante de sa pensée. Il y entre une intention évidente de contre-apologie. [...] Détaché du romantisme qui gardait une foi en la transcendance, fût-elle inversée, France intériorise de plus en plus la figure de Lucifer. Il incarne en lui les dispositions éthiques de l'homme. [...] La volupté du péché se mêle à l'exhortation au bonheur<sup>5</sup>.”

Certes, nous ne pouvons que souscrire à la réflexion sur l'éthique francienne exposée par Marie-Claire Bancquart. Cependant, cette réflexion ne nous semble pas épuiser la problématique proposée par la morale du Désir. En effet, si Anatole France se bornait à concevoir une éthique à des fins de contre-apologie, il lui suffirait de peindre un univers en tout point inversé par rapport à la morale judéo-chrétienne. Le Bien chrétien deviendrait le Mal francien, le Mal chrétien deviendrait le Bien francien, et tout serait dit : fondre dans le péché – au sens chrétien du terme – serait la seule voie possible vers le bonheur. Anatole France serait devenu une sorte d'apôtre ironique et désespéré d'un satanisme teinté d'anarchie, ce qui évidemment est loin d'être le cas. Au contraire, Anatole France ne croit pas au diable, qui n'est chez lui qu'une allégorie de la liberté humaine<sup>6</sup>, une figure littéraire et mythique.

Dès lors, si Dieu, chez Anatole France, est presque toujours dénoncé comme mauvais, au besoin en s'appuyant sur les thèses de la gnose qui ne font de Ialbadaoth qu'un demiurge ayant raté la Création<sup>7</sup>, c'est vraisemblablement dans le but de prouver que tout ce qui conduit l'homme à la frustration est contre-nature. Dans une vision francienne – certes sans guère de compromis – du monde contemporain, le christianisme est souvent confondu avec ce que France rejette violemment depuis son engagement sans nuance pour réhabiliter Dreyfus. Anatole France renie tout ce qui va à l'encontre de son scepticisme, de son doute et de son refus, dont selon lui les dogmatiques se servent pour asseoir leur pouvoir<sup>8</sup>. Or, le Dieu des chrétiens est historiquement aux racines du pouvoir et de ce que notre auteur refuse avec fougue. Dieu est utilisé par la droite royaliste ou monarchiste – le roi a le pouvoir absolu parce qu'il représente Dieu sur Terre et régit le monde par droit divin –, par les boulangistes et ceux qui possèdent encore en France le pouvoir, qu'il s'agisse des juges, des bourgeois, du clergé ou de l'armée, la plupart du temps antidreyfusards<sup>9</sup>.

Il est évident que cette vision du monde d'un homme de gauche n'est pas elle-même exempte de dogmatisme. Cependant, l'univers mythique développé dans *L'Île des Pingouins* donne naissance à une gnose fantaisiste qui n'est pourtant qu'un refus de cette frustration entraînée par ceux qui ont le pouvoir, dans cette France de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ainsi, Dieu devient lui-même le principe du Mal, non par essence, mais surtout par impuissance. Le monde devrait se défaire des chaînes du pouvoir, pour n'être plus guidé que par le refus total de toute frustration :

<sup>4</sup> Marie-Claire Bancquart fait allusion au poème « La Fille de Caïn » in *Les Poèmes dorés*, p.66 et *sqq.*

<sup>5</sup> Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome IV, p.XLIII-XLV.

<sup>6</sup> Voir *supra*, II.3.2, p.320.

<sup>7</sup> C'est là l'argument de départ de *La Révolte des anges*.

<sup>8</sup> “Il faut être prêtre ou soldat pour ne pas connaître les angoisses du doute”, Anatole France, *Les Pensées*, *ibid.*, p.106.

<sup>9</sup> Cette méfiance envers le christianisme et le Dieu des chrétiens émerge de manière explicite à partir de la querelle du *Disciple* de Paul Bourget. Ce refus semble motiver pour une grande part l'engagement d'Anatole France dans la chose publique. Voir Marie-Claire Bancquart, *Anatole France, un sceptique passionné*, *ibid.*

“Quel spectacle, Cornemuse, nous offre la malheureuse Pingouinie ! Partout la désobéissance, l’indépendance, la liberté ! Nous voyons se lever les orgueilleux, les superbes, les hommes de révolte. Après avoir bravé les lois divines, ils se dressent contre les lois humaines, tant il est vrai que, pour être un bon citoyen, il faut être un bon chrétien. Colomban tâche à imiter Satan. De nombreux criminels suivent son funeste exemple ; ils veulent, dans leur rage, briser tous les freins, rompre tous les jougs, s’affranchir des liens les plus sacrés, échapper aux contraintes les plus salutaires. Ils frappent leur patrie pour s’en faire obéir. Mais ils succomberont sous l’animadversion, la vitupération, l’indignation, la fureur, l’exécration et l’abomination publique. Voilà l’abîme où les a menés l’athéisme, la libre pensée, le libre examen, la prétention monstrueuse de juger par eux-mêmes, d’avoir une opinion propre<sup>10</sup>.”

Or, cette libre pensée décriée par un prêtre chrétien au dogmatisme caricatural n’est qu’une mise en abyme de la cosmogonie même de la Pingouinie. Rappelons-nous qu’au début de *L’Île des Pingouins*, Maël vogue sur l’océan dans une barque en pierre, guidé par des courants étrangement orientés par le diable, dans un grand souci apostolique. Or, lorsqu’il baptise selon les dogmes chrétiens des innocents pingouins, c’est bien guidé par le diable qu’il fonde une société humaine, ce contre quoi Dieu ne peut rien. Ce discrédit du dogme chrétien par la libre pensée sous-tend la naissance de l’humanité, comme l’illustre cette sombre parodie de la Genèse. Le diable utilise les dogmes chrétiens pour créer lui-même l’humanité de la Pingouinie, qui n’est, faut-il le rappeler, qu’une France parodique dont les défauts et les aspirations sont caricaturés par Anatole France à des fins d’acérbe réflexion. C’est dire combien cette inversion, cette contre-apologie dont parle Marie-Claire Bancquart, ne tire pas ses fondements d’une simple négation des dogmes judéo-chrétiens. Au contraire, Anatole France pousse cette logique du refus jusqu’au bout, et la morale qui en est issue n’est pas très encourageante. En effet, les guerres succèdent aux révoltes, les hommes sont terrorisés par leurs fantasmes et assoient leur pouvoir ou leur soumission par le subtil entretien de cette terreur, tandis que l’humanité va et vient dans un cycle sinistre d’histoire sans fin<sup>11</sup>. Selon Anatole France, il ne suffit pas d’un monde vu au travers du filtre de la libre pensée pour arriver à un bonheur utopique. Il ne suffit pas de reconstruire par un mythe révolté une sorte d’univers imaginaire pour que l’existence humaine acquière un sens. Il ne suffit pas d’une religion inversée, où le diable – allégorie de la libre pensée – dirige l’homme vers la liberté et où le Dieu chrétien est impuissant, pour créer un monde parfait. Bref, tuer Dieu ne sert à rien, puisque c’est l’homme seul qui possède les clefs de sa propre destinée.

Au contraire, si le monde francien est architecturé autour de la dichotomie Désir/frustration, le christianisme lui-même acquiert une valeur déplacée, bien plus complexe qu’une simple remise en cause contre-apologétique. Si le Dieu des chrétiens reste à jamais chez Anatole France ancré dans la frustration – et c’est peut-être dû à son essence panthéiste même, puisque si Dieu est tout et partout, il paraît n’être nulle part – Anatole France n’hésite pas à l’extraire du christianisme<sup>12</sup>. Nous allons prouver que

<sup>10</sup> Anatole France, *L’Île des Pingouins*, *ibid.*, p.161-162.

<sup>11</sup> Voir *supra*, I.2.4, p.183.

<sup>12</sup> Cette manière de voir les choses ne peut qu’évoquer la doctrine du *Libre-Esprit*, courant qui, du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècles, postule une unité entre le monde et l’homme telle que Dieu s’incarne en celui-ci de telle manière que chacun peut s’affranchir de toute obédience et de toute terreur, afin de donner libre cours à ses désirs. On appelle aussi le *Libre-Esprit*, « panthéisme populaire ». Il n’est pas de notre objet de développer ici cette doctrine. Voir R. Vaneigem, *Le Mouvement du Libre-Esprit*, Ramsay, Paris, 1986. Cependant, nous ne sommes pas parvenu à savoir si Anatole France connaissait la thèse de A. Jundt parue en 1875 à Paris sous le titre *Histoire du panthéisme populaire au Moyen Âge et au XVI<sup>e</sup> siècle*, qui aurait pu contribuer, même dans une modeste part, à l’acceptation francienne d’un christianisme paganisé par le

chez notre auteur, le Désir se substitue au Dieu chrétien dans le christianisme même, et que le pansexualisme se substitue donc aisément aux religions institutionnelles dans l'univers mythique francien, jusqu'à devenir lui-même une religion du Désir à part entière. Nous allons voir également que c'est pourquoi nous pourrions parler de gnose francienne.

Notre première appréhension du christianisme mythique d'Anatole France pourrait être celle qui est présentée de manière apparemment anodine dans le petit conte « Amycus et Célestin<sup>13</sup> ». Ce conte, au ton léger et naïf, narre l'histoire de Célestin, un ermite<sup>14</sup> qui, tout enthousiasmé par la Résurrection pascale, rencontre sur le chemin de sa chapelle un faune, Amycus. Or, l'intérêt fondamental de ce conte est de faire cohabiter au sein du même univers un monde chrétien et un monde purement païen, dans tout son animisme pansexualiste. Ainsi, symboliquement, c'est Célestin qui construit une petite chapelle à l'aide des ruines d'un temple païen consacré à Vénus :

“Ils gravirent la colline où s'élevait une chapelle consacrée au vrai Dieu. Elle était petite et de structure grossière ; Célestin l'avait bâtie de ses mains avec les débris d'un temple de Vénus. A l'intérieur, la table du Seigneur se dressait, informe et nue<sup>15</sup>.”

Dès lors, les deux mondes chrétien et pansexualiste ne s'affrontent pas, mais au contraire fusionnent dans un syncrétisme joyeux. Amycus le faune reconnaît de bonne grâce la religion chrétienne, sans guère en tirer plus de conséquence :

“Bon ermite, lui dit-il [à Célestin], ne m'exorcise pas. Ce jour est pour moi comme pour toi un jour de fête. Il ne serait pas charitable de me contrister dans le temps pascal. Si tu veux, nous cheminerons ensemble et tu verras que je ne suis pas méchant. [Célestin répond :] Faune, sois un hymne de Dieu. Dis : il est ressuscité. – Il est ressuscité, dit le faune, et tu m'en vois tout réjoui<sup>16</sup>.”

Cependant, dans le même temps, pour célébrer Dieu et orner la chapelle, le faune apporte à Célestin une quantité de plantes au symbolisme païen :

“Bon vieillard, tu es plus savant que moi et tu vois l'invisible. Mais je connais mieux que toi les bois et les fontaines. J'apporterai au dieu des feuillages et des fleurs. Je sais les berges où le cresson entrouvre ses corymbes lilas<sup>17</sup>, les prés où le coucou fleurit en grappes jaunes<sup>18</sup>. Je devine à son odeur légère le gui du pommier sauvage<sup>19</sup>. Déjà, une neige de fleurs couronne les buissons d'épine noire<sup>20</sup>. [...] Ces fleurs, au dieu qui les fait naître<sup>21</sup> !”

Désir. Cela n'est pas évident et il est certain que le Renan de *La Vie de Jésus* (1863) est pour Anatole France une référence bien plus certaine.

<sup>13</sup> Voir Anatole France, « Amycus et Célestin », *L'Etui de nacre*, Pléiade, tome I, p.891-895. Ce conte paraît dans *Le Temps* du 6 avril 1890, sous le titre « Amycus et Célestin / Conte philosophique pour le jour de Pâques ».

<sup>14</sup> Les célestins sont les membres d'un ordre d'ermites fondé par saint Damien ; l'un d'eux, le bénédictin Pierre de Morrone (canonisé en 1313), devient le pape Célestin V en 1294. C'est également le seul pape de l'histoire de la papauté à avoir démissionné, le 13 décembre 1294, en reconnaissant son inexpérience qui faisait le jeu du roi de Naples Charles II.

<sup>15</sup> Anatole France, *idem*, p.894.

<sup>16</sup> Anatole France, *idem*, p.893.

<sup>17</sup> Au premier siècle de notre ère, Dioscoride Pedanius le botaniste prétendit que le cresson était aphrodisiaque.

<sup>18</sup> La primevère officinale est connue pour son rôle dans la médecine ancienne, contre la *possession* (on l'appelait alors « herbe de Saint Pierre »).

<sup>19</sup> Le gui est l'herbe druidique par excellence. Pline l'Ancien nous parle de cette plante : les Gaulois l'appellent « *le gui d'un nom qui signifie celui qui guérit tout. Après avoir préparé un sacrifice au pied de l'arbre, on amène deux taureaux blancs dont les cornes sont liées pour la première fois. Vêtu d'une robe blanche, le prêtre monte à l'arbre, coupe avec une faucille d'or le gui qui est recueilli dans un linge*

Dans cette optique, Célestin baptisera Amycus, tandis que la chapelle sera ornée de fleurs païennes célébrant les divinités animistes de la nature. L'ermite et le faune ne manqueront pas de se ressembler dans leur vieillesse : des êtres prenant l'existence comme elle vient dans le monde tel qu'il est.

Le christianisme, chez Anatole France, peut également prétendre représenter le pansexualisme en étant, en tant que mythe, l'expression du Désir, de la même façon que n'importe quel autre mythe. Certes, cette manière francienne d'appréhender le christianisme ne manque pas d'être sulfureuse. Pourtant, le but d'Anatole France n'est pas tant de choquer les chrétiens que d'accepter le christianisme avec sérénité, en l'englobant parmi les mythes qui ont forgé tellement d'imaginaires. Là encore, le scepticisme de France paraît lié plus que jamais au Désir. Dans cette voie, la subversion francienne échappe au *topos* littéraire de la subversion : il ne s'agit plus de concurrencer le réel par le mythe, mais plutôt de donner sens au réel par le mythe en le reconstruisant.

C'est dire également que le christianisme, ainsi mythifié par et pour le Désir, ne recèlera plus les valeurs morales qui lui sont communément admises et qui sont rejetées avec tellement de force, dans le réel, par notre auteur. Le christianisme francien, une fois paganisé, devient fortement pansexualisé. Si le capripède est sanctifié (sous le nom de saint Amic), Célestin est devenu lui-même adorateur d'Eros, presque malgré lui, en construisant sa chapelle avec les pierres d'un temple païen. Peu importe : l'un et l'autre vivent heureux. D'ailleurs, dans « Amycus et Célestin », l'œuf pascal qui, selon Mircea Eliade, est le symbole de la création périodique, d'une renaissance répétée dans un cycle<sup>22</sup>, devient sous la plume d'Anatole France le symbole de la fécondité, omniprésent dans la nature, rappelant toujours au monde la présence panthéiste d'Eros. L'univers est orienté par le Désir pour le Désir.

Le pansexualisme offre également une clef de lecture à la courte nouvelle « Scolastica<sup>23</sup> ». Dans celle-ci, le christianisme recèle autant le Désir que la frustration, et va être encore une fois dépassé et habité par le pansexualisme. La foi chrétienne est d'ailleurs dépeinte de manière volontairement ambiguë ; elle représente le Désir insurmontable, infranchissable, ou disons, selon l'expression de Maxime le Confesseur et de Nicolas Cabasilas qui plaisait tant à André Breton, l'« Amour fou. » Scolastica<sup>24</sup> se meurt en effet d'amour pour le Christ – ce qui met en jeu là encore une mythification francienne fondamentale du christianisme – et, le jour de son mariage avec Injuriosus<sup>25</sup>, elle lui fait promettre de rester chaste pour ne pas entraver son Désir envers Dieu :

“Quand je pleurerai tous les jours de ma vie, dit-elle, je n'aurai pas assez de larmes pour répandre la douleur immense qui emplit mon cœur. J'avais résolu de garder toute pure cette faible chair et d'offrir ma virginité à Jésus-Christ. Malheur à moi, qui a tellement abandonnée [sic] que je ne puis accomplir ce que je désirais ! Ô jour que je n'aurais jamais dû voir !

---

*blanc. Ils immolent alors les victimes en priant la divinité de rendre ce sacrifice profitable à ceux pour qui il est offert. Ils croient que le gui, pris en boisson, donne la fécondité aux animaux stériles et constitue un remède contre tous les poisons.”*, Pline, *Histoire naturelle*, éd. A. Ernout, Paris, 1947, 16, 249.

<sup>20</sup> L'aubépine évoque la symbolique de la couronne d'épines du Christ, célébrant le mariage du Ciel et de la Terre Vierge, anneau de mariage entre Ciel et Terre pouvant toujours être fécondée. Dans la Bible, on désigne en effet la terre non encore cultivée *terre des épines*. De la même façon, l'épine représente la virginité.

<sup>21</sup> Anatole France, *idem*, p.894.

<sup>22</sup> Voir M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, p. 347-348.

<sup>23</sup> Voir Anatole France, « Scolastica », *L'Etui de nacre*, Pléiade, tome I, p.914-917. Cette nouvelle paraît dans une chronique de *La Vie littéraire*, *Le Temps*, 8 décembre 1889.

<sup>24</sup> Ce nom est à prendre dans un sens ironique : *Scolastica* est en effet une femme qui permet à Anatole France une démonstration par l'absurde de l'aberration représentée par la chasteté. Ce thème est habituel chez Anatole France, que ce soit dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque* ou dans *Thaïs*, notamment.

<sup>25</sup> *Injuriosus* désigne, en latin, ce qui est plein d'injustice, voire ce qui est nuisible et funeste.

Voici que, divorcée d'avec l'Époux céleste qui me promettait le Paradis pour dot, je suis devenue l'épouse d'un homme mortel, et que cette tête qui devait être couronnée de roses immortelles est ornée ou plutôt flétrie de ces roses déjà effeuillées ; hélas ! ce corps, qui, sur le quadruple fleuve de l'agneau, devait revêtir l'étole de pureté, porte comme un vil fardeau le voile nuptial<sup>26</sup>.”

La frustration de Scolastica est ambivalente : elle Désire Jésus, qui devient par là même une figure fortement sexualisée ; cependant, et c'est là le paradoxe souvent mis en relief par Anatole France à propos du christianisme, ce Désir ne peut en aucun cas être consommé, puisque le Christ est d'essence divine. Dans ce sens, il rejoint l'univers du mythe. Or, cette matière non corporelle ne peut non plus être en adéquation avec la réalité charnelle de Scolastica. Ainsi, cet Amour fou pour le Christ n'est voué qu'à la perte et à la souffrance, par la frustration inévitable d'un Désir toujours plus puissant voué à l'échec. Le problème est qu'Injuriosus succombe au chantage affectif que lui fait subir sa femme Scolastica, et dans ce même temps, se place au côté de la frustration ; dans la morale du Désir, il se met donc du côté du Mal – comme l'explique son nom :

“Ô douces et claires paroles ! La lumière de la vie éternelle brille à mes yeux ! Scolastica, si tu veux tenir ce que tu as promis, je resterai chaste auprès de toi. [...] Je ferai ce que tu désires<sup>27</sup>.”

Dans cette voie chaste, dix longues années passent et Scolastica, toujours vierge, finit par mourir. Pourtant, Anatole France ne la fait pas monter au Paradis chrétien tellement espéré, qui représente pour Scolastica une sorte d'union éternelle avec Celui qu'elle désire. Au contraire, tandis qu'Injuriosus se vante de n'avoir jamais succombé à la tentation tout en ayant beaucoup prié le Christ – cette *hubris* est fort coupable, surtout pour un chrétien –, la défunte Scolastica se dresse de son catafalque et murmure : “*Mon ami, pourquoi dis-tu ce qu'on ne te demande pas ?*”<sup>28</sup>” Est-ce à dire que Scolastica, une fois morte, est en proie à la honte et au regret ? Peut-être bien, et de toute manière, il ne peut en être autrement dans un univers pansexualiste où justement la frustration l'a emporté à jamais sur le Désir. Ce dernier n'existe que le temps d'une vie. Après, il est trop tard. Cependant, le Désir est décrit par Anatole France comme plus puissant que la mort, comme s'il imprégnait de façon animiste le cœur de l'univers, et comme s'il était principe de causalité et de destinée du Tout. Il remplace en l'occurrence le Christ et le Dieu chrétien. Lorsque Injuriosus meurt quelque temps après, il est enterré à côté du tombeau de sa femme.

“La première nuit qu'il y reposa, un rosier miraculeux, sorti du cercueil de l'épouse virgine, enlaça les deux tombes de ses bras fleuris. Et le lendemain, le peuple vit qu'elles étaient liées l'une à l'autre par des chaînes de roses<sup>29</sup>.”

Le Désir ignore donc la morale chrétienne pour instaurer une autre échelle de valeurs. Seule l'empreinte du Désir sur le monde est la plus forte et dépasse le temps et la mort, même si le Désir reste en essence intimement lié aux deux – la preuve. La morale de cette nouvelle est pour Anatole France bien simple : “*Nunc piget ; et quaeris, quod non aut ista voluntas / Tunc fuit...[...] Stringamus maesti carminis obsequio*”<sup>30</sup>” En d'autres termes : “*Maintenant est venu le temps du chagrin ; et tu cherches du moins ceci même qu'alors tu ne désirais pas. Achéons dès lors la triste complaisance de ces*

<sup>26</sup> Anatole France, « Scolastica », *L'Étui de nacre*, Pléiade, tome I, p. 914-915.

<sup>27</sup> Anatole France, *idem*, p.915.

<sup>28</sup> Anatole France, *idem*, p.916.

<sup>29</sup> Anatole France, *idem*, p.916.

<sup>30</sup> Anatole France, *idem*, p.917.

vers<sup>31</sup>.” Comme toujours, le Désir francien s’entend dans une acception épicurienne proche du *carpe diem* d’Horace. Mais de plus, une fois encore, le pansexualisme triomphe du christianisme, comme Scolastica et Injuriousus l’apprennent à leurs dépens.

Nier ce principe fondamental revient à nier sa propre existence. Ce n’est là rien d’autre qu’une mise en abyme allégorique de ce principe pansexualiste qu’Anatole France nous propose encore dans « Le Réséda du curé<sup>32</sup> ». Il s’agit d’un curé refusant avec âpreté toute volupté, toute sensualité, ayant renoncé avec un esprit de sacrifice sans faille à tout plaisir terrestre. Passant sa vie à cultiver des plantes médicinales, il renie toutes les fleurs trop belles. Or, peut-on concevoir un monde imperméable et hermétique qui ne soit pas architecturé par la dyade Désir/frustration ? Anatole France prétend que même ce curé désincarné, refusant sa réalité charnelle dans une ascèse des plus solides, va bel et bien succomber au Désir, tout simplement parce qu’en existant, il ne peut faire autrement :

“Il se permettait seulement l’innocente vanité de quelques pieds de réséda<sup>33</sup>, dont la tige tortueuse, si humblement fleurie, n’attirait point son regard quand il lisait son bréviaire entre ses carrés de choux, sous le ciel du bon Dieu. Le saint homme se défiait si peu de son réséda que, bien souvent, en passant, il en cueillait un brin et le respirait longtemps<sup>34</sup>.”

Or, justement, ce réséda incarne le Désir du curé dans un univers pansexualiste. Le réséda devient tellement envahissant qu’il finit par détourner le bon prêtre de sa quête spirituelle, pour devenir son unique obsession : Dieu est vite remplacé par le réséda, l’univers entier par cette petite plante.

“Ce saint respirait maintenant l’odeur du réséda avec sensualité et concupiscence, c’est-à-dire avec ce mauvais instinct qui nous fait désirer la jouissance des biens sensibles et nous induit en toutes sortes de tentations. Il goûtait dès lors avec moins d’ardeur les odeurs du ciel et les parfums de Marie ; sa sainteté en était diminuée, et il serait peut-être tombé dans la mollesse, son âme serait devenue peu à peu semblable à ces âmes tièdes que le ciel vomit, sans un secours qui lui vint à point<sup>35</sup>.”

Cette aide arrive sous la figure d’une poule blanche, qui tue le réséda en grattant la terre à son pied, et grâce à laquelle le saint homme peut revenir dans le droit chemin. Cette poule est confondue ironiquement par Anatole France avec l’ange qui sauva l’ermite dans le désert en lui ôtant sa coupe d’or, le seul bien qu’il possédait avec une vanité coupable. L’histoire ne dit pas si cet ermite mourut de soif ou non...

D’un point de vue allégorique, le réséda a offert au curé le sens même de son existence : il sait maintenant ce qu’est le péché et peut donc reprendre une voie spirituelle nouvelle en prenant en compte l’existence de sa réalité charnelle. Maintenant qu’il a joui, il peut exister. N’est-ce pas là une insertion du pansexualisme qui se niche, au travers de son essence immanente et animiste, absolument partout, comme s’il constituait l’univers en son entier, – les hommes y compris – comme s’il s’était irrémédiablement substitué à Dieu ?

Jésus lui-même est devenu, sous la plume d’Anatole France, une figure de ce pansexualisme. Dans « Le Procureur de Judée », Pilate décrit avec avidité l’une de ces femmes mythiques à la beauté sans égale, qui a rejoint le Christ comme si ce dernier l’avait phagocytée :

<sup>31</sup> C’est nous qui traduisons.

<sup>32</sup> Voir « Le Réséda du curé », *Balthasar*, Pléiade, tome I, p.601-602. Ce conte très court paraît dans *Le Temps* du 6 mai 1886, dans un article intitulé « La Vie à Paris », consacré à l’agriculture (!).

<sup>33</sup> Le réséda, appelé aussi *gaude*, n’a d’autre propriété que d’émettre un parfum suave et envoûtant.

<sup>34</sup> Anatole France, « Le Réséda du curé », *Balthasar*, Pléiade, tome I, p.601.

<sup>35</sup> Anatole France, *idem*, p.602.

“Elles dansent avec tant de langueur, les femmes de Syrie ! J’ai connu une Juive de Jérusalem qui, dans un bouge, à la lueur d’une petite lampe fumeuse, sur un méchant tapis, dansait en élevant ses bras pour choquer ses cymbales. [...] Elle aurait fait pâlir Cléopâtre elle-même. [...] Je la suivais partout. Je me mêlais au monde vil de soldats, de bateleurs et de publicains dont elle était entourée. Elle disparut un jour, et je ne la revis plus. [...] Après quelques mois que je l’avais perdue, j’appris, par hasard, qu’elle s’était jointe à une petite troupe d’hommes et de femmes qui suivaient un jeune thaumaturge galiléen. Il se faisait appeler Jésus le Nazaréen, et il fut mis en croix pour je ne sais quel crime<sup>36</sup>.”

Nous pouvons penser que cette réécriture du christianisme, parsemée de gnose et d’histoire mythique des premiers siècles, n’est guère issue d’une haine de notre auteur contre Dieu ou la religion. Certes, il ne cessera de combattre pour une séparation de l’Eglise et de l’Etat aux côtés de Jules Guesde, mais sa hargne est vraisemblablement due à un refus de toute propension au pouvoir autoritaire à l’encontre de la démocratie républicaine. Dans l’univers scriptural francien, le christianisme paraît dilué dans un pansexualisme plus large, qui se substitue à lui dans un mouvement syncrétique et mythique.

Par conséquent, le Désir devient à l’instar d’une nouvelle religion, une religion naturelle et surtout sans dogme qui s’impose à l’homme au travers du pansexualisme, immanent par essence. Cette religion du Désir connaît différents avatars, que ce soit les cultes païens d’Eros, d’Hélène ou de Vénus, ou le principe d’attirance envers des femmes transcendantes qui, toujours sous des masques différents, sont en fait une seule et même femme représentant le principe féminin du monde. Dans ce système francien, le Christ lui-même est fortement sexualisé et participe de l’architecture de cet univers pansexualiste. Cependant, le dogme de la religion du Désir réside exclusivement dans notre existence humaine, et il revient seulement à affirmer et à assumer cette existence dans toute sa plénitude. Mais est-ce encore un dogme ? Pour Anatole France, avoir une existence humaine, c’est croire au Désir. C’est même ne vivre que par et pour lui. C’est dans cette perspective qu’on peut désigner le Désir francien comme étant au fondement de l’humanisme de notre auteur<sup>37</sup>.

D’une telle architecture naît un système de valeurs morales différent de celui qui a cours dans la France contemporaine d’Anatole France, historiquement structuré par une morale judéo-chrétienne. Au contraire, dans l’univers mythique francien, le Bien est coextensif du Désir, et le Mal de la frustration. Ainsi, il semble bien que nous puissions désormais parler de gnose francienne. Cette connaissance des principes universels – du *logos* – serait tendue par l’assomption du Désir, et par l’acceptation de la morale qui en découle. Dès lors, la connaissance de ce *noûs* deviendrait une question de survie, car le héros francien n’est réalisé que lorsqu’il consomme son Désir. Mais de plus, ce trajet vers l’acceptation du Désir ne serait possible que dans la reconnaissance de ce principe pansexualiste, qui pour l’homme ne peut en rien être négligé ou pis, nié. Comme substance même du monde, le Désir n’a pas de dieu créateur – sinon l’écrivain lui-même, qui a une fonction scripturale démiurgique, comme nous l’avons déjà évoqué par ailleurs, ce qui prend dans ce sens particulier un nouveau relief. Le Désir peut donc être confondu avec la Parole de l’écrivain. Le Verbe francien est l’effectuation la plus profonde du Désir, il est la source même de cet univers pansexualiste, et il donne un sens à l’existence non seulement des héros franciens, mais aussi de l’écrivain même.

<sup>36</sup> Anatole France, « Le Procureur de Judée », *L’Etui de nacre*, Pléiade, tome I, p. 889-890.

<sup>37</sup> Nous pourrions même dire, sans mauvais jeu de mots, que le Désir francien est à la source d’une *religion humaniste*, ou encore d’un *humanisme mystique*. Ce n’est pas là le moindre de ses paradoxes. Dieu est effectivement, dans la pensée francienne, remplacé par l’homme, comme dans tout humanisme. Pourtant, loin d’être cartésien ou laïque, cet humanisme est tendu vers une foi inébranlable dans le Désir. C’est là toute son originalité.



Nous pouvons donc dire que le Verbe francien et que le Désir se superposent intimement pour donner existence à cet univers mythique et littéraire fondé par le pansexualisme : la littérature francienne est donc finalement un champ expérimental du Désir, où celui-ci architecture l'imaginaire mythique de l'écrivain. Mais aussi, d'un point de vue plus vaste, la parole francienne dépasse l'univers réel qui nous ignore et nous accable, pour rendre à l'écrivain l'honorable possibilité d'une partance vers un ailleurs, vers le *logos*<sup>38</sup>. C'est dire combien le texte francien se rapporte à une gnose, c'est-à-dire à la recherche d'une trajectoire de connaissance salvatrice vers le sens caché du monde. Comme toute gnose, le texte francien recèle bien un aspect hérétique ou scandaleux, puisqu'il se sépare très nettement des appréhensions communes que tout un chacun peut avoir du monde au travers de ses préjugés et de ses croyances que France juge coupables.

Toutefois, pour être honnête, nous avons également remarqué que le système pansexualiste d'Anatole France, pour aussi novateur qu'il soit, n'échappe pas aux *topoi* littéraires. Comme tel, notre auteur est fermement ancré dans son époque, et ses textes sont imprégnés d'une esthétique qui ne déroge guère aux « manies » de la fin du siècle. Ces manies ou ces modes sont issues du romantisme, du Parnasse ou du décadentisme. Les thèmes utilisés pour mettre en écriture le système du Désir sont eux-mêmes à cet égard symptomatiques. Anatole France se reconnaît lui-même – par provocation, peut-être un peu aussi – comme un plagiaire. Cela n'empêche pas Anatole France de réinvestir cet héritage du siècle dans une perspective qui lui est propre. Peut-être sommes-nous devant l'un des paradoxes franciens les plus épineux.

Notre auteur paraît en effet osciller sans cesse entre classicisme et originalité, mêlant clichés du siècle littéraire et invention. Sans conteste, le trajet poursuivi a choisi d'emprunter un axe médian. La forme classique que lui reprocheront entre autre les surréalistes paraît « enrober » ou porter des idées et des thèmes qui, point par point, se détachent pourtant d'un enracinement dans le siècle pour fonder une structure de pensée originale et cohérente. Ne sommes-nous pas ici dans la meilleure expression de ce que Michel Schneider désigne, dans *Voleurs de mots*, comme une « écriture palimpseste » ?

Il reste à envisager la raison pour laquelle Anatole France choisit cet axe médian, et pourquoi il refuse de transgresser ce classicisme qui lui est cher alors que sa vision du monde réfute systématiquement le confort des habitudes<sup>39</sup>. Est-il fondé de penser que l'Anatole France prosateur transgresse par son manque d'audace l'Anatole France penseur ?

Nous retrouvons sans doute l'héritage de Darwin dans cette manière classique d'appréhender le style et les thèmes mis en œuvre. Dans une perspective d'inertie darwinienne, est-il raisonnable de vouloir ébranler les consciences en les rebutant par un style et des thèmes par trop scandaleux ou novateurs ? La déception occasionnée par les suites de l'affaire Dreyfus prouve que non<sup>40</sup>. Cependant, Anatole France demeure un auteur engagé, luttant pour que ses idées soient au moins écoutées, et si possible appliquées. La pugnacité de ses combats le prouve. Simplement, souvenons-nous que ses nombreuses actions ne firent pas couler la moindre goutte de sang. C'est dans la sérénité qu'on pousse les consciences à évoluer. Voulant atteindre le plus grand nombre de lecteurs possible, Anatole France n'écrirait pas autrement : son classicisme formel n'est-il

<sup>38</sup> Voir *supra*, I.3.3, p.232.

<sup>39</sup> Voir *infra*, III.3.3, p.488.

<sup>40</sup> Cela expliquerait peut-être la méfiance d'Anatole France à l'encontre d'un Mallarmé, l'auteur d'*Un Coup de dés jamais n'abolira le hasard* ou d'*Hérodiade*. Cette voie francienne est certes opposée aux déstructurations de la langue que mettront en œuvre Baise Cendrars et Apollinaire, et qui entraîneront les nouveaux courants littéraires du présurréalisme.

pas une manière de camoufler de façon rassurante la subversion du Désir ? Est-il au contraire le fruit d'une aspiration esthétique un tant soit peu réactionnaire, qui pousserait notre auteur à s'écarter avec méfiance d'une écriture par trop révolutionnaire dans une perspective darwinienne engendrant le refus de la nouveauté et toute prise de risque stylistique ou thématique ?

Pour notre part, différents indices orienteraient notre préférence vers la première hypothèse, nuancée pourtant par les goûts littéraires de notre auteur<sup>41</sup>. Que penser en effet d'un Anatole France qui, dès 1894, proclame :

“ Tout ce qui ne vaut que par la nouveauté du tour et par un certain goût d'art vieillit vite. La mode artiste passe comme les autres modes. Il en est des phrases affectées et qui veulent être neuves comme des robes qui sortent de chez les grands couturiers : elles ne durent qu'une saison. A Rome, au déclin de l'art, les statues des impératrices étaient coiffées à la dernière mode. Ces coiffures devenaient bientôt ridicules ; il fallait les changer et on mettait aux statues des perruques de marbre. Il conviendrait qu'un style peigné comme ces statues fût repeigné tous les ans. [...] La seule difficulté est de définir la forme simple, et il faut convenir que cette difficulté est grande. [...] Le style simple est semblable à la clarté blanche<sup>42</sup>. Il est complexe mais il n'y paraît pas<sup>43</sup>. ”

Peut-être doit-on alors penser que le classicisme francien participe davantage d'un art du camouflage<sup>44</sup> – c'est dans une certaine mesure le fondement du palimpseste – que d'une esthétique réactionnaire. Cette écriture du Désir serait alors sereinement subversive, tout simplement, et assumerait son classicisme comme une tranquille nécessité. Elle serait l'arme calme du scandale et de la révolte divulguée sans heurt mais en profondeur. L'écriture du Désir ne trouve-t-elle pas toute sa puissance dans ce qu'elle dit plutôt que dans ce qu'elle est ?

Nous laissons évidemment au lecteur le soin d'en juger.

---

<sup>41</sup> Voir les jugements esthétiques de France recueillis dans *Vie littéraire*.

<sup>42</sup> Le thème de la vérité blanche est centrale chez Anatole France. Voir *supra*, I.1.4.b, p.109.

<sup>43</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.81-83.

<sup>44</sup> Cette tradition est issue des écrivains du II<sup>nd</sup> Empire.

**Partie III: Le Désir à la recherche**  
**d'une philosophie du monde**

### III.1) Une phénoménologie du Désir

“ « Ce que tu vois ici, mon ami, est un portrait, un portrait non pas tout à fait terminé, mais amené au point où il ne pouvait plus que perdre à être travaillé davantage. Je puis t'assurer que cette esquisse représente très fidèlement le modèle sans le flatter... Sache, mon enfant, que la flatterie est toujours une offense et qu'elle est un outrage à la beauté. Le modèle qui posa pour cette Psyché est resté longtemps célèbre dans les ateliers. Elle s'appelait Céline...[...] » Je quittai l'appartement de M. Dubois l'âme pleine de visions où les âges se mêlaient étrangement et hanté par l'ombre de Céline. Pendant des jours et des jours, elle me cacha le monde, je ne voyais qu'elle. J'étais fou ; j'étais surtout stupide. », Anatole France, *La Vie en fleur*, Pléiade, tome IV, p.1113.

“Vous, Arcade, vous croyez à la science ; vous vous imaginez que les hommes et les anges sont capables de comprendre, tandis qu'ils ne sont faits que pour sentir. Sachez qu'on n'obtient rien d'eux en s'adressant à leur intelligence : il faut parler à leurs intérêts et à leurs passions. », Anatole France, *La Révolte des anges*, Pléiade, tome IV, p.711.

Nous voici désormais arrivés au cœur de la problématique du Désir francien. Certes, l'homme est immergé dans un univers excessivement complexe à saisir ; certes, l'homme est en prise à une sorte de vertigineuse déception vis-à-vis de son existence au cœur d'un monde où il ne paraît promis finalement qu'à un statut peu enviable d'être conscient mais passif. Enfin, l'homme est inscrit au sein d'un paradoxe douloureux faisant de lui le jouet du temps qui passe, le jouet de l'immensité implacable de l'univers qui le ravine, l'ignore et le rend presque anecdotique.

Cependant, l'homme désirant fait de la résistance. Anatole France a même peut-être entrevu la possibilité qu'il accède sinon au bonheur, du moins à une certaine plénitude de son existence, ou du moins au *logos*<sup>1</sup>. En fait, peut-être ceci est-il possible par un gigantesque renversement des valeurs. Dans une perspective darwinienne, l'homme est dilué dans une évolution sans pitié qui anéantit chaque destinée individuelle au profit d'un grand projet qui dépasse de très loin l'homme lui-même ; c'est parce que l'homme désire qu'il peut s'extraire de cet univers sanglant et réintégrer le centre même du monde : le monde existe pour l'homme parce que l'homme existe<sup>2</sup>.

Dès lors, Anatole France rejoint un peu cette idée de Protagoras selon laquelle *l'homme est la mesure de toute chose*<sup>3</sup>. De fait, “ce qui est admirable, ce n'est pas que le champ des étoiles soit si vaste, c'est que l'homme l'ait mesuré<sup>4</sup>.” En d'autres termes, pour Anatole France, l'homme n'est pas digéré dans l'immensité diluante. Au contraire, c'est l'univers lui-même qui est digéré par le couple regard/Désir<sup>5</sup> de l'homme, ce que nous allons prouver en précisant le concept d'anthropocentrisme salvateur que nous avons utilisé jusqu'alors<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Nous allons définir précisément *infra* cette instance fondamentale à laquelle Anatole France nous ramène toujours.

<sup>2</sup> “Les choses en elles-mêmes ne sont ni grandes ni petites, et quand nous trouvons que l'univers est vaste, c'est là une idée toute humaine. », Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.7.

<sup>3</sup> “L'homme est la mesure de toute chose : de celles qui sont, qu'elles sont, de celles qui ne sont pas, qu'elles ne sont pas. », Protagoras, *Sur la vérité*, B1.D.K., in J.-P. Dumont, *Les Sophistes, fragments et témoignages*, P.U.F., Paris, 1969.

<sup>4</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, *idem*.

<sup>5</sup> Voir glossaire.

<sup>6</sup> Voir *supra*, I.2.3, p.165.

Il reste bien évidemment que ce renversement des valeurs provoque un déplacement de la recherche de la connaissance : celle-ci est issue d'un point de vue, et tout ne découle que de ce point de vue :

“A côté de l'homme, malgré l'homme, les insectes, les abeilles, par exemple, et les fourmis ont déjà fait des merveilles. Il est vrai que les fourmis et les abeilles veulent comme nous de la lumière et de la chaleur. Mais il y a des invertébrés moins frileux. Qui connaît l'avenir réservé à leur travail et à leur patience ? Qui sait si la terre ne deviendra pas bonne pour eux quand elle aura cessé de l'être pour nous ? Qui sait s'ils ne prendront pas un jour conscience d'eux et du monde ? Qui sait si à leur tour ils ne loueront pas Dieu ?”

Dès lors, pour donner un sens à l'existence humaine, ne faut-il pas préalablement connaître la substance même de cette conscience dont parle Anatole France, dans une pessimiste optique darwinienne, à propos des insectes ? Car pourquoi l'homme est-il affublé de cette cruelle conscience qui lui proclame avant tout ses limites, l'entraînant vers un mal de vivre proche de ce que J.-P. Sartre appellera plus tard la « nausée » ?

Car chez Anatole France, l'homme est en prise perpétuelle et indéfectible avec l'angoisse, cette angoisse de la mort et du temps qui passe devant une conscience qui se sent fondre dans une certaine absurdité. La fonction de l'existence humaine, de ses souffrances et de ses doutes, n'est pas simple à élucider :

“Je ne sais si, comme la théologie l'enseigne, la vie est une épreuve ; en tout cas, ce n'est pas une épreuve à laquelle nous soyons soumis volontairement. Les conditions n'en sont pas réglées avec une clarté suffisante. Enfin elle n'est point égale pour tous. Qu'est-ce que l'épreuve de la vie pour les enfants qui meurent sitôt nés, pour les idiots et les fous ? Voilà des objections auxquelles on a déjà répondu. – On y répond toujours, et il faut que la réponse ne soit pas très bonne, pour qu'on soit obligé de la faire tant de fois. La vie ressemble plutôt à un vaste atelier de poterie<sup>8</sup> où on fabrique toutes sortes de vases pour des destinations inconnues et dont plusieurs, rompus dans le moule, sont rejetés comme de vils tessons sans avoir jamais servi. Les autres ne sont employés qu'à des usages absurdes ou dégoûtants. Ces pots, c'est nous<sup>9</sup>.”

Anatole France a vraisemblablement détourné ce problème d'angoisse en utilisant le mythe pour dépasser le réel, l'artificiel pour détrôner le monde. A l'instar d'un Malraux qui prétendait que l'écrivain n'imité pas le réel mais entre en implacable concurrence avec lui<sup>10</sup>, Anatole France réécrit le monde sous le jour du Désir. Le Désir francien, ainsi que nous l'avons défini jusqu'ici, est cette formidable force de projection de l'intériorité profonde de l'homme s'infusant dans le monde pour le posséder.

Cette projection du Désir est difficile à réaliser dans le réel. Elle se transformera plutôt en engagement, si nous en croyons la biographie dense de notre auteur à ce propos. Il sera tantôt politique – Anatole France luttera très douloureusement pour la révision de l'affaire Dreyfus, pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat ou encore pour la paix lors de la guerre de 1914 –, tantôt d'ordre moral ou esthétique – on se souvient de son engagement contre Brunetière, contre le nationalisme d'un Maurras ou d'un Boulanger, ou pour instaurer les universités populaires. Cependant, cet engagement, ce désir humaniste et utopique de transformer le monde pour le rendre meilleur pour l'homme, s'il est une manière de donner un sens à une existence, ne dépasse pas le cadre d'une vie

<sup>7</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.21-22.

<sup>8</sup> Il s'agit d'une allusion très ironique – voire irrévérencieuse – à la *Genèse*, où Dieu fabrique l'homme avec de la terre.

<sup>9</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.74-75.

<sup>10</sup> C'est là l'une des thèses mises en pratique dans la constitution des *Antimémoires*, que Malraux appelait *la métamorphose d'une biographie en vie légendaire* (cité dans un article de A. Chastel paru dans *Le Monde* du 24 novembre 1976 sous le titre « L'Homme de la métamorphose ».)

publique. Quel idéalisme sceptique pourrait se satisfaire d'une vie publique ? L'engagement francien, fermement inscrit dans le contexte historique de l'époque, ne peut être profondément ancré dans l'ontologique, comme peut l'être le Désir qui refuse justement toute notion de temporalité ou de spatialité, puisqu'il cherche justement à dépasser le temps, l'espace et surtout la mort. La preuve en est que le preux chevalier luttant pour un engagement ontologique donnerait naissance à la pire des frénésies fanatiques<sup>11</sup>, ce qui serait évidemment inconciliable avec l'humanisme sceptique et relativisant de notre auteur. L'engagement francien, s'il est sans doute un épiphénomène du Désir, semble rejoindre davantage un idéal social (républicain de gauche) qu'un projet ontologique charnel, pour ainsi dire<sup>12</sup> :

“Depuis qu'ils vivent en société, les hommes s'efforcent d'être équitables et ils y réussissent quelque fois. Je remarque seulement que cette justice, qui est une vertu dans tous les Etats, est la raison d'être du nôtre. La République française (je ne m'occupe pas en ce moment des autres) est l'ouvrage de législateurs philosophes, qui ont conçue et formée avec une délicatesse morale inconnue aux vieux âges. Elle procède de leur pensée humaine et bienveillante. Sa force n'est pas dans la force ; elle est dans la justice. La raison d'Etat, le secret, le mensonge répugnent à son tempérament. Elle n'a pas d'organe pour ces cruelles fonctions. Il faut qu'elle prenne son parti. Sa nature est d'être vraie, juste et généreuse. Chaque fois qu'elle y a désobéi, elle en a cruellement souffert<sup>13</sup>.”

Le Désir n'est pas aussi idéaliste que l'engagement, au contraire. C'est parce que cette projection de soi vers un ailleurs, issue de la réalité charnelle et donc purement individuelle, est ontologique, qu'elle se fait aussi pressante. Nous l'avons dit, le but du Désir est de dépasser le temps et l'espace pour arriver au *logos*. Il dépasse l'action puisqu'il n'est pas ancré dans le temps ou dans l'espace, il devient plutôt un mode de perception très acérée du monde – très différente de celle qu'on a du réel ou de la quotidienneté. Il se situe évidemment dans une structure mythique, il est loin d'être sûr qu'il pourra s'appliquer au réel. C'est pourquoi nous pensons qu'il est tout à fait distinct de l'engagement, et même de l'action, même si l'utopie en est une composante fondamentale, peut-être un épiphénomène et rien d'autre<sup>14</sup>.

Dès lors, le Désir francien est architecturé de façon fort complexe, car en autonomie, presque en autarcie, vis-à-vis de la réalité. Il est une construction littéraire d'auteur. Pourtant il donne naissance à une morale fondée sur le pansexualisme, morale qui se voudrait, somme toute, dans tout son aspect utopique et gnostique, universelle. Elle devrait pouvoir être réinjectée dans le réel<sup>15</sup> pour tous les hommes sans exception, ne serait-ce qu'au travers des propositions que cette morale soumet à tous. C'est un paradoxe. Pour l'heure, nous nous contenterons de tenter de comprendre les perspectives d'un Désir se situant dans la sphère du mythe.

Nous ne verrons qu'ensuite si le Désir francien peut devenir une philosophie du monde, avec tout ce qu'elle implique. Car enfin, le but du Désir francien est bien de dépasser l'individualité profonde – avant tout de l'auteur, puis de personnages littéraires – en donnant naissance à un univers mythique qui se superposerait à l'univers réel, afin de réintégrer l'homme au centre même des choses. Encore en faut-il connaître les modalités. Nous verrons si ces dernières peuvent aller jusqu'à diriger une poétique, c'est-à-dire une manière de créer un univers littéraire au travers du métier scriptural d'Anatole France.

<sup>11</sup> C'est bien la tragédie de Gamelin dans *Les Dieux ont soif*.

<sup>12</sup> Voir *supra*, II.1.2.a, p.240.

<sup>13</sup> Anatole France, *Monsieur Bergeret à Paris*, Pléiade, tome III, p.356.

<sup>14</sup> Voir *supra*, II.1.2, p.240.

<sup>15</sup> Sur la problématique d'une *philosophie du monde*, voir *infra*, III.2, p.483.

La problématique d'une philosophie du monde est par ailleurs excessivement paradoxale chez Anatole France, de prime abord. En effet, notre auteur refuse avec force toute philosophie, puisqu'il pense que la philosophie n'est jamais qu'une façon particulière à chaque philosophe de voir l'univers, et qu'elle ne peut donc en rien prétendre à l'universalité :

“Les philosophies sont intéressantes seulement comme des monuments psychiques propres à éclairer le savant sur les divers états qu'a traversés l'esprit humain. Précieuses pour la connaissance de l'homme, elles ne sauraient nous instruire en rien de ce qui n'est pas l'homme<sup>16</sup>.”

Or, le trajet du Désir n'est pas un projet philosophique, puisqu'il est un projet ontologique. Cependant, comme la philosophie entendue dans un sens francien, nous verrons que le Désir n'est pas non plus universel. Auquel cas, que recherche Anatole France – ou plutôt, que *désire* Anatole France ? Sa recherche du monde ne se situe pas dans les méandres de la pensée, mais au cœur de l'intériorité humaine, avec toutes les zones d'ombre et d'inconscient que cela suppose. Nous allons voir qu'en tant que projection, la quête du Désir pourrait prétendre au statut de philosophie inductive du monde : le monde n'est plus seulement donné comme à interpréter, mais il sera devenu lisible, signifiant puisque c'est le Désir même s'y projetant qui le tapissera de sens. Le pansexualisme deviendra alors un symptôme de cette projection, ainsi que la morale du Désir qui en découle.

Le Désir francien est inscrit dans une dialectique fondamentale et irréductible : en tant que projection, il donne naissance à un monde signifiant et pouvant être interprété, tandis que dans le même mouvement, en tant que mode de perception du monde, il n'interprète et ne possède que ce qu'il a lui-même rendu signifiant.

Dans cette modalité stricte, certes le monde devient signifiant, mais quel est ce monde en essence qui se jette sur le *je* pour lui offrir une existence ayant un sens, au-delà de tout darwinisme ôtant à l'homme liberté et bonheur ? Dans ce sens, le Désir semblerait-il autophage, se mordant à lui-même la queue comme un *Ouroboros* fortement déçu ? Il nous restera surtout à nous demander si la philosophie francienne du monde ne donne pas naissance – justement – à une connaissance profonde non de l'univers, mais de l'homme lui-même.

---

<sup>16</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.102.

### **III.1.1) La fonction francienne du regard**

“Toute la conduite de notre vie dépend de nos sens, entre lesquels celui de la vue étant le plus universel et le plus noble.”, R.Descartes, *La Dioptrique*, (1633), in *Œuvres complètes*, C. Adam et P. Tannery éd., vol.6, p.212, Paris, 1956-1965.

“Eh ! oui, la plus méchante image, colorée au patron dans un village des Vosges, n'est-ce pas un texte et des figures ? Et qu'est-ce que toute la substance de la science sinon des figures et des textes ? Je dois aux images d'Epinal de plus belles et plus utiles connaissances que je n'en puisai jamais dans les petits livres de grammaire et d'histoire que les maîtres d'école me firent apprendre. Les images d'Epinal, voyez-vous, c'est des contes, et les contes, c'est la destinée.”, Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, Pléiade, tome I, p.323.

#### **III.1.1.a) Le regard et la pénétration du Désir dans le mythe**

“Ma marraine ! je ne l'avais pas encore vue ; je ne la connaissais pas du tout. Je ne savais même pas qu'elle existât. Mais je savais très bien ce que c'est qu'une marraine : je l'avais lu dans les contes et vu dans les images ; je savais qu'une marraine est une fée.[...] Ma marraine était belle à souhait. Quand je la vis, je la reconnus. C'était bien celle que j'attendais, c'était ma fée. Je la contemplais sans surprise, ravi. Pour cette fois, et par extraordinaire, la nature égalait les rêves de beauté d'un petit enfant.”, Anatole France, *Le Livre de mon ami*, Pléiade, tome I, p.455.

Il est un fait fascinant à remarquer dans l'œuvre d'Anatole France, qui pourrait passer de prime abord inaperçu, d'autant plus que jamais notre auteur n'y fait allusion explicitement : les personnages franciens semblent exister dans le monde au travers de leur regard<sup>1</sup>. Ainsi, ils ne perçoivent du monde que des images, qui se résument à n'être que des surfaces colorées et plus ou moins mouvantes serpentant à la surface des choses sans percer le cœur du monde.

Chez Anatole France, combien de questionnements seraient devenus vains sans ce voile opaque du monde s'appliquant consciencieusement sur les yeux révoltés de notre impétueux auteur !

Nier l'existence du règne insalubre de l'image reviendrait presque à nier la littérature francienne et paradoxalement, le premier à le faire est Anatole France lui-même. Ces images, subjectives puisque issues de points de vue particuliers, ne sont-elles pas en pure opposition avec le projet du Désir qui est de pénétrer l'essence même de l'univers, le *logos* ? Ce paradoxe va malgré tout être dépassé. En effet, le perpétuel va-et-vient entre le Désir et l'œil est partie intégrante du système littéraire francien, et cette œuvre tente avant tout une percée dans le voile. Cependant, cette percée ne cherche guère à pénétrer un monde par trop lithique, impossible à dévoiler, selon la thèse d'un Darwin qui confine l'univers à être joué d'avance, dans toute la souffrance de la vie consciente de son entropie. Il faut pénétrer le monde dans l'ailleurs du mythe, dans une partance irrémédiable vers cet ailleurs salvateur permettant à l'homme d'être au centre de l'échiquier.

Anatole France n'hésite jamais à pénétrer dans le mythe par l'entremise de l'œil, ou du moins de l'image au sens visuel du terme.

<sup>1</sup> Pour l'heure, nous n'avons en effet pas trouvé d'article qui traite de l'importance de l'œil dans les écrits théoriques ou journalistiques d'Anatole France, et guère non plus dans son exégèse.



Une brève étude des *incipit* de nombreux romans franciens illustre cela tout particulièrement. Anatole France commence ses œuvres en concurrençant le réel, y compris ses œuvres les plus fantaisistes (ou imaginaires.) Les mondes inaugurés par les *incipit* sont toujours largement décrits avec une objectivité simple, qui les fait paraître comme pouvant être appréhendés comme « réels » (ou *objectivés* ?) pour le lecteur. Ce dernier tombe alors de plain-pied dans un mythe qui s'élabore progressivement, en principe à son insu. Par exemple, notre auteur pénètre dans son passé lointain<sup>2</sup> :

“Les personnes qui m’ont dit ne se rien rappeler des premières années de leur enfance m’ont beaucoup surpris. Pour moi, j’ai gardé de vifs souvenirs du temps où j’étais un très petit enfant. Ce sont, il est vrai, des images isolées, mais qui, par cela même, ne se détachent qu’avec plus d’éclat sur un fond obscur et mystérieux<sup>3</sup>.”

Des souvenirs et des images s’agglutinent, au sens rhétorique du terme, et prennent un *éclat* – métaphore visuelle – particulier sous la lumière de la mémoire. Dans le même temps, le lecteur pénètre dans la scène en la voyant, par l’œil du souvenir ici particulièrement.

Ainsi, pour approfondir la focalisation interne du narrateur – ou même simplement les traits psychologiques des personnages –, Anatole France commence souvent ses romans par des indications exclusivement visuelles, laissant le lecteur pénétrer au cœur même du point de vue du narrateur :

“J’avais chaussé mes pantoufles et endossé ma robe de chambre. J’essayai une larme dont la bise qui soufflait sur le quai avait obscurci la vue [sic]. Un feu clair flambait dans la cheminée de mon cabinet de travail. Des cristaux de glace, en forme de feuilles de fougère, fleurissaient les vitres des fenêtres et me cachaient la Seine, ses ponts et le Louvre des Valois<sup>4</sup>.”

Ce système visuel est d’ailleurs parfois exalté au point que certains romans sont inaugurés par des hypotyposes, c’est-à-dire des scènes ressemblant à de véritables toiles de maître : le lecteur pénètre lui-même dans l’univers particulier du roman par le regard. Dans *Thaïs* par exemple, la profusion des détails exotiques pourrait faire penser à une œuvre de Gustave Moreau<sup>5</sup> ; le point de vue y est en surplomb, embrassant d’un seul coup le paysage dans une perspective panoramique :

“En ce temps-là le désert était peuplé d’anachorètes. Sur les deux rives du Nil, d’innombrables cabanes, bâties de branchages et d’argile par la main des solitaires, étaient semées à quelque distance les unes des autres, de façon que ceux qui les habitaient pouvaient vivre isolés et pourtant s’entraider au besoin. Des églises, surmontées du signe de la croix, s’élevaient de loin en loin au-dessus des cabanes et les moines s’y rendaient dans les jours de fête, pour assister à la célébration des mystères et participer aux sacrements. Il y avait aussi, tout au bord du fleuve, des maisons où des cénobites, renfermés chacun dans une étroite cellule, ne se réunissaient qu’afin de mieux goûter la solitude<sup>6</sup>.”

<sup>2</sup> Il va de soi que les œuvres dites *autobiographiques* d’Anatole France (*Le Livre de mon ami*, *Le Petit Pierre*, *Pierre Nozière*, *La Vie en fleur*, pour ne citer que les plus célèbres) sont elles-mêmes extrêmement immergées dans le mythe. Il serait faux de prétendre qu’elles tentent de retracer une quelconque vérité historique ou biographique, ce qui est logique, puisque cela correspond à une vision particulière de l’histoire. Marie-Claire Bancquart parle de *camouflage de l’enfance en paradis* (in *Pléiade*, tome II, p.XXII). Voir *supra*, I.2.4, p.183.

<sup>3</sup> Anatole France, *Le Livre de mon ami*, *Pléiade*, tome I, p.437.

<sup>4</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, *Pléiade*, tome I, p.152.

<sup>5</sup> Gustave Moreau (1826-1898) est l’un des peintres les plus importants du mouvement dit *décadent*. Nous pensons ici à une toile intitulée *La Tentation* (huile sur toile, Paris, Musée Gustave Moreau, n° 204 au catalogue du Musée Gustave Moreau).

<sup>6</sup> Anatole France, *Thaïs*, *Pléiade*, tome I, p.722.

Plus précisément, Anatole France n'hésite pas à entamer une description des lieux en suivant le regard du protagoniste et dès lors, celui du lecteur s'y superpose dans une fusion évocatrice permettant une efficace immersion dans l'univers romanesque ou dans la psychologie du personnage. C'est le cas dans *Le Lys rouge* :

“Elle donna un coup d’œil aux fauteuils assemblés devant la cheminée, à la table à thé, qui brillait dans l’ombre, et aux grandes gerbes pâles des fleurs, montant au-dessus des vases de Chine. Elle enfonça la main dans les branches fleuries des obiers pour faire jouer leurs boules argentées. Tout à coup, elle se regarda de loin dans une glace avec une attention sérieuse. La taille cambrée, la joue sur l’épaule, elle suivait de l’œil les ondulations de sa forme longue dans le fourreau de satin noir autour duquel flottait une tunique légère, semée de perles où tremblaient des feux sombres. Puis elle s’approcha de la glace, curieuse de connaître son visage ce jour-là. L’image lui renvoya un regard tranquille, comme si cette aimable femme, qu’elle examinait et qui ne lui déplaisait pas, vivait sans joie aiguë et sans tristesse profonde<sup>7</sup>.”

C'est le regard qui architecture la description avec une lente progression, concurrençant une appréhension réelle de la quotidienneté. On constate aussi que le point de vue subjectif du protagoniste se plaque à celui du lecteur, s'y superpose, par force, et c'est là le but recherché vraisemblablement. Dans notre exemple, la description du protagoniste par lui-même est d'ailleurs d'un grand intérêt, puisque nous y voyons quelques traces d'un pansexualisme significatif, comme si Anatole France avait décrit cette scène pour un lecteur masculin<sup>8</sup> : il émane de Thérèse, même lorsqu'elle est seule, une profonde sensualité<sup>9</sup>. Le regard a donc une fonction subjective, qui architecture cet univers dépeint, gravitant littéralement autour de l'œil. Reste à savoir si cet univers est la seule chose que l'œil peut pénétrer.

Ce système d'*incipit* est souvent retenu par Anatole France, et il est facile de le montrer. Notre auteur l'utilise également, quoi que de manière moins outrée, dans *L'Orme du mail*. La description de la pièce où se situe l'action s'y déroule avec progression, s'arrêtant sur chaque détail, d'une manière très balzacienne. On passe des murs de lambris aux corniches occupées par des petites cariatides, puis on s'attarde sur la glace de la cheminée – un miroir, encore... – puis sur les portraits figurant sur les murs, pour finir sur le lustre monumental qui pend au plafond cerclé d'une rosace<sup>10</sup>. Là encore, le regard organise le monde au travers d'une description progressive et précise des objets. Cette manière d'immerger le lecteur dans un univers romanesque pourrait être qualifiée de réaliste, puisque le regard cherche à objectiver l'artifice même de la scène décrite par l'écriture. Un lecteur qui lit est un lecteur qu'Anatole France espère immergé.

Ainsi, la problématique du regard croise presque toujours chez Anatole France celle de la structure de la description, le regard organise la topologie de tout l'univers romanesque. Cette topologie est souvent binaire, architecturée sur le dedans et le dehors, n'hésitant pas à faire intervenir des parois ou des objets qui arrêtent la pénétration du regard. Chez Anatole France, le monde est, plus que tout, dense et opaque. Il suffit de relire la plupart de ses œuvres pour s'en convaincre.

Il ne faut pas se laisser tromper par les faux-semblants d'un horizon qui s'étend, de manière complice et trompeuse, à la disposition du lecteur. Pour ainsi dire, chez

<sup>7</sup> Anatole France, *Le Lys rouge*, Pléiade, tome II, p.331.

<sup>8</sup> Il n'est pas dit que France ne soit pas un auteur *machiste*, comme bien de ses contemporains auteurs. Mais cela relève d'une autre problématique.

<sup>9</sup> Thérèse est sans doute une transposition littéraire de Mme de Caillavet, et les dates n'infirmant pas cette hypothèse.

<sup>10</sup> Voir Anatole France, *L'Orme du mail*, Pléiade, tome II, p.720.

Anatole France, l'air n'existe pas. Par exemple, lorsque, dans *Thaïs*, l'*incipit* décrit une scène d'extérieur jusqu'à l'horizon, c'est pour mieux décrire en fait une multitude de dedans. La scène au grand air, panoramique, est constellée de cellules et de petites maisons, qui sont autant d'intérieurs cachés, nichés au sein du Tout. On ne tarde pas ensuite à en arriver à la description de la cellule de Paphnuce, ce qui contraste de manière explicite avec la large vision du monde dépeinte dans l'*incipit*. A l'inverse, lorsqu'on rentre de plain-pied dans un intérieur, le lieu toujours très clos, amniotique même, est percé de fenêtres presque toujours voilées offrant une vue déformée sur l'extérieur. Tous les cabinets de travail, tous les bureaux<sup>11</sup> décrits par France ne dérogent pas à cette règle.

“Dans son cabinet de travail, au bruit clair et métallique du piano sur lequel ses filles exécutaient, non loin, des exercices difficiles, M. Bergeret, maître de conférences à la faculté des lettres, préparait sa leçon sur le huitième livre de *L'Énéide*. Le cabinet de travail de M. Bergeret n'avait qu'une fenêtre, mais grande, qui en occupait tout un côté et qui laissait entrer plus d'air que de lumière, car les croisées en étaient mal jointes et les vitres offusquées par un mur haut et proche. Poussée contre cette fenêtre, la table de M. Bergeret en recevait les reflets d'un jour avare et sordide<sup>12</sup>.”

La *veduta*<sup>13</sup> est un système souvent utilisé par Anatole France ; dans les endroits clos, une fenêtre donne au regard l'illusion d'une perspective extérieure, d'un paysage, tandis que la scène a lieu dans un huis-clos qui est le pendant de l'intériorité du protagoniste. Ce huis-clos est, qu'on ne s'y trompe pas, hermétique. La *veduta* renforce par contraste la substance du dedans.

Cette symbolique du lieu confondu à l'intériorité du protagoniste est d'ailleurs, dans une certaine mesure, propre à suggérer que l'homme est prisonnier de sa réalité charnelle. On remarquera que les lieux sont souvent une projection – presque physiognomonique – du *je* de celui qui l'habite. Qu'on pense à la cellule dépouillée de l'ascète Paphnuce, au jardin flamboyant de la semi-divinité Thaïs, à la bibliothèque de Bonnard ou d'Astarac ou encore à la loge de Félicie Nanteuil, chez Anatole France, à l'instar de chez un Balzac ou un Maupassant, les lieux signifient ; ils sont une projection fondamentale de l'intériorité profonde de leurs habitants, et à ce titre, ils sont architecturés comme représentant objectivement leur propriétaire. Dans ce sens, les lieux franciens donnent en pâture au regard bien autre chose qu'un simple décor de théâtre. Au contraire, ils entrent avec l'œil dans une relation d'intime réciprocité ; le regard donne naissance au monde en architecturant sa description progressive, tandis que dans le même temps, l'œil se nourrit de ce qu'il a lui-même sécrété.

Ainsi, qui voit l'univers dans lequel évolue un personnage peut remonter à l'intériorité profonde de ce personnage. Par exemple, si nous pénétrons dans la loge de Félicie Nanteuil – dont la description très sommaire constitue l'*incipit* d'*Histoire comique* – nous voyons certes, au fil progressif de la narration, une profusion de détails qui font couleur locale : il n'est pas d'ambiguïté, nous sommes bien dans un théâtre, c'est-à-dire dans un monde où l'artifice et le masque sont fondamentaux :

<sup>11</sup> C'est toujours le cas, que ce soit par exemple dans *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, dans *L'Orme du mail* ou dans *Le Mannequin d'osier*. La liste est véritablement loin d'être exhaustive.

<sup>12</sup> Anatole France, *Le Mannequin d'osier*, Pléiade, tome II, p.867.

<sup>13</sup> Ce mot d'origine italienne désigne littéralement *ce qui se voit*, et donc la manière dont on voit les choses. La *veduta* permet, dans la peinture, de réaliser une perspective en laissant par exemple entrevoir l'horizon par une petite fenêtre dans un mur. Le premier peintre – on parle de *vedutiste* – à avoir réalisé ce système est sans doute Maerten Van Heemskerck en 1534, en dessinant une vue panoramique depuis le Monte Caprino. Cependant, ce système est théorisé au XVII<sup>e</sup> siècle par le *Quattrocento* italien, notamment par Viviano Codazzi et Agostino Tassi. Voir G. Briganti, L. Trezzani, L. Laureati, *I Vedutisti*, Venise, 1971.

“C’était dans une loge d’actrice, à l’Odéon. Sous la lampe électrique, Félicie Nanteuil, la tête poudrée, du bleu aux paupières, du rouge aux joues et aux oreilles, du blanc au coup et aux épaules, donnait le pied à Mme Michon, l’habilleuse, qui lui mettait de petits souliers noirs à talons rouges<sup>14</sup>.”

Cette profusion de couleurs – nous sommes encore face à une hypotypose – dévoile une Félicie grmée comme un paon, dans toute la lourdeur et le mauvais goût de l’artifice lourd et baroque de l’actrice, sous la lumière brutale et sans mensonge d’une ampoule électrique. Félicie devient un accessoire faisant partie intégrante de la loge. Cette pièce secrète, par définition cachée du public, est le lieu où se fabrique le monstre de prétention au masque souriant, la loge devient le huis-clos du mensonge<sup>15</sup>.

Dès lors, comme nous le disions plus haut, le lecteur pénètre dans le mythe par l’œil, dans le même temps que les personnages franciens pénètrent dans leur propre monde. C’est ainsi que les personnages de *Sur la pierre blanche* entament leurs recherches archéologiques en exécutant une pause et en contemplant l’univers romain qui les entoure, qui les suce, les nappe. C’est là leur premier acte, c’est ce par quoi ils sont en premier lieu définis. Par le regard, ils mettent le temps entre parenthèses et tentent de pénétrer au cœur des pierres antiques. “Là, ils s’arrêtèrent et regardèrent<sup>16</sup>.” Suit une minutieuse description, toujours selon la progression de l’œil, du site archéologique romain :

“En face d’eux se dressent les fûts tronqués des stèles honoraires et on voit comme un grand damier avec ses dames de la place où fut la basilique Julia. Plus au sud, les trois colonnes du temple des Dioscures trempent dans l’azur du ciel leurs volutes bleuissantes. A leur droite, surmontant l’arc ruineux de Septime Sévère et les hautes colonnes des demeures de Saturne, les maisons de la Rome chrétienne et l’hôpital des femmes étagent sur le Capitole leurs façades plus jaunes et plus fangeuses que les eaux du Tibre. Vers leur gauche s’élève le Palatin flanqué de grandes arches rouges et couronnées d’yeuses<sup>17</sup>.”

Le monde gravite autour de l’œil des héros, comme si celui-ci était une sorte d’*omphalos*. Le regard, s’il est mode fondamental de perception du monde dans l’univers francien, n’en est pas moins ce qui fait exister le monde dialectiquement. L’œil dépasse un simple sens de perception, il ordonne le monde en son ensemble. C’est dire combien le regard est mensonger, puisque ce monde, issu de la description architecturée par l’œil, n’est que le fruit d’un point de vue. Par conséquent, le monde perçu par le regard est une représentation subjective qui est en tout point opposé au *logos*. L’œil ne voit du monde que des images.

Le regard est en effet immergé dans la réalité charnelle, c’est sa fonction, sa matière. Après tout, l’œil n’est qu’un filtre physiologique, un organe, au travers duquel le monde pénètre jusqu’à l’intériorité profonde du regardant. Si le monde apparaît et existe par l’œil, ce qui est vu n’est guère plus qu’un simple point de vue. C’est ainsi que, par exemple, Pierre Nozière se figure sa première appréhension du monde au travers d’une bible illustrée dont la description constitue l’*incipit* de l’ouvrage éponyme :

“La première idée que je reçus de l’univers me vint de ma vieille bible en estampes. C’était une suite de figures du XVII<sup>e</sup> siècle, où le paradis terrestre avait la fraîcheur abondante d’un paysage de Hollande. On y voyait des chevaux brabançons, des lapins, des petits cochons,

<sup>14</sup> Anatole France, *Histoire comique*, Pléiade, tome III, p.843.

<sup>15</sup> Voir notre analyse d’*Histoire comique supra*, II.3.1.c, p.305.

<sup>16</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche*, Pléiade, tome III, p.997.

<sup>17</sup> Anatole France, *Sur la pierre blanche, ibid.*, p.998.

des poules, des moutons à grosse queue. Eve promenait parmi les animaux de la création sa beauté flamande<sup>18</sup>.”

Ce point de vue n'en est pourtant pas moins une formidable incursion dans le mythe. Pierre Nozière revoit avec délice cette représentation artistique et naïve d'un monde perdu et joliment décrit par l'image. Cet univers fait partie intégrante (et tendrement revendiquée) de l'enfance du protagoniste. De la même manière, il semble que les lieux vus rejoignent cette substance mythique et que l'image – toujours au sens visuel du terme – nourrisse le mythe. De fait, ce dernier naît de cette représentation voilée et sécrétée par l'œil. Nous pourrions dire que chez Anatole France, l'imaginaire naît de l'image.

Ainsi, la cosmogonie de *L'Ile des Pingouins* débute par la reconnaissance de ce voile. Les Pingouins, au début de leur existence humaine, font l'amour au vu et au su de tous dans une innocente nudité :

“C'est une chose d'une grande conséquence que d'habiller les Pingouins. A présent, quand un Pingouin désire une Pingouine, il sait précisément ce qu'il désire, et ses convoitises sont bornées par une connaissance exacte de l'objet convoité. En ce moment, sur la plage, deux ou trois couples de Pingouins font l'amour au soleil. Voyez avec quelle simplicité ! Personne n'y prend garde et ceux qui le font n'en semblent pas eux-mêmes excessivement préoccupés. Mais, quand les Pingouines seront voilées, le Pingouin ne se rendra pas un compte aussi juste de ce qui l'attire vers elles. Ses désirs indéterminés se répandront en toutes sortes de rêves et d'illusions ; enfin, mon père, il connaîtra l'amour et ses folles douleurs. Et, pendant ce temps, les Pingouines, baissant les yeux et pinçant les lèvres, vous prendront des airs de garder sous leurs voiles un trésor !...<sup>19</sup>”.

Nous comprenons que, finalement, au-delà de cette malicieuse parabole, le regard, en tant que point de vue, n'est que partiel et rien d'autre<sup>20</sup>. Or, c'est sans doute à partir de cette zone d'ombre, de ce hors-champ, que naît le mythe recherché par le Désir expliquant le sens de l'existence même du *je* qui désire se rendre au-delà de l'incompréhensible, de cette image vue et léchée par un regard incapable de percer la vision opaque de l'univers provocateur. C'est parce que le regard n'est que partiel qu'il engendre le Désir de l'ailleurs, même si justement c'est le regard qui donne naissance à l'existence du monde. Ce paradoxe est fondamental, car sans lui, le monde offert à l'œil apporterait la satiété d'une connaissance sans leurre et l'existence fondrait dans la contemplation – dans l'ascétisme.

Nous allons le voir, la fonction du regard est fondamentale dans une phénoménologie du Désir. En effet, si c'est par le regard que le monde est architecturé chez Anatole France, c'est également par le regard que le Désir semble entamer sa projection dans le monde : si de l'œil prennent naissance les notions d'espace, de temps et de l'Autre<sup>21</sup>, c'est bien de l'œil que prend naissance également la frustration du voile, et donc le Désir de posséder l'ombre du monde.

<sup>18</sup> Anatole France, *Pierre Nozière*, Pléiade, tome III, p.487.

<sup>19</sup> Anatole France, *L'Ile des Pingouins*, Pléiade, tome IV, p.41.

<sup>20</sup> “Si j'allais nu dans la rue, ajouta-t-il, j'offenserais un peuple attaché à ses habitudes anciennes, qu'il n'a jamais examinées. C'est le fondement des mœurs. Autrefois, les anges, comme moi révoltés, se montraient aux chrétiens sous des apparences grotesques et ridicules, noirs, cornus, velus, coués, les pieds fourchus, et parfois avec un visage humain sur le derrière. Pure niaiserie !... Ils étaient la risée des gens de goût, ne faisaient peur qu'aux vieilles femmes et aux petits enfants, et ne réussissaient à rien.”, Anatole France, *La Révolte des anges*, Pléiade, tome IV, p.694.

<sup>21</sup> Nous allons étudier les rapports entre le regard et l'Autre *infra*, III.1.1.c, p.395.

### II.1.1.b) *La dialectique de l'absence et de la présence*

“Douceur du souvenir, charme du passé, bonté cruelle de la mort ! Par elle tout s’achève et s’harmonise, et ce que nous avons aimé dans la discontinuité et la dispersion qu’est la vie, nous l’aimons plus chèrement dans l’unité, la pureté, la simplicité d’une mémoire fidèle. Nous aimons alors avec une plénitude jusque là inconnue, à quelle condition, hélas ! Faut-il donc avoir perdu tout ce qu’on possédait pour en savoir tout le prix ?”, Anatole France, cité par Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome IV, p. XXVIII.

L’œil, chez Anatole France, ne peut pas en effet se restreindre à la simple fonction physiologique qui lui est habituellement dévolue. Certes, l’œil est le lieu privilégié de la perception, ce qui est banal. Pourtant, l’œil est l’instrument même du mentir vrai<sup>22</sup> : il voit des surfaces et ne pénètre pas l’obscurité. Cette ombre perçue est pourtant loin d’être stérile, elle conduit justement à une révolte contre l’ignorance.

Sylvestre Bonnard en fait l’expérience enrichissante.

“J’entrai jusque dans le grand salon sans rencontrer personne. [...] Mais ce que je vis ensuite sur la console me causa une telle surprise que je rajustai à deux mains mes bésicles sur mon nez et que je me tâtai pour me redonner une notion au moins superficielle de ma propre existence<sup>23</sup>. Il me vint à l’esprit, en une seconde, une vingtaine d’idées dont la plus insoutenable fut que j’étais devenu fou. Il me semblait impossible que ce que je voyais existât, et il m’était impossible de ne pas le voir comme une chose existante<sup>24</sup>.”

L’œil est donc bel et bien ce qui fait exister le monde, et ceci implique qu’en tant que tel, l’univers entier n’existe qu’au travers d’un point de vue. De l’œil découle ainsi tout le principe de réalité<sup>25</sup> des personnages franciens. Ce qu’ils voient existe, par force. Cependant, et c’est là tout le paradoxe du regard francien, ce qui existe n’est pas nécessairement le réel. Dans cette perspective, l’existence humaine qui désire connaître le sens de son existence n’évolue exclusivement que dans le mythe. C’est là peut-être la plus haute frustration de l’existence consciente.

Chez Anatole France, en effet, le réel semble implacablement voilé par le mythe, que l’œil sécrète dans la continuité et sans pouvoir dépasser cette image qu’il organise lui-même : chez Anatole France, le réel n’est en aucun cas accessible en soi. Seul le mythe sécrété par le Désir dépasse les images créées par le regard, comme une puissance énième, comme une image lisible collée et superposée masquée à une image illisible. Cette puissance énième, ce mythe dans toute sa splendeur, ne rend pas le monde plus *voyant*, elle le rend plus intelligible et plus apte à être interprété.

<sup>22</sup> Voir *supra*, II.2.2.

<sup>23</sup> Le regard est effectivement lié en prise directe avec l’intériorité du personnage. Une vision inattendue lui provoque un bouleversement *ontologique* qui n’est pas sans rappeler celui du Désir en voie d’être assouvi. A ce sujet, voir *supra*, II.3.3, p.335.

<sup>24</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, Pléiade, tome I, p.214.

<sup>25</sup> Le *principe de réalité* est cette instance qui fait apparaître comme *réel* ce qui est fondamentalement indifférent au sujet. En d’autres termes, ce qui s’impose à moi comme étant indépendant de ma volonté est *réel*, troubles hallucinatoires mis à part – cette nuance est centrale dans le développement d’une thérapie psychiatrique. Voir S. Freud, *Esquisse d’une psychologie scientifique* (1895) in *Naissance de la psychanalyse*, P.U.F., 1956.

Ainsi, le regard n'est qu'une première étape dans l'existence consciente du *je* dans le monde, existence ne pouvant passer outre les images regardées<sup>26</sup>. Revenons au bon Sylvestre Bonnard.

“Je m’aperçus dans une glace et je puis dire que j’ai vu une fois en ma vie l’image accomplie de la stupéfaction. Mais je me donnais raison à moi-même et je m’approuvais d’être stupéfait d’une chose stupéfiante. L’objet, que j’examinais avec un étonnement que la réflexion ne diminuait pas, s’imposait à mon examen avec une entière immobilité. La persistance et la fixité du phénomène excluaient toute idée d’hallucination. [...] L’objet que je voyais, bien qu’impossible en soi, m’apparaissait dans toutes les conditions de la réalité naturelle. Je remarquais qu’il avait trois dimensions et des couleurs et qu’il portait ombre. Ah ! si je l’examinais ! Les larmes m’en vinrent aux yeux, et je dus essuyer les verres de mes lunettes. Enfin, il fallut me rendre à l’évidence et constater que j’avais, devant les yeux, la fée, la fée que j’avais rêvée l’autre soir dans la bibliothèque<sup>27</sup>.”

Ce qui est vu dépasse de très loin l’intellect, se précipite immédiatement au cœur de l’intériorité du regardant, impose son existence et son interprétation au personnage, en tant qu’image. Le monde francien est pourtant habité de significations, de mythes offerts par le Désir à la conscience et ce à la puissance énième.

Ainsi, le monde devient lui-même une vaste zone d’ombre offerte par le regard au *je*, tapissée d’obscurités significatives. Dans le même temps, si c’est le regard qui fait exister ces significations, il n’est pas dit que ce soit le regard qui les décode, et les interprète.

Il s’agit justement ici de la mission du Désir, qui prend le relais des yeux. Nous avons vu que la projection du Désir avait pour but intime d’interpréter le monde pour le posséder, pour accéder à son sens caché, au *logos*. De fait, le regard entre dans une relation dialectique avec le Désir. D’une part, l’œil offre au monde existence et image, en faisant du monde quelque chose d’accessible à l’intériorité profonde du personnage. D’autre part et dialectiquement, le Désir se projette dans la zone d’ombre de l’image pour tenter de l’interpréter, de le posséder, de le faire sien, pour accéder au *logos*, et il compose dans le même temps un mythe à partir de l’image vue par l’œil. En tant que tel, le couple indissociable regard/Désir constitue ce que nous appellerons une herméneutique du monde<sup>28</sup>, c’est-à-dire un système de décryptage et d’interprétation du monde. Chez Anatole France, il n’existe guère d’autre mode de perception du monde, puisque le toucher, le goût ou l’odorat, dans toute leur volupté, sont apportés au *je* seulement après que l’œil aura vu ce qui peut déclencher la sensualité de ces sens. Il reste que l’ouïe a un autre statut, coextensif à la musique, ce que nous allons voir un peu plus loin à propos notamment de *La Révolte des anges*.

Il est à noter que cette herméneutique se fait bien au-delà – ou en-deçà – de la volonté ou de l’intellect des personnages franciens, ou même du narrateur. Ils sont ainsi architecturés, en essence, par l’œil et le Désir, et le mode d’existence au monde des personnages franciens reste fondé par le couple regard/Désir.

Nous ne nous attarderons guère plus sur Sylvestre Bonnard qui, dans un éclair, comprend ce qui lui arrive :

<sup>26</sup> Anatole France se place dans l’optique anthropologique – et mythique – du *premier regard conscient*, il lave son regard de tout *a priori*, et ce processus, que nous appelons plus loin *tabula rasa* issue de la *révolte du Désir*, permet à notre auteur de s’affranchir des dogmes par l’œil d’un scepticisme accompli.

<sup>27</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, *ibid.*, p.214-215.

<sup>28</sup> L’herméneutique concerne la discipline, les problèmes, les méthodes qui ont trait à l’interprétation et à la critique des textes. Voir G. Durand, *L’Imagination symbolique*, P.U.F., 1956, 4<sup>ème</sup> éd. 1984. Voir également E. Ortigues, *Le Discours et le symbole*, Aubier-Montaigne, Paris, 1962. Nous élargissons à dessein le terme d’*herméneutique* au monde francien, puisque celui-ci est mythique, et que cela ne nous apparaît donc pas comme impropre.

“J’eus le temps de reconnaître que ma fée était une statuette modelée en cires colorées, avec beaucoup de goût et de sentiment, par une main encore inexpérimentée<sup>29</sup>. Le phénomène, ainsi ramené à une interprétation rationnelle, ne laissait pas de me surprendre encore<sup>30</sup>.”

Pourtant, nous avons choisi ce personnage francien pour introduire la notion d’herméneutique par le couple regard/Désir en ce que Bonnard est très représentatif des personnages franciens dans leur ensemble.

Bien d’autres personnages prennent en effet conscience que le réel n’est qu’images. Elles doivent être converties en mythes par le Désir pour être interprétées, dans une crise ontologique qui surgit de manière inopinée et brutale. Cette crise met en évidence la structure même du monde francien. Il en est ainsi lorsque Ary découvre Leila<sup>31</sup>, lorsque toute la famille Le Mansel s’extasie sur l’œuf rouge<sup>32</sup>, lorsque Paphnuce voit Thaïs en rêve<sup>33</sup>, etc... Les exemples sont extrêmement nombreux.

C’est le sens même de la nouvelle « Le Manuscrit d’un médecin de village<sup>34</sup> ». Le docteur H\*\*\* est un médecin décédé ayant laissé un journal. Cet homme est un scientifique et comme tel, excessivement rationnel. Le récit est structuré selon le genre même du journal, et se veut donc objectif, se bornant à relater des faits. Son apparence tend à faire accroire au lecteur que tout mythe en est exclu. Le narrateur est cependant quelque’un d’ouvert à l’hypothèse et au questionnement, c’est un médecin philosophe. Le récit relate un cas médical étrange, en la personne du jeune Eloi Blin. Ce garçon est décrit avec tendresse et malice par Anatole France ; son père, Jean Blin, est aux limites du crétinisme, tandis que sa mère, très belle, est d’une rusticité sans bornes.

“Eh bien ! à eux deux, ils ont donné un enfant qui est bien le petit être le plus délicat et le plus spirituel qui ait jamais effleuré cette vieille terre. L’hérédité a de ces surprises et il est bien vrai de dire qu’on ne sait pas ce qu’on fait quand on fait un enfant<sup>35</sup>.”

Cet enfant n’est pas décrit avec objectivité par le narrateur. Encore une fois, la nature objective du récit n’est qu’un leurre, et nous pénétrons de manière détournée dans un monde subjectif, tapissé d’images. Le docteur H\*\*\* admire beaucoup Eloi ; il le dit imaginatif et intelligent, différent des autres enfants. Il aime la nature. Même s’il apprend à lire à huit ans, il devient ensuite le meilleur élève de sa classe. Surtout, il est attachant :

“Il en était aussi l’enfant le plus affectueux et le mieux aimant. Je lui donnai quelques leçons de mathématiques et je fus étonné de la fécondité que cet esprit annonçait dès l’enfance. [...] Je me plaisais à surprendre en ce petit paysan les prémices d’une de ces âmes lumineuses, qui apparaissent à de longs intervalles dans notre sombre humanité et qui, sollicitées par le besoin d’aimer autant que par le zèle de connaître, accomplissent, partout où le destin les place, une œuvre utile et belle<sup>36</sup>.”

La première description d’un regard dans cette nouvelle est profondément pénible ; l’œil de l’enfant est en effet déformé par la maladie :

<sup>29</sup> Anatole France est très attiré par les miniatures, les marionnettes ou les êtres *gullivérisés*.

<sup>30</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, *ibid.*, p.215-216.

<sup>31</sup> Anatole France, « La Fille de Lilith », *Balthasar*, Pléiade, tome I, p.623 et *sqq.*

<sup>32</sup> Anatole France, « L’œuf rouge », *Balthasar*, Pléiade, tome I, p.643 et *sqq.*

<sup>33</sup> Anatole France, *Thaïs*, Pléiade, tome I, p.747 et *sqq.*

<sup>34</sup> Anatole France, « Le Manuscrit d’un médecin de village », *L’Etui de nacre*, Pléiade, tome I, p.947 et *sqq.*

<sup>35</sup> Anatole France, « Le Manuscrit d’un médecin de village », *ibid.*, p.951.

<sup>36</sup> Anatole France, « Le Manuscrit d’un médecin de village », *ibid.*, p.952. On reconnaît là peut-être une sorte de double mythique de ce qu’Anatole France aurait aimé être étant enfant. Ce thème de l’enfance est en effet omniprésent dans l’œuvre francienne, du *Livre de mon ami* au *Petit Pierre*.



“Le front était brûlant ; il y avait de la rougeur aux conjonctives ; la température de tout le corps était très haute. [...] L’enfant tourna vers moi son visage aminci et, me cherchant d’un bon regard douloureux, il répondit à mes questions qu’il avait bien mal au front et dans l’œil, qu’il entendait des bruits qui n’existaient pas, et qu’il me reconnaissait, et que j’étais son vieil ami<sup>37</sup>.”

L’enfant est atteint d’une méningite, ce qui signifie qu’il va mourir puisque l’époque ne connaît pas encore les bienfaits des antibiotiques issus de la pénicilline. Le regard de l’enfant suffit à comprendre que celui qui ne voit plus le monde n’existe déjà plus. La scène semblerait presque anodine, dans sa tristesse routinière et désespérante, et elle est architecturée comme telle, dans une apparence objective et glaçante. Cependant, le docteur H\*\*\* désire avant tout que le jeune homme survive alors qu’il sait très bien que sa fin est proche, connaît dans cet instant douloureux le trouble d’un mythe qui va triomphalement refuser les images du « réel » s’imposant à son œil :

“ Il se passa en moi un phénomène entièrement nouveau. Bien que j’eusse tout mon sang-froid, je vis le malade comme à travers un voile et si loin de moi qu’il m’apparaissait tout petit, tout petit. Ce trouble dans l’idée de l’espace fut bientôt suivi d’un trouble analogue dans l’idée du temps. Bien que ma visite n’eût pas duré cinq minutes, je m’imaginai que j’étais depuis longtemps, depuis très longtemps, dans cette salle basse, devant ce lit de cotonnade blanche, et que les mois, les années s’écoulaient sans que je fisse un mouvement<sup>38</sup>.”

Le docteur H\*\*\* met ce bouleversement des sens sur le compte de la tristesse. L’esprit rationnel trouve pourtant des raisons fallacieuses à ce désordre. Ici est mise en évidence la matière même du monde telle qu’elle apparaît à l’œil, et telle qu’elle est refusée par le Désir qui dénie à la mort le droit de s’emparer de cet être innocent.

Le processus du Désir se substituant aux images perçues est explicite. La description de la mort d’un être non responsable de son état est dressée dans toute son absurdité au travers d’un réalisme cru. Dans le même temps, le Désir ne peut accepter cette absurdité et injecte donc une signification dans cette image incompréhensible. Il refuse le temps qui, tout en s’écoulant, rapproche le jeune enfant de sa fin. De la même manière, le Désir voile l’œil en dégéométrisant la scène. Ainsi, d’une certaine façon, la mort est vaincue. Le refus de la mort s’y est substitué. Par cette opération du Désir, la mort de l’enfant est devenue un mythe, seule chose que H\*\*\* perçoit de la scène. Le mythe donne donc un sens à ce qui n’en a *visiblement* aucun, il réfute toute absurdité.

C’est pourquoi le docteur H\*\*\* tente d’analyser rationnellement le bouleversement qu’il ressent :

“Par un effort d’esprit qui m’est très naturel, j’analysai sur-le-champ ces impressions singulières et la cause m’en apparut nettement. Elle est bien simple. Eloi m’était cher. De le voir malade si inopinément et si gravement, « je n’en revenais pas<sup>39</sup> ». C’est le terme populaire et il est juste. Les moments cruels nous paraissent de longs moments. C’est pourquoi j’eus l’impression que les cinq ou six minutes passées auprès d’Eloi avaient quelque chose de quasi séculaire. Quant à la vision que l’enfant était loin de moi, elle venait de l’idée que j’allais le perdre. Cette idée, fixée en moi sans mon consentement, avait pris, dès la première seconde, le caractère d’une absolue certitude<sup>40</sup>.”

Dès lors, l’univers francien est nécessairement structuré par le mythe. Les images qui apparaissent à la rétine des personnages sont sans cesse supplantées (ou relayées) par des mythes conformés par le Désir.

<sup>37</sup> Anatole France, « Le Manuscrit d’un médecin de village », *idem*.

<sup>38</sup> Anatole France, « Le manuscrit d’un médecin de village », *ibid.*, p.953.

<sup>39</sup> Ce jeu de mot est à lui seul herméneutique.

<sup>40</sup> Anatole France, « Le Manuscrit d’un médecin de village », *ibid.*, p.953.

Cette conformation paraît architecturée par la dialectique de l'absence et de la présence. Le regard est le sens de l'immédiateté. Si le monde n'est constitué que d'images, il ne donne à voir que ce qui est présent. Voilà pourquoi la plupart des scènes franciennes se déroulent en huis-clos. L'œil secrète l'existence du monde de manière voilée, selon un vaste mentir vrai. Durant sa progression dans un monde d'images, l'homme n'a pour seule présence avérée et stable que sa propre intériorité profonde. Le Désir, cette projection de soi dans le monde pour abolir le temps et l'espace et posséder le *logos*, n'est peut-être finalement que cette propension à dépasser la solitude ontologique, afin de rendre présentes les choses absentes, en fusionnant avec elles dans une fusion ontologique – ce que nous appelons prosaïquement posséder les objets du Désir.

Le docteur H\*\*\* fait métaphoriquement cette douloureuse expérience et son explication rationnelle, bien pauvre au demeurant, n'est pas la bonne : dans cette heuristique du monde fondée sur le couple regard/Désir, l'intellect ne peut rien expliquer, car le système de perception et d'interprétation du monde se déroule bien en-deçà de tout intellect rationnel, au cœur de la réalité charnelle.

Dans ce cas, c'est bien l'intériorité du personnage qui se projette dans le monde, et l'acte même de percevoir le monde implique une dialectique de renversement du dedans et du dehors. Ce que comprend le docteur H\*\*\* de ce qu'il voit, cette manière certaine dont le temps et l'espace deviennent abolis, sont le fruit de sa propre intériorité qui désire sauver l'enfant.

Ce que le Désir s'est approprié semble régir ce dont le *je* s'est emparé par le regard, ce qui signifie aussi dialectiquement que ce que le *je* regarde est également troublé et guidé par ce qu'il désire : l'homme, chez Anatole France, retient souvent du monde ce qu'il désire, ce qu'il interprète au-delà des yeux. L'homme ne peut exister que dans une solitude ontologique sans bornes, puisque son propre point de vue détermine toute l'architecture du monde qui l'entoure.

C'est pourquoi paradoxalement le Désir est une instance plus que nécessaire non seulement à la survie, mais aussi à l'existence humaine même : il est chez Anatole France la seule modalité permettant de dépasser cette prison ontologique de la réalité charnelle<sup>41</sup>, par cette puissance de projection de soi cherchant à s'approprier ce qui est en absence pour le rendre présent. Le Désir tend à créer le mythe salvateur pour embrasser l'image que l'œil ne peut transpercer.

Symboliquement, le petit Eloi mourant devient aveugle ; comme le dit son père, « c'est dans l'intérieur que ça le tient ». Effectivement, Eloi est devenu la figure même de cette intériorité riche et recluse à jamais dans sa prison charnelle. L'enfant privé de regard, il est privé des derniers liens qui le rattachent à l'existence. Ceci dit, la fin de la nouvelle est très éclairante : c'est devant une image que le docteur H\*\*\* prend conscience de ce qui l'unissait au petit Eloi :

“Comme je m'approchais de la cheminée [...] j'aperçus, suspendu au cadre de la glace, un portrait dont la vue me causa une si vive émotion, que j'eus peine à retenir un cri. C'était une miniature, un portrait d'enfant. Cet enfant ressemblait d'une manière si frappante à celui que je n'avais pu sauver et auquel je pensais tous les jours, depuis un an, que c'était lui-même. Pourtant cette supposition était absurde. Le cadre de bois noir et le cercle d'or qui entouraient la miniature attestaient le goût de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, et l'enfant était représenté avec une veste rayée de rose et de blanc comme un petit Louis XVII; mais le visage était tout à fait le visage du petit Eloi. Même front, volontaire et puissant, un front

<sup>41</sup> “L'amour, dit-il, n'est absolu qu'entre deux êtres qui ne se sont jamais vus. Deux âmes ne sont en parfaite harmonie que dans l'absence éternelle. La solitude est la condition nécessaire à la passion définitive.”, Anatole France, in *Le Chat maigre*, Pléiade, tome I, p. 133.

d'homme sous des boucles de chérubin ; même feu dans les yeux ; même traits, enfin, c'était la même expression !<sup>42</sup>”

Voici la preuve éclatante que la réalité et que le mythe ne font finalement qu'un, chez Anatole France. L'enfant lui-même devient un mythe lorsqu'il disparaît, un mythe construit devant l'image d'Ampère par le Désir de le garder toujours présent, de dépasser la mort. Le regard est donc bien la première étape d'une herméneutique du monde, étape immédiatement relayée par le Désir motivé par la dialectique de l'absence et de la présence. Ainsi paraît régie l'existence humaine dans la pensée française.

---

<sup>42</sup> Anatole France, « Le Manuscrit d'un médecin de village », *ibid.*, p.954.

### III.1.1.c) *Le regard et l'Autre*

Si le monde est mythique, fait d'images que seul l'œil peut percevoir et le Désir interpréter, ceci explique de la même manière pourquoi le merveilleux est chez Anatole France tellement « naturel ». Bien des personnages mythiques font leur apparition dans cet univers francien, et ils ne posent guère de problème à ceux qui les regardent ; Paphnuce voit le diable dans *Thaïs*, mais en aucun cas il ne remet son existence en cause. C'est le cas de Maël également, dans *L'Île des Pingouins*, tout comme un bon nombre de personnages dans *Le Puits de sainte Claire*. Beaucoup de personnages merveilleux existent dans de multiples nouvelles de notre auteur, dans *L'Étui de nacre* ou dans *Balthasar*. Le recensement de tous ces personnages demanderait un travail minutieux, et on aboutirait à un classement complexe de personnages d'origines biblique, mythologique, grecque, latine, kabbalistique, ésotérique, historique, etc...

Cependant, cette audacieuse diversité nous pousse à nous demander si ce n'est pas tout simplement l'Autre qui est de nature mythique, en ce que l'Autre reste une image pour le *je* chez Anatole France. Si c'était le cas, alors chaque humain se sentirait encore plus irrémédiablement seul, avec un Désir décuplé de dépasser ces images pour fusionner avec l'intériorité profonde de l'Autre.

Chez notre auteur, nombreux sont ces personnages troubles qui voient le monde sous un jour très particulier, immergés – voire englués – qu'ils sont dans leur propre point de vue. C'est la confrontation des points de vue ( pourrait-on parler de polyscopie comme système de narration francienne ?) qui donne la plupart du temps la substance au récit francien. Par exemple, dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, d'Astarac semble en tout point illuminé, presque fou. L'argument de *La Rôtisserie de la reine Pédauque* commence pourtant non pas par une hallucination d'Astarac, mais bien par sa vision inédite du monde s'imposant aux points de vue des autres personnages :

“La porte s'ouvrit et [...] un grand homme noir aborda la rôtisserie, dans une rafale de neige et de vent. « Une Salamandre ! Une Salamandre ! » s'écriait-il. Et, sans prendre garde à personne, il se pencha sur le foyer dont il fouilla les tisons du bout de sa canne, [et] l'homme noir remuait encore le feu, en criant : « Une Salamandre !... Je vois une Salamandre », tandis que la flamme agitée faisait trembler au plafond son ombre en forme de grand oiseau de proie<sup>43</sup>.”

Dans le réel, il est fort à parier que notre kabbaliste aurait été interné à la Bastille pour sorcellerie. Ce n'est certes pas le cas dans l'univers francien. Si d'Astarac voit des Salamandres, c'est que pour lui, elles existent, puisqu'il les voit. Ces personnages caricaturaux qui croient à ce qu'ils voient prêtent à sourire et font partie de la truculence francienne. Nous pourrions citer Monsieur Pigeonneau<sup>44</sup>, frère Ange<sup>45</sup> ou encore même Paphnuce<sup>46</sup> ou Sariette<sup>47</sup>. La liste est longue.

Toutefois, au-delà de ces caractères particuliers, chacun des personnages franciens relève de cette propension à voir le monde dans une substance mythique, puisque nous l'avons dit, chaque Autre demeure une image pour chaque Autre.

Chaque personnage reste imperméable au monde et dans une insondable solitude. C'est la raison pour laquelle le regard d'Autrui est aussi fondamental chez Anatole France : sonder le regard de l'Autre, c'est chercher une sorte de définition de soi, c'est

<sup>43</sup> Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, Pléiade, tome II, p.25.

<sup>44</sup> Anatole France, « Monsieur Pigeonneau », *Balthasar*, Pléiade, tome I.

<sup>45</sup> Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, Pléiade, tome II.

<sup>46</sup> Anatole France, *Thaïs*, Pléiade, tome I.

<sup>47</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, Pléiade, tome IV.

s'extraire de la solitude ontologique nécessitée par la réalité charnelle de l'homme. Comme le souligne Anatole France avec amertume, "*on se brise l'un contre l'autre, on ne se mêle pas*<sup>48</sup>." Cette simple réflexion est pourtant sans doute la plus importante de toute l'œuvre de notre auteur. Nous rejoignons ici la dialectique de la présence et de l'absence : le regard ne voit qu'une image partielle de l'Autre, et il est impensable d'en saisir l'intériorité profonde.

Lorsque Nozière connaît pour la première fois Marie Bagration<sup>49</sup>, il n'en voit qu'une image impénétrable :

"Quand la princesse prit du thé, je m'approchai d'elle ; je la voyais toujours dans un nimbe et pourtant avec cette fermeté de lignes qui était son principal caractère ; ses mouvements étaient larges, libres et plus rythmés et plus musicaux que ceux des autres femmes. Ce qui me frappait d'effroi, c'était l'air d'indifférence imprimé sur ses traits, c'était ce beau visage fermé comme un tombeau<sup>50</sup>."

Cette apparence inaccessible est renforcée par le fait que Nozière la regardant n'est pas une seule fois regardé :

"S'il m'avait fallu définir alors le sentiment que j'éprouvai pour cette femme, je crois que j'aurais dit : c'est la haine, mais une haine désarmée, tranquille et belle comme son objet. Elle partit de bonne heure. J'éprouvai à son départ l'impression que je n'en étais pas séparé et que désormais, où qu'elle fût, elle serait près de moi<sup>51</sup>."

Lorsque le regard n'est pas partagé, lorsqu'il n'est pas réciproque, c'est le Désir qui en prend le relais, selon la dialectique de l'absence et de la présence. Ici, il est manifeste que Nozière est confronté à une femme glaciale qu'il désire, et que sa frustration d'être ignoré est intolérable. Le Désir se substitue au regard que la belle ne lui a pas renvoyé, et comme Bagration n'est qu'une image inaccessible, le Désir renforce cette structure mythique en la possédant, en la rendant présente, en la faisant fusionner à Nozière. Pourtant, ce dernier n'accomplit cette fusion qu'avec une simple image mythifiée, et on ne peut pas penser que ceci suffira à assouvir son Désir : Nozière reste seul.

Le Désir de Nozière se substitue tellement au regard que la belle Marie Bagration devient un objet de Désir à part entière :

"Et maintenant, en vérité, je la voyais plus distinctement que je n'avais pu le faire en sa présence. Je retrouvais tout d'elle : son petit front, qui rejoignait la racine du nez par une ligne presque droite, les disques des prunelles où nageait l'or fondu dans un œil presque noir, les narines fières comme des ailes, les lèvres entrouvertes, rapprochant leurs deux arcs rouges pour le plus beau des baisers solitaires, le cou puissant et blanc, les seins écartés sur une poitrine large<sup>52</sup>."

Cependant, cet objet de Désir est idéalisé au point qu'il est dépeint comme soumis à Nozière. Dans cette image mythique de Marie Bagration, la description s'attarde beaucoup sur le regard de la jeune femme qui est reconstitué en remplaçant l'indifférence dont a fait preuve cet objet de Désir dans le « réel ». Bagration est tendancieusement décrite avec un masque de plaisir, comme si elle était charnellement possédée par Nozière. Cependant, cette figure de Bagration n'est pas un simple fantasme érotique. Dans la perspective francienne, au contraire, elle met en évidence cette dialectique de l'absence et de la présence. Si l'objet du Désir n'avait pas ignoré No-

<sup>48</sup> Anatole France, *Le Lys rouge*, Pléiade, tome II, p.561.

<sup>49</sup> Voir aussi *supra*, II.3.3.b, p.353.

<sup>50</sup> Anatole France, *La Vie en fleur*, Pléiade, tome IV, p.1151.

<sup>51</sup> Anatole France, *La Vie en fleur*, *idem*.

<sup>52</sup> Anatole France, *La Vie en fleur*, *idem*.

zière, le Désir n'aurait pas eu à se l'approprier. La rendant présente, le Désir s'est substitué au regard au point de se leurrer lui-même, de transformer une simple image vue par l'œil en femme significativement soumise. Nous sommes là face à un mythe à la puissance deux.

D'ailleurs, une fois que le Désir a possédé cette image, la frustration n'en est que plus puissante : *“Tout ce qui n'était pas elle m'était insipide ou odieux et je ne savais où loger le fantôme que j'avais rapporté”*<sup>53</sup>. Or, lorsque Nozière revoit la princesse six jours plus tard, celle-ci n'est plus distante ni froide. Le regard du narrateur change alors du tout au tout et nous retrouvons encore une réflexion sur le voile ; la jeune femme apparaît en train de sculpter une statue dans la glaise et n'est pas vêtue de manière mondaine ; elle porte une simple blouse épousant ses formes :

“Cette blouse était une révélation précieuse à une époque où les femmes ne s'habillaient pas dans leur forme et superposaient à leur structure naturelle un édifice de couturière. On ne peut concevoir aujourd'hui la gloire que donnait à une femme comme Marie Bagration, cette enveloppe grossière qui l'emportait dans ses voiles, loin de la vulgarité mondaine, vers la région bienheureuse des nymphes et des déesses”<sup>54</sup>.

Cette fois-ci, le Désir se superpose au regard et tombe bien sur un mythe, puisque la jeune femme est comparée à une déesse. Le regard lui-même est capable de tronquer le réel de manière intentionnelle, il peut donner au Désir à interpréter ce que le Désir exige lui-même de voir. Le regard est soumis au Désir, et, dans une perspective phénoménologique, nous pourrions ajouter que c'est le Désir qui intentionnalise l'œil.

C'est fondamental dans la littérature francienne : ce qui est vu, que ce soit un lieu ou un Autre, est presque toujours réflexif. Cette réflexion est en fait une sécrétion du Désir dans le monde, dont le regard est le vecteur. Nozière s'attend à voir une déesse, il voit donc une. Si le monde n'est à ce point qu'illusion, images et mythes, il est pourtant rempli de soi et ce monde réflexif est très significatif. En effet, il permet de saisir avec précision l'intériorité profonde du protagoniste, puisque ce dernier ne peut pas être caché. Le regardant expulse son intériorité dans le monde au travers du couple regard/Désir, et les rapports avec l'Autre peuvent dans l'univers francien être définis par ce renversement dialectique du dedans et du dehors.

Les personnages peuvent se confronter par ce renversement même. Ce ne sont pas des points de vue imperméables qui s'affrontent, mais plutôt des intériorités profondes qui tentent de fusionner par le regard et le Désir. Dès lors, même si nous sommes toujours dans la sphère du mythe, il apparaît que la solitude ontologique nécessitée par la réalité charnelle des hommes peut être dépassée par cette expulsion de leur intériorité dans le monde. En d'autres termes, les humains n'existent que dans leur éternel projet dans l'univers.

C'est d'ailleurs logique, puisque, nous l'avons dit, d'une part le regard francien fait office d'*omphalos* autour duquel le monde gravite, et d'autre part le Désir est un projet en éternel mouvement. Le regard sécrète des images sans pouvoir pénétrer l'essence de l'objet qu'il regarde, ce qui donne naissance à une zone d'ombre et de mystère fondamentale. Le Désir, qui ne peut en aucun cas posséder ce à quoi il aspire, puisqu'il est éternel projet, interprète la zone d'ombre de manière mythique, s'injecte goulûment dans les objets regardés pour les faire siens, se substituant presque à l'essence inaccessible des objets désirés.

Le Désir a pour projet de dépasser les images pour s'insérer au cœur des choses regardées. Cependant, tandis qu'il habite ces objets, il tente de s'assouvir. Si le regard

<sup>53</sup> Anatole France, *La Vie en fleur*, *ibid.*, p.1152.

<sup>54</sup> Anatole France, *La Vie en fleur*, *idem*.

rend ontologiquement compte de la distance des choses regardées, le Désir les rend présentes au moi de manière fusionnelle. Ceci permet au moi enfermé hermétiquement dans la réalité charnelle de dépasser l'altérité universelle, de saisir le monde ou l'Autre et de fusionner avec – même s'il ne fusionne pas avec les choses en soi. Le narrateur conclut :

“Six mois que je fréquentai la maison de Marie Bagration sans faire le moindre progrès dans l'intimité de celle qui me recevait, sans même m'habituer à sa beauté que son éclat même me voilait. Mais cette femme, qui m'était si étrangère, quand je l'approchais, me devenait familière dès que j'étais hors de sa présence<sup>55</sup>.”

Anatole France corrobore le fonctionnement de ce couple regard/Désir :

“Je ne la connaissais pas et peut-être que je ne désirais pas la connaître. Plus sage que je ne semblerai à ceux qui liront cette histoire<sup>56</sup>, plus sage que je ne pensais moi-même, j'avais percé le secret d'Eros, j'avais appris que l'amour pur s'affranchit de toute sympathie, de toute estime et de toute amitié ; qu'il vit de désir et se nourrit de mensonges. On n'aime vraiment que ce qu'on ne connaît pas. Par quelle voie avais-je atteint cette vérité inaccessible ? J'avais tout ce qu'on peut atteindre de l'amour : un fantôme<sup>57</sup>.”

On comprend bien ici que plus que jamais, *on se brise l'un contre l'autre, on ne se mêle pas* en essence. L'expulsion du moi hors de la réalité charnelle par le couple regard/Désir ne peut en rien atteindre l'essence des choses, ce qui n'empêche cependant pas le Désir de combattre l'altérité et de saisir ce que l'œil ne peut lui-même appréhender, ne serait-ce qu'en rendant présent au *je* ce que l'œil est incapable de voir autrement qu'absent.

---

<sup>55</sup> Anatole France, *La Vie en fleur*, *ibid.*, p.1155.

<sup>56</sup> Nous sommes bien dans l'horizon du mythe...

<sup>57</sup> Anatole France, *La Vie en fleur*, *ibid.*, p.1154.

### III.1.1.d) *Le couple regard/Désir et le pansexualisme*

Nous sommes donc dans un univers réflexif où le monde tel qu'il est décrit est une représentation réflexive d'un moi s'expulsant hors de sa réalité charnelle par l'œil et par le Désir. Dès lors, le pansexualisme demeure une conséquence directe de cette réflexion. Le pansexualisme francien organise le monde en donnant à l'homme la possibilité d'entrevoir un sens à son existence. Il fait également figure de principe de causalité<sup>58</sup>. Il n'est pourtant qu'une émanation de celui qui regarde le monde, avec ses zones d'ombre n'attendant qu'à être remplies par le Désir.

L'Autre rencontre le moi au travers de cette émanation. Nous avons vu que l'Autre ne reste malgré tout qu'une image mythique pour celui qui le regarde et le désire. "*Le charme qui touche le plus les âmes est le charme du mystère. Il n'y a pas de beauté sans voiles, et ce que nous préférons, c'est encore l'inconnu*<sup>59</sup>." Cette part d'inconnu reste au fondement du pansexualisme, et peut être mise en relation directe avec la dialectique de l'absence et de la présence. Nous allons opposer deux héros franciens, Paphnuce et Jacques Tournebroke, en mettant en évidence le fait que le pansexualisme dérive exclusivement du point de vue du héros sur le monde, et du regard de l'Autre sur le héros.

Lorsque Paphnuce voit Thaïs mourir, il sait fort bien qu'il ne pourra jamais plus la posséder. Un jeu polyscopique est mis en œuvre par Anatole France lorsqu'il dépeint la mort de la belle danseuse. Les femmes qui récitent le *Te Deum* sont voilées, et l'espace dans lequel se situe la scène – décrite comme vue par Paphnuce – est ouvert, bien que l'action se déroule dans un cloître. Thaïs repose sous un figuier. Lorsque Paphnuce l'appelle, elle se tourne vers lui : "*Elle souleva les paupières et tourna du côté de la voix les globes blancs de ses yeux*<sup>60</sup>." La blancheur de ses globes oculaires signifie qu'elle refuse ontologiquement le moindre regard à Paphnuce. Celui-ci ne peut donc plus être mis en présence avec l'intériorité de Thaïs, il reste exclu, plus seul que jamais, en proie à la frustration. Cependant, son Désir est nécessairement redoublé, puisqu'il remplit les zones d'ombre que le regard sécrète. Ainsi, Paphnuce reste dans le pire état de frustration imaginable : ne jamais plus être vu, c'est-à-dire ne plus jamais exister.

"Tout à coup, Thaïs se dressa sur son lit. Ses yeux de violette s'ouvrirent tout grands ; et, les regards envolés, les bras tendus vers les collines lointaines, elle dit d'une voix limpide et fraîche : « Les voilà, les roses de l'éternel matin ! » Ses yeux brillaient ; une légère ardeur colorait ses tempes. Elle revivait plus suave et plus belle que jamais<sup>61</sup>."

Il se produit ici une véritable atrocité pour Paphnuce : la réintégration de Thaïs dans le système mystique du roman. Thaïs réincorpore le principe féminin qui architecture le monde, et son regard envolé illustre métaphoriquement la fusion du moi de Thaïs avec ce principe. Paphnuce en est entièrement exclu et, lorsqu'on relit tout le roman *Thaïs* sous cet angle, on se rend compte que Thaïs ne regarde jamais Paphnuce. Lorsqu'il saisit le regard de Thaïs, ce n'est que lorsqu'il rêve, ou lors d'hallucinations dues non à son état débilitant d'ascète, mais bien lorsque son Désir possède l'image de Thaïs en la mythifiant à l'extrême. Le drame de *Thaïs* se noue tout au long du récit par la recherche du regard de l'Autre. Lorsque Thaïs meurt, Paphnuce rejoint le néant de

<sup>58</sup> Voir *supra*, II.3.4, p.368.

<sup>59</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.112.

<sup>60</sup> Anatole France, *Thaïs*, Pléiade, tome I, p.862.

<sup>61</sup> Anatole France, *Thaïs*, *idem*.



celui qui n'a jamais été vu, de celui qui n'a jamais été l'objet de Désir de quiconque. Quand Paphnuce se couche sur le corps de la mourante en lui déclarant sa frustration<sup>62</sup>, les prunelles de Thaïs nagent dans l'infini. Dès lors, Paphnuce prend cruellement conscience que jamais son Désir n'a pu posséder autre chose que des images, autant dire le néant. A la fin du roman, *Thaïs* une fois morte, Paphnuce devient un monstre à la hideur sans borne, car nul regard ne se posera plus jamais sur lui.

Le pansexualisme régissant le monde n'émanait donc pas de Thaïs, mais bien de Paphnuce. Il s'éteint lorsque l'objet du Désir ferme les yeux à jamais. Le monde dépeint dans *Thaïs* est donc bien celui issu de la réflexivité de Paphnuce, et le pansexualisme n'est qu'une mise en présence dans le monde, par projection de l'intériorité de Paphnuce dans le dehors, des objets désirés et qui sont absents.

Cela explique bien l'épisode où Paphnuce est stylite : du haut de sa colonne, il attend que le monde entier le désire, alors que le monde ne fait que le regarder (comme une curiosité touristique, d'ailleurs). La frustration de Paphnuce provient du fait que ses objets de Désir l'ignorent, ne lui lancent pas même un regard : Dieu lui-même est absent et le délire mystique de Paphnuce le rend présent : c'est son Désir qui s'approprie le monde paradisiaque de l'au-delà, car il est absent. Il en va de même pour Thaïs, qui ne le regarde jamais. Paphnuce n'a donc pour ainsi dire aucune existence, son intériorité n'existe que projetée dans le monde par le Désir d'exister. Son Désir remplit le néant où il évolue. C'est pourquoi notre ascète voit des petits chacals, ou encore le diable, ou même des fresques évocatrices ou des êtres mythiques – comme le sphinx. Paphnuce sécrète le monde et le lecteur n'est confronté qu'à ce point de vue. La focalisation omnisciente de la narration est paradoxalement interne à Paphnuce. Finalement, le pansexualisme régissant le monde, refusé avec force par Paphnuce travers de son ascétisme fanatique, est pourtant la plus belle et la plus précise des évocations de son intériorité. Ce pansexualisme est le miroir intérieur de Paphnuce. On comprend ainsi pourquoi ce héros ne pouvait qu'être malheureux. Peut-on exister en se refusant soi-même ?

Cette loi de réflexivité est généralisable à presque toutes les œuvres d'Anatole France<sup>63</sup>. Le monde qu'il dépeint est mythique parce que réflexif. Dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, le narrateur n'est autre que Jacques Tournebroche. Ce jeune homme est à l'opposé de Paphnuce, car il est au centre des regards. De nombreux précepteurs s'intéressent à son avenir, alors qu'il n'est que le fils d'un modeste rôtisseur. Des femmes l'initient au Désir, jusqu'à Jahel. Lors de sa première rencontre avec la jeune fille<sup>64</sup>, c'est elle qui baisse ses yeux bleus<sup>65</sup> : Jacques Tournebroche est très jeune un objet de Désir. Cela converge vers l'enseignement de son bon maître Jérôme Coignard, qui l'éduque à la libre pensée pour qu'il puisse se débarrasser de toute frustration :

“Souffrez que je vous dise encore qu'il est dangereux de s'attacher, comme vous le faites, à tout ce qui peut être sujet de trouble et d'inquiétude pour la chair, sans songer que, si telle figure est de sorte à scandaliser les âmes, chacun de nous, qu'il porte en soi la réalité de cette figure, se scandalisera soi-même, à moins d'être eunuque, ce qui est affreux à penser<sup>66</sup>.”

<sup>62</sup> “Ne meurs pas, criait-il d'une voix étrange qu'il ne reconnaissait pas lui-même. Je t'aime, ne meurs pas ! Ecoute, ma Thaïs. Je t'ai trompée, je n'étais qu'un fou misérable. Dieu, le ciel, tout cela n'est rien. Il n'y a de vrai que la vie de la terre et l'amour des êtres.”, Anatole France, *Thaïs*, *idem*.

<sup>63</sup> Les œuvres « politiques » mises à part (*Histoire Contemporaine*), qui sont plutôt des chroniques de société romancées. C'est la raison pour laquelle nous ne les abordons presque jamais dans notre étude.

<sup>64</sup> Voir *supra*, II.3.3.b, p.353.

<sup>65</sup> Voir Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, Pléiade, tome II, p.89.

<sup>66</sup> Anatole France, *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, Pléiade, tome II, p.305.

Ce détachement des sujets d'inquiétude pour la chair proclame subversivement qu'il faut au contraire s'en rapprocher sans inquiétude pour ne pas en être frustré : en être détaché, c'est en être repu pour ne pas y penser. De ce fait, le monde de *La Rôtisserie de la reine Pédauque* reste bien dépeint au travers de l'intériorité profonde et tranquille de Jacques Tournebroche (la narration est d'ailleurs menée sur un mode très objectif, ou du moins distancié) : "Déliés, hélas ! de cette étreinte délicieuse, nous nous regardâmes tous deux avec surprise. Occupée à renaître avec décence, elle arrangeait ses jupes et se taisait"<sup>67</sup>. Le narrateur, comme on le constate ici, ne perd pas son existence à rendre présent ce qui lui est absent, car il a finalement tout ce qu'il désire.

*La Rôtisserie de la reine Pédauque* est donc un roman retraçant l'initiation du couple regard/Désir de Jacques Tournebroche. L'initiation commence par l'estomac dans la rôtisserie paternelle où l'enfant est censé remplacer le chien afin de tourner la broche, pour finir par la disparition du maître et l'indépendance complète d'esprit et de corps du jeune homme. Entre temps, Tournebroche passe du stade de jeune débutant à celui de possesseur d'une femme transcendante<sup>68</sup>. La femme passe de l'état d'image – l'Eve de la Bible flamande – à celui d'objet du regard, puis du Désir, puis d'union. Jahel passe elle-même d'un statut mythique<sup>69</sup> à celui de possession charnelle<sup>70</sup>, puis d'objet assouvissant du Désir<sup>71</sup>. Tournebroche est, à l'inverse de Paphnuce, le centre de tous les regards. Autant dans *Thaïs* le monde tourne autour de Thaïs alors qu'il est architecturé par l'œil de Paphnuce – d'où l'insondable frustration de l'ascète –, autant dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque* le monde tourne autour du « regard regardé » – si on nous pardonne l'expression – de Jacques Tournebroche. C'est pourquoi il existe une opposition fondamentale entre Paphnuce l'ascète et Tournebroche l'hédoniste. Ce dernier est en effet un héros accompli, sans la moindre once de frustration. Son Désir n'a pas à rendre présent ce que son regard rend absent, puisqu'il possède les objets de son Désir en étant au centre de tous les regards d'une part, et en connaissant la fusion charnelle avec l'objet désiré d'autre part. Le pansexualisme de *La Rôtisserie de la reine Pédauque* en est donc réduit à sa plus simple expression : il se superpose au Désir de Tournebroche pour Jahel. Ce n'est pas le cas, dans ce roman, pour d'Astarac, qui ne vit que pour ses Salamandres rendues présentes par le Désir car absentes pour le regard. Tournebroche est d'ailleurs fort distant de la science obscure d'Astarac, justement parce qu'il n'a pas besoin de mythe auquel se raccrocher : ce qu'il voit lui suffit. Ce n'est pas non plus le cas pour Coignard, qui a bien profité des joies de la vie en bon épicurien, et dont le Désir se repaît de souvenirs tandis que l'estomac digère de façon bienheureuse et que le cerveau continue de se cultiver inlassablement. Tournebroche, au centre de l'initiation, n'est autre qu'un futur Jérôme Coignard.

Lorsque Jahel délaisse Tournebroche pour se tourner vers d'Anquetil, c'est à ce moment que le jeune homme acquiert la sagesse, grâce à Coignard :

"C'est ainsi, mon fils, que nous colorons à nos yeux nos pires instincts. La morale humaine n'a pas d'autre origine. [...] Cette sagesse est difficile. Elle le serait plus encore si on vous

<sup>67</sup> Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, Pléiade, tome II, p.90.

<sup>68</sup> Voir *supra*, II.3.3.b, p.353.

<sup>69</sup> "Je l'accusai intérieurement d'être la Nymphé de ce vieux fou. Pour en être tout de suite éclairée, je lui demandai rudement si elle avait coutume de faire la Salamandre dans ce château.", Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, *ibid.*, p.92.

<sup>70</sup> "Je fis de mon mieux et je fus assez heureux cette fois encore pour épargner à cette belle personne l'affront qu'elle méritait le moins. Il me sembla qu'elle n'était pas mécontente de moi.", Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, *idem.*

<sup>71</sup> "Elle s'arracha de mes bras au petit jour, avec mille serments de me rejoindre bientôt, m'appelant son âme, sa vie, son greluchon.", *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, *ibid.*, p.95.

avait pris votre maîtresse. Vous sentiriez alors des dents de fer vous labourer la chair et votre esprit s'emplit d'images odieuses et précises<sup>72</sup>.”

Ainsi, lorsque Jahel a rejoint d'Anquetil par pure avidité matérielle, Tournebroche ne la voit plus – malgré lui – comme objet de Désir, et il n'a plus besoin d'elle : “*Jahel parut sous la voûte, toute frileuse dans sa mante noire. Ne pouvant soutenir sa vue, je détournais les yeux*<sup>73</sup>.” Cette attitude prouve son accomplissement, tandis que le monde où il évolue change de teneur : Tournebroche n'est progressivement plus le centre des regards et ceci fait partie de son initiation :

“ « Hélas ! Jahel ! disais-je, le souvenir et l'image de nos tendresses, qui faisaient naguère mes plus chères délices, me sont devenus un cruel tourment, par l'idée que j'ai que vous êtes aujourd'hui avec un autre ce que vous fûtes avec moi. » Elle répondait : « Une femme n'est pas la même avec tout le monde. »<sup>74</sup>.”

Ce détachement progressif des objets de Désir se poursuit jusqu'à la mort de Jérôme Coignard. Jahel le dit explicitement à Tournebroche :

“Vous faites à vous seul, plus qu'aux trois quarts, les frais de votre malheur. [...] J'entends, mon ami, que si j'y fournis l'étoffe, vous y mettez la broderie et que votre imagination enrichit beaucoup trop la simple réalité. Je vous jure qu'à l'heure qu'il est, je ne me rappelle pas moi-même le quart de ce qui vous chagrine ; et vous méditez si obstinément sur ce sujet que votre rival vous est plus présent qu'à moi-même<sup>75</sup>.”

En même temps que le Désir pour Jahel s'effondre, le monde change de teneur, puisqu'il est réflexif. Il s'effrite tandis que les regards s'éteignent. Cependant, la sagesse fait place à la frustration. “*Le malheur m'avait rendu sage*<sup>76</sup>.” L'initiation de Tournebroche se termine, à l'inverse de celle de Paphnuce, par un Désir assagi, puisqu'il a été vécu, ainsi que par une érosion progressive du monde, y compris de son pansexualisme qui n'a plus raison d'être. Le château d'Astarac flambe, emmenant sous les décombres l'érotiste lui-même et la bibliothèque de Coignard. Mosaïde le Juif, l'assassin de Coignard, meurt dans la Seine après avoir mis le feu au château. Quant à Jahel, elle ne devient qu'un souvenir :

“Il n'est pas d'amour qui résiste à l'absence. Le souvenir de Jahel, d'abord cuisant, s'adoucit peu à peu et il ne m'en resta qu'une irritation vague, dont elle n'était plus même l'unique objet<sup>77</sup>.”

Cette érosion progressive du monde s'effondrant sur lui-même<sup>78</sup> illustre bien, une fois encore, la réflexivité de cet univers. Il est en tout point conforme à l'érosion de l'intériorité profonde de Tournebroche. Ce dernier finit le roman dans une sorte de sérénité ressemblant à celle de Coignard, parmi les livres, dans un huis-clos figuré par une grande maison. Finalement, le Tournebroche du début de *La Rôtisserie de la reine Pédauque* n'a plus à être le centre de tous les regards et n'a plus d'autre monde à regarder que ses livres : son Désir a été épuisé par Jahel et l'univers a acquis pour lui son ultime signification.

*Thaïs* et *La Rôtisserie de la reine Pédauque* sont donc deux romans aux antipodes l'un de l'autre : dans le premier, on voit une expansion du pansexualisme qui

<sup>72</sup> Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, *ibid.*, p.156.

<sup>73</sup> Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, *ibid.*, p.158.

<sup>74</sup> Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, *ibid.*, p.160.

<sup>75</sup> Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, *ibid.*, p.185.

<sup>76</sup> Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, *ibid.*, p.200.

<sup>77</sup> Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, *ibid.*, p.202.

<sup>78</sup> Voir *infra*, III.1.3, p.420.

conduit au paroxysme de la frustration – rendre présent jusqu’à la folie ce qui est absent – et à l’inexistence profonde du regard de l’Autre. Dans le second, au contraire, le regard de l’Autre conduit sereinement le Désir à l’assouvissement, puis le monde s’effrite et se contracte sur lui-même, tandis que la sagesse d’un quotidien calme et démythifié prend tranquillement place : le moi ne s’attache plus qu’au présent. Dans les deux cas, le monde est d’essence réflexive et suit la progression du Désir du protagoniste au travers de l’évolution du regard de l’Autre. C’est donc bien le couple regard/Désir qui secrète le monde, dont le pansexualisme n’est plus qu’un épiphénomène pourtant fondamental.

### III.1.2) Le Désir révolté et l'érotogénèse

“Et vous, mon hôte, ajouta M. l'abbé Coignard, donnez-moi à boire, car j'ai la pépie par la faute de M. Nicolas Cerise, qui croit que la nature est athée. Et, par tous les diables, elle l'est et le doit être en quelque manière, monsieur Nicolas Cerise ; et si toutefois elle narre la gloire de Dieu, c'est sans connaissance si ce n'est dans l'esprit de l'homme, qui seul procède du fini et de l'infini. A boire !”, Anatole France, *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, Pléiade, tome II, p.250.

“Il disait aussi la joie et la douleur penchant sur la terre leurs têtes jumelles, et le désir qui crée les mondes.”, Anatole France, *La Révolte des anges*, Pléiade, tome IV, p.713.

Puisque le Désir est sous-tendu par la dialectique de l'absence et de la présence, nous allons voir qu'il porte en lui-même la nécessité d'une révolte ontologique, qui est justement celle de dépasser l'absence et la présence.

Le Désir ne peut donc aller au cœur du monde, il ne fait que le saisir au travers de mythes, il construit lui-même ce que le regard ne peut percer. Il n'a pas la capacité de dépasser l'apparence du monde pour aller au-delà, jusqu'à l'essence des choses<sup>1</sup>. Or, n'est-ce pas pourtant là l'un de ses projets fondamentaux ? Ce paradoxe reste en effet douloureux pour l'homme ; Anatole France ne dit pas autre chose dans son introduction aux *Opinions de M. Jérôme Coignard* :

“ Notre insaisissable pensée est tout ce que nous possédons en propre. De là cette vanité des jugements du monde<sup>2</sup>.”

Par conséquent, il apparaît que le Désir ne peut agir que dans un mouvement de révolte vis-à-vis de ce paradoxe, sous peine de sombrer à jamais dans une invivable frustration. En effet, le sens du monde – et celui-là même de l'existence humaine – est-il condamné à rester caché, le Désir est-il contraint à ne se nourrir que de lui-même, en ne rendant présent au *je* que ce qu'il secrète ?

Nous allons tenter de mettre au jour la nature de la représentation du monde que le Désir francien offre au *je*, afin de voir si en effet il peut lui proposer autre chose que des mythes. Nous nous appuierons pour ceci sur *La Révolte des anges*, roman paru en 1913<sup>3</sup> – l'un des derniers de notre auteur<sup>4</sup> –, où est sans doute mis en œuvre le Désir de la manière sinon la plus aboutie du moins la plus emblématique. *La Révolte des anges* est une œuvre où chaque ange, d'Arcade à Zita, de Mirar à Istar, et de Nectaire à Satan, représente une modalité particulière du Désir. Nous noterons que le Désir selon Arcade, Mirar, Zita et Istar ne sont que des aspects différents d'une seule et même notion, toujours plus ou moins frustrée. Nous prouverons qu'au-delà de ce polymorphisme, c'est le Désir de Nectaire qui englobe toutes ces modalités particulières et c'est donc sur lui que nous nous attarderons le plus.

<sup>1</sup> “L'essence coïncide avec ce qu'il y a de plus intime et de presque secret dans la nature de la chose, bref ce qu'il y a en elle d'essentiel.”, E. Gilson, *L'Être et l'essence*, Vrin, Paris, 1948, p.21.

<sup>2</sup> Anatole France, *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, Pléiade, tome II, p.214-215.

<sup>3</sup> Le roman parut sous le titre *Les Anges* dans le journal *Gil Blas* tous les jeudis et les dimanches entre le 20 février et le 19 juin 1913, sous une forme différente de l'édition que nous connaissons actuellement. L'édition originale, sur laquelle nous nous appuyons, paraît quant à elle le 18 mars 1914 chez Calmann-Lévy, sous le titre *La Révolte des anges*.

<sup>4</sup> Il écrira par la suite *Le Petit Pierre* et *La Vie en fleur*, ce diptyque constituant sa dernière œuvre littéraire.

### III.1.2.a) Le Désir et le paradoxe du polymorphisme

“Vous [qui] croyez à la science, vous vous imaginez que les hommes et les anges sont capables de comprendre, alors qu'ils ne sont faits que pour sentir. Sachez bien qu'on n'obtient rien d'eux en s'adressant à leur intelligence : il faut parler à leurs intérêts et à leurs passions.”, Anatole France, *La Révolte des anges*, Pléiade, tome IV, p.711.

Il pourrait s'avérer de prime abord étrange que nous entreprenions une étude phénoménologique du Désir francien en nous appuyant sur le Désir de quelques anges. On serait tenté de vouloir immédiatement décrire le Désir selon Nectaire. Cependant, ce serait aller trop vite, car il existe dans *La Révolte des anges* une montée progressive du Désir, qui s'exprime dans son acmé au travers de Nectaire. Les différents avatars du Désir ne sont pas dans cette œuvre des variantes, mais au contraire différents visages du même tout. D'ailleurs, les anges sont dans *La Révolte des anges* les différentes *incarnations* (paradoxe que nous allons expliquer) du même Désir se révoltant contre la frustration.

Pourquoi Anatole France choisit-il des anges pour incarner le Désir ? En effet, qu'est-ce qu'un ange, sinon un être qui n'a aucune réalité charnelle ? Comment un être sans corps, immortel qui plus est, et donc extrait par nature du temps et de l'espace, pourrait-il être sous l'emprise du Désir ou de la frustration ?

La tradition conçoit les anges<sup>5</sup> comme étant hiérarchisés selon des ordres presque militaires. Ils n'ont pas de corps et sont constitués de matière subtile, exclusivement spirituelle. Cependant, ils peuvent s'opacifier, le temps d'une mission sur la terre, avant de redevenir éther. Anatole France s'appuie sur cette tradition, mais ses anges ne sont pas à proprement parler bibliques.

En tant qu'anges, ils ont l'avantage sur les hommes d'être exclus du système darwinien, et donc de l'évolution. Ils ne sont pas mortels, mais souffrent tout de même de frustration, celle-ci dépassant de loin la frustration humaine. Dès lors, ils ressemblent à de pures émanations d'Anatole France, allégories du Désir désincarné, c'est-à-dire du pur Désir. C'est sous cet angle que nous allons tenter d'en comprendre les rouages, afin d'en dresser une phénoménologie.

Le premier ange intervenant dans *La Révolte des anges* est nommé Arcade<sup>6</sup>. Il apparaît au baron Maurice d'Esparvieu lorsque ce dernier est avec sa maîtresse, la pul-

<sup>5</sup> Ange provient du latin *angelus* transcrit du grec profane *aggelos*, ce qui désigne seulement un *messenger*. Par contre, dans les Septante, le mot *ange* traduit l'hébreu *maleak*, qui signifie *messenger de Dieu* et peut désigner soit des anges, soit des prophètes ou même des prêtres. Dans l'Ancien Testament, les anges sont appelés *fiils de Dieu* (*Job*, I, 6), *armée de Yahvé* (*Josué*, V, 14), *armée du Ciel* (*Premier Livre des Rois*, XII, 19) ou *saints* (*Daniel*, VIII, 13, où trois d'entre eux, Michel, Gabriel et Raphaël sont nommés). Cependant, on sait que c'est surtout dans la période intertestamentaire (bibliothèque de Q'mran) et dans le Nouveau Testament que les anges prennent une grande importance. Les fonctions des anges sont traditionnellement multiples. Elles sont désignées le jour même de la Création et sont proposées dans le livre des *Jubilés*, II, 2. Elles peuvent être politiques (l'archange Michel est le gardien de tout Israël), mais également protectrices. Chaque être naturel a un ange gardien. D'autre part, un ange est responsable du bon déroulement de chaque saison. Enfin, les anges intercedent pour les hommes auprès de Dieu, en leur montrant le droit chemin ou en révélant des secrets divins concernant la Terre et le Ciel. Source *Encyclopaedia Universalis*, article « Anges et archanges ».

<sup>6</sup> On retrouve un Arcade sous les traits d'Arkadi Kirsanov dans le roman de Tourguéniev *Pères et enfants* (aussi traduit *Pères et fils*, du Russe *Octy i deti*, 1862). C'est ce personnage qui donne la définition du mot *nihiliste* à propos de son ami Bazarov : “il ne s'incline devant aucune autorité, n'accepte aucun principe sans examen.” C'est à partir de ce moment que le mot même de *nihilisme* entrera dans l'usage. Il faut noter qu'Anatole France devait nécessairement connaître ce roman, puisque l'une des premières études

peuse Gilberte des Aubels. Il faut noter que le contexte se prête relativement bien à l'apparition de l'ange qui est, comme nous l'avons noté, une allégorie du pur Désir. En effet, Arcade surgit en pleins fastes érotiques. Mme des Aubels fait d'ailleurs partie de ces femmes franciennes transcendantes et participe pleinement du pansexualisme :

“Faites pour plaire et charmer, elle se déshabillait aisément, en femme qui sait qu'il lui est convenable d'être nue et décent de montrer sa beauté. Il l'aima d'abord avec la sombre fureur d'un homme en proie à la Nécessité, maîtresse des hommes et des dieux. [...] Ensuite, il l'aima d'une manière moins fatale, d'après les conseils de Vénus érudite et selon les guises des Eros ingénieux<sup>7</sup>.”

Apparaît donc Arcade, dans toute sa nudité, comme une émanation du Désir. Il se manifeste d'ailleurs sous des allures byroniennes, comme un beau ténébreux, se disant l'ange gardien de Maurice :

“Celui que vous adorez comme votre créateur a placé auprès de chaque fidèle un bon ange, avec la mission de le conseiller et de le garder : c'est l'opinion constante des Pères<sup>8</sup> : elle se fonde sur plusieurs endroits de l'Écriture ; l'Église l'admet unanimement, sans toutefois prononcer l'anathème contre ceux qui suivent un avis contraire. Vous voyez devant vous un de ces anges, le vôtre, Maurice<sup>9</sup>.”

L'ange se manifeste dans le monde comme provenant d'un ailleurs ; sa réalité est indiscutable puisqu'il est une image :

“J'ai revêtu l'aspect que vous voyez, Maurice, parce que, devant agir désormais parmi les hommes, il me faut me rendre semblable à eux. Les esprits célestes possèdent la faculté de s'envelopper d'une forme apparente qui les rend visibles et sensibles. Cette forme est réelle, puisqu'elle est apparente et qu'il n'y a de réalité au monde que des apparences<sup>10</sup>.”

Cette définition de la réalité corrobore notre analyse du couple regard/Désir. L'ange existe car il peut être regardé. Une fois encore, le réel, dans son acception francienne, se cantonne simplement à ce qu'on voit, dans le huis-clos constitué par le regard. L'ange est décrit par Anatole France comme surgi d'un ailleurs, s'étant simplement rendu sensible aux humains. Dans cette perspective mythique, on peut penser tout simplement que cet ailleurs est l'imaginaire de l'auteur même, qui acquiert ici encore une dimension démiurgique. Anatole France se substitue à Dieu dans *La Révolte des anges*. Nous garderons à l'esprit cette remarque vraisemblablement fondamentale pour l'interprétation de ce roman.

L'ange est issu d'un renversement de la dialectique de la présence et de l'absence : son incarnation le prouve :

“Les esprits célestes prennent à leur gré, l'un et l'autre sexe, ou tous les deux à la fois. Mais ils ne sauraient se déguiser à tout moment selon leur caprice ou leur fantaisie. [...] Ma sagesse avait fixé par avance l'heure de mon apparition aux hommes ; rien ne pouvait la devancer ou la retarder<sup>11</sup>.”

---

sur Tourguéniev en France est signée par Paul Bourget en 1883, cinq ans avant que ce dernier ne produise *Le Disciple* et qu'il ne se brouille très gravement avec Anatole France. (voir P. Bourget, *in Essai de psychologie contemporaine*, t. II, Paris, 1901.) Nous supposons donc qu'Anatole France a choisi de prénommer son ange *Arcade* par référence à Arkadi Kirsanov.

<sup>7</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, Pléiade, tome IV, p.682.

<sup>8</sup> Voir *Enoch Ethiopien*, IC,3 et LX 11.

<sup>9</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.686.

<sup>10</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *idem*.

<sup>11</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *idem*.

L'incarnation de l'ange, sa substantiation dans la réalité charnelle, est l'indice implicite de l'imperfection de la Création. En effet, s'instiguer dans la réalité charnelle pour apparaître aux humains est la conséquence, pour un ange, de sa frustration. S'il est frustré, c'est dialectiquement qu'il désire. Or, si le monde était parfait, l'ange n'aurait rien à désirer et n'aurait donc pas à se matérialiser.

D'où l'évidence que si le monde est imparfait, Dieu l'est aussi. Nous retournons dans le système gnostique cher à notre auteur. L'ange est bien soumis à un Désir qui dépasse encore celui de l'homme. Lui n'est pas soumis au temps ni à la mort, et son Désir ne peut ainsi que se situer dans des sphères bien plus hautes que le Désir humain. Dès lors, le Désir angélique est une expression pure du Désir francien, comme s'il était une émanation du Désir de notre auteur même.

Le projet d'Arcade, sa mission sur la terre, l'illustre d'ailleurs sans guère d'ambiguïté :

“Homme, prête l'oreille ; femme, entends ma voix ! Je vais vous révéler un secret d'où dépend le sort de l'univers<sup>12</sup>. Me dressant contre Celui que vous considérez comme le créateur de toutes choses visibles et invisibles, je prépare la révolte des anges. [...] Ne savez-vous point que les fils de Dieu se sont déjà révoltés et qu'un grand combat fut livré dans le ciel ? [...] C'était avant la création du monde. Mais rien n'est changé depuis dans les cieux. La nature des anges n'est pas différente aujourd'hui de ce qu'elle était à l'origine<sup>13</sup>.”

Anatole France reprend ici le thème de la gnose d'Origène stipulant que puisqu'il y a un salut, il faut bien qu'il y ait eu une chute. A l'origine, tous les esprits étaient égaux et unis, dans la contemplation de la Trinité. Mais après une sorte de pesanteur, d'inertie, quelques esprits se sont détachés plus ou moins de l'unité, comme leur contemplation est devenue moins intense. Ainsi, les anges et les âmes ont la même origine et la matière est issue du degré d'éloignement des esprits vis-à-vis de leur créateur. La chute dans la matière est la conséquence de cet éloignement. Dieu créa alors le monde sensible, afin de permettre aux âmes ceintes dans un corps de matière de retrouver la pureté originelle. Certes, certaines âmes parviennent à cette pureté, d'autre non. Mais il est nécessaire que toutes y parviennent un jour, selon le principe que la fin doit être identique au commencement : toutes les âmes retourneront donc un jour à l'union des origines<sup>14</sup>.

Anatole France tire parti de la gnose origénique en rendant possible une révolte angélique, puisque les esprits sont capables d'aller du bien au mal. En ce sens, dans l'imaginaire francien, les anges sont soumis à leur libre-arbitre, et donc, par force, à la libre pensée. Ceci renforce l'idée selon laquelle les anges franciens sont une pure émanation du Désir de notre auteur : ils sont sceptiques et participent de la gnose francienne, c'est-à-dire de la recherche par le Désir du sens du monde. D'autre part, s'ils sont soumis au bien et au mal, ceci renforce le principe d'un Dieu impuissant et ayant raté sa Création.

“Vous n'avez pas considéré ma nature, qui est libre, active et mobile, comme celle de tous les anges, et [...] vous avez uniquement regardé les grâces et les félicités dont vous me

<sup>12</sup> Ce *secret* révélé prouve également que l'ange est une émanation du Désir de notre auteur. Le but de la gnose francienne du Désir n'est-il pas de connaître les secrets universels ? Voir *supra*, II.3.4, p.368. Ce secret démontre aussi que le Désir supérieur de l'ange rejoint le Désir ultime des humains, qui est de donner un sens à leur existence en se fondant en une trajectoire de connaissance salvatrice vers la signification cachée du monde. C'est ce en quoi l'ange francien est beaucoup moins *angélique* que les anges bibliques.

<sup>13</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.687.

<sup>14</sup> Sur la gnose origénique, voir notamment les ouvrages de H. Crouzel, dont “*Origène et la « connaissance mystique »*”, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1961.



voyez comblé. Lucifer n'en reçut pas moins ; il se révolta pourtant. [...] Avant les temps, les anges se levèrent pour la domination des cieus. Le plus beau des séraphins s'est révolté par orgueil. Moi, c'est la science qui m'a inspiré un généreux désir de m'affranchir<sup>15</sup>."

Ici, Arcade est en proie à ce Désir gnostique de connaissance de manière explicite.

En effet, si l'ange est de pur esprit alors qu'il est en proie au Désir, la réponse aux secrets de l'univers ne se situe pas dans l'esprit. Le *logos* ne se trouve pas dans Dieu non plus, puisque le Désir réfute Dieu en le rendant responsable de toute frustration. L'ange, qui ne peut lui-même pénétrer dans l'essence du monde puisqu'il s'adonne à la science est par nature frustré, puisqu'il veut se retourner contre Celui qui l'a créé ainsi. L'univers aurait-il été engendré par et pour la frustration ? Le but du Désir serait-il de se révolter contre l'univers entier, dans un vaste mouvement de haine et de nihilisme ? Le seul but du Désir serait-il de devenir l'univers lui-même, ce qui supposerait qu'il serait enfin immuable, dans une jouissance éternelle mais presque minérale, bien que désincarnée ?

Ou au contraire, le Désir aurait-il pour but de tout détruire afin que toute frustration soit éteinte à jamais ? Nous rejoignons la dialectique de l'absence et de la présence à la puissance énième. Dans tous les cas, le Désir pur dont les anges franciens sont l'allégorie paraît caresser un projet effrayant, d'une ambition incalculable et catégorique. Nous comprenons du même coup pourquoi il est en butte à la frustration éternelle.

Le Désir d'Arcade recoupe la possession du savoir absolu : "*Occupé, dit l'ange, à me former une intelligence souveraine, je ne me suis pas soucié de cet être inférieur. [...] J'avais résolu d'examiner les fondements de la foi. [...] J'ai su, j'ai pensé, j'ai perdu la foi*<sup>16</sup>." La foi ne peut être confondue avec la croyance. Elle n'est ni une croyance subjective, ni un savoir objectif : elle est plutôt le lien de fidélité existant entre plusieurs hommes qui sont les dépositaires d'un même témoignage, d'une même parole prophétique ou divine<sup>17</sup>. La science acquise par Arcade est donc au fondement d'une scission avec la foi religieuse (c'est-à-dire avec le fondement même des *anges*), en même temps qu'une rupture avec l'Autre. Le Désir ne peut s'accomplir que dans un mode de déchirure et de révolte avec soi-même, le Désir avant tout porte en lui-même une grande force de négation, de refus<sup>18</sup> ontologique de soi pour permettre une projection dans un autre mode d'être. Il est donc initiatique.

Arcade passe, par le Désir, du statut d'ange à celui de scientifique. Ces deux statuts sont fondamentalement inconciliables : un ange est contemplatif, pure essence, être en soi. Un ange intellectuel devient conscient et la conscience est à l'opposé de toute existence béate. L'ange est mort lorsque le scepticisme inhérent à une conscience souveraine a fait son apparition. La pensée détrône Dieu. L'ange scientifique est engendré pour n'être, en essence, qu'une révolte à l'état pur, qui refuse les fondements mêmes de sa matière pour aller au-delà, dans la plus grande négation ontologique qui soit<sup>19</sup>. Le but d'Arcade est d'ailleurs confirmé : il croit certes en Dieu, puisque son existence dépend de la Sienne et que si Dieu n'est plus, il sombre lui aussi dans le néant. Cependant, il renie au Créateur tous ses statuts, toute son histoire, et ne le garde plus que comme une preuve de sa propre existence d'ange. Dieu existe parce que Arcade existe. La dia-

<sup>15</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.688.

<sup>16</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.689-690.

<sup>17</sup> Voir E. Ortigues, *Religions du Livre et religions de la coutume*, Le Sycomore, Paris, 1981.

<sup>18</sup> Voir *supra*, II.1.1, p.236.

<sup>19</sup> Cette particularité francienne est étonnante, car un ange, même mauvais, ne pourrait aller selon la tradition gnostique à l'encontre de sa propre nature, ce qui laisse entrevoir la possibilité d'une *apocatastase*, c'est-à-dire réconciliation avec Dieu lors de la fin des temps.

lectique de l'absence et de la présence est là aussi particulièrement portée à son comble et le renversement des valeurs également :

“Je nie qu'il ait créé le monde ; il en a tout au plus organisé une faible partie, et tout ce qu'il a touché porte la marque de son esprit imprévoyant et brutal. Je ne pense pas qu'il soit éternel ni infini<sup>20</sup>, car il est absurde de concevoir un être qui n'est pas fini dans l'espace ni dans le temps<sup>21</sup>.”

C'est dire combien le Désir de l'ange rejoint l'essence même du Désir des hommes.

Toutefois, nous sommes en présence de l'un des rares paradoxes que le Désir ne peut dépasser : puisque toute création ne peut être que temporelle et spatiale – car ce qui est ni temporel ni spatial est par définition incréé – alors tout acte de création porte en lui-même la frustration d'être dans le temps et l'espace, et donc le Désir de s'en exclure. Le Désir selon Arcadie rejoint inévitablement celui de se projeter dans l'incréé, qui est soit le néant, soit encore le Tout, si l'incréé est la seule chose au monde qui est. Nous sommes bien encore face à la dialectique de la présence et de l'absence. Le Désir, par essence, sera toujours incommensurablement frustré et donc toujours incommensurablement insoumis, ainsi qu'un ange révolté<sup>22</sup>. L'allégorie est fort explicite.

Un autre ange est mis en scène par Anatole France dans *La Révolte des anges*, il s'agit de Mirar<sup>23</sup>. Cet ange, qui porte un nom fort évocateur face au couple regard/Désir, n'est pas décrit par Anatole France comme étant d'une beauté ou d'une puissance traditionnellement admises : c'est “*un jeune homme de pauvre mine et de vêtement*”<sup>24</sup>. Sa séparation d'avec Dieu n'est pas issue d'un quelconque idéalisme et son Désir est fermement ancré dans sa réalité charnelle :

“Je ne suis pas, comme toi [(Arcadie)], un esprit révolté, un libre penseur, un révolutionnaire. Je demeure fidèle, au fond de mon âme, à mon créateur céleste. J'adore encore le Maître que je ne sers plus, et je pleure les jours où, me couvrant de mes ailes, je formais, avec la multitude des enfants de la lumière, une roue de flamme autour de son trône glorieux. L'amour, l'amour profane m'a seul séparé de Dieu. J'ai quitté le ciel pour suivre une file des hommes<sup>25</sup>.”

Mirar évolue dans une sphère où le pansexualisme l'emporte sur l'amour divin. Dieu est concurrencé par le Désir et Mirar succombe aux grâces d'une femme transcendante qui se substitue alors au Maître des cieux :

“Une nuit d'été, dit-il, comme je descendais du ciel pour distribuer des consolations, des persévérances et de bonnes morts à diverses personnes pieuses du quartier de l'Etoile<sup>26</sup>, mes yeux, bien qu'habitues aux clartés immortelles, furent éblouies par les fleurs de feu dont les Champs-Élysées étaient semés<sup>27</sup>. De grands candélabres, qui marquaient, sous les

<sup>20</sup> Dieu est donc nécessairement frustré, et donc en proie également au Désir.

<sup>21</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.690.

<sup>22</sup> Il reste à savoir si une *apocatastase* du Désir – réconciliation entre l'ange déchu et son créateur – est une possibilité entrevue par Anatole France.

<sup>23</sup> *Mirar* en espagnol signifie *regarder*.

<sup>24</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.697.

<sup>25</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.699. Il faut noter que ce thème est celui des films *Paris, Texas* (1984) et surtout des *Ailes du désir* (*Der Himmel über Berlin*, 1987) du réalisateur Wim Wenders.

<sup>26</sup> Ces *bonnes morts* sont très ironiques de la part d'Anatole France ; n'oublions pas que les anges s'adressent aux fidèles, *qui subsistent encore nombreux en France, spécialement parmi les officiers supérieurs des armées de terre et de mer*. Anatole France attaque ici explicitement les anti-dreyfusards.

<sup>27</sup> Encore une fois, c'est par le regard que l'alchimie du Désir fait son œuvre. C'est ainsi que le regard de *Mirar* va opérer le changement de statut ontologique de l'ange.

arbres, l'entrée des cafés et des restaurants, donnaient au feuillage l'éclat précieux de l'émeraude<sup>28</sup>.”

C'est bien le couple regard/Désir qui préside à la destinée de Mirar. On assiste à un renversement dialectique du dedans et du dehors, et le monde devient réflexif. La preuve en est que les hypotyposes se font nombreuses dans le récit à partir de l'apparition de Mirar. Le monde devient haut en couleur : le mastroquet où Mirar rencontre Arcade se situe dans des rues

“pleines d'un brouillard roux, piqué de lumières jaunes et blanches, où les chevaux souffl[ent] leur haleine fumante et que sillonn[ent] les phares rapides des autos, [dans le] flot noir des piétons qui s'écoul[ent] sans cesse<sup>29</sup>.”

Mirar reste frustré de n'avoir, par essence, qu'une seule chose immuable et intemporelle à éternellement regarder. Lorsqu'il descend sur terre, il se trouve en prise avec le temps et l'espace, de sorte que le mouvement l'attire. Or, le mouvement est inconciliable avec l'Unité incréée de Dieu. Le monde revêt une beauté inédite et signifiante qui inspire le Désir. Cette beauté, inhérente ici au pansexualisme, est évidemment une projection du Désir de Mirar dans le monde, elle est d'essence mythique :

“De longues guirlandes de perles lumineuses entouraient les enceintes à ciel ouvert où se serrait une foule d'hommes et de femmes, devant un orchestre joyeux, dont les sons montaient confusément à mes oreilles<sup>30</sup>.”

La terre vue par Mirar acquiert l'étrange caractéristique de transformer le Ciel et Dieu en huis-clos, par contraste. Cet enfermement est insupportable à Mirar, qui est dans le monde confronté à la vie. Ses sens sont tous en éveil tandis que le monde s'infuse en lui et qu'il le regarde en se l'appropriant, coloré et vibrant :

“La nuit était chaude ; mes ailes commençaient à se lasser. Je descendis dans un de ces concerts et m'assis, invisible, parmi les auditeurs. A ce moment, une femme parut sur la scène, vêtue d'une robe courte et pailletée. Les reflets de la rampe et la peinture qui couvrait son visage n'y laissaient voir que le regard et le sourire<sup>31</sup>.”

On perçoit le drame de Mirar, invisible pour cette femme qui n'est que regard et volupté. Elle participe du Désir pansexualiste tandis que Mirar en est le jouet. Cette femme est bien décrite par l'ange comme une semi-divinité – incompatible d'autant plus avec la divinité unique de Ialdabaoth. Le corps de la danseuse est décrit comme souple et voluptueux. “*La voix mordante et les mouvements insidieux de cette créature me jetèrent dans un trouble inconnu. Je pâlis, je rougis, mes yeux se voilèrent, ma langue sécha dans ma bouche*<sup>32</sup>.” Ce trouble qui s'empare de Mirar est ontologique, et c'est à ce moment précis que le Désir rompt le lien de l'ange avec Dieu. Ceci signifie que Ialdabaoth, dans une morale du Désir, est du côté du mal, puisqu'il est ferment de frustration. Nous sommes bien dans un horizon pansexualiste, immergés dans les référents de la morale du Désir que nous avons décrits plus haut<sup>33</sup>. Le Désir de Mirar opère un changement ontologique fondamental à l'être de Mirar tout entier : il devient un ange amoureux, ces deux termes étant évidemment inconciliables.

<sup>28</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.699.

<sup>29</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.696.

<sup>30</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.699.

<sup>31</sup> Anatole France, *idem*.

<sup>32</sup> Ce passage est une référence (amusée) à *Phèdre* de Racine.

<sup>33</sup> Voir *supra*, II.3, p.289.

“Et Théophile<sup>34</sup> conta, en gémissant, comment, possédé du désir de cette femme, il ne remonta point au ciel ; mais, ayant pris la forme d’un homme, vécut de la vie terrestre, car il est écrit : « En ce temps-là, les fils de Dieu virent que les filles des hommes étaient belles<sup>35</sup> ». <sup>36</sup>”

Dès lors, Mirar devient humain, et son Désir s’inscrit donc dans la sphère de l’humanité. Bouchotte<sup>37</sup>, qui ressemble à une émanation contemporaine de Thaïs, succombe au charme transi de Mirar de manière toute païenne :

“Il se jeta à ses pieds et lui dit qu’elle était adorable, qu’elle chantait délicieusement, qu’il l’aimait à la folie, qu’il renonçait pour elle à sa famille, à sa patrie, qu’il était musicien et n’avait pas de quoi manger. Touchée de tant de jeunesse, de candeur, de misère et d’amour, elle le nourrit, le vêtit et l’aima<sup>38</sup>.”

Mirar est un personnage à l’opposé de Paphnuce, il combat sa frustration à un tel point qu’il perd toute son intégrité pour donner libre cours à son Désir, même si sa liaison avec Bouchotte est éphémère. Anatole France dépeint en effet la danseuse comme capricieuse, un peu à la façon de Félicie Nanteuil dans *Histoire comique*. Elle va mépriser l’ange d’être socialement pauvre, mais va continuer à l’entretenir par défaut. Mirar est devenu un musicien, une fontaine de mélodies emblématique d’un reniement ontologique de Dieu, puisque la musique est un art temporel par excellence. L’harmonie musicale concurrence de manière noire l’harmonie du monde, et même si Mirar est un musicien décrit comme médiocre, il n’en reste pas moins, en tant qu’artiste, un petit démiurge. Le Désir de Mirar l’entraîne donc subversivement, presque involontairement, dans une concurrence divine que les chrétiens désigneraient comme satanique. Même si Mirar désapprouve les anges déchus par la violence de leurs opinions, il en est devenu un lui-même, ontologiquement, et agit comme tel. Le Désir est donc bien ferment de révolte et de négation, que ce soit d’une manière volontaire ou inconsciente<sup>39</sup>. Un ange amoureux est un ange déchu, devenu homme libre. (Il reste à savoir si les humains assumant le Désir ne sont pas eux-mêmes, en essence, des sortes d’anges déchus<sup>40</sup>.)

Zita est elle aussi en grande partie définie par son regard :

“Les deux anges la trouvèrent qui, seule, lisait. A leur approche, elle leva de grands yeux où dans de l’or liquide jaillissaient des étincelles. Ses sourcils formaient ce pli sévère, qu’on voit au front de l’Apollon pythien<sup>41</sup> ; son nez parfait descendait droit ; ses lèvres serrées imprimaient à son visage une moue hautaine<sup>42</sup>.”

<sup>34</sup> *Théophile Belais* est le nom terrien de Mirar. *Théophile* signifie *l’ami de Dieu*.

<sup>35</sup> *Genèse*, VI, 2.

<sup>36</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.699-700.

<sup>37</sup> Le nom de la danseuse est celui d’un des ministres de la guerre qui présida le Club des Cordeliers, farouchement antichrétien, pendant la Révolution française.

<sup>38</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.700.

<sup>39</sup> Voir *supra*, II.3.1.c, p.305.

<sup>40</sup> C’est la thèse soutenue par Teilhard de Chardin selon laquelle l’ange déchu, c’est nous, les hommes. Voir P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Seuil, 1955.

<sup>41</sup> Marie-Claire Bancquart précise en note, *Pléiade*, tome IV, p.1524, qu’il s’agit de l’Apollon vainqueur du serpent de Delphes, représenté à Rome par la *statue du Belvédère*. Nous voyons dans ce symbole païen un appel même à la révolte contre le Dieu chrétien : Apollon pythien fut en effet l’un des dieux les plus révéérés en Grèce et la fantastique expansion coloniale que connut ce pays entre 750 et 600 av. J.-C. ne se fit qu’avec l’aval d’Apollon pythien, dont les oracles prédisaient aux humains l’avenir le plus profitable. C’est combien, dans ce contexte, cette référence est subversive. Voir J.-P. Savignac, *Les Oracles de Delphes*, La Différence, Paris, 1989.

<sup>42</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.702.

Zita passe pour être une nihiliste russe<sup>43</sup> athée et révolutionnaire. Son personnage, à l'instar de Gamelin dans *Les Dieux ont soif*, est effectivement essentiellement guidé par l'intellect. L'archange précise d'ailleurs que ce qui manque le plus à son peuple repu et comblé est le défaut de toute pensée. Cependant, les Français mêmes ne pensent guère, rien n'y est plus rare qu'un être pensant. Dès lors, selon Arcade, la révolte des anges pourrait être attisée par l'apparition de la science dans le Ciel : Arcade propose une sorte d'acculturation où le darwinisme se substituerait à Ialdabaoth lui-même : après avoir reconnu les lois scientifiques de l'évolution, les anges

“reconnaîtront qu'Ialdabaoth, obscur démon d'un petit monde perdu dans l'espace, les abuse quand il les prétend sortis à sa voix du néant, qu'il ment en se disant l'Infini, l'Eternel, le Tout-Puissant, et que, loin d'avoir créé les univers, il n'en connaît ni le nombre ni les lois ; ils s'apercevront qu'il est semblable à l'un d'eux, ils le mépriseront et, secouant sa tyrannie, le précipiteront dans la géhenne où il a plongé ceux qui valaient mieux que lui<sup>44</sup>.”

Le discours d'Arcade est un peu naïf, puisqu'en faisant une confiance aveugle à la science comme ferment de révolte, il risque de ne pas dépasser l'ignorance dans laquelle se trouvent les hommes. En effet, il reconnaît volontiers les hommes comme créateurs de la science, mais les hommes eux-mêmes se trouvent dans l'obscurité, et Zita intervient un peu dans ce sens :

“Ces connaissances sur lesquelles vous comptez pour affranchir les Cieux, n'ont pas détruit le sentiment religieux sur la terre. [...] Si les connaissances positives ont une si faible influence sur les croyances des hommes, il n'est pas probable qu'elles en exercent une plus

---

<sup>43</sup> Le nihilisme russe passe pour être l'essence de la modernité. Il prend conscience de ce qu'il est lorsque D. I. Pissarev exprime ses idées dans la revue russe interdite d'édition *Rouskoïe Slovo (La Parole russe)* entre 1861 et 1866. Il prône la lutte globale et définitive contre la culture établie et le pouvoir des libéraux. Un autre personnage fondamental sera le critique russe V. Biéliniski, qui écrira dans le *Contemporain* (fondé par Pouchkine) “*la négation est mon dieu*”. Le nihilisme russe s'appuie, à l'exemple de Tourguéniev, sur une vision du monde très pessimiste : les attentes humaines sont toujours déçues par l'inhumanité du monde et le réel n'a donc pas de justification : le monde est absurde. Dans cette perspective, reste à savoir quelle destinée on choisira : le nihiliste prône une révolte totale qui érigera une nouvelle image de l'homme tout en détruisant le vieux monde. La négation entraîne la création d'un *tout est permis* (prôné par S. Netchaïev et M. Bakounine), d'où est issue une conception sociale fondée sur la liberté absolue de chacun. Dès lors, *Dieu est mort*, remplacé par le moi humain qui est censé être exalté jusqu'au paroxysme, dans un mythe du *surhomme*. Nous ne pouvons guère ici approfondir davantage le sens du nihilisme russe. Voir J. Granier, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1966. Anatole France connaissait également le nihilisme russe, au moins au travers de P. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, Plon, Paris, 1885. A dire vrai, le nihilisme (russe ou nietzschéen) était à la mode dans le Paris de la fin du siècle, au moins jusqu'à la Première Guerre mondiale. “*L'influence de Nietzsche a souvent été invoquée à l'appui de cette exaltation nouvelle de la vie et de la joie. Il vaudrait mieux parler d'une influence du mythe nietzschéen. En effet, avant la traduction d'Ainsi parlait Zarathoustra et l'étude de Lichtenberger [en 1898, N.D.L.A.], le philosophe allemand n'est connu que par quelques articles et de courts extraits parus en particulier dans L'Ermitage et La Revue blanche. Mais cela suffisait pour qu'il apparût comme l'annonciateur d'une humanité supérieure, réconciliée avec elle-même et avec le monde dans une joie dionysiaque et créatrice, balayant également l'humilité chrétienne démocratique dans l'épanouissement de l'être au-delà du bien et du mal. Les écrivains anarchistes de 1890-1895, qui souvent ne cherchent dans l'anarchie que l'expression d'une aristocratie intellectuelle ou, comme ils disent, d'une aristie, découvrent avec étonnement et enthousiasme le thème du surhomme.*”, in M. Décaudin, *La Crise des valeurs symbolistes, vingt ans de poésie française, 1895-1914*, Slatkine, Genève-Paris, 1960, p.46. Cependant, il semble manifeste que la conscience de l'absurde d'Anatole France ne peut provenir que du nihilisme russe, et non de Nietzsche: nulle part Anatole France ne mentionne le philosophe allemand.

<sup>44</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, p.704.

grande sur les opinions des anges et rien n'est moins sûr que l'efficacité de la propagande par la science<sup>45</sup>."

Zita est donc partisane d'une véritable *tabula rasa* visant non pas à éclairer les anges, mais à les affranchir, quitte à leur mentir en exaltant leurs plus bas instincts, non le Désir, mais leur *hubris*.

La vision du monde de Zita est une transposition de la révolte par la révolution, et la manière de penser de notre archange s'approche quelque peu de la manière de penser de Gamelin. Face à une autocratie (monarchiste chez Gamelin, « militaire » chez Zita), il faut une action idéologique en profondeur qui permettrait de retourner la population contre le pouvoir, en vue de le renverser et d'y instituer un ordre nouveau. Zita est sous le joug d'un Désir de liberté sous-tendu par la frustration de son statut d'ange soumis à l'immuable. Mais elle fait erreur en prônant l'action violente régie par les justifications de l'intellect. Ce faisant, elle ne jouit pas d'autre Désir que celui de prendre le pouvoir pour devenir elle-même une aristocrate.

Nous sommes en effet face à une dialectique du maître et de l'esclave. Elle compte sur la majorité des classes (angéliques) prolétariennes pour renverser par la force les autocrates, avant de se proclamer triomphalement de la classe dirigeante – ce qui va à l'encontre de la liberté à laquelle elle voudrait voir les anges aspirer. Sa révolution est donc en essence appelée, à long terme, au rétablissement d'un ordre supérieur au pouvoir : elle n'aura rien changé, sinon les individus mêmes constituant l'aristocratie régnante. Le Désir frustré de Zita la conduit donc à envisager la perspective d'une utopie après une *tabula rasa*<sup>46</sup>. Ce faisant, son aspiration utopique va droit à l'échec prophétisé par Anatole France dans *L'Ile des Pingouins* et dans *Sur la pierre blanche*. Zita, par un Désir de changement fondamental, prône l'exaltation du moi dans le collectivisme et la révolte, mais son Désir, purement intellectualisé, est une erreur. Elle est devenue de ces humains inhumains régis par la frustration et par l'orgueil aristocratique de la pensée, et son engagement dans la fondation d'une utopie va à l'encontre d'une approche salutaire. Zita risque non d'instaurer le Désir comme instance libératrice, mais de plonger l'univers dans le chaos de l'anarchie, au travers d'un orgueil particulièrement frustré.

Le kéroûb<sup>47</sup> Istar<sup>48</sup> est une variante « humaniste » de Zita, car s'il cherche à établir un ordre nouveau, ce n'est pas dans le Ciel, mais sur terre. Ce qui le différencie de Zita est une grande tendresse pour les humains, à l'instar de la déesse Istar. Son Désir de *tabula rasa* vise à offrir aux hommes une libération définitive vis-à-vis de l'oligarchie financière. Il représente lui aussi un anarchiste, mais puisqu'il est humaniste, c'est un anarchiste affranchi de toute aristocratie intellectuelle.

Nous le voyons, le Désir paraît différent suivant chaque ange, mais ceci n'est qu'une façade. Sous des dehors polymorphes, tous ces anges subissent en effet le même trajet ontologique : ils se séparent de Ialdabaoth par la négation d'une unité originelle les obligeant à une éternelle contemplation sans conscience, puis ils subissent un changement d'état fondamental en s'incarnant, ce qui leur permet de s'inscrire du même

<sup>45</sup> Anatole France, *idem*.

<sup>46</sup> Voir *supra*, II.1.2, p.240.

<sup>47</sup> Ce mot est une transcription de l'hébreu *kerubim*, pluriel de *kerub*, employés dans la Bible. On rapproche ce mot de l'akkadien *karibu* ou *kuribu*, qui figure en Mésopotamie les divinités de second rang. La description que fait Anatole France d'Istar est conforme à celle des chérubins dans *Ezéchiel*, XLI, 18.

<sup>48</sup> Istar (ou Ishtar) est une divinité perse qu'on appelle aussi *déesse verte*. Sa particularité est d'être bipolaire. D'une part, elle est la déesse de la guerre et des massacres ; d'autre part, elle est la déesse du désir, du rut animal jusqu'à la tendresse la plus pure. Elle est d'une ambition démesurée. Dans son pôle symbolique personnifiant le désir, on la compare souvent à Vénus, mais aussi à Hélène-Enoïa.

coup dans le temps et l'espace. Cette condition est nécessaire à l'expression du Désir inscrite dans la réalité charnelle. Chaque ange secrète ensuite une vision du monde qui lui est propre et présidée plus ou moins par la frustration. Le Désir appelle au travers d'une violente révolte une brutale métamorphose du monde, afin que ce dernier soit en adéquation totale avec le Désir. Nous sommes face à la dialectique de l'absence et de la présence, et un Désir assouvi consisterait dans la disparition totale de toute frustration en rendant présent un monde en totale adéquation avec ses aspirations.

Cependant, puisque le Désir est polymorphe, il ne peut être universel, et la *tabula rasa* exigée par la révolte du Désir ne peut conduire à rebâtir un monde qu'en adéquation avec des volontés multiples et particulières. Le monde parfait selon Zita ne ressemble en rien au monde parfait selon Arcade, Istar ou Mirar.

Le Désir est donc secrété avant tout par des individualités, et si sa structure même est toujours identique et passe par les mêmes étapes, ses objectifs diffèrent suivant chacun.

Le Désir semble structurellement ne pas pouvoir offrir un *logos* universel, et il paraît donc voué à l'échec. Si la révolte des anges faisait basculer Ialdabaoth dans l'enfer pour introniser Satan, il faudrait alors que le Désir de Satan soit lui-même universel pour rejoindre le Désir de tous les révoltés. A cette condition *sine qua non* mais absurde, la frustration ne serait plus de ce monde. Satan reste en effet lui-même une individualité. Le Désir n'est polymorphe que parce qu'il est secrété par des individualités et comme tel, il ne saurait être universel.

Par conséquent, le Désir ne peut exiger de révolution universelle pour bannir la frustration une fois pour toutes de l'univers ; c'est impossible et ce serait dangereux. Cela rejoindrait une tyrannie du Désir qui fonderait le pire cosmos possible. Le Désir est donc appelé à rester dans le fragmentaire, ainsi que nos anges en font l'expérience : pour l'assumer, ils doivent en effet se détacher de l'unité divine en s'incarnant, et donc rejoindre la multiplicité.

Si le Désir ne peut être universel, mais s'il secrète une soif d'universalité, dans ce cas n'est-il pas voué à un insondable et irrémédiable échec ? La recherche du *logos* est-elle définitivement compromise ? N'y a-t-il d'autre espoir que de se faire l'égal de Dieu qui *est* le monde et qui *est* le *logos* pour accéder au *logos* ? Nous allons voir que cette aporie peut être dépassée si le Désir est mis dans la perspective dialectique de la fusion et de l'alternance.

### III.1.2.b) La loi dialectique de la fusion et des alternances

“On ne règne sur la nature, on n’acquiert l’empire de l’univers, on ne devient Dieu que par la connaissance. Il nous faut conquérir la foule; [...] Observons la nature ; poursuivons-la d’une puissante ardeur et d’un conquérant désir ; efforçons-nous de pénétrer sa grandeur infinie et son infinie petitesse. Sachons quand elle est stérile et quand elle est féconde ; comment elle fait le chaud et le froid, la joie et la douleur, la vie et la mort ; [...] Quand elle nous obéira, nous serons des dieux.”, Anatole France, *La Révolte des anges*, Pléiade, tome IV, p.738-739.

Nectaire<sup>49</sup> est un ange devenu jardinier sur la terre<sup>50</sup>, et ressemble un double mythique d’Anatole France. Il est décrit comme un berger robuste tout droit sorti d’un poème des *Bucoliques* de Virgile<sup>51</sup>, avec son chien noir et sa flûte<sup>52</sup>. Cette flûte est à prendre elle aussi dans un sens mythique ; la description détaillée du morceau joué par Nectaire est d’ailleurs fort évocatrice :

“Manié par des doigts ingénieux, animé d’un souffle créateur, le tuyau rustique résonnait comme une flûte d’argent. Il ne donnait pas de sons trop aigus, et le timbre en était toujours égal et pur. On croyait entendre à la fois le rossignol et les muses, toute la nature et tout l’homme. Et le vieillard exposait, ordonnait, développait ses pensées en un discours musical plein de grâce et d’audace. Il disait l’amour, la crainte, les vaines querelles, le rire vainqueur, les clartés tranquilles de l’intelligence, les flèches de l’esprit criblant de leurs pointes d’or les monstres de l’ignorance et de la haine<sup>53</sup>.”

Nectaire est un double du dieu Pan. Ce dieu des bergers et des troupeaux, dans la Grèce antique, est connu comme une figure fondamentale du pansexualisme. Le nom de ce dieu signifie étymologiquement le Tout et il incarne l’énergie génésique de l’univers entier<sup>54</sup>. Ce dieu est donc une figuration du Désir au sens francien du terme, et la mort de Pan décrite par Plutarque<sup>55</sup> représente la mort des dieux païens, remplacés par le monothéisme chrétien. Il est donc à ce titre important de noter que Nectaire est ici une sorte de résurgence de l’Antiquité dans le monde contemporain, une résurgence du Désir païen dans le monde.

<sup>49</sup> Nectaire est le nom de l’un des patriarches de Jérusalem à partir de 1666. C’est un farouche antipapiste, qui a travaillé (avec Dosithée, qu’il crée métropolitain (autorité importante de l’Eglise orthodoxe) de Césarée de Palestine) à refouler la présence occidentale des catholiques et des protestants hors du territoire de l’orthodoxie. Il a publié en 1682 à Jassy le traité *De l’autorité du pape*.

<sup>50</sup> Cette fonction *bucolique* ne peut faire penser qu’au Candide voltairien d’une part, et qu’à Virgile d’autre part.

<sup>51</sup> Voir par exemple Corydon, dans la *II<sup>e</sup> Bucolique*, in Virgile, *Bucoliques*, éd. et trad. E. de Saint-Denis, Universités de France, Paris, 1970, rééd. 1992.

<sup>52</sup> Nous citerons ici un passage troublant de la poésie de Saint-Pol Roux, dont Anatole France prend systématiquement le contre-pied : “

*Mes Désirs aussi, stimulés par la flûte de l’Espoir et le chien de la Foi, montèrent ce matin le coteau du Mystère et s’en furent plus haut que les brebis de mon hameau, les brebis de mon âme.*

*C’est pourquoi mon troupeau subtil, à l’heure d’angélus, rentre en moi-même, les flancs désespérés.*

*Les brebis sont au bercail, et l’homme simple va dormir entre sa flûte et son chien noir.”*, in « Soir de brebis », Saint-Pol Roux, *De la colombe au corbeau par le paon*, Mercure de France, Paris, 1904.

<sup>53</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.713.

<sup>54</sup> C’est la thèse fondamentale soutenue par P. Grimal in *Dictionnaire de mythologie grecque et romaine*, P.U.F., Paris, 1963, p.342.

<sup>55</sup> Voir Plutarque, *Des oracles*, XVII.



La flûte est un attribut du dieu Pan qui l'aurait inventée pour réjouir les dieux et les nymphes<sup>56</sup>. Dans notre contexte, cette musique concurrence le Verbe divin, et touche au *logos*. Nectaire représente le Désir pur qui touche le sens même du monde, et sa figure est donc l'une des plus abouties de toute la littérature francienne.

La musique de Nectaire porte en elle-même la dimension de l'univers issue du pansexualisme : l'air de flûte "*disait aussi la joie et la douleur penchant sur la terre leurs têtes jumelles, et le désir qui crée les mondes*"<sup>57</sup>. Nous sommes là au cœur du Désir tel que le conçoit Anatole France, jamais il n'a été à ce point comme assouvi avec une telle précision<sup>58</sup>. Nous voyons qu'il est exprimé par la musique, c'est-à-dire par quelque chose qui est créé par l'intériorité profonde du je et qui se divulgue directement, purement, au cœur de l'intériorité profonde de l'Autre. Le Désir selon Nectaire est décrit comme une force positivement créatrice, à l'inverse du Désir selon Arcade ou Zita, et il dépasse de loin l'intellect pour se communiquer instantanément d'une réalité charnelle à une autre. Il ne crée pas *Le Monde*, mais *des mondes*, et il s'inscrit bien dans la dimension mythique de l'univers, et dans ce qu'Anatole France appelle, dans *Le Puits de sainte Claire*, la vérité blanche<sup>59</sup>. Cependant, le Désir selon Nectaire atteint le *logos* parce qu'il porte en lui-même *le logos*.

Est-ce à dire qu'il y a des désirs mensongers et des désirs purs ? Est-ce à dire que le Désir appelant Zita et Arcade à raser le monde pour le reconstruire est plus faux que le Désir pur de Nectaire ? Est-ce à dire, enfin, qu'il n'y a qu'un *logos*, et que les autres *logoï* sont *faux* ? Vraisemblablement pas. Le Désir de Nectaire est libéré de toute frustration et c'est vraisemblablement ce qui le rend en adéquation profonde avec le monde. Les deux sont confondus et Dieu en est naturellement exclu.

Lorsque Nectaire-Pan-France joue de sa flûte, le monde entier tourne autour, devient cette musique qui s'injecte dans le Tout, et la fusion se produit, comme si le monde, la flûte, la musique et Nectaire s'infusaient dans une unité une et indivisible. Le monde converge dans ces sons qui assourdissent et se substituent à toute la Création, la musique du Désir devient la seule loi régissant l'univers<sup>60</sup>. On assiste à une déstructuration complète de la dialectique du dedans et du dehors, ces deux notions ne signifient plus, puisque le Désir les fait se fondre dans un syncrétisme ontologique. De la même manière, la dialectique de l'absence et de la présence est démantelée : à cet instant, Nectaire et le monde ne sont plus qu'un, ne sont plus que Tout. L'univers entier se balance au rythme de la flûte inouïe.

C'est dire combien accéder au *logos* revient à épouser le monde, dans l'optique pansexualiste d'une union entre le principe de l'intériorité profonde du *je* et le principe féminin universel. Cette fusion du moi et du monde par le Désir appelle avant tout une dislocation profonde de la réalité charnelle, un projet réciproque du moi dans le monde en même temps que, dialectiquement, une prise de possession ontologique du

<sup>56</sup> La flûte conserve une symbolique païenne, qui fait d'elle le *commentaire du Verbe divin* : "*Ces mélodies, dit alors le Prophète, sont le commentaire des mystères que j'ai communiqués à 'Alî en secret. De même, si quelqu'un d'entre les gens de la pureté est dépourvu de pureté, il ne peut entendre les secrets dans la mélodie de la flûte, ni en jouir, car toute foi est plaisir et passion.*", de l'auteur Galal al-din Rûmi, *Mathnavî*, 4, 2232 ; 6, 2014, in Aflâkî, *Manaqîb ul-'arifin*, trad. Huart, *Les Saints des derviches tourneurs*, E. Leroux, Paris, 1922, T.2, p.8 (reproduction en *fac-sim*, Editions orientales, Paris, 1978). Dans le contexte qui nous occupe, il n'est pas difficile de constater que cette musique fait preuve d'une *noire démiurgie*, qu'elle concurrence le Verbe divin.

<sup>57</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.713.

<sup>58</sup> C'est l'un des moments les plus forts de la littérature francienne.

<sup>59</sup> Voir *supra*, I.1.4.b, p.109 et *sqq.*

<sup>60</sup> Se reporter à la fin de Anatole France, *La Révolte des anges*, XIV, p.713-714.

monde par le moi. Dans cette perspective, le moi n'existe plus, ni le monde, seulement l'unité qui est sans doute le but fondamental du Désir.

Cette fusion moi-monde accomplie par le pur Désir de Nectaire se fait au prix d'une mise entre parenthèses globale du Tout. Le Désir paraît en effet, dans sa manière de remplir les zones d'ombres du monde perçues par le regard, se souler de lui-même, s'oublier, se diluer dans les mythes qu'il secrète, et ne se regarder que comme un pur produit de lui-même. C'est la condition même de la frustration, puisque le Désir se désirant lui-même n'est autre qu'un serpent qui se mord la queue. Le Désir ne peut être sa propre fin, et c'est là la différence fondamentale entre le Désir selon Arcade, Zita et tous les autres, et le Désir selon Nectaire. Nectaire met en effet en évidence que le Désir semble ne pouvoir s'assouvir que dans une dialectique de fusion et l'alternances<sup>61</sup> ; il ne peut atteindre le *logos* que lorsqu'il met le monde entre parenthèses tout en s'oubliant lui-même. C'est le cas ici où la nuit entière entend la flûte de Nectaire<sup>62</sup>.

A ce moment précis, le Désir peut s'oublier tout en secrétant le monde, et il peut enfin s'unir avec lui tandis que l'intériorité de Nectaire ne fait plus qu'un avec le monde. C'est cette adéquation accomplie dans la fusion que nous appelons *logos* depuis le début de notre étude<sup>63</sup>.

Cependant, cette adéquation n'est que transitoire, elle ne peut se prolonger hors de la mise entre parenthèses – à moins que celui qui désire ne devienne Dieu lui-même, puisque dans le *logos*, temps et espace n'existent plus, mais cela est impossible dans la perspective spatio-temporelle où tous les personnages franciens évoluent. C'est parce que cette fusion avec l'univers est inscrite dans une alternance qu'elle est créatrice et ne converge pas vers une dilution confinant au néant et à un vain incréé.

Le Désir de Nectaire dépasse celui de tous les autres anges parce qu'il se place en essence dans une perspective d'alternances. C'est un peu ce qu'illustre Arcade par son questionnement :

“En ce monde, dit Arcade, en ce monde qu'on appelle monde, bien qu'il s'y trouve moins de choses mondes que des choses immondes<sup>64</sup>, aucun être pensant n'imaginera qu'il puisse seulement supprimer un atome. Il nous est tout au plus permis de croire que nous parviendrons à modifier, çà et là, le rythme de quelques groupes d'atomes et l'arrangement de quelques cellules. C'est à cela, si on y songe, que se borne notre grande entreprise<sup>65</sup>.”

Le Désir ne peut en effet transformer le monde, il peut simplement s'infuser en lui le temps d'une mise entre parenthèses pour s'y substituer, en troublant momentanément l'ordre cosmique des choses.

Une métaphore du Désir émanant de cette mise entre parenthèses est décrite précisément par Anatole France, lorsque Maurice allume une cigarette et que Nectaire joue de la flûte au même moment en décrivant musicalement la flamme. Le son de cette flûte rejoint fondamentalement le pouvoir créateur même du Désir, dépeint sa substance même, et implique également que le monde mythique qu'il a secrété a une fin, mais que le temps de cette mise entre parenthèses, il a été en pleine adéquation avec ce monde même :

<sup>61</sup> Nous n'employons pas ce système de la manière dont Montherlant le décrit (il parle de syncrétisme et d'alternance) qui, très brièvement, prétend que la vie est faite d'épisodes alternant calme et action, et que c'est la diversité de ces moments vécus alternativement qui provoque la synthèse de toute une vie et l'atteinte des buts de l'existence. Voir H. de Montherlant, « Syncrétisme et alternance » (1927), *Aux fontaines du désir*, in *Essais*, P. Siprio éd., Pléiade, Gallimard, Paris, 1963, rééd. 1988.

<sup>62</sup> Voir Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.713.

<sup>63</sup> Sur le *logos* francien, voir *infra*, III.1.3, p.420.

<sup>64</sup> Jeu de mot fondé sur le latin *mundus*, qui signifie *net, propre, élégant, raffiné*.

<sup>65</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.786.

“La flamme brilla un moment, fit entrer dans l’ombre le ciel et ses astres et mourut. Et Nectaire chanta cette flamme sur sa flûte inspirée. La voix d’argent s’éleva et dit : « Cette flamme est un univers qui a accompli sa destinée en moins d’une minute. Il s’y est formé des soleils, des planètes. Vénus Uranie<sup>66</sup> a mesuré les orbites des globes errant dans ces espaces infinis. Au souffle d’Eros<sup>67</sup>, le premier né des dieux<sup>68</sup>, naquirent les plantes, les animaux, les pensées. Dans les vingt secondes écoulées entre la vie et la mort de ces univers, des civilisations se sont déroulées, des empires ont traîné leur longue décadence. Les mères ont pleuré et vers les cieux muets ont monté les chants d’amour, les cris de haine et les soupirs des victimes. En proportion de sa petitesse, cet univers a duré autant qu’a duré et durera celui dont nous voyons quelques atomes luire sur nos têtes. Ils sont, l’un comme l’autre, une lueur dans l’infini<sup>69</sup> ».”

Ce pouvoir créateur du Désir en adéquation avec l’univers qu’il secrète, dépassant le regard dans sa mise entre parenthèses et en alternances et rendant possible une fusion avec le *logos*, nous la nommons érotogénèse francienne<sup>70</sup>.

L’érotogénèse est la projection créatrice du Désir qui s’expulse de l’intériorité de celui qui désire, pour donner naissance à un univers qui remplace le réel, le temps d’une mise entre parenthèses. Cet univers est le phénomène créé par le Désir et lorsque le Désir prend possession de ce phénomène, il est en adéquation avec lui et atteint le *logos*. Nous reviendrons sur ceci plus en détail dans le chapitre suivant<sup>71</sup>.

Ainsi, Satan qui personnifie tous les Désirs de chaque ange révolté – ce qui est incompatible, comme nous l’avons dit plus haut – refusera, à la fin de *La Révolte des anges*, de prendre la place de Dieu : il faut garantir la pérennité de l’alternance et donc l’existence du Désir comme éternel projet pouvant saisir par fusion le *logos*<sup>72</sup>. Puisque elle doit avoir lieu par une mise entre parenthèses, elle ne peut être qu’individuelle. C’est pourquoi elle est multiple, cette fusion avec le *logos* est possible pour tout un chacun et ne saurait être universelle. Dès lors, la révolte du Désir ne se place elle-même que dans une perspective purement individuelle, et c’est pourquoi Satan ne peut devenir celui qui rendrait immuable et intransigeant l’ordre érotogénétique d’un seul Désir, du sien.

Satan représente d’ailleurs traditionnellement le fragmentaire, le multiple, celui qui coupe le lien existant entre le Créateur et ses créatures. S’il prenait la place de l’immuable et de l’incréé, il précipiterait le monde dans le néant. Il choisit de rester le garant de cette multiplicité salvatrice qui assure l’existence du Désir et la possibilité d’une alternance pour rendre possible la fusion avec le *logos*. Les autres anges révoltés devront en prendre conscience, puisque c’est en eux qu’ils doivent détruire Ialdabaoth, c’est-à-dire la frustration<sup>73</sup>. En d’autres termes, un Désir n’est assouvi que pour soi, à l’image de ces univers qu’il crée et qui n’existent que pour lui seul.

Le reproche que font les anges révoltés à Ialdabaoth est vraisemblablement que l’univers entier fut le fruit de l’érotogénèse d’un seul, et que ce monde ne laisse aucune place à d’autres Désirs justement parce que l’univers est le seul à exister, et qu’il étran-

<sup>66</sup> Vénus Uranie est évidemment la déesse (très sexualisée) de la fécondité.

<sup>67</sup> Voir *supra*, II.3.3.a, p.341.

<sup>68</sup> Le premier né des Dieux est donc le Désir même, première force créatrice de l’homme.

<sup>69</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.818.

<sup>70</sup> Voir glossaire. Ce mot est un néologisme que nous créons pour plus de commodité méthodologique. Il signifie étymologiquement *création du (ou par le) Désir*.

<sup>71</sup> Voir *infra*, III.1.3, p.420.

<sup>72</sup> Nous avons déjà approché cette notion d’alternance en précisant que le Désir ne pouvait s’assouvir que momentanément. (voir *supra*, II.3.3, p.335.) Nous en avons ici l’explication.

<sup>73</sup> “Nous avons été vaincus parce que nous n’avons pas compris que la victoire est esprit et que c’est en nous et en nous seuls qu’il faut attaquer et détruire Ialdabaoth.”, Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.838.

gle toute autre érotogénèse. Dieu est en effet dans la Bible dépeint comme farouchement opposé à toute concurrence<sup>74</sup>. Anatole France part de cet argument pour fonder lui-même un principe d'érotogénèse nécessaire à l'existence des anges accessoirement, mais surtout à celle des hommes.

A partir de ces faits, nous sommes maintenant en mesure de décrire précisément le processus de possession du *logos* francien par le Désir.

---

<sup>74</sup> “Tu n’auras pas d’autre dieu devant moi.”, *Exode*, 20,3 ou encore “Tu n’adoreras aucun autre dieu, car Yahvé se nomme le jaloux, il est un dieu jaloux.”, *Exode*, 34,14.

### III.1.3) Description du logos francien

#### **III.1.3.a) Du Désir au logos : l'étape de l'effondrement du monde par l'érotogenèse**

L'érotogenèse francienne, tout en donnant naissance au mythe par la projection du Désir dans le monde, préside à une création. Le monde créé par érotogenèse, quoique mythique, répond justement à ce que le Désir réclame impérieusement. Cependant, le monde créé par l'érotogenèse ne peut l'être, comme nous l'avons vu, que dans la perspective d'une alternance, ce qui signifie avant toute chose que le monde créé par le Désir ne peut se perpétuer au-delà de la mise entre parenthèses. La fusion du *je* dépassant sa réalité charnelle pour se fondre dans le monde créé par le Désir n'est que transitoire, tout comme le *logos*. Nous allons mettre en évidence que cette nature transitoire du Désir francien préside à l'élaboration même du récit par l'auteur, et que le monde tel qu'il est décrit dans le récit connaît par conséquent des crises et des expansions (en alternance) suivant l'évolution même du Désir, de manière quasi systématique.

Nous allons nous fonder sur le récit très particulier de « Balthasar<sup>1</sup> ». Dans ce conte de Noël, en effet, nous sommes dans une dimension mythique qui ne laisse guère de place à une appréhension historique de la réalité<sup>2</sup> ; les faits contés par Anatole France sont issus avant tout de mythes bibliques ou littéraires, à l'image de cette fascinante reine de Saba qui ne laisse de paraître dans la littérature française du XIX<sup>e</sup> siècle comme étant l'une des figures fort appréciées de la femme fatale<sup>3</sup>. Elle est appelée par ailleurs Balkis par Anatole France<sup>4</sup>, ce personnage ne paraissant avoir aucune véracité historique. Quant à Balthasar<sup>5</sup>, roi d'Éthiopie, il ne doit pas être confondu avec un autre Balthasar dont la réalité historique ne fait aucun doute<sup>6</sup> : le Balthasar dépeint par Anatole

<sup>1</sup> Voir Anatole France, « Balthasar », in *Balthasar*, Pléiade, tome I, p.587-600. Ce conte de Noël paraît dans *Le Temps* (sous le titre *Balthasar*), le 26 décembre 1886. Le volume *Balthasar* comprenant ce compte paraît intégralement chez Calmann-Lévy le 6 avril 1889.

<sup>2</sup> Certes, le royaume de Saba a existé autour de 800 avant J.-C., en Arabie du Sud, jusqu'à son déclin vers 542, lorsque le barrage de Mareb (la capitale) sur le fleuve Adhanat a cédé, entraînant le royaume qui devait principalement sa puissance à la navigation dans des difficultés économiques insurmontables, amplifiées par de nombreuses invasions (assyriennes, perses et musulmanes) et une forte concurrence religieuse (christianisme, judaïsme). Saba était dirigée, autour du I<sup>e</sup> siècle, par un gouvernement religieux. Cependant, Saba est plus connue au travers de la Bible. Il y est fait allusion notamment dans le premier *Livre des rois*, 10, 1-13, ainsi que dans la *Genèse*, XXV. Il semble que ce soit davantage de cette matière biblique qu'Anatole France tire la thématique de la reine de Saba – notamment lorsqu'elle rencontre le roi Salomon.

<sup>3</sup> On rencontre par exemple la reine de Saba dans *La Tentation de saint Antoine* de Gustave Flaubert. Elle n'est sans doute qu'une variante de la fameuse femme fatale qui parcourt toute la littérature décadente. Voir Mario Praz, *La Chair, la mort, le diable, op.cit.*, p.152 et sqq.

<sup>4</sup> Ce personnage apparaît en 1851 dans le *Voyage en Orient* de Nerval, dans la nouvelle intitulée « Histoire de la reine du matin. » Il ne paraît pas avoir d'existence historique. Voir aussi Marie-Claire Bancquart, note 5 de la page 587, Pléiade, tome I, p.1298. Notons qu'Anatole France devait certainement avoir lu le texte de Nerval, et que nous sommes là encore, peut-être plus que jamais, face à un palimpseste nervalien. Nous ne pouvons malheureusement pas, dans le cadre de notre étude, aller plus avant dans cette direction.

<sup>5</sup> Ce nom signifie *Que Bel protège le roi* (*Bel-sarra-ussur* en akkadien), et donc, par glissement sémantique, *Trésor caché*. Bel (ou Baal) est le dieu suprême de la fertilité. On retrouve vraisemblablement la racine *Bel* dans le nom de *Balkis*.

<sup>6</sup> Balthasar (mentionné dans le *Livre de Daniel*), avant-dernier roi de Babylone (avant Nabonide) est le fils de Nabuchodonosor, et son assassinat, survenu en 539, préfigure de manière mythique la chute de Babylone.

France est évoqué dans la Bible<sup>7</sup>. Ainsi, la scène prend place dans un horizon purement et simplement mythique, qui est censé évoluer dans une époque non moins mythique du christianisme primitif cher à Anatole France<sup>8</sup>. Nous allons voir que c'est bien l'évolution du Désir dans le récit qui préside à l'élaboration de ce monde mythique, et que même les références bibliques choisies par Anatole France vont être mythifiées par l'érotogénèse.

Notre auteur met donc en scène Balthasar, un jeune roi séduisant dont la beauté – “il était noir, mais beau de visage”<sup>9</sup> – pourrait être issue du *Cantique des cantiques*<sup>10</sup>. Le monde est décrit au travers du regard de Balthasar, même si la focalisation du récit est omnisciente : ces deux systèmes sont indépendants. Nous avons en effet remarqué plus haut que le monde était souvent réflexif dans les œuvres franciennes, et ceci est encore une fois le cas. Le monde est, dans l'*incipit*, peuplé de “petits chacals assis sur leur derrière, les oreilles droites, à l'horizon des sables”<sup>11</sup>. Ces chacals personnifient le Désir de Balthasar s'infusant dans le monde, à l'instar des nombreux chacals occupant la cellule de Paphnuce dans *Thaïs*<sup>12</sup>. Le monde est bien décrit au travers du couple regard/Désir de Balthasar. Pour ainsi dire, il émane du Désir de Balthasar.

Le monde dépeint n'est pas réellement géométrique ; la caravane de Balthasar chemine dans l'horizon des sables, ce monde est plat et nulle part, comme un désert infini. Le temps est lui-même relativement étiré dans l'*incipit* : une quinzaine de lignes suffit à décrire douze jours de marche.

Cependant, le pansexualisme fait très vite sa première apparition explicite :

“Là, ils rencontrèrent des jeunes filles qui dansaient sous des grenadiers en fleur. « La danse est une prière », dit le mage Sembobitis<sup>13</sup>. « On vendrait ces femmes un très grand prix », dit l'eunuque Menkéra<sup>14</sup>. »”

Le monde acquiert à partir de ce moment une vie grouillante qui organise le regard selon une géométrie opulente et désordonnée : “Ils furent émerveillés de la grandeur des magasins, des hangars et des chantiers qui s'étendaient devant eux, ainsi que de la quantité de marchandises qui y étaient entassées”<sup>15</sup>. Lorsque le regard de Balthasar effleure le palais de Balkis, le monde se fait voluptueux et d'une incroyable richesse, et surtout il acquiert pour la première fois une verticalité, c'est-à-dire une troisième dimension – n'oublions pas que le Désir, s'il veut être assouvi, ne peut l'être nécessairement que dans le temps et l'espace : ils “découvrirent tout à coup les murailles de marbre, les tentes de pourpre, les coupoles d'or, du palais de Balkis”<sup>16</sup>.

Une fois cet univers précisément rendu géométrique dans l'espace, Balthasar pénétré dans le palais, ce qui implique bien évidemment un premier renversement du dedans et du dehors. Pénétrer dans le palais, c'est entrer au cœur du lieu qui incite le Désir à posséder le monde. L'intérieur du palais est décrit comme fortement voluptueux,

<sup>7</sup> Voir notamment *Matthieu*, 2, 1-12.

<sup>8</sup> Voir également *Thaïs*, « Laeta Acilia », « Le Procureur de Judée », etc.

<sup>9</sup> Anatole France, « Balthasar », *Balthasar*, Pléiade, tome I, p.587.

<sup>10</sup> “Je suis noire, moi, mais jolie, filles de Jérusalem, comme les tentes en toile sombre, comme les rideaux somptueux.”, in *Cantique des cantiques*, 1, 5.

<sup>11</sup> Anatole France, « Balthasar », *idem*.

<sup>12</sup> Voir *supra*, I.3.1.a, p.199.

<sup>13</sup> *Sembobitis* est une île du Nil, en Ethiopie. L'eunuque répond au doux nom de *Menkéra*, qu'on peut transposer en bon Français en « manquera », ce qui pour un eunuque évoluant dans un univers pansexualiste n'est pas la moindre des choses.

<sup>14</sup> Anatole France, « Balthasar », *idem*.

<sup>15</sup> Anatole France, « Balthasar », *idem*.

<sup>16</sup> Anatole France, « Balthasar », *ibid.*, p.588.

comme l'*alpha* du pansexualisme : “*La reine de Saba les reçut dans une cour rafraîchie par des jets d’eau parfumée*<sup>17</sup> *qui retombait en perles par un murmure clair*<sup>18</sup>.” Le monde évolue ainsi autour de Balkis, qui en est l'*omphalos*. Dans la logique d’une perspective pansexualiste, c’est au cœur de ce palais que le Désir de Balthasar trouve son objet. Balkis est par ailleurs tout entière dépeinte sous cet angle : “*Debout dans une robe de pierreries*<sup>19</sup>, *elle souriait*<sup>20</sup>.” Le symptôme ressenti par Balthasar est sans ambiguïté : “*Balthasar, en la voyant, fut saisi d’un grand trouble. Elle lui sembla plus douce que le rêve et plus belle que le désir*<sup>21</sup>.” C’est dire qu’à partir de ce moment précis, le monde ne sera plus dépeint selon le regard de Balthasar, mais selon son Désir.

Le monde est mis entre parenthèses : seul l’objet du Désir est présent, tout le reste est rendu absent : le monde se dégéométrise<sup>22</sup>, tandis que seule trône en son milieu la reine de Saba :

“Balthasar, resté seul avec Balkis<sup>23</sup>, essaya de parler, il ouvrit la bouche, mais il ne put prononcer une seule parole. [...] Balthasar s’assit, poussa un grand soupir et, saisissant un coussin dans chaque main, s’écria très vite : « Madame, je voudrais que ces deux coussins fussent deux géants, vos ennemis. Car je leur tordrais le cou<sup>24</sup>. » Et, en parlant ainsi, il serra si fort les coussins dans ses poings que l’étoffe se creva et qu’il en sortit une nuée de duvet blanc<sup>25</sup>.”

De fait, on assiste à un éparpillement du monde – qui est bien évidemment ici ridicule, mais préfigure en abyme l’éparpillement qui aura lieu plus tard, lorsque le Désir aura été assouvi et que Balthasar se retrouvera un couteau dans le ventre. Une petite plume voltige dans l’air et se pose sur le sein de la reine, ce qui montre symbolise cette mise entre parenthèses du monde « réel », et cette assertion piquante du mythe dans celui-ci. Cette plume désigne tout ce qui reste de l’éparpillement du monde, le seul objet du Désir. Dès lors, le monde connaît un effondrement sur lui-même tandis que le Désir de Balthasar le motive, le dirige et l’amplifie.

Balthasar fait *tabula rasa* de son passé, il jaillit dans le présent, son Désir n’est plus présidé que par l’objet désiré, ainsi que la métaphore de la plume l’illustre. Balthasar oublie la femme qui lui était promise (la reine Candace, qui est Noire<sup>26</sup> : il répudie en même temps, sous la plume malicieuse d’Anatole France, le *Cantique des cantiques*, en plaçant son Désir encore plus haut que l’amour dépeint dans ce livre biblique), et ce faisant, il change totalement l’orientation politique de son pays, puisque sa liaison avec la reine Candace – ainsi qu’on désigne les reines d’Egypte régnant à Méroé – devait être prévue naturellement. Cette *tabula rasa* est issue de la révolte du Désir, c’est-à-dire de la violente mise entre parenthèses du monde : “*Laissez-moi prendre la petite plume qui*

<sup>17</sup> L’odeur a pour particularité d’aller au cœur des sens ; cela est important, car dans un système pré-pastorien, c’est l’odeur qui était censée être la source des contaminations.

<sup>18</sup> Anatole France, « Balthasar », *idem*.

<sup>19</sup> La verticalité du palais est ici mise en abyme par la stature de Balkis.

<sup>20</sup> Anatole France, « Balthasar », *idem*.

<sup>21</sup> Anatole France, « Balthasar », *idem*.

<sup>22</sup> Que l’on nous pardonne ce néologisme commode d’un point de vue méthodologique. Voir glossaire.

<sup>23</sup> C’est à prendre *au pied de la lettre*...

<sup>24</sup> Cette vision des choses est bien ridicule. Pourtant, c’est ce que Balthasar fera lorsqu’il se rendra dans un infect bouge avec la reine. Le Désir rend donc possible une adéquation avec le monde impossible lorsque celui-ci n’est pas mis entre parenthèses. Nous allons y revenir.

<sup>25</sup> Anatole France, « Balthasar », *idem*.

<sup>26</sup> Référence au *Cantique des cantiques* : “*Seigneur [dit Balkis], on dit que vous aimez la reine Candace, votre voisine. Ne me trompez pas : est-elle plus belle que moi ?*” “*La reine Candace est noire, répondit Balthasar.*”, in Anatole France, « Balthasar », *ibid.*, p.589.

*s'est posée sur votre cou et je vous donnerai la moitié de mon royaume avec le sage Sembobitis et l'eunuque Menkéra*<sup>27</sup>.”

Dès cet instant, la reine Balkis accentue cette *tabula rasa* et le monde n'est plus représenté que par elle-même. Rien d'autre n'existe. La première phase de l'alternance est achevée et le Désir de Balthasar n'est plus confronté qu'au Désir de la reine de Saba. Pour ainsi dire, rien d'autre ne va plus exister que cette confrontation et le récit ne va plus être motivé que par ceci – du moins, le temps de la mise entre parenthèses.

Dès lors, une temporalité et une spatialité propres vont être mises en jeu. Nous sommes au cœur de l'érotogenèse. La déstructuration commence par une *tabula rasa* du passé de Balthasar – et non de la reine de Saba, ce qui prouve bien que c'est le Désir de Balthasar et de lui seul qui sous-tend le récit – et elle se poursuit par un changement d'état social du roi. En effet, le Désir de la reine est d'avoir peur :

“ « Pourquoi pleurez-vous ? lui dit-il. Et que faut-il faire pour que vous ne pleuriez plus ? Si vous avez quelque désir, faites-le moi connaître et je le contenterai. » Elle ne pleurait plus et restait songeuse. Il la pressa longtemps de lui confier son désir. Enfin, elle lui dit : « Je voudrais avoir peur<sup>28</sup>. [...] Je voudrais sentir pendant la nuit le froid délicieux de l'épouvante pénétrer dans ma chair. Je voudrais sentir mes cheveux se dresser sur ma tête. Oh ! ce serait si bon d'avoir peur !<sup>29</sup>.”

Ce souhait impromptu de prime abord met en relief le polymorphisme du Désir ne pouvant être en aucun cas tenu pour universel. Anatole France l'illustre ici, en mettant en jeu deux Désirs *a priori* inconciliables. La preuve en est que pour obtenir ce qu'il veut, Balthasar va succomber à la manie impérieuse – et ridicule – de la reine de Saba. Le roi d'Éthiopie va se grimer en mendiant, tandis que Balkis va se déguiser en humble paysanne. La mise entre parenthèses du monde exigée par le Désir est bien inscrite dans un processus d'alternance, et l'intérêt du conte « Balthasar » et de l'exposer de manière explicite.

Le monde sous le mode de l'érotogenèse est donc mythique, voire fantasmatique. Les valeurs mises en jeu sont d'ailleurs inversées. Le monde est nappé dans une nuit noire, il n'est plus géométriquement structuré que dans une sorte de flou consécutif à un clair-obscur qui manifestent les eaux troubles dans lesquelles le Désir de Balthasar évoluera tant qu'il ne sera pas assouvi. La mise entre parenthèses n'a en effet pour but que l'assouvissement, tout contretemps offre la frustration – voilà encore une illustration de la nature temporelle du Désir. L'objet sacré du Désir, Balkis, est devenu tout petit dans la nuit.

Le couple pénètre dans un bouge infâme, qui tient lieu de huis-clos. Ce lieu, sécrété de manière réflexive par le Désir pour l'heure frustré de Balthasar, est véritablement chaotique, en proie à l'effondrement :

“Là, s'étant assis tous deux à une table, ils voyaient, à la lueur d'une lampe infecte, dans l'air épais, les brutes puantes qui se frappaient à coups de poing et à coup de couteau pour

<sup>27</sup> Anatole France, « Balthasar », *ibid.* Anatole France fait ici une fine allusion à l'eunuque de la reine Candace décrit dans les *Actes*, 8, 26-40.

<sup>28</sup> En d'autres termes, cela veut dire : “*je voudrais enfin ressentir quelque chose qui en vaille la peine.*” Cela nous fait penser à W. Gombrowicz (auteur polonais pessimiste dont la conception érotique de la philosophie se rapproche de celle de G. Bataille), qui, dans *Ferdydurke* (1937, trad. Brone, Bourgeois, Paris, 1958, p.37), remarque : “*Nous commencerons bientôt à avoir peur de nos personnes et personnalités parce que nous saurons qu'elles ne nous appartiennent pas totalement. Et au lieu de vociférer et de rugir : « Je crois ceci, je sens cela, je suis ainsi, je défends ceci », nous dirons plus humblement : « Au travers de moi on croit, on sent, on fait, on pense, on produit. »*”

<sup>29</sup> Anatole France, « Balthasar », *ibid.*, p.590.



une femme ou pour une tasse de boisson fermentée<sup>30</sup>, tandis que d'autres ronflaient, les poings fermés, sous les tables. Le cabaretier, couché sur des sacs, observait prudemment, du coin de l'œil, les rixes des buveurs<sup>31</sup>."

Survient alors une bataille titanique mettant en cause Balthasar et le cabaretier<sup>32</sup>, car Balkis mange du poisson sans avoir de quoi le payer. Nous sommes face à un vulgaire délit de grivèlerie. Cette bagarre est gratuite, ridicule, et n'est conçue que pour faire briller Balthasar aux yeux de la reine de Saba. Le monde créé par le Désir dans le processus de l'érotogénèse reste mythique et demeure conçu dans l'optique d'un assouvissement. Cet épisode picaresque est surtout *piquant*, tandis que Balthasar se démène avec des instincts mi-héroïques, mi-bestiaux, contre ses malheureuses victimes. Le roi d'Ethiopie abat d'un seul coup de poing le cabaretier, puis plusieurs buveurs munis de couteaux.

"Le Noir, s'étant armé d'un énorme pilon qui servait à piler les oignons d'Egypte, assomma deux de ses agresseurs et força les autres à reculer. Cependant, il sentait la chaleur de Balkis blottie contre lui ; c'est pourquoi il était invincible. [Peu après, ] une marmite tomba avec un bruit horrible sur la tête de Balthasar, qui en eut le crâne fendu. Il resta un moment étonné, puis, rassemblant ses forces, il renvoya la marmite avec tant de vigueur que le poids en fut décuplé. Au choc de l'airain se mêlèrent des hurlements inouïs et des râles de mort<sup>33</sup>."

Nous sommes face à la longue tradition – transposée – des épreuves initiatiques mises en scène dans le cadre de la *fin'amor* contée dans les romans du moyen âge<sup>34</sup>, et Balthasar devient pour l'occasion un héros courtois. Mieux, le monde est désormais conçu pour qu'il puisse donner libre cours à l'initiation du Désir, il est conçu par et pour le Désir.

---

<sup>30</sup> Il s'agit du *zythum*, bière d'orge fermentée dont les Egyptiens étaient friands.

<sup>31</sup> Anatole France, « Balthasar », *ibid.*, p.591.

<sup>32</sup> On se souvient encore de l'humiliation qu'avait fait subir Charles Cros à Anatole France en 1869. Il est possible qu'ici Anatole France se venge – dans la sphère du mythe – de ce fâcheux épisode.

<sup>33</sup> Anatole France, « Balthasar », *idem*.

<sup>34</sup> Voir R. Nelli, *L'Erotique des troubadours*, Bibliothèque méridionale, Toulouse, 1963, rééd. U.G.E., Paris, 1974.

### III.1.3.b) *Le logos : un mode d'être et non un mode de connaissance*

Lorsque Balkis et Balthasar se retrouvent enfin seuls, c'est dans des conditions très particulières, puisque Balthasar s'apprête à connaître le *logos*, c'est-à-dire l'assouvissement de son Désir. Le monde est totalement effondré, il n'a plus de géométrie, il est entièrement mis entre parenthèses : Balthasar

“s'enfuit avec elle par des ruelles sombres et désertes. Le silence de la nuit enveloppait la terre, et les fugitifs entendaient décroître derrière eux les clameurs des buveurs et des femmes, qui les poursuivaient au hasard, dans l'ombre. Bientôt, ils n'entendirent plus que le bruit léger des gouttes de sang qui tombaient une à une du front de Balthasar sur la gorge de Balkis<sup>35</sup>.”

Cette goutte de sang est issue d'un symbolisme explicite préfigurant le renversement dialectique du dedans et de dehors qui aura lieu lorsque Balthasar accédera au *logos* lors de son union avec Balkis.

Ce fameux *logos* va déterminer, toujours dans la perspective de l'érotogénèse, un nouveau mode de perception du monde. La raison en est la suivante : le *logos* francien, qui est la conclusion de l'érotogénèse, se produit lorsque l'intériorité profonde du *je* s'expulse dans le monde par le Désir, pour posséder ce monde et fusionner avec lui dans un syncrétisme ontologique. Dès lors, il se situe au-delà d'un mode de connaissance ou de perception du monde : c'est un nouveau mode d'être.

Lorsque le héros francien accède au *logos*, il accède au mode le plus ultime de la mise entre parenthèses du monde. L'univers est déstructuré de telle sorte que ni le temps, ni l'espace n'y sont plus présents. La seule et dernière chose qui existe est le Tout, dont le *je* est partie intégrante. Le héros n'éprouve plus la temps, la mort, l'espace, la réalité charnelle, la souffrance, ni rien d'autre que la plénitude du Désir assouvi dans la parenthèse : le mode d'être du *logos* signifie la fusion au Tout, c'est-à-dire l'accès au statut de Dieu lui-même.

C'est explicable dans le sens où le Désir est une projection. En tant que tel, si le Désir assouvi n'est plus que la seule et unique chose qui remplisse la parenthèse, il se projette dans le Tout, il devient le Tout, rien d'autre n'a plus de sens ni même d'existence.

La réalité charnelle est désagrégée par le *logos* dans cette fusion ontologique, et le monde subit alors une expansion sans bornes connexe à l'extension de l'être pur de celui dont le Désir est assouvi et qui rejoint l'essence même du monde, puisqu'il *est* le monde. Ce processus est parfaitement illustré par « Balthasar », mais nous soulignons que cette description phénoménologique du *logos* est absolument généralisable à toute l'œuvre francienne. Ainsi, lorsque Balthasar atteint le mode d'être du *logos* – dans un horizon où le pansexualisme fusionne avec le moi, par force puisque le moi fusionne avec le Tout – la géométrie du monde connaît cette formidable expansion :

“ « Je t'aime », murmura la reine. Et la lune<sup>36</sup>, sortant d'un nuage, fit voir au roi une lueur humide et blanche dans les yeux demi-clos de Balkis. Ils descendaient le lit desséché d'un torrent. Tout à coup, le pied de Balthasar glissa dans la mousse. Ils tombèrent tous deux embrassés. Ils crurent s'abîmer sans fin dans un néant délicieux et le monde des vivants

<sup>35</sup> Anatole France, « Balthasar », *ibid.*, p.592.

<sup>36</sup> La symbolique de la lune est fondamentale, elle participe du pansexualisme, puisque le cycle agro-lunaire représente le cycle ininterrompu de la fécondité.

cessa d'exister pour eux. Ils goûtaient encore l'oubli charmant du temps, du nombre et de l'espace, quand les gazelles vinrent, à l'aube, boire dans le creux des pierres<sup>37</sup>.”

Cependant, l'état de fusion avec le monde n'est que transitoire, conformément à la loi de la fusion et des alternances. Dans cette perspective, que devient le monde soumis à l'érotogenèse, une fois le Désir assouvi ? A-t-il encore un sens ? En d'autres termes, l'existence du personnage même qui a connu le *logos* (et qui a sécrété le monde par projection) et qui a certes acquis tout son sens a-t-elle encore un but ? Car à quoi sert-il de continuer à exister lorsqu'on a été Tout, et donc de manière équivalente, que devient le monde après cette expérience ontologique du *logos* ? La réponse à ces questions multiples se trouve justement dans l'alternance.

C'est en continuant à étudier de près le monde qui continue d'être réflexif selon l'intériorité de Balthasar, que nous allons pouvoir répondre à ces interrogations.

---

<sup>37</sup> Anatole France, « Balthasar », *idem*.

### III.1.3.c) L'après-logos : l'étape possible de l'expansion du monde par l'érotogénèse et la dyade héros/monde

Dans « Balthasar », le monde connaît le même effondrement que dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*. Le principe est strictement le même, une fois le *logos* atteint. Balthasar et Balkis tombent sur des brigands vendeurs d'esclaves et le roi d'Éthiopie finit par se prendre un coup de couteau dans le ventre. Il reste dans une sorte d'état comateux quinze jours durant lesquels, en proie à un délire violent, il ne cesse d'appeler Balkis. Or, celle-ci est avec le roi de Comagène<sup>38</sup> et feint de ne plus se souvenir de rien :

“Elle tourna vers [Balthasar] des yeux tranquilles et durs. Il comprit qu'elle avait tout oublié et lui rappela la nuit du torrent. Mais elle : « Je ne sais, en vérité, ce que vous voulez dire, seigneur. Le vin de palmier ne vous vaut rien. Il faut que vous ayez rêvé. — Quoi ! s'écria le malheureux prince en se tordant les bras, tes baisers et le couteau dont j'ai gardé la marque, ce sont des rêves !... » Elle se leva ; les pierreries de sa robe firent le bruit de la grêle et lancèrent des éclairs. « Seigneur, dit-elle, voici l'heure où s'assemble mon conseil. Je n'ai pas le loisir d'éclairer les songes de votre cerveau malade. Prenez du repos. Adieu !<sup>39</sup>.”

Pourquoi ce revirement (presque) inattendu ? La raison en est simple. Certes, la reine de Saba est souvent considérée comme une femme fatale<sup>40</sup>, mais sous la plume d'Anatole France, elle ne peut être considérée comme telle. En fait, puisque Balthasar a consommé son Désir, la reine de Saba ne sert strictement plus à rien. Nous sommes bien dans un mode d'alternance, les choses reprennent leur place. L'érotogénèse est achevée, laissant Balthasar de nouveau à son ontologique solitude :

“Balthasar, se sentant défaillir, fit effort pour ne point montrer sa faiblesse à cette méchante femme et il courut dans la chambre où il tomba évanoui, sa blessure rouverte. Il resta trois semaines insensible et comme mort, puis, s'étant ranimé le vingt-deuxième jour<sup>41</sup>, il saisit la main de Sembobitis, qui le veillait en compagnie de Menkéra, et il s'écria en pleurant : « Oh ! mes amis, que vous êtes heureux vous deux, l'un d'être vieux et l'autre d'être semblable aux vieillards !... Mais non ! il n'est pas de bonheur au monde, et tout y est mauvais, puisque l'amour est un mal et que Balkis est méchante<sup>42</sup>.”

Balthasar est redevenu mortel, en prise avec le temps et l'espace. Seulement, ayant connu l'état du *logos*, il est métamorphosé, selon cette loi initiatique du Désir. Dès lors, il n'a plus qu'à tirer la leçon du *logos* pour acquérir une sagesse sereine et désintéressée. Le monde a pendant ce temps acquis une nouvelle géométrie, une organisation presque objective, il s'offre dénudé au regard de Balthasar, dans toute sa largeur, ce n'est plus un huis-clos :

<sup>38</sup> Province d'Asie Mineure. (Antiochus, dans le *Bérénice* de Racine, est le roi de Comagène. Voir la note de Marie-Claire Bancquart (p.594), Pléiade, tome I, p.1300. Voir le *Livre de Daniel*, (10-12), où Antiochus Epiphane est dépeint comme un persécuteur des Juifs châtié par Dieu.

<sup>39</sup> Anatole France, « Balthasar », *ibid.*, p.594.

<sup>40</sup> Voir *supra*, II.3.3.b, p.353.

<sup>41</sup> Le nombre vingt-deux symbolise traditionnellement la *manifestation de l'être dans sa diversité et son histoire*, c'est-à-dire dans l'espace et dans le temps. En effet, les lettres de la Kabbale sont vingt-deux, c'est la fin du cycle et un retour au début des choses. Ce système est analogue dans l'hieratique éthiopien. On le retrouve aussi tout simplement dans le tarot de Marseille. Voir R. Allendy, *Le Symbolisme des nombres*, Paris, 1948, p.371.

<sup>42</sup> Anatole France, « Balthasar », *idem*.

“Chaque soir, assis sur la terrasse de son palais, [Balthasar] contemplait les palmiers immobiles à l’horizon, ou bien il regardait, à la clarté de la lune, les crocodiles flotter sur le Nil comme des troncs d’arbres<sup>43</sup>.”

L’ordre cosmique des choses a repris sa place et la nouvelle sérénité de Balthasar s’infuse dans le monde comme ce dernier a repris des dimensions normales. Après l’effondrement de la perte de Balkis, l’univers est à nouveau en expansion, tandis que va s’enfler la nouvelle sagesse de Balthasar. Evidemment, cette sagesse est douloureuse, puisque le souvenir de Balkis laisse des traces d’amertume à Balthasar, mais c’est là le principe de l’alternance. Ainsi, le Désir du roi mage ne cherche plus à s’approprier la reine de Saba, ce serait inutile. Il est en paix.

C’est bien par le système de l’érotogénèse que le monde a acquis cette nouvelle dimension. Le monde tel que le voit à présent Balthasar est devenu lisible, le Désir l’a possédé, il n’est maintenant plus inconnu. Le monde et Balthasar sont maintenant une dyade<sup>44</sup>, toute altérité est dépassée à jamais. Balthasar peut donc à présent interpréter le monde en toute quiétude, du haut de la ziggourat qu’il fait construire. Métaphoriquement, cette ziggourat représente son nouvel état de sagesse du haut de laquelle Balthasar possède d’un regard l’univers entier. Désormais, une fois l’état de *logos* achevé, le regard n’est plus intentionnalisé par le Désir. Il se satisfait de ce qu’il est. Pour ainsi dire, le Désir n’a plus de raison d’être et se fait oublier. La sagesse francienne paraît donc résider dans cette loi : est sage l’homme qui ne désire plus ni ne connaît plus aucune frustration.

La ziggourat est l’incarnation de cette sagesse, dans toute sa splendeur verticale et phallique. Le principe féminin du monde a été conquis :

“Balthasar, ayant résolu d’être un mage, fit construire une tour du haut de laquelle on découvrirait plusieurs royaumes et tous les espaces du ciel. Cette tour était de brique et elle s’élevait au-dessus de toutes les autres tours. Elle ne fut pas construite en moins de deux ans, et Balthasar avait dépensé pour l’élever le trésor entier du roi son père. Chaque nuit il montait au faite de cette tour et, là, il observait le ciel. [Il dit : « ] Voilà des connaissances que je veux acquérir. Pendant que j’étudie l’astronomie, je ne pense ni à Balkis, ni à quoi que ce soit au monde. Les sciences sont bienfaites : elles empêchent les hommes de penser<sup>45</sup> ».”

Cette sérénité continue pourtant à s’infiltrer dans le monde, et c’est là l’étape ultime de l’érotogénèse. Le monde subit alors une expansion encore jamais atteinte, comme le regard perce les distances et abolit d’une certaine manière le temps et l’espace dans le « réel », sans que le Désir n’intervienne plus en créant des mythes. Maintenant, le monde est dénudé au regard, le Désir n’a plus besoin de se l’approprier en le mythifiant. La dialectique de l’absence et de la présence est interrompue, ainsi que celle du dedans et du dehors. Dans cette dernière étape, par alternance, le monde est directement en fusion avec le regard. L’existence de Balthasar a donc un sens.

Ce monde en distension peut l’être évidemment dans un huis-clos, comme c’est le cas dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque* avec un Jacques Tournebroche qui reste dans sa grande maison. Mais l’expansion universelle y est symbolisée par les livres. Dans « Balthasar », la propagation du moi se dilatant dans le monde est symbolisée par l’étoile que le roi mage va suivre.

“Il n’y a de vrai que ce qui est divin et le divin nous est caché. Nous cherchons vainement la vérité. Pourtant, voici que j’ai découvert une étoile nouvelle dans le ciel. Elle est belle,

<sup>43</sup> Anatole France, « Balthasar », *ibid.*, p.595.

<sup>44</sup> Voir glossaire.

<sup>45</sup> Anatole France, « Balthasar », *ibid.*, p.596.

elle semble vivante et, quand elle scintille, on dirait un œil céleste qui cligne avec douceur<sup>46</sup> ».

Cet œil céleste n'est autre que celui d'un Balthasar ayant acquis la quiétude de celui qui ne désire plus, cet œil est l'œil du sage qui épuise le monde de son seul regard, sans aucune intervention du Désir. Il est sans doute le but ultime de l'érotogenèse<sup>47</sup>. L'homme qui ne désire plus est un homme dont l'existence est enfin accomplie.

Nous pensons que les étapes du Désir que nous avons mises au jour dans « Balthasar » sont généralisables à toute l'œuvre francienne, jusques et y compris le franchissement du *logos*<sup>48</sup> – les œuvres « politiques » mises à part, bien entendu, qui tiennent de l'engagement idéologique plutôt que du Désir<sup>49</sup>. En effet, ce système est de nature structurale, organisant l'élaboration de chaque texte francien en profondeur ; il paraît assurer la progression initiatique – toujours mise en œuvre – des héros franciens, tandis qu'ils évoluent dans un monde qui est secrété par eux-mêmes dans un mouvement dépendant de l'étape ou de l'alternance dans laquelle se situe leur propre Désir.

Ainsi, le récit demeure régi par ces lois d'aboutissement du Désir, tandis que le héros francien connaîtra ou non la sagesse ultime selon qu'il aura connu ou non l'état ontologique du *logos*. La lecture structurale du Désir peut ainsi éclairer précisément les agissements et la conformation du monde de l'œuvre francienne, du *Crime de Sylvestre Bonnard* à *La Révolte des anges*.

---

<sup>46</sup> Anatole France, « Balthasar », *ibid.*, p.597.

<sup>47</sup> La fin de « Balthasar » est pour le moins fantaisiste, permettant à Anatole France de raccrocher l'aventure de Balthasar à celle des rois mages de la Bible (*Luc*, 2 et *Matthieu*, 2). Cette fin décrit un roi mage qui délaisse évidemment la reine de Saba, jalouse de la sérénité de Balthasar, courroucée de n'être plus un objet de Désir, tandis que l'œil stellaire pousse Balthasar jusqu'à la crèche dans laquelle Jésus naît, en ce 25 décembre de l'an 0. N'oublions pas que Balthasar est un conte de Noël.

<sup>48</sup> Nous nuancerons ce fait à propos de l'après-*logos* tout en l'approfondissant *infra*, III.2.1, p.434 et *sqq.* : nous y verrons que *Balthasar* est un cas particulier dans le sens où l'après-*logos* y est retracé comme le meilleur achèvement possible de la quête du Désir. C'est dans ce contexte que nous utilisons ici ce texte comme référence, parce qu'il illustre parfaitement le but ultime de l'érotogenèse.

<sup>49</sup> Voir *supra*, III.1.1.d, p.399.

### III.2) L'œuvre francienne sous l'angle d'une lecture structurale du Désir

“Le temps est précieux. Le temps, c'est de la poudre d'or, des dents d'éléphant et des plumes d'autruche. La vie est courte. Il faut, sans perdre un moment, négocier et naviguer, afin de gagner des richesses, pour vieillir heureux et respecté. [...] Je ne me suis jamais inquiété de ce qu'on penserait de moi après ma mort ; mes craintes et mes espérances n'allaient point au-delà de cette vie dont on jouit sur la terre, et qui est la seule que je connaisse encore aujourd'hui<sup>1</sup>.”

Dans le contexte que nous venons de mettre en évidence, effectivement, le temps est précieux. La vieillesse heureuse sur notre terre serait-elle le but ultime du Désir, but du bonheur francien visant non le mode d'être du *logos* lui-même, mais ce qu'il reste de l'existence une fois que cette étape recherchée avec force aura été franchie ? Se pourrait-il que la plus grande partie des productions franciennes converge vers ce bonheur recherché, vers cette paix acquise une fois le monde dénudé, embrassé et possédé ? Peut-être ce point de convergence lie-t-il en fait toute la production littéraire francienne en un vaste projet cohérent.

Une fois la projection au cœur des choses effectuée, la mort dans l'univers francien semble renégoziée sans concession. Nous allons approcher cette mort francienne comme si elle concluait l'initiation du Désir, comme si elle contenait en soi la paix recherchée par le Désir même. Elle devient en effet dans la quête francienne du Désir, une fin triomphante couronnant le Désir assouvi, une preuve ultime d'une existence humaine sensée, et donc heureuse. La mort rend l'individu nécessaire au monde tout entier<sup>2</sup>, et c'est même parce que l'individu existe que la mort peut être fière de participer à l'architecture du monde. De cette manière, le darwinisme prend un sens tout particulier.

Cette renégociation de la mort est sans doute l'un des buts ultimes du Désir, mais elle n'est pas réellement stable dans l'œuvre d'Anatole France, ou du moins elle reste placée sous l'égide du doute. Elle exprime quarante cinq années de scepticisme sous la plume d'un écrivain qui passa tout ce temps de sa vie à créer. A la lumière de notre étude, les œuvres franciennes apparaissent comme autant d'expériences convergeant vers cette possibilité d'apporter une réponse à la question originelle de la nécessité vitale – mais tellement paradoxale – de mourir un jour.

Pour trouver un sens à la mort, notre auteur réclame une liberté humaine pure et sans compromission. La quête du cœur des choses et de la paix qu'elle voudrait enfin trouver réclame en effet la *tabula rasa* révoltée de tous les non-sens. Anatole France veut surtout, par l'entremise de la création littéraire, expurger la mort de toute aberration, de toute absurdité. Comment ne pas passer par cette étape pour rendre possible cet anthropocentrisme salvateur refusant avec âpre révolte le dégoût et l'angoisse de d'une existence absurde ?

Refuser l'absurdité de l'univers entier par *tabula rasa* pour mieux le recréer *transparent* reste effectivement une forte exigence pour atteindre le cœur des choses. Mettre le monde entre parenthèses pour le happer nécessite une remise en question sans compromission de l'univers tel qu'il est dans la réalité. C'est bien par le Désir que le monde peut acquérir un sens<sup>3</sup> : le Désir a une fonction herméneutique.

<sup>1</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, *ibid.*, p.136.

<sup>2</sup> Nous sommes bien là toujours dans une optique phénoménologique.

<sup>3</sup> Voir *infra*, III.3.1, p.479.

Anatole France travaille très tôt à mener à bien ce vaste projet de la quête du sens universel et ses premiers écrits le démontrent dès juin 1869, lorsque notre auteur est partie prenante dans la grande aventure du Parnasse. Pourtant, si le Désir est déjà présent, il se heurte encore à l'opacité universelle sans pouvoir dépasser quoi que ce soit d'absurde.

Nous pourrions généraliser cet obstacle à tous les *Poèmes dorés*, et le mettre en relief au travers d'une lecture du poème « Le Désir » est bien éclairant. Ce texte appréhende déjà le constat d'un ailleurs à posséder pour s'extraire du réel de manière fructueuse, mais il n'est pas dit que le Désir puisse encore posséder la moindre chose. Il se heurte au voile du monde.

La femme, thème central du poème, n'est pas encore divinité fémininoïde au sens où nous l'entendons<sup>4</sup>. Elle catalyse toutefois littéralement la promesse d'un bonheur possible à caresser, mais elle opacifie du même coup l'univers parce qu'elle reste inaccessible : elle est une mère, une causalité.

Si elle nous fait exister, à l'image de l'univers, elle ne se borne qu'à nous mettre au monde, et chercher plus loin le mystère de notre existence nous oblige à nous retrouver nez à nez avec ce corps qui nous fit corps. La mère reste liée au tabou évident de l'inceste. Posséder l'image de la mère – l'image de l'univers – est impossible, et puisque la causalité est incarnée par la mère, la mort reste elle-même inaccessible du même coup.

“Femmes, puisque vous êtes mères,  
C'est qu'il convient que vous mouriez.

Votre divinité ne dure,  
Douce forces de la Nature,  
Que ce qu'il faut pour son dessein.  
La race impérissable et belle,  
Voilà cette chose immortelle  
Qu'on rêve sur votre sein !

C'est par vous que l'heureuse vie  
Tour à tour en la chair ravie  
S'allume, et ne s'éteindra pas.  
En vous la vie universelle  
Eclate, et tout homme chancelle,  
Ivre de beauté, sur vos pas.

Vivez, mourez, pleines de grâce ;  
Les hommes et les dieux, tout passe,  
Mais la vie existe à jamais<sup>5</sup>.”

La figure fémininoïde francienne n'est en 1869 qu'une allégorie de la terre *Magna Mater*, terre féconde mère de tout le vivant et donc de tous les hommes. La divinité et la Nature ne sont qu'une seule, leur rendre hommage est une manière de célébration respectueuse, peut-être animiste et païenne, mais aussi quelque peu conventionnelle. La présence de Darwin est obsédante – c'est un héritage direct du Parnasse – et même les univers les plus tendrement contemplés sont soumis à l'érosion du temps, à la disparition et au remplacement.

Dès lors, comment s'appropriier la *Magna Mater*, puisque cette possession ne peut s'effectuer que par l'entremise de la mère ? Cet élan de soi vers la fusion avec

<sup>4</sup> Voir *supra*, II.3.3, p.335.

<sup>5</sup> Anatole France, *Les Poèmes dorés*, *ibid.*, p.35-36.



l'univers entier est-il réalisable ? Désirer posséder la création dans son ensemble reviendrait certes à vouloir en comprendre les tenants et les aboutissants, en se définissant soi-même dans le Tout. Cependant, en 1869, la femme étant mère tout comme l'univers, la désirer est un non-sens. Posséder le monde d'où on est issu est une hérésie. Nous ne pouvons que l'observer avec une envie coupable et frustrante sans pouvoir l'atteindre. Scruter l'univers avec envie demeure la seule destinée qui nous soit possible. L'homme heureux est celui qui se meurt de contemplation.

“Et toi, forme, parfum, lumière,  
Qui fleuris ma vertu première,  
Ah ! je sais pourquoi je t'aimais !<sup>6</sup>”.

Dans le poème *Le Désir*, temps et existence sont pourtant déjà bien décrits comme déstructurés. Pour que l'auteur puisse espérer posséder le monde, il immerge la divinité du Tout dans la mortalité. *Magna Mater* devient une mère en même temps qu'une femme désirée. Devenue mortelle et donc séduisante, elle rend l'univers faussement accessible. Ce dernier n'est plus un grand contenant, il devient un Autre. Cependant, ce changement de statut ne résout pas le problème de sa signification.

Au fil du temps, après l'aventure parnassienne de France, cette déstructuration du temps et de l'espace vers une poursuite assidue du bonheur ne cessera pourtant de s'affiner. Notre auteur se refuse à toute aspiration désincarnée du bonheur. C'est sûrement la raison pour laquelle les *Poèmes dorés* ne sont qu'autant d'épisodes contemplatifs où le Désir se heurte aux lois d'un darwinisme opaque, nécessaire dans le réel et incoercible<sup>7</sup>. Le bonheur doit exiger l'invasion du temps, sinon il ne peut être atteint. Le Parnasse, vraisemblablement trop enraciné dans ses recherches immergées dans la quête d'un idéalisme néoclassique d'essence néoplatonicienne<sup>8</sup>, ne peut sans doute pas succomber à l'acceptation d'un présent pur et simple qu'Anatole France réclame justement pour incarner des héros : l'amour d'un passé idéal brime les passions présentes.

Anatole France échafaude ainsi – dès ses premiers écrits en prose<sup>9</sup> et à l'inverse de ses poèmes – des univers où le monde se métamorphose doucement vers un effondrement amenant à la frustration ses protagonistes, où le temps est créé pour amener cet effondrement. Le héros francien, avant de se réaliser par le Désir, avant même

<sup>6</sup> Anatole France, *Les Poèmes dorés*, *ibid.*, p.36.

<sup>7</sup> Il serait très intéressant de lire tous les poèmes de ce recueil sous cet angle, selon l'orientation de la *paroi* et de *l'intouchable* : le monde dans *Les Poèmes dorés* est structuré pour amener le lecteur à la *contemplation* universelle, aucun acte n'y est possible et l'inertie du temps est la seule force amenant les êtres à vivre. La destinée se résume à être figée dans la nécessité de la mort annoncée invariablement et à spéculer sur ce devenir. Le narrateur s'exclut de cette temporalité pour simplement contempler et dire le monde vu, dans la sphère d'une focalisation omnisciente. Le lecteur *écoutant* est amené à partager ou non ses spéculations.

<sup>8</sup> Voir L. Decaunes éd., *La Poésie parnassienne*, Seghers, Paris, 1977.

<sup>9</sup> Nous ne pourrions pas affirmer que les écrits en prose d'Anatole France (à partir de 1879 pour *Jocaste*, œuvre promise à Lemerre, éditeur du *Parnasse contemporain*) trouvent leur fondement par réaction à la période parnassienne (qui s'achève justement vers 1879). Cette problématique serait néanmoins intéressante à étudier. En fait, tout se passe tout de même comme si l'épisode parnassien n'avait été qu'un passage de *mise en place* de la pensée francienne, mais il nous est impossible de dire si le Parnasse a été une *révélation en soi* ou au contraire le prétexte à un refus entraînant par la négative cette *révélation*. Après tout, même si Anatole France respecte et admire beaucoup Leconte de Lisle au début, il finit par devenir très brouillé avec lui, refusant son dirigisme et ses idées relativement intransigeantes concernant la chose littéraire, ainsi que le précise Marie-Claire Bancquart dans *Anatole France, un sceptique passionné*. Cela pourrait être le symptôme d'une opposition d'Anatole France quant au fond même des recherches parnassiennes. Simplement, nous voyons ici que les prémices du Désir sont déjà présentes dans l'œuvre parnassienne d'Anatole France.

d'entrevoir tout espoir de connaître le cœur des choses symbolisé par la parenthèse du *logos*, est frustré, en prise avec l'érosion et l'entropie. La révolte envers cet effondrement conduit le héros à accepter – ou à refuser – son Désir, et donc à accomplir ou non sa destinée vers l'initiation. Ce principe reste invariant dans toute la littérature francienne. Nous allons tenter de délimiter, d'une manière très ouverte, la plupart des œuvres franciennes selon les particularités de la quête initiatique du Désir propres aux principaux héros franciens, dans l'optique phénoménologique établie plus haut<sup>10</sup>. Cette délimitation est centrée autour des héros eux-mêmes et elle ne saurait donc cadastrer les œuvres d'Anatole France de manière rigide et définitive : ceci serait un contresens, pour une œuvre au Désir polymorphe et à la narration toujours placée sous le joug d'un scepticisme distancié et relativisant.

---

<sup>10</sup> Voir *supra*, III.1, p.379.

### III.2.1) Les Œuvres de l'effondrement et la problématique de la narration

Une question, que nous n'avions encore guère évoquée jusque là demeure en suspens. Chez Anatole France, dans un univers présidé par l'érotogenèse, le statut du narrateur pose en effet logiquement de multiples problèmes.

Certes, lorsqu'il s'exprime à la première personne<sup>1</sup>, le narrateur est à considérer comme n'importe quel autre personnage francien, soumis au temps et à l'espace, confronté à l'initiation du Désir et à la quête du *logos*. Dès lors, la problématique du narrateur homodiégétique<sup>2</sup> ou autodiégétique<sup>3</sup> recoupe celle, générale, de l'érotogenèse. Par exemple, Jacques Tournebroche, dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, est au centre du monde, au centre des regards, et sa fusion avec le narrateur n'est qu'une question de point de vue. Ceci n'empêche pas notre héros de subir – et d'engendrer de manière réflexive – l'initiation du Désir, tout en connaissant finalement le *logos*.

Un problème particulier se pose par contre lorsque le narrateur s'exprime à la première personne dans la perspective d'œuvres se faisant passer pour autobiographiques<sup>4</sup>. Nous ne pourrions revenir sur ce point dans le cadre de nos présentes recherches.

Le statut du narrateur francien devient difficile à saisir dès que le récit est hétérodiégétique, c'est-à-dire dès que le narrateur est absent du récit<sup>5</sup>. Qui est ce narrateur énigmatique et désincarné, n'ayant pas pour objectif ontologique la recherche du *logos* au travers du Désir ? N'est-il qu'un point de vue objectif et frustré, par là même, ou joue-t-il un rôle autrement plus complexe dans la pensée francienne ? En d'autres termes, est-il soumis à l'échec ontologique de regarder le monde avec envie sans pouvoir y agir, et, s'il n'est qu'un relais de la parole de l'auteur, le narrateur n'est-il pas la parole de la frustration d'Anatole France lui-même ? Enfin, dans quelle mesure notre auteur assumerait-il le paradoxe de créer un narrateur désincarné, banni à jamais de l'expérience même du cœur des choses, alors que celle-ci reste le but ultime de toute l'aventure littéraire francienne ?

De fait, au point où nous en sommes de notre réflexion, nous pouvons éclairer ce questionnement.

<sup>1</sup> C'est le cas dans quelques récits issus de certaines nouvelles de *L'Etui de nacre*, du *Puits de sainte Claire* et de *Balthazar*, ainsi que dans *Le Crime de Sylvestre Bonnard* et *La Rôtisserie de la reine Pédauque*.

<sup>2</sup> Nous reprenons ici la terminologie de G. Genette. Voir *supra*, II.3.2, p.320. Le narrateur est dans un système *hétérodiégétique* présent dans l'histoire du récit et confondu à un personnage.

<sup>3</sup> Le narrateur, dans un système *autodiégétique*, est présent dans l'histoire du récit et en est le protagoniste.

<sup>4</sup> Nous ne pourrions pas revenir sur cette problématique dépassant le cadre de nos préoccupations. En effet, le narrateur dans les œuvres dites *autobiographiques* d'Anatole France paraît avoir un statut particulier ; en effet, il est traité comme un personnage de *fiction*, ce qui entraîne justement la structure *mythique* de ces autobiographies fondées sur le *mentir vrai*. Tenter de comprendre le Désir de ce narrateur nous obligerait donc à faire la part de ce qui est *littérature du témoignage*, *littérature historique*, et pure *reconstitution mythique se substituant au réel*. Il faudrait méthodiquement mettre en parallèle la vie d'Anatole France et ce qu'il en narre, afin de dégager une structure mythique du *mentir vrai* et de mettre en relief les fonctions mêmes du pastiche, de la déformation, de l'exagération et du silence dans ces œuvres. Pour cette raison, qu'on nous pardonne d'exclure de notre lecture structurale du Désir *Le Livre de mon ami*, *Pierre Nozière*, *Le Petit Pierre* et, dans une moindre mesure, *La Vie en fleur*.

<sup>5</sup> Nous parlons ici de *toutes* les œuvres qui ne sont pas mentionnées dans les trois notes précédentes, c'est-à-dire la plupart des cas.

Nous allons tenter d'y répondre en revenant à la constatation première sur laquelle se fonde notre étude : le rôle de l'érotogénèse francienne n'est pas de décrire l'univers tel qu'il est en réalité<sup>6</sup>. La mission francienne de l'écrivain demeure en effet tout entière inscrite dans la recréation du monde, portant l'auteur à être un faiseur de mythes.

Le mythe chez Anatole France se substitue aux zones d'ombre du monde par le Désir et remplit l'inconnu de significations à s'approprier. Dans cette perspective, le narrateur hétérodiégétique francien n'est pas le relais d'un Anatole France maître à penser repu de son savoir, confrontant le lecteur à un univers aux lois incorruptibles dont les personnages ne seraient que les immuables et caricaturales incarnations<sup>7</sup>. Le narrateur, chez Anatole France, est lui-même toujours immergé dans le scepticisme. Dans *L'Île des Pingouins*, il relate les faits *avec malice*, il n'est en rien objectif. C'est également le cas dans *Thaïs*, dans *Sur la pierre blanche* ou dans *Les Dieux ont soif*, par exemple. Le narrateur francien est donc paradoxalement engagé et sceptique. Ceci n'est pas la moindre de ses particularités, ce qui va nous aider à mieux le cerner.

Il n'est pas le créateur du processus d'érotogénèse présidant au dessein des personnages franciens. Chez Anatole France, le narrateur et les personnages évoluent dans deux sphères distinctes.

Les personnages sont donc soumis au processus complexe de l'érotogénèse, tandis que le narrateur hétérodiégétique ne s'effrite pas, ne s'effondre pas et ne tend pas non plus vers le *logos*. Il reste stable. On pourrait penser, à juste titre, que cette stabilité est liée à la nature même de ce mode narratologique. Anatole France pousse cependant ce système plus loin pour permettre au monde présidé par l'érotogénèse de ne pas sombrer dans une systématisation aride et dogmatique. Un narrateur démiurgique, agissant sur et dans le récit, ne risquerait-il pas de paraître par trop dominateur et le monde narré ne deviendrait-il pas mécaniquement soumis à une répétition lassante des mêmes principes sans cesse tendus vers les mêmes fins ?

En d'autres termes, le roman francien n'est pas un roman à thèse, car ce narrateur sceptique et engagé ne crée en rien le monde qu'il narre<sup>8</sup>. Il se borne avec distance – avec scepticisme – à relater précisément le rythme et la teneur de l'érotogénèse des héros qui évoluent dans le récit. Cette distance est salutaire, elle permet au narrateur de décrire avec précision les pires *salauds* comme Gamelin, Félicie Nanteuil ou Paphnuce, tout en les laissant libres de s'enfoncer jusqu'au bout dans leur erreur : il n'intervient jamais sur leurs actes. L'expérimentation de l'érotogénèse peut alors être menée jusqu'au bout. La pensée francienne reste ainsi détachée de tout dogme afin d'être directement mise en jeu dans le champ expérimental.

Dans le même temps donc, toute systématisation aride et dogmatique est écartée de cette expérimentation – nous restons dans le royaume de la réalité charnelle soumise à l'érosion du temps, de l'espace et de la mort<sup>9</sup>. Comme tel, notre narrateur francien peut se glisser dans différents de points de vue, tout en se permettant d'en mettre certains en exergue ou d'en réprover d'autres : c'est là tout son engagement.

<sup>6</sup> Voir particulièrement *supra*, I.1, p.23 et III.1, p.379.

<sup>7</sup> Nous répondons ici à de nombreuses critiques émises par de brefs articles traitant des œuvres franciennes, notamment tout au long des six volumes du *Dictionnaire des œuvres* de la collection « Bouquins », Laffont, Paris, 1980.

<sup>8</sup> Dès lors, les exégèses ou les pamphlets visant à démontrer que les personnages franciens sont caricaturaux et n'incarnent que des dogmes – politiques ou esthétiques – et dont les attaques surréalistes sont le paroxysme (voir *Un Cadavre*, paru en 1924, peu après la mort d'Anatole France) doivent sans doute être remis en cause.

<sup>9</sup> Nous verrons les conséquences de ce système quant à la philosophie francienne du monde ; voir *infra*, III.3.2, p.483.

Ainsi, le récit est orienté par les principes mêmes de la morale du Désir<sup>10</sup>. Elle est elle-même issue du scepticisme le plus révolté contre les dogmes. Ainsi, le narrateur francien hétérodiégétique reste la clef de voûte de tout l'édifice : il permet au monde de mener à bien de manière expérimentale l'érotogénèse, tout en excluant de l'expérimentation les dogmes rejetés avec fougue par Anatole France, et en y substituant la morale du Désir. Il concilie scepticisme et engagement pour permettre au Désir d'accomplir son œuvre. Le narrateur francien est une image du « vrai » Anatole France transposée dans l'univers littéraire mythique.

Par le statut du narrateur hétérodiégétique sceptique et engagé, l'érotogénèse reste polyscopique, elle n'a de sens que depuis le point de vue individuel et particulier du héros narré ici et maintenant. Le narrateur lui-même suit cette polyscopie à la lettre, il ne fait qu'épouser les points de vue des héros de manière fidèle. C'est le héros qui préside à la poétique francienne – et non l'inverse, serions-nous naïvement tenté de dire –, ce qui permet à tout ce système descriptif d'être fondé sur la réflexivité de l'intériorité des héros s'infusant dans le monde au travers du couple regard/Désir.

En rien le narrateur ne trouble le regard de ceux qui sont immergés dans le monde. Il ne fait que les suivre et décrire leurs cibles. Tous les points de vue peuvent se confronter, purement et simplement, sans aucune intervention d'un narrateur despotique qui, encore une fois, transformerait l'œuvre francienne en œuvre à thèse. Ce système narratologique permet de dresser pour les héros un horizon leur permettant un certain libre-arbitre du point de vue de leurs actes.

Par conséquent, cette structure narrative permet de mettre en place, dans un horizon polymorphe du Désir, une narration objective de chaque point de vue mis en œuvre dans la description même du monde issue des héros qui le regardent et l'interprètent au travers du couple regard/Désir. Le narrateur est donc fidèlement construit d'après le scepticisme de notre auteur. Dès lors, alternativement, le point de vue de chaque héros peut être mis sur la sellette, le narrateur s'en faisant le relais descriptif. C'est parce que le narrateur est stable, dans son engagement sceptique ne se bornant qu'à épouser alternativement différents points de vue sans prendre part au monde, que l'alternance des points de vue des personnages franciens, dans leur multiplicité, est possible dans un seul et même récit, et que la fusion avec le cœur des choses peut être finalement atteinte – ou refusée en toute connaissance de cause – par le héros francien.

Lorsque nous avons étudié *Thaïs* ou *Histoire comique*, nous avons toujours respecté ce principe en le mettant particulièrement en valeur, en mettant en évidence deux points de vue s'affrontant en alternance – celui de Thaïs et de Paphnuce, et celui de Félicie Nanteuil et de Chevalier.

Evidemment, ceci n'exclut pas de la part du narrateur des jugements, de l'ironie ou même des mots d'auteur, qui sont de véritables relais directs de l'auteur au lecteur. Particulièrement, *L'Île des Pingouins* est construite de manière symptomatique autour de ces jugements. Cependant, cela ne s'oppose en rien au système narratologique décrit plus haut. En fait, l'insertion de la parole de l'auteur dans la parole du narrateur ne trouble pas l'objectivité avec laquelle un point de vue est décrit et mis en exergue alternativement avec un autre chez Anatole France. La conformation du narrateur est propre à englober sans mal la pensée de l'auteur afin de la présenter au lecteur, sans troubler en rien l'érotogénèse, ni d'ailleurs, de manière connexe, le fil du récit. C'est là aussi une des particularités profondes de la narratologie francienne.

De ce principe dépend, à dire vrai, une grande part du plaisir de lire un Anatole France tendrement et malicieusement virulent.

<sup>10</sup> Voir toute la II<sup>e</sup> partie de notre étude.

Au fil de notre recherche, nous avons déjà parcouru certains *incipit* dans le détail. Nous y avons vu des mondes stables et organisés, propres à être hiérarchisés par le regard des héros qui y évoluent, dans des huis-clos confortables et salvateurs, qui donnent au lecteur au travers d'une certaine réflexivité bon nombre d'indices sur les héros en question<sup>11</sup>.

Cependant, invariablement, le monde s'effondre autour de nos héros, pour les amener à une frustration nécessaire à la quête du *logos*. Le cœur des choses peut alors s'imposer à nos héros comme une possibilité à saisir ou non. Dans cette fin, Anatole France use beaucoup de l'arme consistant à réduire le monde autour de son héros, et à enserrer ce dernier dans un temps de plus en plus pressant ou érodant.

C'est dire combien ce monde propre à éveiller le Désir des héros ne s'impose pas à eux à la légère. Le hasard, chez Anatole France, est une instance bannie, et lorsqu'elle existe, c'est de manière calculée. L'érotogenèse semble certes être le fruit du héros se projetant dans le monde, mais la plume d'Anatole France guide imperturbablement cette érotogenèse, tout en jouant à offrir au lecteur la semblance doucement mensongère d'un héros évoluant de manière autonome.

Notre auteur fait tout en effet pour se faire oublier par le lecteur, usant d'un métier d'écrivain aguerris<sup>12</sup>. C'est logique, sous l'œil d'un auteur à la mission démiurgique, et nécessaire pour que le mythe se substitue tranquillement mais sûrement au réel. Le héros francien paraît toujours déterminé par le monde, dans une perspective faisant penser – de très loin – au naturalisme<sup>13</sup>, mais cette détermination n'est échafaudée que par et pour le Désir, et pour aucune autre nécessité. Dans le mythe, toutes les conditions sont réunies pour amener des existences à posséder le cœur des choses, et donc la signification même du monde et d'elles-mêmes.

Anatole France élabore donc ses œuvres comme autant de romans expérimentaux – ceci dit sans arrière pensée naturaliste – permettant à ses héros l'expérience du *logos*. Ainsi, le héros francien ne naît lui-même dans une diversité intéressante<sup>14</sup> que pour mieux être confronté à l'érotogenèse. Anatole France injecte à ses héros les conditions conjoncturelles propres à un temps et à un espace donnés, afin que ces héros puissent ou non accéder toujours à un seul et même projet, qui est celui du cœur des choses.

Certes, cette mission de l'écrivain tendrait finalement à prouver que l'homme, une fois né, est toujours uniformément soumis aux mêmes interrogations et aux mêmes soifs, et que le *logos*, malgré la diversité offerte par chaque individu, reste donc une instance unique à atteindre, c'est-à-dire l'une des réponses les plus fondamentales aux questions posées par la nécessité pour l'homme de mourir.

Ainsi, étudier la destinée des héros franciens reviendrait à se demander comment Anatole France organise le monde dans lequel ils évoluent. Cette dyade héros/monde<sup>15</sup> semble désormais insécable. Ainsi, comment un héros francien se sort-il de son existence particulière pour accéder au cœur des choses ? Réussit-il toujours à assouvir son Désir, et dans quelles perspectives ? Réussit-il à renégocier la mort pour enfin goûter une existence sinon heureuse, du moins pacifiée ?

Les œuvres franciennes sont établies pour préalablement contraindre tous les héros à une réclusion sans condition. Un héros francien qui existe est un héros qui naît au monde reclus, ignorant du cœur des choses, et tous les héros franciens n'existent préala-

<sup>11</sup> Voir *supra*, III.1.1.a, p.383.

<sup>12</sup> C'est le cas dès après *Jocaste*.

<sup>13</sup> Voir E. Zola, *Le Roman expérimental*, 1880.

<sup>14</sup> Nous faisons ici allusion à la diversité des lieux et des époques mis en œuvre dans la production francienne.

<sup>15</sup> Voir glossaire.

blement que dans cette égalité « anthropologique » fondamentale. Cette égalité ressemble d'ailleurs à s'y méprendre à l'égalité de tous les humains devant la mort. Un héros francien est une réalité charnelle en prise avec le temps et l'espace, en prise avec la mort et la souffrance. Nul ne peut en être soustrait. Cette fraternité originelle arase les origines diverses, aussi bien sociales qu'historiques, de nos héros : c'est la première *tabula rasa* engendrée par la révolte du Désir.

Seuls quelques personnages – invariants, comme Dieu ou le diable – sont chez Anatole France exclus de cette fraternité originelle : ce ne sont pas des hommes, et ils sont donc soumis à une nécessaire méfiance par leur statut même.

Dans cette détermination sans faille, aride et impitoyable, qui reste une transposition de la pensée évolutionniste darwinienne, chaque être est soumis à l'écrasement.

La substance même de cet écrasement n'est pas exactement la même que dans le réel. Dans la sphère d'un imaginaire mythique, l'écrasement est lié à l'inertie du monde. Comme l'univers est initiatique, fondé sur la recherche du *logos* par le Désir, le héros francien qui ne ferait rien ne désirerait pas. C'est le cas pour des personnages secondaires assez typés, qui sont des bonnes ou des personnes simples qui ne se posent pas de question. La Thérèse du *Crime de Sylvestre Bonnard*, la mère de Jacques Tournebroke (Barbe) dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, sont de ces personnages insignifiants qui ne font qu'exister dans la volupté ignorée d'un être sans but ni devenir. Ces personnages d'âme simple sont légion chez Anatole France et représentent – avec une tendre ironie – la sagesse populaire qui dans le réel subit le monde sans révolte ni engagement, dans une sorte d'esclavage de fait. Cependant, ils ne représentent qu'une fraction infime des centaines de personnages mis en scène par Anatole France. Ces personnages au caractère très marqué sont d'ailleurs souvent décrits avec une tendresse malicieuse et guillerette par Anatole France.

L'inertie des mondes franciens est donc d'autant plus redoutable qu'elle pousse les personnages à n'exister que dans l'attente, attente qui est l'inverse de toute quête initiatique exigeant l'action. Pourtant, le but de certains héros franciens sera d'acquiescer en toute quiétude la liberté d'attendre. Cela ne cachera pas le fait que l'attente est au fondement même de l'inaction tragique : attendre, c'est se mettre en position de mourir d'un moment à l'autre, cette mort aride sonnante la fin d'une existence restée insensée. Le héros francien est donc conçu pour agir en se débattant, avec plus ou moins de succès, contre l'inertie et l'effondrement. Sa réussite dépendra du courage et de la pugnacité dont il fera preuve pour s'engager et poursuivre sa propre quête du Désir.

### III.2.1.a) La réclusion : une nécessité originelle

“Amis, mangeons et buvons joyeusement  
Tant qu’il y a de l’huile dans la lampe :  
Qui sait si dans l’autre monde nous nous reverrons ?  
Qui sait si dans l’autre monde il y a une taverne ?”, Anatole France,  
*Le Crime de Sylvestre Bonnard*, Pléiade, tome I, p.175.

Ainsi, notre bon Sylvestre Bonnard, conçu par Anatole France dès 1881, connaît le premier l’expérience véritable de l’effondrement du monde<sup>16</sup>. Cet honnête homme recherche désespérément le manuscrit qui manque à sa fameuse bibliothèque (il s’agit de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, rédigée en 1282 au couvent de Prüfening près de Ratisbonne<sup>17</sup>) dans une démarche obsessionnelle confinant à la névrose :

“Pourquoi ai-je appris que ce précieux livre existe, si je dois ne le posséder, ne le voir jamais ? J’irais le chercher au cœur brûlant de l’Afrique ou dans les glaces du pôle si je savais qu’il y fût. Mais je ne sais où il est. Je ne sais s’il est gardé dans une armoire de fer, sous une triple serrure, par un jaloux bibliomane ; je ne sais s’il moisit dans le grenier d’un ignorant. Je frémis à la pensée que, peut-être, ses feuillets arrachés couvrent les pots de cornichons de quelque ménagère<sup>18</sup>.”

Dans le monde du *Crime de Sylvestre Bonnard*, rien n’existe d’autre que le désir de posséder cette œuvre manuscrite il est vrai fameuse. Est-il absurde de concevoir une existence qui ne serait orientée que par la recherche de cet ouvrage ? La vie de Bonnard ne tend que vers ce projet obsessionnel. Le désir pour cet objet n’est pourtant que le symptôme d’une intense frustration ontologique, et une fois ce projet d’acquiescer *La Légende dorée* défini, le monde ne va cesser de s’étioiler, tout simplement parce que l’acquisition du plus beau des manuscrits ne remplace en aucune manière la recherche du cœur des choses.

La topologie mise en œuvre dans *Le Crime de Sylvestre Bonnard* suit ainsi une progression significative, consistant en des allées-venues entre la bibliothèque de Bonnard (*in angello cum libello*<sup>19</sup>) et les lieux où, près de la Seine, des libraires et des bouquinistes ont établi leurs quartiers. Ce monde linéaire, orienté par un constant va-et-vient confinant à l’obsession, est construit par la conception même du Désir du protagoniste :

“Il est étrange que, pour quelques feuillets de vieux parchemin, j’aie perdu le repos ; mais rien n’est plus vrai. Le pauvre sans désir possède le plus grand des trésors ; il se possède lui-même. Le riche qui convoite n’est qu’un esclave misérable. Je suis cet esclave-là. [Le

<sup>16</sup> Nous ne nous bornons pour le moment qu’à la première partie du *Crime de Sylvestre Bonnard*, « La Bûche ».

<sup>17</sup> Il s’agit d’une vaste histoire des saints et des martyrs mêlés à la vie du Christ. Son manuscrit le plus ancien se trouve actuellement à la Staatsbibliothek de Munich (*codex Monacensis* n°13029.) L’intérêt de cette quête vient sans doute du fait que ce *codex* a été enrichi depuis 1282 de nombre d’enluminures (surtout au XV<sup>e</sup> siècle, enluminures encore conservées à la Bibliothèque nationale de Paris sous les cotes Ms.fr.83 à 85), tandis que l’histoire des saints elle-même ne cessait de connaître des rajouts. Les enluminures de la *Légende dorée* ont influencé grandement l’histoire de l’art du Moyen Age, en inaugurant un goût inédit pour l’anecdotique et la recherche du détail dans la quotidienneté. Il est vraisemblable que Sylvestre Bonnard n’en recherche que cette composante picturale particulière, en tant que *héros francien* présidé, comme bien d’autres, par la haute instance du *regard*.

<sup>18</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, Pléiade, tome I, p.159. Pour l’anecdote, il est vrai que certains *trésors* ont été découverts dans de fâcheuses postures. Certaines parties de la tapisserie de l’*Apocalypse d’Angers* de Hennequin de Bruges et de Nicolas Bataille ont été retrouvées comme servant à protéger des machines agricoles ou comme tapis de sol. Il manque toujours 19 pièces sur 90...

<sup>19</sup> “Dans un recoin avec un petit livre”.



Manuscrit] me manque le jour, il me manque la nuit ; il me manque dans la joie et dans la tristesse ; il me manque dans le travail et dans le repos<sup>20</sup>.”

C'est dire combien le monde n'est conçu, organisé, façonné pour Sylvestre Bonnard que dans la fin de permettre une dualité entre frustration et Désir. Dès lors, Sylvestre Bonnard est bien un être tendu par le Désir, même si préalablement ce Désir ne s'applique qu'à la possession d'un objet. Cette propension à désirer un objet reste d'ailleurs liée à une période de son enfance, où le jeune Sylvestre était littéralement tombé *amoureux* d'une poupée qu'il avait trouvée sur les quais de la Seine :

“Je me rappelle mes désirs d'enfant. Comme je comprends aujourd'hui les envies toutes-puissantes de mon premier âge ! Je revois avec une singulière précision une poupée qui, lorsque j'avais dix ans, s'étalait dans une méchante boutique de la rue de Seine. [Malgré le fait que j'étais très fier d'être un garçon et que je méprisais les petites filles,] j'eus envie d'une poupée. Les Hercules ont de ces faiblesses. Celle que j'aimais était-elle belle au moins ? Non. Je la vois encore. [ Elle était grossière, elle était brutale.] Mais je l'aimais malgré cela, je l'aimais pour cela. Je n'aimais qu'elle. Je la voulais<sup>21</sup>.”

Cela signifie-t-il que Bonnard ne se borne qu'à réitérer encore et encore le même désir inassouvi depuis son enfance, comme un caprice, tombant du même coup dans la frustration de celui qui ne recherche pas le véritable sens de son existence tout en le masquant par une recherche futile mais « palpable » autant que sécurisante ? L'obsession de Bonnard pour le manuscrit de Voragine ressemble à s'y méprendre à sa comédie enfantine pour posséder la poupée. L'enfant n'ose faire part de son désir à sa mère – une poupée pour un garçon, ce n'est pas raisonnable – et pendant ce temps, la poupée se cristallise à *jamais* dans son esprit :

“De là mes souffrances. Pendant quelques jours la poupée, sans cesse présente à mon esprit, dansait devant mes yeux, me regardait fixement, m'ouvrait les bras, prenait dans mon imagination une sorte de vie qui me la rendait mystérieuse et terrible, et d'autant plus chère et désirable<sup>22</sup>.”

La modeste tragédie de la poupée trouve une issue malheureuse, qui engagera la vie de Bonnard jusqu'à l'âge de 62 ans au moins<sup>23</sup> : un oncle militaire, à qui l'enfant fait part de son désir, lui administre une mémorable (et truculente) leçon de morale :

“Acheter une poupée à un garçon, sacrebleu ! s'écria mon oncle d'une voix de tonnerre. Tu veux donc te déshonorer ? Et c'est cette margot-là encore qui te fait envie. Je te fais compliment, mon bonhomme. Si tu gardes ces goûts-là, et si à vingt ans tu choisis tes poupées comme à dix, tu n'auras guère d'agrément dans la vie, je t'en préviens, et tes camarades diront que tu es un fameux jobard. Demande-moi un sabre, un fusil, je te les payerai, mon garçon, sur le dernier écu blanc de ma pension de retraite. Mais te payer une poupée, mille tonnerres ! Pour te couvrir de honte ! Jamais de la vie ! Si je te voyais jouer avec une margoton ficelée comme celle-là, monsieur le fils de ma sœur, je ne vous reconnaîtrais plus pour mon neveu<sup>24</sup>.”

La discussion autour de la poupée est close, mais la frustration persiste à jamais. L'objet du Désir n'est ici que substitué à un autre, certes socialement plus flatteur, mais structurellement tout aussi aride. La vie de Bonnard n'est pas enviable, et le monde est

<sup>20</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, *ibid.*, p.162.

<sup>21</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, *ibid.*, p.163.

<sup>22</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, *idem.*

<sup>23</sup> C'est l'âge où Sylvestre Bonnard part pour l'Italie.

<sup>24</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, *ibid.*, p.165.

effondré sur lui-même dès cet épisode de l'enfance. Un Bonnard cherchant une vie entière à compenser un Désir enfantin est un Bonnard sans existence sensée<sup>25</sup>.

Le monde change de nature lorsque Bonnard entend parler d'un certain Michel-Ange Polizzi, qui possède, en Sicile, le manuscrit âprement recherché. Notre personnage rompt alors avec la topologie engluante qui résumait tout son monde : il part pour la ville accoudée au Vésuve. Naples est dépeinte par Bonnard comme une cité voluptueuse, ses habitants sont d'ailleurs tout le contraire de lui-même : *« Ils vivent à la fois par tous les sens et, sages sans le savoir, mesurent leurs désirs à la brièveté de la vie »*<sup>26</sup>.

Il y rencontre la princesse Trépof<sup>27</sup>, et le monde alors change de forme. Il devient, le temps de la parenthèse napolitaine, pansexualiste. Bonnard se perd dans des rues dégéométrisées, et finalement Naples n'est qu'une aventure servant à mettre en avant la frustration du héros qui va se confronter à un univers ouvertement sensuel, ample et renforçant par contraste l'obsession de Bonnard. Finalement, la vie a-t-elle un sens si elle est poursuivie dans le but de mettre la main sur un manuscrit, aussi rare soit-il ?

Le philologue ne fait que « caresser » ce questionnement de manière lointaine, mais il n'a pas le courage d'y répondre. Il faudrait rompre avec le confort machinal de sa vie orientée par une seule et unique obsession. Cependant, ceci ne l'empêche guère de jouir de Naples. N'oublions pas que notre personnage a tout de même 62 ans, âge fort avancé pour un homme au XIX<sup>e</sup> siècle. Il est censé avoir fini sa vie. Pourtant, Anatole France qui a 37 ans en 1881<sup>28</sup>, prouve que la remise en doute du monde et que la révolte contre son effondrement n'est jamais trop tardive.

Ainsi, le Désir de Bonnard est mis en abyme dans le monde décrit par réflexivité, tandis que le monde lui-même est dialectiquement orienté par ce Désir :

« J'étais perdu et condamné selon toute apparence à chercher mon chemin toute la nuit<sup>29</sup>. [...] Dans mon désespoir je pris une rue au hasard<sup>30</sup>, une rue ou pour mieux dire un affreux coupe-gorge. C'en avait tout l'air, et c'en était un, car j'y étais engagé depuis quelques minutes quand je vis deux hommes qui jouaient du couteau. Ils s'attaquaient de la langue plus encore que de la lame, et je compris aux injures qu'ils échangeaient que c'étaient deux amoureux. J'enfilai prudemment une ruelle voisine pendant que ces braves gens continuaient à s'occuper de leurs affaires, sans se soucier le moins du monde des miennes. Je cheminai quelque temps à l'aventure et m'assis, découragé sur un banc de pierre, où je me lamentai d'avoir fui si éperdument et par tant de détours Dimitri et sa compagne à la voix claire. [...] Je levai la tête et reconnus mon hôte. J'étais assis contre la façade de mon hôtel, sous ma propre fenêtre<sup>31</sup>. »

Cette aventure napolitaine est une entière remise en cause de la vie du héros, et ce dernier prend conscience d'une certaine absurdité de son existence. La renonciation au Désir de l'Autre – figurée ici par la fuite en avant devant la princesse Trépof – entraîne, même dans un monde *a priori* ouvert, un effondrement toujours plus important

<sup>25</sup> Nous trouvons chez Bonnard la même *poésie* rêveuse et tourmentée que chez Alexandre Le Mansel dans « L'œuf rouge ».

<sup>26</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, *ibid.*, p.174.

<sup>27</sup> Ce nom est celui du grand maître de la police Pétersbourgeoise, éphémèrement célèbre, qui fut un jour de 1878 victime d'un coup de revolver de la part de Véra Ivanovna Zassoulitch, militante au groupe terroriste populiste Narodnaja Volja (*Liberté du Peuple*). Ce Trépov fut, durant quelques jours, le symbole de l'injustice et le jouet de la sympathie publique.

<sup>28</sup> L'espérance de vie est de 39 ans pour un homme en 1839 en France, et de 45 ans en 1900 (source *Encyclopaedia Universalis*.)

<sup>29</sup> Métaphoriquement, cela signifie que Bonnard passe toute sa vie à connaître le sens de son existence dans un monde effondré sur lui-même du fait de sa frustrante obsession.

<sup>30</sup> Ici également, il faut lire cette phrase de manière métaphorique.

<sup>31</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, *ibid.*, p.177-178.

de ce monde. Bonnard retourne à son point de départ, quoi qu'il fasse, toujours orienté par sa frustration obsessionnelle. Naples n'est qu'accessoire, l'ouverture qu'elle offre est reniée.

Toutefois, la rencontre avec la princesse reste une nécessité. Est-ce à dire que la plume francienne souffre de pitié, lorsqu'elle écrit *Le Crime de Sylvestre Bonnard* ? Est-ce à dire que le héros francien trouve toujours une porte de sortie vers le cœur des choses, en d'autres termes qu'il est conçu pour cela ? Bonnard finit par succomber au charme de la princesse, par le regard comme de bien entendu :

“Cependant, la dame française m'observait avec une curiosité singulière et, bien que je me défendisse de la regarder plus qu'il n'était convenable, je sentais ses yeux sur moi. J'ai le don, paraît-il, de deviner les regards qui m'atteignent sans rencontrer les miens. [...] Quand je me retournai vers elle nos regards se rencontrèrent<sup>32</sup>.”

Or, ce sont bien deux univers – l'un pansexualiste, figuré par la princesse, l'autre reclus – qui se confrontent. Et c'est par l'entremise de la princesse que Sylvestre Bonnard possédera finalement le manuscrit de la *Légende dorée*. Mais ceci lui suffira-t-il pour partir en quête vers le *logos* ?

Le philologue reçoit un jour en effet de la part de la princesse un paquet, une bûche creuse, contenant une volée de violettes et le manuscrit<sup>33</sup>. Contre toute attente, la possession du manuscrit tellement convoité ne provoque pas chez Bonnard le bouleversement ontologique qui caractérise chez Anatole France le Désir assouvi. Simplement, le héros reconnaît la substance étriquée du monde qu'il s'est forgé et reconnaît également que les manuscrits ne peuvent en aucun cas donner un sens profond à l'existence humaine :

“Princesse Trépof ! vous qui riez et pleuriez, tour à tour si joliment sous le beau ciel d'Agrigente, vous qu'un vieillard morose croyait être une petite folle, je suis certain aujourd'hui de votre belle et rare folie, et le bonhomme que vous comblez de joie ira vous baiser les mains en vous rendant ce précieux manuscrit dont la science et lui vous devront une exacte et somptueuse publication. [...] Bonnard, me disais-je, tu sais déchiffrer les vieux textes, mais tu ne sais pas lire dans le livre de la vie. Cette petite étourdie de Mme Trépof, à qui tu n'accordais qu'une âme d'oiseau, a dépensé, par reconnaissance, plus de zèle et d'esprit que tu n'en as jamais mis à obliger personne<sup>34</sup>.”

Bonnard reste malgré tout un bibliophile acharné. Son Désir ne se réorientera, tandis que le monde restera toujours effondré sur lui-même, que lorsque Bonnard deviendra le tuteur de la petite Jeanne Alexandre, après un grand nombre de difficultés<sup>35</sup>.

Pour l'heure, le monde francien est strictement limité pour le héros tant que celui-ci est frustré et qu'il ne reconnaît pas la nécessité d'agir pour aller vers le cœur des choses par l'intermédiaire du Désir. Le monde changera de teneur pour Bonnard lorsque celui-ci se détachera de ses livres, changeant ainsi d'existence.

Cet effondrement des lieux engluant tout héros francien dans un huis-clos est fondamental et constant chez Anatole France. C'est parce que le héros francien est reclus qu'il désire. Un héros libre comme l'air serait un héros trop évidemment assouvi. Il est à ce propos symptomatique de constater que la réclusion francienne ne se borne pas simplement à quatre murs. Elle est de nature ontologique – par la nature ontologique du Désir – et elle reste paradoxalement tout à fait instaurée par le processus d'érotogénèse.

<sup>32</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, *ibid.*, p.179-180.

<sup>33</sup> Il faut comprendre que la princesse n'est autre que la veuve d'un pauvre vendeur d'almanachs à qui Bonnard envoya il y a bien longtemps, à la mort de ce dernier, différentes choses dont une bûche de Noël.

<sup>34</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, *ibid.*, p.197-198.

<sup>35</sup> Nous y reviendrons *infra*, III.2.2, p.467.

L'initiation du Désir a pour but vraisemblable, en tout premier lieu, d'acquiescer l'ouverture du monde, de lutter contre l'effondrement universel. Cette recherche ontologique de l'horizon demeure en effet, chez Anatole France, au fondement même de toute liberté dans la quête du sens de l'existence humaine<sup>36</sup>.

Cette réclusion, nous la trouvons pour ainsi dire chez tous les héros franciens. C'est sans doute elle que les *incipit* de chaque roman instaurent avec force, en dépeignant systématiquement un huis-clos.

Elle naît en même temps que le Désir, de manière très précoce chez certains héros. Nous ne reviendrons pas sur la thématique de la grille dans *Histoire comique*, à laquelle nous avons déjà fait largement allusion : Félicie Nanteuil est une héroïne qui reste recluse après la mort de Chevalier dans son appartenance au mort<sup>37</sup>, et son destin est fatalement tracé dès l'*incipit* du roman. Mais cette réclusion précoce est aussi mise en jeu, par exemple, pour Thérèse Martin-Bellème, dans *Le Lys rouge* :

“Elle y revit les jours de son enfance, le château dans lequel elle passait les grands étés tristes, les bois taillés, le parc humide et sombre, le bassin où dormaient les eaux vertes, les nymphes de marbre sous les marronniers et le banc sur lequel elle pleurait et désirait mourir. Aujourd'hui encore, elle ignorait la cause de ces jeunes désespoirs, alors que l'éveil ardent de sa jeune imagination et le travail mystérieux de sa chair la jetaient dans un trouble mêlé de désirs et de craintes. Enfant, la vie lui faisait envie et peur. Et maintenant elle savait que vivre ne vaut pas tant d'inquiétude ni d'espérance, que c'est une chose très ordinaire<sup>38</sup>.”

Dès lors, cette réclusion ne cesse de s'affirmer au fil du temps. Le mariage par convenance de Thérèse la pousse au tréfonds du huis-clos, jusqu'à son aventure avec Dechartre qui lui fera connaître le *logos*.

C'est dire combien la réclusion est une fatalité originelle chez Anatole France, et combien la quête du Désir est un sursaut ontologique pour briser cette fatalité et atteindre la liberté. Crainquebille en fera les frais, lui qui luttera sans succès contre une justice inhumaine pour retourner en prison, ce qui paradoxalement signifie pour lui sortir de sa réclusion sociale : la prison est ce lieu où il peut manger et dormir sans travailler dans le froid et la pauvreté, c'est un espace de liberté, hors du temps et de l'espace de la rue, où prend fin l'esclavage social et même finalement l'injustice humaine<sup>39</sup>.

L'effondrement originel du monde autour d'un héros reclus, englué dans la frustration, est donc l'une des conditions *sine qua non* de l'érotogenèse, en tant que point de départ de l'initiation du Désir. Presque toutes les œuvres franciennes sont inaugurées par la réclusion du héros parce que ce dernier est originellement reclus : dans ces conditions, il peut donner libre cours à sa révolte pour dépasser tout effondrement. De fait, l'effondrement du monde est une mise en abyme de la réalité charnelle du héros qui enferme son intériorité profonde dans une prison de chair en prise à l'entropie du temps et à la mort. Si cette entropie érode la réalité charnelle, il est naturel qu'elle érode du même coup le monde dans lequel ce héros évolue, de manière réflexive. Ce lien de cause à effet explique donc la nature même du monde francien enserrant les héros qui y évoluent. Nous n'y reviendrons donc plus, et tiendrons pour acquis le fait que tout personnage francien est originellement reclus.

<sup>36</sup> Cela tendrait à expliquer, dans une certaine part, le refus catégorique exprimé par Anatole France dans son engagement politique *réel*, quant aux dogmes institutionnalisés avec une rigidité incoercible. Par exemple, malgré sa sympathie pour le communisme, notre auteur ne s'inscrira jamais au parti, ce qu'il ne regrettera d'ailleurs pas après les événements de 1917.

<sup>37</sup> Voir *supra*, II.3.1.c, p.305.

<sup>38</sup> Anatole France, *Le Lys rouge*, Pléiade, tome II, p.344.

<sup>39</sup> Voir Anatole France, *Crainquebille, Putois, Riquet*, Pléiade, tome III.

Cependant, tous les héros franciens ne luttent pas contre la réclusion avec le même succès. Pour l'heure, Sylvestre Bonnard reste reclus dans sa condition de philologue. Félicie Nanteuil n'est elle-même pas prête de connaître le cœur des choses, possédée qu'elle est par Chevalier. Nanteuil n'a elle-même plus qu'à attendre la mort pour être libérée et gagner une paix définitive. Mais nous allons voir que son sort n'est pourtant pas des moins enviables.

### III.2.1.b) Œuvres et héros de l'échec : une poétique de la dégradation

« « Non ! dit-il, non ! je ne puis plus supporter cette vie ; je suis malheureux, je souffre, je hais ! » », Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, Pléiade, tome I, p.407.

Certains héros franciens resteront en effet englués ontologiquement dans l'effondrement du monde. C'est le cas de notre fameux Paphnuce, l'archétype francien du héros éternellement en proie à la frustration. La mort dans *Thaïs* acquiert un statut nulle part ailleurs mis en œuvre. Elle libère certes Thaïs et en la sanctifiant, lui permet de réintégrer le principe fémininoïde pansexualiste dont elle est issue. Mais cette mort est prophétisée par Paul le Simple<sup>40</sup>, et comme telle, offre à Paphnuce la conscience de son existence absurde et mensongère, ratée pour ainsi dire. Lorsque notre ascète rencontre Antoine, il croit orgueilleusement être l'objet d'éloges, il pense être le *champion* des ascètes. Et pourtant, contre toute attente, Paul le Simple annonce la mort de Thaïs à un Paphnuce désespéré et blessé dans son orgueil :

“Paul le Simple leva les yeux ; son visage resplendit et sa langue se délia. « Je vois dans le ciel, dit-il, un lit orné de tentures de pourpre et d'or. Autour, trois vierges font une garde vigilante afin qu'aucune âme n'en approche, sinon l'élue à qui le lit est destiné. » Croyant que ce lit était le symbole de sa glorification, Paphnuce rendait déjà grâce à Dieu. Mais Antoine lui fit signe de se taire et d'écouter le Simple qui murmurait dans l'extase : « Les trois vierges me parlent ; elles me disent : « Une sainte est près de quitter la terre ; Thaïs d'Alexandrie va mourir. Et nous avons dressé le lit de sa gloire, car nous sommes ses vertus : la Foi, la Crainte et l'Amour. » [...] Je vois, murmura-t-il, trois démons, qui, pleins de joie, s'apprêtent à saisir [Paphnuce]. Ils sont à la semblance d'une tour, d'une femme et d'un mage. Tous trois portent leur nom marqué au fer rouge : le premier sur le front, le second sur le ventre, le troisième sur la poitrine, et ces noms sont : Orgueil, Luxure et Doute. J'ai vu. »<sup>41</sup>”

Cette mort prophétisée préfigure, dans son expansion momentanée du monde – elle est une déchirure, une ouverture béante dans le Tout – l'engluement à venir de notre personnage dans un monde aride, fait de frustration et de regrets. Paphnuce ne s'en sortira jamais. *Thaïs* est nettement une œuvre de l'échec dans l'optique particulière de Paphnuce qui symbolise toute forme de coupable ascétisme. Mais nous verrons que malgré cela, *Thaïs* peut aussi être classé parmi les œuvres de la volupté – dans le point de vue de Thaïs elle-même. Cette ambivalence décrit le polymorphisme du Désir profondément ancré dans le point de vue de chaque personnage qui se confronte au monde et à l'Autre. Chaque roman francien ne met donc pas en scène un dogme du Désir, mais bien le Désir propre de chaque protagoniste dans une perspective de forte confrontation.

En effet, l'érotogénèse n'est que le fruit d'un point de vue, d'une individualité, d'une intériorité. Un monde effondré autour d'un héros particulier peut aussi bien être un monde en expansion pour un autre héros, au sein du même texte. Dans *Thaïs*, ceci est parfaitement manifeste selon qu'on se place sous l'angle de Paphnuce ou de Thaïs, qui sont deux personnages radicalement opposés.

Dès lors, nous n'aborderons à partir de maintenant les œuvres franciennes qu'au travers de la dyade héros/monde : c'est bien la poétique francienne qui détermine si oui ou non un héros voit son Désir assouvi, en posant au héros les conditions ou non de cet assouvissement. Nous allons voir que l'échec des héros franciens tient surtout au refus

<sup>40</sup> Voir Anatole France, *Thaïs*, Pléiade, tome I, p.854-859.

<sup>41</sup> Anatole France, *Thaïs*, Pléiade, tome I, p.857.

du Désir pour des raisons religieuses ou idéologiques, dogmatiques en tout cas<sup>42</sup>. Ce refus se répercute directement sur le monde lui-même ; les héros franciens naissent reclus de manière originelle, et cette réclusion ontologique est le prétexte à la révolte et à l'initiation du Désir vers le cœur des choses. La révolte du Désir semble la seule possible dans le monde francien. Ceux qui prétendent se révolter par idéologie et qui mettent ainsi le Désir de côté, vont au devant de cruelles désillusions. Le monde se charge de les engluier, de les visser au temps et à la mort tout en veillant à ce que leur réclusion originelle continue de présider à leur destinée tout entière.

Gamelin illustre parfaitement ce propos dans *Les Dieux ont soif*<sup>43</sup>. Ce héros est déterminé par sa lutte schizophrénique entre la soif de pouvoir et de justice confinant à la terreur, et son amour pour la jeune Elodie Blaise. La réclusion de Gamelin dans la fausseté est poussée tellement loin qu'elle envoie notre héros à la mort elle-même, à une mort froide et aride qu'il accepte d'ailleurs parce qu'il ne s'est pas donné le choix d'assouvir son Désir. L'expansion du monde prévue par Gamelin dans le futur au travers de l'instauration par la force d'un monde idéal n'aura jamais lieu. Un retour cruel à la nature des choses s'impose alors à lui dans ce monde révolutionnaire au pansexualisme nié mais pourtant présent en la personne d'Elodie Blaise. Lorsque Gamelin est en route pour l'échafaud,

“des femmes qui reconnaissaient Gamelin lui criaient : « Va donc ! buveur de sang ! Assassin à dix-huit francs par jour !... Il ne rit plus : voyez comme il est pâle, le lâche ! » C'étaient les mêmes femmes qui insultaient naguère les conspirateurs et les aristocrates, les exagérés et les indulgents envoyés par Gamelin et ses collègues à la guillotine<sup>44</sup>.”

Cependant, une fois que notre héros a reconnu que sa mort n'était que justice<sup>45</sup>, il n'est pas dit que le monde ne connaisse pas une certaine expansion – trop tardive pour Gamelin – lorsqu'une fenêtre s'ouvre métaphoriquement et qu'Elodie lui lance un œillet. Gamelin exprimerait-il un regret, comprenant – une fois que son sort est joué – qu'il a eu tort toute sa vie ?

“Quand la charrette passa devant la fenêtre de gauche [du magasin d'Elodie], la fenêtre de la chambre bleue, une main de femme, qui portait à l'annulaire une bague d'argent, écarta le bord de la jalousie et lança vers Gamelin un œillet rouge que ses mains liées ne purent saisir<sup>46</sup>, mais qu'il adora comme le symbole et l'image de ces lèvres rouges et parfumées dont s'était rafraîchie sa bouche. Ses yeux se gonflèrent de larmes et ce fut tout pénétré du charme de cet adieu qu'il vit se lever sur la place de la Révolution le couteau ensanglanté<sup>47</sup>.”

Que devient le Désir d'Elodie Blaise après la mort de son amour bafoué par la rigidité dogmatique ? Elle va connaître le *logos* dans les bras d'un autre homme, et même vraisemblablement la béance<sup>48</sup>. *Les Dieux ont soif* n'est un roman de l'échec que pour Gamelin et ses idéologies injustifiables. Après sa mort, le monde acquiert par ailleurs une autre teneur, il n'est plus effondré, il est ouvert dans l'immensité de la nuit qui s'annonce belle et étoilée : Elodie

“se décoiffa lentement devant la glace de la cheminée. ; puis elle regarda, avec mélancolie, la bague qu'elle portait à l'annulaire de sa main gauche, une petite bague d'argent où la fi-

<sup>42</sup> Ce n'est pas le cas dans l'œuvre très particulière *Les Désirs de Jean Servien*. Nous allons y revenir.

<sup>43</sup> Voir aussi *supra*, II.3.3.b, p.353.

<sup>44</sup> Anatole France, *Les Dieux ont soif*, Pléiade, tome IV, p.616.

<sup>45</sup> Voir Anatole France, *Les Dieux ont soif*, *ibid.*, p.617.

<sup>46</sup> Evidemment, métaphoriquement, ce lien est coextensif à la *réclusion*.

<sup>47</sup> Anatole France, *Les Dieux ont soif*, *idem*.

<sup>48</sup> Voir glossaire. Voir *infra*, III.2.2, p.467.

gure de Marat, tout usée, écrasée, ne se distinguait plus. Elle la regarda jusqu'à ce que les larmes eussent brouillé sa vue, l'ôta doucement et la jeta dans les flammes<sup>49</sup>. Alors, brillante de larmes et de sourire, belle de tendresse et d'amour, elle se jeta dans les bras de Philippe. [...] Les derniers tisons brillaient dans l'âtre. Elodie laissa retomber sur l'oreiller sa tête heureuse et lasse<sup>50</sup>."

Cette fin est métaphorique : quand Elodie laisse retomber sa tête heureuse et lasse sur l'oreiller, nous pensons immédiatement à la tête de Gamelin qui finit dans un panier... L'amour d'Elodie Blaise pour Gamelin n'a été qu'un épisode à mettre en alternance avec la suite de sa vie. L'héroïne connaîtra l'union qui conduit au cœur des choses avec Philippe Desmahis, Gamelin n'aura été qu'une étape dans l'initiation. Dans *Les Dieux ont soif*, le protagoniste n'est peut-être pas celui qu'on croit : c'est sans doute Elodie Blaise qui est malgré les apparences au centre du roman. *Les Dieux ont soif* est donc le récit d'un échec relatif, qui obéit au principe de la morale du Désir<sup>51</sup>. Dans ce sens, la mort représente pour Elodie une renaissance, une libération, la fin de sa propre réclusion. Nous pouvons remarquer qu'Elodie Blaise est une anti-Félicie Nanteuil, alors que Gamelin est un anti-Chevalier. Il se pourrait en effet que nous soyons face à un jeu de miroirs entre *Histoire comique* et *Les Dieux ont soif*, puisque ces deux romans s'opposent dans une structure en chiasme saisissante, presque trop manifeste pour n'être pas intentionnelle de la part d'Anatole France<sup>52</sup>.

Cependant, Félicie Nanteuil, Paphnuce et Gamelin ne sont pas les seuls héros franciens à être marqués du sceau de l'échec, même s'ils sont sans doute les membres les plus représentatifs de cette sombre « confrérie ». Comment ne pas ici évoquer les d'Astarac<sup>53</sup>, les Fra Giovanni<sup>54</sup> ou même Jean Servien<sup>55</sup> ?

Ce dernier est un personnage traité avec une certaine tendresse par Anatole France. D'ailleurs, *Les Désirs de Jean Servien* est un roman à teneur plus ou moins autobiographique<sup>56</sup>, puisque la belle Gabrielle<sup>57</sup> pourrait être une transposition d'Elise Devoyod, l'une des femmes qui infligea vers 1866 une fin de non recevoir à notre auteur. Cette demoiselle passe souvent pour être le premier amour de France.

La fatalité enserrant Jean Servien est la conséquence directe de la mort de sa mère qui survient quelques jours après sa naissance. En effet, l'espoir caressé par cette femme morte prématurément est que son fils parvienne, après de brillantes études, à un poste haut placé d'un point de vue social. Dès lors, le père de Jean l'oblige littéralement à poursuivre des études en lui trouvant un maître, Tudesco<sup>58</sup>, afin d'être conforme aux aspirations de la défunte. C'est vraisemblablement la première fatalité de Jean Servien<sup>59</sup>. Il en est une autre :

<sup>49</sup> Elle détruit ainsi la dernière vision de Gamelin : elle se libère par là même comme le monde connaît une nouvelle et dernière expansion, préluant au *logos*.

<sup>50</sup> Anatole France, *Les Dieux ont soif*, *ibid.*, p.624.

<sup>51</sup> Voir *supra*, II.3.3, p.335.

<sup>52</sup> Une étude de ces deux œuvres (qui ont neuf ans d'écart) sous cet angle serait sans doute particulièrement intéressante à mener.

<sup>53</sup> Voir *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, Pléiade, tome II.

<sup>54</sup> Voir « L'Humaine Tragédie », *Le Puits de sainte Claire*, Pléiade, tome II.

<sup>55</sup> Voir *Les Désirs de Jean Servien*, Pléiade, tome I.

<sup>56</sup> "C'est assurément une autobiographie transposée.", Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome I, p.1184.

<sup>57</sup> Gabriel est le nom d'un ange. Cela illustre subversivement le fait que le destin de la jeune fille reste hermétique au destin de Jean Servien : la mythification qu'il va en faire n'est issue que de lui seul.

<sup>58</sup> Ce nom est plus ou moins une anagramme de *studeo*, qui signifie en latin *rechercher, étudier* ou encore... *désirer*.

<sup>59</sup> Nous voyons que dans sa forme, *Les Désirs de Jean Servien* est presque une *tragédie*. Le protagoniste est en effet prédéterminé par une fatalité qui ne le lâchera plus et qui présidera à sa destinée entière, jusqu'à la fin.



“En femme du peuple qui ne connaissait les hautes fonctions sociales que par quelques éclats de leur pompe extérieure et par les révélations informes des portiers, des valets et des cuisinières, elle rêvait son fils à vingt ans plus beau qu’un archange et couvert de décorations, dans un salon plein de fleurs, au milieu de femmes du monde ayant toutes d’aussi bonnes manières que les actrices du Gymnase<sup>60</sup>.”

N’est-ce pas cette vision du monde naïve qui entraînera Jean à désirer Gabrielle, de manière évidemment inconsciente<sup>61</sup> mais d’autant plus impérieuse ?

La vie entière de Jean Servien va être présidée par le Désir de sa défunte mère, Clothilde, relayé par l’intransigeance de son père. Or, qui est cet enfant, véritablement, et est-il conforme à l’image idéalisée qu’en dresse sa mère ? “*Elle frémissait comme la mère d’un dieu, cette pauvre ouvrière malade dont l’enfant chétif languissait près d’elle dans le mauvais air d’une arrière-boutique*<sup>62</sup>.” L’enfant n’est pas aussi fort que prévu, et son père se trouve malgré tout dans une frustration fondamentale : puisque sa femme est morte, ne pas respecter ses dernières volontés serait une trahison entraînant une culpabilité invivable, d’où l’idéalisation ferme et rigoureuse du destin de Jean, au détriment de la nature même de l’enfant. Le père de Jean, malgré son autorité, est un lâche<sup>63</sup>. La mort prématurée de Clothilde détermine la frustration de son mari – lui-même, par nature, un personnage reclus –, et par ricochet celle de l’enfant même. Cette mort représente donc aussi la réclusion de Jean :

“Le temps coula. Peu à peu, le souvenir de la morte prit dans la mémoire du relieur un caractère de douceur et de vague. Une nuit il essaya, sans y réussir, de se représenter la figure de Clothilde, alors il se dit qu’il pourrait peut-être retrouver les traits de la mère sur le visage de l’enfant, et il lui vint un grand désir de revoir et de reprendre ce reste de celle qui n’était plus<sup>64</sup>.”

Jean Servien se trouve devant une alternance fondamentale, qui présidera à toute sa destinée de manière un peu dramatique : il devra d’une part concilier son Désir pour les femmes, Désir qui a une teneur particulière puisqu’il est déterminé par la description mythique et tronquée des grandes dames que lui fit Clothilde avant de mourir<sup>65</sup>. Et d’autre part, Jean devra contenter le Désir incoercible d’ascension sociale exigé par son père à la suite de la mort de Clothilde. Or, ces Désirs ne semblent pas conciliables et devant cette fragmentation, c’est la personnalité même de Servien qui va se désagréger.

Tudesco arrive dans la vie de Jean de manière impromptue ; c’est un mendiant érudit payé par le relieur pour apprendre à l’enfant le français et le latin, conformément aux souhaits de Clothilde. Si le relieur est impressionné par Tudesco, l’enfant n’est pas dupe :

“Jean s’amusait à son insu des malices et de l’éloquence de ce vieillard, qui réunissaient en lui le prélat et le bouffon. Les récits de ce rare conteur passaient l’intelligence de l’enfant mais non sans y laisser certaines impressions confuses d’audace, d’ironie et de cynisme<sup>66</sup>.”

<sup>60</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, Pléiade, tome I, p.338.

<sup>61</sup> Cette problématique recoupe celle mise en œuvre – plus tard – par Anatole France dans « L’œuf rouge ». Voir *supra*, II.3.1.b, p.295.

<sup>62</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *idem*.

<sup>63</sup> Il ne serait pas faux de voir en ce relieur une transposition du père d’Anatole France.

<sup>64</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.339.

<sup>65</sup> Le Désir de Jean pour les femmes est lui-même ambigu, puisqu’il apparaît alors que Jean est encore un tout jeune enfant ; lors d’une promenade dans les faubourgs, Jean Servien âgé de sept ans est attiré par une *grande dame* : “*Comme elle sent bon, la dame !*” (in *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.340.) Cette femme correspond à la description que dressait Clothilde des grandes dames à Jean, y compris des actrices du Gymnase.

<sup>66</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.343.

Le savoir sur lequel Clothilde comptait naïvement afin que son fils parvienne à un haut statut social se borne sans guère d'autre effet à éveiller l'imagination fantasque de Jean. De plus, Tudesco est de ces précepteurs sceptiques – dont Coignard sera le meilleur exemple – qui tendent à démontrer que le monde n'est vivable que si nos plus profonds Désirs sont assouvis, et que l'existence humaine n'est qu'une quête vers cet assouvissement. Tudesco est l'incarnation même du principe qu'il édicte : c'est un mendiant, et pourtant il est érudit. Il est donc absurde de penser que le savoir suffit pour grimper les échelons sociaux et arriver au sommet. Le relieur est bien naïf d'employer Tudesco dans cette fin, puisque le mendiant incarne lui-même la négation du rêve de gloire de Clothilde. A ce titre, la leçon de *philosophie transcendante* de Tudesco est exemplaire :

“Si tu t'élèves un jour au-dessus de ta condition et si tu parviens à prendre connaissance de toi-même et du monde, tu reconnaîtras que les hommes n'agissent que par égard à l'opinion de leurs semblables<sup>67</sup>, en quoi ils sont, *per Baccho*<sup>68</sup> ! de bien grands insensés. Ils craignent qu'on les blâme et souhaitent qu'on les loue<sup>69</sup>. Ils ne savent donc pas, les sots, que le monde ne se soucie pas plus d'eux que d'une noisette et que leurs plus chers amis les verront glorifiés ou déshonorés sans perdre une bouchée de leur festin. Apprends de moi, *caro figliolo*<sup>70</sup>, que l'opinion ne vaut pas le sacrifice d'un seul de nos désirs<sup>71</sup>.”

Nous revenons ici aux fondations mêmes de la destinée de Jean, tiraillée entre la réclusion du regard de ses parents et son propre Désir. Cette fragmentation du Désir n'est certes pas vivable, et l'intériorité de Jean est ainsi organisée et structurée par cette ontologique scission<sup>72</sup>.

Cette leçon de « philosophie » est en fait l'unique chose retenue par Jean, de manière vraisemblablement inconsciente. Le marquis de Tudesco ne tarde pas à s'évaporer, tandis que l'enfant âgé de onze ans se retrouve en pension. Là encore, il laisse libre cours à son esprit fantasque : il n'est en rien destiné à devenir un personnage illustre. En pension, il attend avec impatience l'heure du soir, des rêveries et des jeux. Il est enivré par l'atmosphère et le décorum de l'église, s'attendant à des miracles, mais déçu, il se détache bien vite de la religion. Point par point, sa destinée se désolidarise de manière inertielle de l'idéal de Clothilde et du relieur.

Jean reste à la recherche d'une présence féminine et maternelle, d'une mère de substitution, sans aucune autre arrière-pensée. Inopinément, Ewans, un camarade de classe, lui propose de l'inviter chez lui pour connaître sa famille. Le père de Jean lui en donne la permission, tout simplement parce que la fréquentation de cette famille aisée est une bonne façon de s'introduire dans les milieux bourgeois. Il va de soi que cette manière d'appréhender les choses n'est pas conciliable avec le Désir de Jean. La vue de la mère d'Ewans est un bouleversement ontologique – la première assertion explicite du Désir dans la vie de Jean, par le regard évidemment :

<sup>67</sup> C'est là exactement la définition du rêve de Clothilde pour Jean.

<sup>68</sup> “*Par Bacchus !*”

<sup>69</sup> La mère de Jean Servien se serait – inconsciemment – *servi* de son fils pour vivre par procuration une vie de bourgeoise, afin de se sortir de sa vie d'ouvrière. Quoi qu'il en soit, Jean aurait été *asservi* par le regard de sa mère, et cet *asservissement* est relayé par la frustration de son père. On comprend alors vraisemblablement mieux le nom de *Servien* – qui fut certes le nom de l'un des riches intendants de Richelieu, dévoué aux tâches guerrières, mais qui ici, en l'occurrence, tire ses racines du latin *servus*, qui signifie *esclave*.

<sup>70</sup> “*Mon cher garçon.*”

<sup>71</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.344.

<sup>72</sup> Cela éclaire le titre de l'œuvre, *Les Désirs* (au pluriel) *de Jean Servien*.

“Jean aperçut dans cette ombre une dame trop différente de celles qu’il avait remarquées jusque-là pour pouvoir se faire une idée de sa nature, de sa beauté, de son âge. Il n’avait jamais vu d’yeux d’un éclat si vif sur une peau si mate, ni de lèvres si rouges, souriant avec une telle expression d’habitude et presque de fatigue<sup>73</sup>.”

La pièce dans laquelle l’action se situe est l’inverse de l’arrière-boutique de son père. C’est une concentration réflexive du Désir de Jean, un salon *parfumé comme une chapelle* :

“Jean, mal à l’aise sur le bord de sa chaise, contemplait dans le salon des choses étranges et somptueuses qui lui semblaient tenir mystérieusement à la personne de Mme Ewans et qui le troublaient presque autant qu’elle-même l’avait troublé. Enveloppée d’une odeur légère et d’un frisson de soie, elle reparut en ajustant les brides du chapeau qui lui faisait un léger diadème<sup>74</sup>.”

A partir de ce moment précis, l’effondrement du monde n’est plus celui de la réclusion exigée par le Désir *post mortem* de Clothilde. Madame Ewans incarne la première apparition du pansexualisme dans le roman et le Désir de Jean Servien prend maintenant le relais du Désir parental. C’est alors que le combat entre les deux va débiter et que la quête du Désir de Jean va changer radicalement de teneur, accentuant son désaccord avec les volontés paternelles.

Mme Ewans a un amant, un vendeur de porcs<sup>75</sup>, ce qui la place au-delà de toute accessibilité, entraînant chez Jean une frustration sous-jacente. Il prend conscience ici de la leçon de philosophie de Tudesco : au mythe d’ascension sociale se substitue le Désir pur et simple. Le monde se géométrise, se précise, la fête foraine<sup>76</sup> n’en est que l’indice. Cette fête représente le paroxysme du jeu, du ludique et de la gratuité, elle est à l’inverse de l’ambition sociale figurée par le cadre stricte et réclusif de la pension. L’inaction est le symptôme d’un Désir qui s’insinue en l’intériorité tout entière de Jean.

“Ils savouraient en silence leur lassitude délicate. Ils voyaient la rivière et ses berges vertes à travers une arcade de vigne vierge. Leur pensée coulait insensiblement comme l’eau qu’ils regardaient. L’ombre et la fraîcheur du soir vinrent les caresser mollement. C’est alors que Jean Servien, en regardant Mme Ewans, éprouva pour la première fois la douceur de se sentir près d’une femme<sup>77</sup>.”

L’image pansexualiste de la femme se substitue à l’ombre maternelle, comme le Désir entreprend sa quête initiatique.

Elle commence mal. Mme Ewans invite Jean à danser une polka, et lui est *saisi* – au sens propre comme au figuré – par le pansexualisme :

“Dès les premières mesures, Mme Ewans n’y put tenir. Elle attira Jean contre elle, lui arrangea les bras dans les siens et, d’un coup de hanche l’élevant de terre, se mit à danser avec lui. Elle se balançait au rythme de la musique, mais lui, gauche et troublé, ne s’enlevait pas ; il la retardait et la heurtait. Elle se détacha brusquement de lui et dit avec une impatience sèche : « Vous ne savez donc pas danser ! Viens, Edgar. »<sup>78</sup>”

De fait, nous assistons ici à l’effondrement du monde par le Désir, tandis que la frustration triomphe alors que la réclusion originelle de Jean n’est plus de mise. La

<sup>73</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.350-351.

<sup>74</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.352.

<sup>75</sup> Ce décalage entre une femme précieuse et belle et son amant qu’on imagine rural et grossier est particulièrement pernicieux sous la plume d’Anatole France.

<sup>76</sup> Voir *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.354-356.

<sup>77</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.356-357.

<sup>78</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.357.

frustration du Désir se substitue à tout l'idéal parental, dans un grand mouvement d'alternance :

“Servien, sentant son impuissance, était devenu sombre. Une colère sourde lui montait au cœur. Il souffrait, et il se sentait un besoin de haïr. [...] En rentrant au logis, il s'aperçut pour la première fois d'une odeur de colle<sup>79</sup> qui lui sembla insupportable. La chambre où il avait longtemps dormi heureux et aimé lui parut misérable. [...] Tout ce qui l'entourait lui semblait animé contre lui d'un esprit méchant et injuste<sup>80</sup>.”

Nous voyons combien le Désir rend le monde réflexif, et combien la révolte du Désir est intimement liée à l'intériorité profonde des personnages franciens. Lorsque Jean Servien entreprend sa propre quête du Désir, le monde entier est ébranlé et effondré sur lui-même, et la honte qu'il ressent pour son père n'est que la personnification de cet écroulement. Désormais, pour Jean Servien, rien ne comptera plus que la recherche du cœur des choses, recherche diamétralement opposée au besoin forcené d'ascension sociale caressé avec tellement de ferveur par ses parents<sup>81</sup>.

Mme Ewans est donc une femme concentrant toutes les frustrations de Jean : c'est une figure maternelle autant que féminine, mais simplement, Jean prend conscience qu'on n'a qu'une mère, et que la sienne n'est pas Mme Ewans – et ne le sera jamais. Sa frustration le pousse donc à une révolte ontologique contre sa condition sociale, mais celle-ci n'est qu'un épiphénomène du Désir et ne le pousse pas à aller à l'encontre de cet effondrement, afin de se hisser positivement jusqu'aux hautes sphères sociales. Nous arrivons donc à une autre alternance, à un autre mode de la quête :

“A compter de la journée de Saint-Cloud, Jean se crut malheureux et il le devint en effet. Il s'efforça d'être insoumis ; il était fier de rompre la discipline et de mépriser les châtiements<sup>82</sup>.”

Ainsi, Jean est un très bon latiniste, ce qui ne l'empêche pas, malgré son savoir, de trahir le Désir parental. Il prend plus ou moins la route de Tudesco. Cependant, son Désir reste impérieux :

“Il allait, les jours de congé, sur les boulevards et il contemplait avidement, à travers les glaces des boutiques, les bijoux, les étoffes, les bronzes, les photographies de femmes, les mille choses dont les caprices frivoles lui semblaient les formes nécessaires du bonheur<sup>83</sup>.”

Dès lors, Jean Servien est hanté par le jeu des passions. Il passe certes son baccalauréat, avec une intelligence remarquable due à une imagination des plus vives – cette imagination est l'un des traits fondamentaux du Désir, puisque celui-ci remplace les zones d'ombre et les frustrations du monde par des mythes. Mais ceci ne l'empêche pas de fréquenter le théâtre comme s'il répondait inconsciemment au Désir prophétique de Clothilde, pour qui les femmes du monde les plus parfaites sont les comédiennes du Gymnase. Le monde du théâtre est celui du leurre, de l'artifice et surtout de l'exaltation des passions<sup>84</sup>. C'est une mise en abyme réflexive du Désir de Jean<sup>85</sup> :

<sup>79</sup> Il s'agit évidemment de la colle à reliures utilisée par son père.

<sup>80</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *idem*.

<sup>81</sup> C'est un peu ce que ressentait Anatole France, de manière certes transposée, lorsqu'il menait ses études au lycée Stanislas.

<sup>82</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.359.

<sup>83</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *idem*.

<sup>84</sup> Ce thème est également nervalien, puisqu'il est présent également dans *Octavie*.

<sup>85</sup> Nous ne reviendrons pas sur ce thème fondamental dans l'œuvre francienne, ni sur le thème coextensif de la comédienne. Nous l'avons vu lorsque nous avons étudié *Thaïs* et *Histoire comique*.

“Il ne connaissait encore les spectacles que par les affiches. Il choisit, pour cette soirée, un grand théâtre où on jouait une tragédie. Il prit son billet de parterre<sup>86</sup> avec l’espoir confus d’entrer dans un monde de passions et de voluptés. Tout est trouble aux âmes troublées<sup>87</sup>.”

Nous ne reviendrons pas sur la rencontre de Jean avec Gabrielle T\*\*\*, que nous avons déjà étudiée<sup>88</sup>. Nous avons vu que Jean n’arrivait en rien à la posséder, et que sa quête du *logos* restait lettre morte :

“Il devinait que son baiser n’avait pas mis de frisson dans cette chair, et qu’il n’avait pas su mordre sur cette créature. [...] Il avait perdu jusqu’à l’avantage d’être inconnu d’elle. Bien qu’il n’eût point d’orgueil, il rejeta sur le sort les insuffisances de sa nature. Ainsi donc, songeait-il, il était pauvre et n’avait pas le droit d’aimer<sup>89</sup>.”

C’est dire combien la frustration des parents de Jean fusionne avec sa propre frustration. Jean Servien vit dans un monde fatalement écroulé sur lui-même. Cet effondrement est doublement douloureux, puisque son Désir s’étant détaché du Désir de ses parents, sa propre frustration s’ajoute à la leur, comme un monstre bicéphale. Jean est donc bien fatalement un héros de la réclusion : “*Quel Dieu inepte et féroce avait muré dans la pauvreté son âme pleine de désirs ?*<sup>90</sup>”

Pourtant, Jean Servien prend conscience que sa frustration n’est pas issue de son statut social, mais bien d’autre chose. D’où une nouvelle alternance. Garneret, jeune ouvrier amoureux en passe de se marier, le lui apprend :

“Servien comprenait mal cette nature de bon ouvrier, pour laquelle le monde est une immense usine où on travaille habit bas, les manches retroussées, la sueur au front et une chanson aux lèvres. Il concevait encore moins un amour qui n’était pas né dans les prestiges du théâtre ou dans les somptuosités de la vie oisive<sup>91</sup>. Mais il sentait à tout cela un grand sens et une véritable force<sup>92</sup>, et, comme il avait besoin de confident, il raconta ses amours à Garneret, avec l’accent d’un amer désespoir et un secret orgueil d’éprouver des douleurs distinguées<sup>93</sup>.”

Il n’y a pas de Désir élitiste et l’idéal de ses parents se plaque sur le Désir réel de Jean. Il est lui-même idéalisé, ce qui est un non-sens absolu, puisque le Désir est intimement lié à la réalité charnelle de celui qui désire, et qu’il ne saurait en aucun cas devenir dogmatique au risque de se fondre dans le néant de la frustration. Jean avoue à Garneret qu’il se meurt d’amour pour une femme qu’il ne connaît même pas et cette dernière acquiert donc le statut de mythe, cristallisant par là même toutes les frustrations de Servien – et de ses parents – depuis qu’il est enfant. Gabrielle devient l’incarnation de la frustration. Or, on ne peut désirer un mythe sans se heurter à l’aporie absurde d’un Désir qui se désire lui-même et sans objet.

Cela explique par ailleurs relativement bien l’obsession handicapante de Jean. Lorsqu’il évoque son Désir pour Gabrielle, il ne dit mot de la femme qu’il désire, il ne

<sup>86</sup> Le *parterre* au théâtre est l’endroit où les places sont les moins onéreuses, à l’inverse du *poulailler*, qui représente symboliquement dans les théâtres à l’Italienne le *paradis*, et où seules les personnes les plus fortunées peuvent prendre place. Même au sein de l’endroit fantasmagique par excellence qu’est le théâtre, Jean Servien garde donc la trace de son origine sociale comme une fatalité.

<sup>87</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.360.

<sup>88</sup> Voir *supra*, II.3.3.b, p.353.

<sup>89</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.386.

<sup>90</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *idem.*

<sup>91</sup> Cela prouve que l’épisode Ewans a laissé des stigmates de frustration insurmontables pour Jean Servien.

<sup>92</sup> Cela préfigure l’alternance à venir, et peut-être cela lui laisse-t-il entrevoir la possibilité de connaître le *logos*.

<sup>93</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.388.

parle que de la teneur même de ce Désir sans objet : “*Il parla d’influences mystérieuses, d’affinités, d’effluves et de divine essence*”<sup>94</sup>.” Garneret prouve à Jean qu’il est absurde d’idéaler une femme ou un Désir, dans le sens où une femme est l’inverse d’un mythe. Elle est très « concrète », et si son essence est de ne pas correspondre à l’intériorité profonde de celui qui la désire, il est absurde de vouloir se lier à elle, comme il est absurde de ne désirer que le mythe qu’elle représente. Le cœur des choses ne peut être accessible qu’au prix d’un accord profond, ainsi que l’illustre la métaphore de Garneret : s’il essayait une douzaine de violons, il n’en tirerait que des sons infects. Si Paganini<sup>95</sup> passe après lui, il trouvera l’harmonie avec le bon violon<sup>96</sup>. Il explique ainsi à Jean Servien que pour sortir de sa réclusion, ce dernier doit *oublier* Gabrielle T\*\*\*<sup>97</sup>, et négliger aussi son origine sociale qui n’entre pas en cause dans les questions concernant le Désir. Servien prend alors conscience de l’absurdité de son Désir, d’une manière évidemment révoltée, mais qui inaugure une nouvelle alternance :

“Eh bien ! s’écria Jean Servien, je t’ai dit que je l’aimais. Ce n’est pas vrai. Je la hais ! Je la hais pour tous les tourments qu’elle m’a donnés, je la hais parce qu’elle est belle et qu’on l’aime. Et je hais toutes les femmes parce que toutes aiment, et que ce n’est pas moi !”<sup>98</sup>.”

Cette manière d’appréhender le Désir démontre à quel point l’univers de Jean Servien est effondré sur lui-même. Mais notre personnage a-t-il eu, jusqu’à présent, la possibilité d’entrevoir l’horizon dans ce système d’érotogenèse qui lui est particulier, alors que depuis toujours il vit dans l’obsession de sortir de son origine modeste ? Garneret est un double libre de Servien, et qu’il ait accepté son rang social ainsi que l’objet de ses Désirs – une femme décrite comme sans dot, pas jolie, mais douce et délicate – fait de lui un sage qui a connu vraisemblablement le *logos*, c’est-à-dire le cœur des choses, d’où sa sérénité. Sa sagesse éclaire Servien :

“Tu n’as dans tes passions rien d’affectueux, rien de bienfaisant ni d’utile. Depuis que tu aimes Mlle T\*\*\*, as-tu jamais pensé un seul moment à lui épargner une peine ? As-tu rêvé de te sacrifier pour elle ? S’est-il glissé quelque chose d’humain dans ton amour ? Y sent-on la force ou la bonté ? Non. Eh bien ! lorsqu’on est de pauvres diables comme nous et qu’on a tout à conquérir dans la vie, il faut être courageux et bon”<sup>99</sup>.”

<sup>94</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *idem*.

<sup>95</sup> Niccolò Paganini (1782-1840), compositeur et violoniste italien, passe pour être l’inventeur du type du violoniste virtuose romantique à l’inimaginable prouesse technique.

<sup>96</sup> “*Paganini passe après moi ; il explore d’un seul coup d’archet les plus secrètes profondeurs de ces boîtes harmonieuses : le premier violon est sourd, le deuxième aigre, le troisième presque muet, le quatrième enrôlé, cinq autres n’ont ni force ni justesse, mais le douzième rend sous l’archet du maître des sons suaves et puissants. Paganini reconnaît un stradivarius ; il l’emporte ; il le garde en jaloux ; il tire de cet instrument, qui aurait toujours été pour moi un sabot sonore, des notes qui font pleurer, qui font aimer et qui donnent l’extase ; il fait un testament pour qu’on enferme son violon avec lui dans le cercueil. Paganini, c’est l’amant, la machine à table d’harmonie, c’est la femme. [...] Il faut surtout qu’elle tombe aux mains d’un exécutant habile.*”, in Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.389.

<sup>97</sup> “*Tu n’as pas la prétention d’étonner T\*\*\* par des munificences de bon goût. Ton père te donne cent sous par semaine ; c’est beaucoup pour un relieur, mais c’est peu pour une femme dont les robes coûtent de cinq cents à trois mille francs chaque. Et, comme tu n’es ni directeur de théâtre pour signer des engagements, ni auteur dramatique pour donner des rôles, ni journaliste pour faire des articles, ni commis de nouveautés pour profiter d’un caprice dans les hasards de la livraison à domicile, je ne vois pas du tout comment tu pourras te faire aimer et je trouve que ta tragédienne a eu bien raison de te fermer la grille au nez.*”, in *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.390. On reconnaît encore la thématique de la grille et donc de la réclusion.

<sup>98</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.390.

<sup>99</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *idem*.

Le Désir ne peut s'assouvir dans sa propre révolte et ne peut non plus exister dans la soif de se venger de soi-même. La quête du *logos* reste la quête de la connaissance d'un *noûs*, elle ne peut en rien prétendre à une vile *tabula rasa* de ce qu'on est en essence. Pour l'heure, le Désir de Jean n'est synonyme que de la conscience ontologique de sa réclusion, et c'est cette propre terreur de l'enfermement qui motive sa révolte stérile. L'objet Gabrielle T\*\*\* une fois oublié, le Désir de Servien devrait pouvoir se réorienter dans un nouvel épisode d'alternance. Cependant, la réclusion reste comme une fatalité. Jean rencontre une ouvrière, au hasard d'une promenade nocturne, et la dédaigne. Celle-ci est pourtant une incarnation du pansexualisme, une incarnation de la béance<sup>100</sup> :

“Quelque chose de doux, qu'il ne sentit pas tout d'abord, le touchait et le pressait. Il se retourna et vit une ouvrière en petit chapeau noir, à rubans bleus. Elle était jeune et assez jolie. Il songeait aux grâces terribles et surhumaines d'une Electre ou d'une Lady Macbeth<sup>101</sup>. [...] Il s'en alla avec ses visions sous les vieux arbres de l'avenue. Après deux tours de promenade, il vit la petite ouvrière au bras d'un beau garçon, habillé à la mode, avec une grosse chaîne de montre. Ce garçon lui prenait la taille dans l'ombre ; elle riait. Alors Jean Servien eu regret de l'avoir dédaignée<sup>102</sup>.”

Ce dédain projette notre personnage dans une autre alternance, qui va cette fois être une véritable hyperbole de la dégradation. Non seulement le monde va s'effondrer encore plus autour de lui, mais de plus, lui-même va se désagréger.

Notre héros échoue à son examen pour l'admission au ministère des Finances. Il n'est donc digne ni de ses propres désirs, ni de ceux de ses parents. A courir deux lièvres à la fois, il n'en attrape aucun et sombre dans une révolte haineuse et violente, sans objet. C'est cette révolte qui reste le fil directeur de Servien dans tous ces épisodes en alternance. Elle peut être d'une puissance aveugle :

“Jean tout rouge, enflammé de haine et de colère, les yeux fixes, la gorge sèche, les dents serrées, incapable de dire un mot, se retourna tout d'une pièce et fit claquer la porte avec un bruit de tonnerre<sup>103</sup>.”

Et pourtant, le mythe de Gabrielle T\*\*\* continue de faire partie de l'intériorité profonde de Jean Servien, ce qui motive cette révolte ininterrompue. Lorsqu'il est pion – son père pense naïvement que cette place peut permettre à son fils de devenir un jour professeur d'Université –, il monte une pièce de théâtre avec ses élèves, mais le fantôme de Gabrielle plane sur sa mise en scène. Jean veut briller pour elle<sup>104</sup>, alors qu'elle ignore dans la « réalité » jusqu'à son existence et qu'elle l'a oublié depuis longtemps. La mère de Jean, qui lui parlait lorsqu'il était bébé des actrices du Gymnase, est un sceau insurmontable inscrit à jamais dans sa chair. Cette réclusion fatale incarnée dans le mythe de Gabrielle reste le malheur de Servien. Le collège est lui-même une mise en abyme réflexive de sa réclusion, preuve que malgré l'alternance des épisodes, le monde reste écroulé sur Servien. “*Les murs suintaient et on voyait, derrière le grillage des fenêtres, une pluie fine tomber du ciel gris*<sup>105</sup>.” Le thème de la grille reste omniprésent. Dans cet effondrement, la figure de Gabrielle se dresse, impérieuse et frustrante, comme l'indice d'un pansexualisme mouché par la destinée. Pendant une étude, un soir obscur,

<sup>100</sup> Voir *infra*, III.2.2, p.467.

<sup>101</sup> C'est là toute l'erreur de Servien, qui continue à s'enfermer dans le mythe semé par sa mère.

<sup>102</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.393.

<sup>103</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, p.394.

<sup>104</sup> “*Jean Servien souriait au fantôme, visible pour lui seul, de Gabrielle, son inspiratrice.*” In *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.398.

<sup>105</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.399.

Jean connaît l'érosion d'une fusion mensongère au cœur des choses effectuée dans une solitude ontologique sans bornes :

“Alors le sang lui monta aux joues. La femme qui était pour lui l'unique incarnation de tout l'éternel féminin lui apparut avec une netteté prodigieuse ; un douloureux frisson de volupté hérissa tous les poils de sa chair, ses ongles entraient dans la paume de ses mains, et ce qu'il voyait lui causait des souffrances indicibles, des souffrances délicieuses : c'était Gabrielle en peignoir devant les fleurs et les cristaux d'une table élégante et petite. Il voyait nettement et fouillait des yeux tous les plis de la molle étoffe que soulevait à la gorge le souffle de la jeune femme<sup>106</sup>. Son visage, son cou, ses mains animées avaient un éclat extraordinaire et pourtant si naturel que le désir s'en exhalait comme de la réalité même. Le magnifique tissu des lèvres, pleines comme un fruit mûr, et le beau grain de la peau étalaient ces trésors pour lesquels on risque la mort et le crime<sup>107</sup>.”

Cette émanation hallucinée de la frustration de Jean fait irruption dans le monde, l'emplît et écarte les murs de la réclusion dans une intense expansion universelle et fait bien penser au *logos*. Pourtant, c'est la frustration qui motive ce *logos*, et non le Désir assouvi. L'hallucination est le symptôme d'une frustration tellement prégnante qu'elle devient palpable, visible, et pour ainsi dire vécue.

Cet épisode ne décrit en fait la fusion avec rien d'autre qu'une figure mythique, la Gabrielle vue par Jean n'est rien qu'une image, une représentation, une construction du Désir frustré de Jean. C'est dire comme ce cœur des choses est un *logos* de pacotille, un paroxysme du leurre ontologique confinant à l'hystérie<sup>108</sup>. Le Désir joue encore à ne posséder que lui-même.

“C'était la tragédienne enfin vue par les deux yeux qui de tous les yeux du monde avaient su le mieux la voir<sup>109</sup>. Elle n'était pas seule : un homme la regardait dans les prunelles en lui versant à boire. Ils se penchaient l'un vers l'autre. Jean retenait ses sanglots<sup>110</sup>.”

Cet homme est l'émanation même de la frustration et prouve que le cœur des choses n'est en rien atteint ici. Gabrielle devient un véritable objet de culte, ce qui est une hérésie dans un processus érotogénétique<sup>111</sup> puisque le culte est détaché de toute réalité charnelle. Dès lors, le mythe s'est substitué irrémédiablement au Désir, et pour ainsi dire, parallèlement, à toute avancée sociale. Jean Servien n'existe plus, il est entermé dans le monde abattu sur lui.

Lorsque Jean Servien revient sur les quais de la Seine, lieu qu'il fréquentait lorsqu'il était petit, il est toujours reclus et sa quête du Désir n'a pas évolué. Il est l'un des rares personnages franciens à rester stable, dans son état originel, et cette stabilité le fait paradoxalement fondre dans la désagrégation : “*L'enfant devenu homme a été blessé par la vie, tandis qu'il poursuivait des ombres*”, lui disent symboliquement – par réflexivité – les eaux de la Seine. Jean Servien est jeté hors du collège après un scandale causé par la visite impromptue de Tudesco, ce qui ne fait qu'attiser encore un peu plus sa frustration. Cette frustration aime à créer des images de femmes mythiques qui n'existent en rien, parachevant ce leurre malsain qui caractérise Servien malgré lui :

<sup>106</sup> On pensera ici au songe de Paphnuce dans *Thaïs*.

<sup>107</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.400.

<sup>108</sup> Nous avons là encore un exemple de l'inconscient tel que la définit Anatole France. Voir *supra*, II.3.1, p.289.

<sup>109</sup> La même la phrase se désagrège au travers d'une syntaxe complexe et hachée.

<sup>110</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *idem*.

<sup>111</sup> Voir Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, chapitre XXIV, *ibid.*, p.402.



“Ce fut bientôt un désordre sublime dans lequel flottaient Ophélie<sup>112</sup> et Cassandre<sup>113</sup>, Marguerite<sup>114</sup>, Délie<sup>115</sup>, Phèdre<sup>116</sup>, Manon<sup>117</sup> et Virginie<sup>118</sup> et, au milieu d’elles, des ombres sans nom encore, presque sans forme et pourtant séduisantes ! [...] Et Jean les entendait qui lui disaient : « Si nous existons jamais, nous existerons par toi. Et quel bonheur ce sera pour toi, Jean Servien, de nous avoir créées. Comme tu nous aimeras ! » Jean leur répondait : « Revenez, revenez, ou plutôt ne me quittez pas. Mais je ne sais comment vous rendre plus visibles ; vous vous effacez dès que je vous contemple, et je ne puis vous prendre dans le filet des beaux vers !<sup>119</sup>.”

Nous sommes encore en présence d’une thématique des masques qui caractérise chez Anatole France les figures féminines liées au mythe des comédiennes ou des actrices<sup>120</sup>. Toutes ces figures pansexualistes ne sont que des formes vides, des rôles, sous lesquelles Gabrielle se tient sans pourtant apparaître, puisqu’elle est évidemment absente en essence de tout ce délire de Jean. Le jeune homme recherche toujours une image éternelle de la féminité comme s’il était marqué à jamais par la disparition prématurée de sa mère. Pour lui en effet, les femmes sont interchangeables, elles gravitent toujours sous leur forme polymorphe autour de l’unique Gabrielle T\*\*\*, elle-même l’idéal féminin de Clothilde. *Les Désirs de Jean Servien* est une œuvre désespérée, où chaque épisode de la vie de Jean, en alternance avec d’autres, n’est qu’une variation sans succès pour sortir de la réclusion originelle. Sa mère et son père sont une véritable malédiction.

Lorsque Servien devient soldat<sup>121</sup> avec Garneret, il paraît sauvé de l’image de Gabrielle :

“Garneret était, par bonheur, son compagnon de garde, et Servien subissait l’influence de cette pensée ordonnée et riche, soumise au devoir et à la réalité. Cela seul le sauvait d’un amour sans passé comme sans espoir qui prenait la fixité dangereuse d’une maladie mentale<sup>122</sup>.”

Il cesse de la chercher. Cette dernière réapparaît bien évidemment de manière impromptue, courtisée par M. Bargemont, un républicain modéré harcelé par les communards. Jean s’évanouit sous le choc et le pire est que Gabrielle ne le reconnaît pas. Elle le soigne par devoir, étant devenue infirmière pendant la guerre car les théâtres sont fermés. Et logiquement, Jean Servien redevient la proie du Désir et de la frustration, une nouvelle alternance a lieu :

“Il rouvrit les yeux, la vit, poussa le plus grand soupir d’amour qui soit jamais sorti d’une poitrine humaine et sentit ses paupières retomber doucement. Il ne se rappelait rien ; seule-

<sup>112</sup> Ophélie est le nom de la femme dont Hamlet est amoureux dans la tragédie de Shakespeare.

<sup>113</sup> Cassandre est à interpréter comme le caractère de la *comedia dell’arte*, ou encore comme l’héroïne de l’*Agamemnon* d’Eschyle.

<sup>114</sup> Marguerite est l’une des principales héroïnes du *Faust* de Goethe.

<sup>115</sup> Délie est l’héroïne du premier cycle amoureux de la Renaissance française, créée par Maurice Scève (1500-1560.) Nous ne savons pas si *Délie* a été adapté pour le théâtre. Ce thème revient pourtant à la mode au XIX<sup>e</sup> siècle, après une longue période d’oubli, sous la plume de Mallarmé et de Valéry.

<sup>116</sup> Nous ne reviendrons pas sur la tragédie de Racine dont Phèdre est l’héroïne éponyme.

<sup>117</sup> Personnage de l’opéra de Massenet (1884), d’après le fameux roman de l’Abbé Prévost *Manon Lescaut*.

<sup>118</sup> Héroïne du roman bien connu de Bernardin de Saint Pierre *Paul et Virginie*.

<sup>119</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.408.

<sup>120</sup> Voir notre étude d’*Histoire comique*.

<sup>121</sup> Il s’agit de la guerre de 1870 contre la Prusse.

<sup>122</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.411.

ment elle était penchée sur lui, et elle l'avait caressé de son souffle. Elle lui mouillait les tempes, et il se sentait renaître, délicieusement<sup>123</sup>.”

On reconnaît là une mise en abyme de la prime enfance de Servien, lorsqu'il était bercé par sa mère. Le cynisme d'Anatole France est acéré. Dans cette optique, le fait que Gabrielle est la maîtresse de Bargemont, ce gros homme tiède et ridicule, précipite Servien dans les confins de la révolte désagrégative, et le monde lui-même s'effondre encore davantage sur lui-même.

“C'était pour Jean Servien la plus horrible torture et la plus inattendue. Il avait de la haine et du mépris pour ce gros homme dont il connaissait la fausse bonhomie, la brutalité, la sottise et la platitude. Cette face couperosée, ces yeux hors de la tête, ce front traversé par une veine bleu noir, cette main lourde, cette âme louche et vulgaire, était-ce donc là... Oh ! quel dégoût de le penser ! Le dégoût, voilà ce que la nature délicate de Servien ressentait le plus péniblement. [...] Ne jamais posséder la plus désirable des femmes, ne plus la revoir, il le voulait bien encore, mais la savoir dans les bras de cette lourde brute, c'est ce qui lui rendait impossibles la pensée et la vie<sup>124</sup>.”

Dès lors, Jean Servien se retrouve dans une cave, à attendre la fin des bombardements avec son père dans un insupportable huis-clos qui reste également une mise en abyme de sa réclusion la plus absolue. La désagrégation et l'écroulement du monde ne sont pas un vain mot, puisqu'ici, ils sont littéraux : “*A ce moment, une formidable explosion secoua les pierres de taille et remplit la cave de poussière*<sup>125</sup>.” Servien s'endort comme sous le joug d'une érosion définitive de son intériorité. On remarquera la ponctuation qui clôt le chapitre XXVIII du roman, page 416. Elle ressemble à celle mise en œuvre dans *Thaïs*<sup>126</sup> lorsque Paphnuce tombe frappé par la foudre. Cette suite de points matérialisant le silence absolu, le néant, est propre aux héros dont la quête du Désir est vouée à l'échec. Dans *Les Désirs de Jean Servien*, il s'agit de la seule mise entre parenthèses du monde, Jean Servien ne connaît pas le cœur des choses, il ne connaît que la fusion avec le néant.

La désagrégation se poursuit avec la méningite de notre héros. Elle parachève sa destinée. Lorsque Servien est dans le coma, il continue de délirer – à voix haute – sur Gabrielle, signe que son Désir est fermement inscrit au cœur de sa réalité charnelle, bien en-deçà de toute rationalité. Or, son père regrette à présent d'avoir obligé son fils à faire des études car selon lui, elles l'ont amené à avoir des pensées exaltées. Nous sommes là au comble de l'absurde, puisque le regret du père est une manière de rendre gratuite toute la souffrance de son fils, comme toute sa destinée.

Lorsque Servien est convalescent, il n'a plus en tête que le visage de Gabrielle penché sur lui, il poursuit son hystérie monomaniaque. De plus, Tudesco est devenu ingénieur et colonel, ce qui là aussi est le comble de l'absurdité. Le monde s'est métamorphosé tandis que Jean en est resté à son point de départ. Il est inutile de préciser qu'en fait, il a tout raté. Tudesco résume bien la situation, sans le savoir :

“Vous êtes jeune et amoureux. Il y a deux génies qui soufflent tour à tour leurs inspirations irrésistibles à l'oreille des humains : l'Amour et l'Ambition. L'Amour parle le premier : et vous l'écoutez encore mon jeune ami<sup>127</sup>.”

<sup>123</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.413-414.

<sup>124</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.414-415.

<sup>125</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.416.

<sup>126</sup> Voir Anatole France, *Thaïs*, Pléiade, tome I, p.851.

<sup>127</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, Pléiade, tome I, p.420. Ici encore, Anatole France fait allusion aux principes de la tragédie, où la fatalité est personnifiée dans des dieux cruels qui parachèvent la destinée des héros malheureux.

Le fruit de cette rencontre est absurde. D'une part, Bargemont est arrêté par les autorités, ce qui ruine dans une certaine mesure la vie de Gabrielle T\*\*\* de manière purement gratuite. D'autre part, Jean Servien lui-même est arrêté pour avoir soi-disant voulu tuer le colonel, alors que celui-ci est en proie à une crise de *delirium tremens* après avoir vidé des bouteilles de Cognac. On constate que la destinée recluse de Servien se termine par une arrestation, ce qui est cyniquement logique.

Que restera-t-il de l'intériorité de Jean Servien, hormis une haine féroce contre Tudesco et un amour transi pour un fantôme ? Pourtant, cet amour est-il tellement révolté, lorsque Servien croupit au fond de sa cellule<sup>128</sup>, enveloppé par le monde d'une manière définitive préfigurant la mort ? Jean semble au contraire avoir acquis une certaine sérénité, propre finalement à ceux dont le Désir est une fois pour toutes tué et sans objet :

“Il songeait tous les jours, il songeait toutes les heures à Gabrielle ; mais comme il sentait pour elle un amour nouveau ! C'était une pensée tranquille et tendre, un sentiment désintéressé, un rêve plein de douceur. C'était un songe merveilleusement délicat, comme la solitude et le malheur en forment seuls dans les âmes qu'elles arrachent aux rudesses de la vie commune : l'idée d'une belle vie pleine d'ombre, vouée tout entière, sans salaire ni retour, à la femme aimée de loin, comme la vie du bon curé de campagne est vouée au Dieu qui ne descend point du tabernacle<sup>129</sup>.”

Ce Désir désespéré, c'est-à-dire sans plus d'espoir, conclut la quête initiatique de Jean Servien, ce qui est troublant, puisqu'une certaine sérénité du néant en émane : c'est malgré tout logique, puisque Jean Servien n'a pas existé. A l'heure où les fusils sont braqués sur lui, l'infecte allégorie de la république communarde mourante sous les traits d'une grosse cantinière vulgaire, braillarde et haineuse, glisse sur Jean Servien comme si celui-ci n'existait plus depuis toujours. Tudesco, sur la fin de sa vie, fait partie de cette république grossière, violente et caricaturale, il finira vraisemblablement avec elle, et c'est lui malgré tout qui a décidé du sort de Servien. Lui-même est voué au néant, tout comme Gabrielle pour qui Jean n'occupa que quelques heures de sa vie. Le monde des *Désirs de Jean Servien* finit non dans la fragmentation ou l'éparpillement, mais dans le rien, il est totalement effondré sur lui-même jusqu'au néant. L'allégorie de la république communarde danse sur le cadavre de Jean avec obscénité, peut-être même avant de se faire tuer elle-même par les fédérés, tandis que notre personnage gît, une balle dans la tête, dans la boue, une expression libérée sur le visage. Il est en fait vraisemblable que Jean Servien est mort le jour où sa mère est morte elle-même.

Nous le voyons, les héros de l'échec sont, chez Anatole France, pour une grande part des héros n'ayant pu trouver la béance, la brèche salvatrice leur permettant de dépasser leur réclusion originelle, afin de connaître la fusion avec le cœur des choses. Ils restent enserrés dans un monde effondré autour d'eux, parfois même désagrégé, et ils ne tardent pas à être eux-mêmes partie intégrante de cette sombre hyperbole de la dégradation. Leur érotogénèse est restée lettre morte et le sens de leur existence est resté absurde ou pire, inconnu, tout comme le monde.

Cependant, il est également des héros franciens au statut intermédiaire. Ceux-ci peuvent sortir de leur réclusion, peuvent parvenir au cœur des choses, mais sont incapables de trouver d'autre sagesse que celle de l'inertie.

<sup>128</sup> Le parallèle entre Servien et Paphnuce est parfois troublant. *Les héros de l'échec francien* ont bien des similitudes.

<sup>129</sup> Anatole France, *Les Désirs de Jean Servien*, *ibid.*, p.425.

### III.2.1.c) Œuvres et héros de l'inertie : une poétique du miroir

L'inertie francienne est une instance particulière du Désir. Il est vrai que ce concept n'est de prime abord guère étranger au darwinisme, dans lequel l'évolution est une nécessité lente mais inaliénable, et donc de teneur finalement inertielle. Cependant, l'inertie entrant en jeu chez Anatole France a été refondée par les lois du Désir. Dès lors, dans certaines œuvres franciennes, les héros principaux connaissent le cœur des choses, mais le roman finit plus ou moins dans le même monde que celui qui l'inaugurait, dans une structure non pas circulaire *stricto sensu*, mais plutôt comme une vaste épanadiplose<sup>130</sup>. De fait, les œuvres que nous désignons comme les œuvres de l'inertie sont échafaudées avant tout autour d'un *logos* déçu, ne parvenant pas à extraire le héros francien de l'inertie dans laquelle il se trouvait originellement.

Ce *logos* déçu ne signifie pas que le héros n'ait pas eu la possibilité de jouir à un moment de l'état de fusion avec le cœur des choses, dans une plénitude ontologique propre à donner un sens à toute son existence. Cependant, cette mise entre parenthèses du monde qu'est le *logos* ne donne pas lieu ensuite, par alternance, à une libération définitive du héros. En d'autres termes, le processus d'érotogenèse poussé à son comble n'est pas suffisant pour que le héros puisse s'extraire des alternances successives qui ont amené jusque là : il finit par replonger dans cette réclusion. Ce *logos* déçu, cet épisode de fusion au cœur des choses n'ayant pu changer le sens de l'existence du héros, il symbolise un retour vers l'existence humaine telle qu'elle est vécue dans le réel, en prise avec l'érosion du temps et de la mort. Ce retour signifie donc la fin de l'érotogenèse pour le héros, la fin de la quête initiatique du Désir et un jet vers une temporalité impliquant désormais l'unique attente de la mort. Cependant, cette attente se fera dans la sérénité, ce qui est déjà beaucoup.

Avant d'étudier dans le détail cette inertie, soulignons que ces héros du *logos* déçu ne sont en rien des héros de l'échec. Ils ont eu l'aménité de découvrir le sens même de leur existence, mais ce sens est précisément décrit par Anatole France comme absurde. Ce héros éclairé retourne alors dans un état ontologiquement pâteux et inertiel : la fusion au cœur des choses aura été une belle et fondamentale parenthèse, mais n'aura été rien d'autre.

Par exemple, nous avons dit que Jacques Tournebroche, dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, finit dans un huis-clos, certes, mais de manière sereine et détachée du monde<sup>131</sup>. Mais était-ce bien là le but profond de son Désir ? Rien n'est moins sûr : une fois qu'il a achevé le récit épique de sa jeunesse, le narrateur – confondu avec Jacques Tournebroche lui-même – explique : “*A cet endroit, ma vie perd l'intérêt qu'elle empruntait des circonstances, et ma destinée, redevenue conforme à mon caractère, n'offre plus rien que de commun*”<sup>132</sup>. Pourtant, notre jeune héros a bien connu le *logos* avec Jahel, il a connu cette formidable mise entre parenthèses du monde donnant tout son sens à son existence. Pourquoi Tournebroche finit-il dans la réclusion, et non dans la libération offerte par le *logos* ? Est-ce l'absence définitive de Jahel qui a ensuite

<sup>130</sup> “*Lorsque, de deux propositions corrélatives, l'une commence et l'autre finit par le même mot.*”, in Du Marsais, *Des Tropes, ou des différents sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même langue*, David, 1757, t. IV, p.139, cité par Littré. Nous prenons ce terme non dans le sens de deux propositions, mais dans le sens de la structure entière du texte. Nous pourrions également parler de *boucle*, quoique ce terme soit plus impropre que le premier – il s'applique à *L'Île des Pingouins*, à *Sur la pierre blanche*, mais non à *La Rôtisserie de la reine Pédauque* ni à *La Révolte des anges*.

<sup>131</sup> Voir *infra*, III.1.1.d, p.399.

<sup>132</sup> Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, Pléiade, tome II, p.198.

confiné Jacques Tournebroche dans l'inertie, ou cette inertie provient-elle d'une autre cause ?

Nous avons vu que le récit de *La Rôtisserie de la reine Pédauque* est structuré autour de Jahel : si cette femme transcendante disparaît, le monde s'effondre donc à nouveau. Pourtant, ce monde ne débouche pas sur le néant ou sur la mort, loin s'en faut. Le statut de *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, comme celui de *La Révolte des anges*, de *L'Île des Pingouins* ou de *Sur la pierre blanche*, diffère fondamentalement de celui d'*Histoire comique*, des *Dieux ont soif* ou des *Désirs de Jean Servien*. Il aboutit plutôt à un état de « sérénité crispée », pour reprendre une image charienne. Ce que le narrateur de *La Rôtisserie de la reine Pédauque* prétend, à quelques pages de l'issue définitive du roman, il pourrait également le dire de manière transposée dans les œuvres citées plus haut : tout ce qui a été narré dans les œuvres de l'inertie n'est qu'un épisode dans l'histoire du monde, dans l'avancée incoercible du grand Tout : « *Si j'en prolongeais les mémoires, mon récit paraîtrait bientôt insipide. Je l'achèverai en peu de mots*<sup>133</sup>. »

L'inertie originelle tend donc elle-même à faire s'effondrer le monde, elle enferme tous les héros franciens dans la réclusion ontologique. La démarche du héros francien pour sortir de la réclusion par le processus d'érotogenèse est avant tout un combat révolté contre l'inertie naturelle du monde de substance darwinienne. Le héros francien n'est, lui, en rien naturel, puisqu'il évolue dans la sphère du mythe. Ainsi, le mythe est la substance même de la révolte francienne à l'encontre de toute inertie.

Le texte francien est donc une mise entre parenthèses du monde réel, une mise en abyme du fameux *logos*, de cette fameuse fusion au cœur des choses que sont à même de connaître les héros franciens. La révolte contre l'inertie renferme la signification la plus profonde de l'acte d'écrire pour Anatole France : écrire, pour notre auteur, cela rejoint la nécessité ontologique de refuser l'inertie universelle en entamant une quête initiatique, par la parenthèse de l'écriture. Le héros francien n'est alors qu'une mise en abyme de cette nécessité de notre auteur : il est un miroir d'Anatole France lui-même, mis dans une situation particulière et dont l'érotogenèse est la modalité. Le monde mis en œuvre par et pour cette érotogenèse concurrence l'inertie du réel, par tous les moyens expérimentés par l'arme d'une écriture révoltée contre ce réel inertiel. Nous trouvons ici la raison pour laquelle l'écriture francienne est un acte d'essence démiurgique. Nous allons illustrer cette idée de manière explicite en nous attardant sur quatre œuvres d'Anatole France.

Soulignons que le processus d'érotogenèse s'érige bien en perpétuel ennemi des lois fourbes qui régissent le réel et révoltent tant notre auteur. Si, pour le héros francien, l'érotogenèse est une démarche pour se soustraire à la réalité charnelle et donc au temps, à la réclusion et à la mort, le roman francien a bien pour mission démiurgique de mettre le monde entre parenthèses afin de concurrencer le réel jusqu'au point de non-retour. Le roman francien est une alternative contre les lois naturelles et donc contre la mort. Il reste ainsi la vaste élaboration démiurgique et cosmogonique d'un miroir où son auteur pourrait se jeter tout entier, le temps de la mise entre parenthèses que constitue le récit.

La particularité propre à Anatole France, dans ce système scripturaire, réside dans sa lutte révoltée et animée par le plus ardent des refus contre l'inertie d'origine darwinienne du monde. La mission poétique d'Anatole France demeure très violemment orientée vers le but de créer et de mener jusqu'au bout l'érotogenèse. Cela revient pour lui à éprouver par l'expérimentation – non par procuration, mais ontologiquement – le trajet du Désir de ses héros. Le roman francien se constitue donc comme un miroir in-

<sup>133</sup> Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, *idem*.

carnant la propre ontologie de l'auteur, comme si Anatole France voulait se constituer et se perpétuer en un double affranchi du réel et de sa propre réalité charnelle au travers de l'écriture. En somme, l'acte d'écrire d'Anatole France revient proprement à un acte de réécriture de soi. Nous retrouvons le processus de transposition par le palimpseste cher à notre auteur, qu'il s'applique à lui-même. Chaque héros francien n'est qu'une réinjection du *je* de l'auteur dans un horizon érotogénétique impossible à mettre en œuvre dans la réalité. Dans ces termes, la poétique francienne fait preuve d'une originalité qui la particularise et l'éloigne de *topoi* littéraires.

Les héros franciens de l'inertie l'illustrent bien, et leur destinée met également en relief le doute d'Anatole France face au réel. Lorsque notre auteur doute, le héros qu'il met en œuvre retourne aux modalités de la réalité, le monde s'effondre et la mort resurgit : la parenthèse est définitivement fermée, aucune alternance n'est plus possible. Le monde est redevenu « comme » le réel, et la partance de l'érotogénèse n'est plus qu'un souvenir.

Revenons dans cette perspective à la structure temporelle de *L'Ile des Pingouins*. La préface ironique, peut-être même cynique d'Anatole France, prouve bien que ce roman n'est qu'un combat pour mettre l'inertie universelle entre parenthèses. La préface se situe évidemment avant le récit proprement dit, avant la mise entre parenthèses du monde qui sera lui-même, dans *L'Ile des Pingouins*, une immense érotogénèse cosmogonique.

Le monde décrit dans la préface est soumis aux lois darwiniennes de l'inertie temporelle et de la mort. Fulgence Tapir<sup>134</sup> possède tout l'art classé en fiches par ordre alphabétique<sup>135</sup> et notre auteur se met en quête de ce savoir patiemment classé pour retracer et pour structurer toute l'histoire pingouine. Le narrateur saisit la boîte contenant les fiches chèrement désirées et il manque de mourir noyé sous leur cascade, tandis que le bibliothécaire est lui-même enseveli :

“Je l'appelai, je me penchai pour l'aider à gravir l'échelle qui pliait sous l'averse. Il était trop tard. Maintenant, accablé, désespéré, lamentable, ayant perdu sa calotte de velours et ses lunettes d'or, il opposait en vain ses bras courts au flot qui lui montait maintenant jusqu'aux aisselles. Soudain, une trombe effroyable de fiches s'éleva, l'enveloppant d'un tourbillon gigantesque. Je vis, durant l'espace d'une seconde, dans le gouffre, le crâne poli du savant et ses petites mains grasses ; puis l'abîme se referma, et le déluge se répandit sur le silence et l'immobilité. Menacé moi-même d'être englouti avec mon échelle, je m'enfuis à travers le plus haut carreau de la croisée<sup>136</sup>.”

Cette préface nous décrit donc un monde où l'inertie est incoercible. L'univers mis en fiche devrait être stable, une fois pour toutes décrit avec minutie et conservé en vue d'être décrypté. Or, ce n'est pas le cas. Les lois universelles continuent à le régir et sa seule géométrie réside dans une formidable verticalité. Le gouffre dévore toute stabilité, tout savoir, le déluge avale le vivant dans une cascade ensevelissante et sans fin. Cette parabole symbolise un univers tout darwinien. Dans le temps, le monde est un immense maelström où le savoir, c'est-à-dire la recherche de toute loi stable, n'est qu'une pauvre illusion qui a tôt fait de nous engloutir. Lorsque le récit commence vraiment, dans *L'Ile des Pingouins*, la parenthèse est ouverte, et cette inertie préalable tend pourtant à ne plus exister. Il est narré sous un mode duratif, sous la forme d'un procès en marche, le continuum inertiel du temps est brisé par l'irruption de la narration. Le temps est rendu élastique, manipulé. Le regard omniscient, sceptique et engagé du nar-

<sup>134</sup> Voir note (page 9) de Marie-Claire Bancquart, Pléiade, tome I, p.1208 : “Fulgeo *signifiant* « luire, briller », le nom de Fulgence Tapir est une antithèse grotesque.”

<sup>135</sup> Cela peut faire penser à *Bouvard et Pécuchet* de Flaubert.

<sup>136</sup> Anatole France, *L'Ile des Pingouins*, Pléiade, tome IV, p.11.

rateur, s'arrête et s'attarde. La parenthèse de la temporalité du récit commence par la narration des origines. Le temps ne sera plus décrit que comme des alternances se succédant les unes aux autres et le *continuum* inertiel de la nature sera donc vaincu par le texte se révoltant contre lui.

Dieu lui-même reste le premier surpris de cette rupture. L'assemblée au paradis exprime le désarroi divin, la surprise profonde de voir l'émergence d'une civilisation née de rien osant troubler l'inertie originelle dont Dieu est la personnification : "*C'est, reprit le Seigneur, une façon de dire en rapport avec ma vieille cosmogonie et dont je ne me déferai pas sans qu'il en coûte à mon immutabilité...*"<sup>137</sup>. En d'autres termes, la civilisation pingouine est une civilisation *accidentelle*, née par erreur, et comme telle, sa destinée est contre nature.

Une fois que le récit s'attarde sur de nombreuses alternances temporelles en décrivant les expansions et les effondrements successifs des Pingouins, l'inertie universelle reste le principal objet de révolte de toute la civilisation décrite. Son évolution demeure en effet dirigée contre elle. Ce que dit Dieu à ce sujet préfigure la destinée entière du peuple pingouin :

"Beaucoup entre les hommes se donneront des torts qu'ils n'auraient pas eus comme pingouins. Certes, leur sort, par l'effet de ce changement, sera bien moins enviable qu'il n'eût été sans ce baptême et cette incorporation à la famille d'Abraham. Mais il convient que ma prescience n'entreprenne pas sur leur libre arbitre. Afin de ne point porter atteinte à la liberté humaine, j'ignore ce que je sais, j'épaissis sur mes yeux les voiles que j'ai percés et, dans mon aveugle clairvoyance, je me laisse surprendre par ce que j'ai prévu"<sup>138</sup>.

En d'autres termes, moins oxymoriques, Dieu laisse le peuple à l'inertie universelle, à lui de la combattre seul. *L'Île des Pingouins* reste par ailleurs une œuvre dont la progression est fort particulière. Elle débute dans l'imaginaire, sous les lois du Désir, jusqu'à une rupture fondamentale qui la précipite dans la dégradation de l'inertie. Nous avons dit plus haut que la cosmogonie mise en œuvre dans *L'Île des Pingouins* se veut une gigantesque érotogénèse, à l'échelle d'une civilisation, et non plus à l'échelle d'un seul héros. C'est le cas jusqu'au Livre IV. La rupture entre un imaginaire débridé et l'apparition incoercible des lois du réel se substituant aux lois du Désir se situe au Livre III, VII, dans le chapitre intitulé « Signes dans la lune ». Jusque là, la temporalité de *L'Île des Pingouins* est purement imaginaire, et le monde ne se plie qu'aux règles du Désir et de la frustration. C'est le regard du narrateur qui détermine lui-même les alternances historiques sur lesquelles il s'attarde. Il commence par s'arrêter sur les temps anciens qui racontent la fondation du mythe du Dragon d'Alca (Livre II), puis il décrit le Moyen Âge et la Renaissance (Livre III).

Mais la teneur de ce regard change lorsqu'il s'appesantit longuement sur les temps modernes (Livres IV, V, VI, VII). A partir de ce moment, on admire avec effroi l'expansion de cette petite île perdue qui est vite devenue, au fil du temps, à partir de l'erreur originelle, la France contemporaine. Or, au fur et à mesure que les alternances se sont succédées, l'inertie est devenue plus pressante. Par exemple, aux temps anciens, le diable surgissait, tandis que le Dragon d'Alca n'était qu'une pochade ironique décrivant le mensonge s'institutionnalisant en croyances fondamentales à cause de la frustration d'un peuple tout entier face à l'univers incompréhensible. Le mythe assagissait la terreur de l'inconnu en remplissant les zones d'ombre<sup>139</sup>. Les temps décrits dans les trois premiers livres sont incertains, flous, quelques pages suffisent à dépeindre des siè-

<sup>137</sup> Anatole France, *L'Île des Pingouins*, *ibid.*, p.30.

<sup>138</sup> Anatole France, *L'Île des Pingouins*, *ibid.*, p.37.

<sup>139</sup> Voir *supra*, I.1.1.a, p.29.

cles. Arrive donc la césure constituée par le Livre III, VII, qui est sans doute le moment de la plus grande sérénité universelle, où le pansexualisme est assumé et respecté. Les hommes vivent en paix, donnant libre cours à leur Désir, tandis que science et arts cohabitent avec profit :

“Quelques années plus tard, rentré dans son pays, Ægidius Aucupis y trouva les lettres antiques restaurées, les sciences remises en honneur. Les mœurs s’adoucissaient ; les hommes ne poursuivaient plus de leurs outrages les nymphes des fontaines, des bois et des montagnes ; ils plaçaient dans leurs jardins<sup>140</sup> des images des muses et des grâces décentes et rendaient à la déesse aux lèvres d’ambrosie, volupté des hommes et des dieux, ses antiques honneurs. Ils se réconciliaient avec la nature ; ils foulaient aux pieds les vaines terreurs et levaient les yeux au ciel sans crainte d’y lire, comme autrefois, des signes de colère et des menaces de damnation<sup>141</sup>.”

Le Livre III, VII est peut-être le *logos* de la civilisation pingouine en pleine fusion avec le cœur des choses. Mais en tant que tel, cette fusion avec la nature pansexualiste ne peut durer que le temps d’une parenthèse et déjà il s’achève tandis qu’une nouvelle alternance se déclenche. En fait, l’érotogénèse de *L’Ile des Pingouins* prend fin ici, comme si Anatole France avait changé d’orientation et de but en plein milieu de son texte. L’inertie remplace alors le Désir.

Comme le monde décrit finit par se confondre avec le réel, il croise fatalement l’histoire de France. Le livre IV transpose les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles français (de 1600 à 1815), ainsi que la Révolution. Trinco, figure napoléonienne par excellence, est expédié en trois pages<sup>142</sup> ; nous sommes encore dans le mythe et dans une temporalité fantaisiste, mais les contours du monde se précisent.

Les livres V et VI initient un imaginaire qui change radicalement de teneur. Ils ne transposent qu’une vingtaine d’années de l’histoire de France (entre 1887 et 1907, de Boulanger à l’affaire Dreyfus et ses conséquences) alors qu’ils couvrent plus du tiers du roman. On constate ainsi l’élasticité du temps dans *L’Ile des Pingouins*, indice d’un effondrement progressif de l’imaginaire d’Anatole France jusqu’à la réalité. Dans les livres V à VII, le réel impose son inertie à l’imaginaire et le récit devient une sorte de miroir du réel. Tandis que le réel rattrape l’imaginaire dans *L’Ile des Pingouins*, au fur et à mesure que le temps passe, l’inertie afflue dans ce qui n’était jusqu’alors qu’un monde expérimental où la civilisation tentait de se débattre contre le chaos. Lorsque l’histoire réelle s’insinue dans le mythe, l’effondrement du monde et l’échec détrônent bien vite le cœur des choses. Les guerres et la violence sont un trait récurrent et fondamental des temps modernes, tandis que mort et chaos s’insinuent sans cesse dans le parcours de la civilisation :

“Puisque la richesse et la civilisation comportent autant de causes de guerres que la pauvreté et la barbarie, puisque la folie et la méchanceté des hommes sont inguérissables, il reste une bonne action à accomplir. Le sage amassera assez de dynamite pour faire sauter cette planète. Quand elle roulera par morceaux à travers l’espace, une amélioration imperceptible sera accomplie dans l’univers et une satisfaction sera donnée à la conscience universelle, qui d’ailleurs n’existe pas<sup>143</sup>.”

<sup>140</sup> C’est ici semble-t-il une fine allusion aux *jardins d’Épicure*...

<sup>141</sup> Anatole France, *L’Ile des Pingouins*, *ibid.*, p.102. Cette vision du monde est conforme à celle réclamée par Lucrèce dans *De Natura Rerum*.

<sup>142</sup> Voir Anatole France, *L’Ile des Pingouins*, *ibid.*, Livre IV, II, p.107-110.

<sup>143</sup> Anatole France, *L’Ile des Pingouins*, *ibid.*, p.113-114.



peut-on lire à la fin du Livre IV (vers 1815, donc<sup>144</sup>). De là, la formation de la III<sup>e</sup> République et le coup d'état des boulangistes, puis l'affaire Dreyfus, sont transposés non dans un processus d'érotogénèse, mais dans un système d'inertie darwinienne qui se situe à l'opposé même d'une quête du Désir. La civilisation est perdue non pas après avoir été déçue par le *logos* impuissant, mais bien parce qu'il est de sa teneur ontologique même de s'effondrer dans l'inertie universelle :

« Tu te figurais que les injustices sociales étaient enfilées comme des perles et qu'il suffisait d'en tirer une pour égrener tout le chapelet. Et c'est là une conception très naïve. Tu te flattais d'établir d'un coup la justice en ton pays et dans l'univers. Tu fus un brave homme, un spiritualiste honnête, sans beaucoup de philosophie expérimentale. Mais rentre en toi-même et tu reconnaîtras que tu as eu pourtant ta malice et que, dans ton ingénuité, tu n'étais pas sans ruse. Tu croyais faire une bonne affaire morale. Tu te disais : « Me voilà juste et courageux une fois pour toutes. Je pourrai me reposer ensuite dans l'estime publique et la louange des historiens. » Et maintenant que tu as perdu tes illusions, maintenant que tu sais qu'il est dur de redresser les torts et que c'est toujours à recommencer, tu retournes à tes astéroïdes. Tu as raison ; mais retournes-y modestement, Bidault-Coquille<sup>145</sup>. »

La poétique du miroir est poussée à son comble : Bidault-Coquille, c'est Anatole France lui-même qui se parle en se reprochant amèrement de n'avoir rien pu faire, après avoir contribué à la révision du procès et à la réhabilitation de Dreyfus, pour changer le monde en profondeur : tout reste toujours à recommencer. Cette irruption de l'inertie dans *L'Île des Pingouins* est à son comble, tandis que le miroir de la narration est entièrement tourné vers le narrateur lui-même, qui s'examine amèrement avec une impuissance pessimiste. L'effondrement ultime du monde voué à l'inertie conduit le narrateur lui-même à se regarder impuissant au centre de son imaginaire. Nous ne sentons pas ici de frustration, mais plutôt un ontologique renoncement, un retour fondamental à la plus haute des réclusions originelles.

L'apogée de la civilisation arrive de manière tout aussi inertielle, rendant absurdes les guerres et les souffrances, puisque malgré elles, la civilisation est appelée à cet apogée. C'est une inéluctable fatalité économique<sup>146</sup>. De la même manière, la civilisation doit disparaître avant de renaître, dans un cycle que nous avons déjà étudié<sup>147</sup>. Cependant, cet éternel retour à la réclusion originelle est surtout le symptôme de l'impuissance de l'auteur parfois à s'extraire du réel pour atteindre par l'entremise de ses personnages le cœur des choses tellement désiré. Dans *L'Île des Pingouins*, l'inertie l'emporte sur le *logos* : nous sommes bien dans la perspective d'une littérature de combat.

*La Révolte des anges* n'est rien d'autre qu'une expérimentation similaire de l'inertie universelle, qui est encore plus subversive. Nous ne nous attarderons pas trop sur ce roman<sup>148</sup>. Le rêve sublime de Satan est une mise en abyme de sa quête du Désir, de son érotogénèse. Durant ce songe, la nuit étend sur le jardin ses voiles bleus<sup>149</sup>, tandis que Satan comprend que nul ne peut renverser l'ordre universel. L'inertie est fondamentale, nous ne pouvons aller à l'encontre de la nature qui nous constitue et constitue le monde. A la fin de *La Révolte des anges*, rien n'a changé véritablement, sinon la conscience de Satan, devenue résolue à tout faire pour rester elle-même, c'est-à-

<sup>144</sup> La dynamite n'a été inventée qu'en 1866-1867 par Nobel. Cet anachronisme est également une preuve de l'inertie universelle : le dynamitage est inévitable, ainsi qu'il sera décrit dans le Livre VIII de « L'Histoire sans fin ».

<sup>145</sup> Anatole France, *L'Île des Pingouins*, *ibid.*, p.189.

<sup>146</sup> Voir Anatole France, *L'Île des Pingouins*, *ibid.*, p.231.

<sup>147</sup> Voir *supra*, 1.2.4.b, p.192.

<sup>148</sup> Voir *supra*, III.1.2, p.404.

<sup>149</sup> Voir Anatole France, *La Révolte des anges*, Pléiade, tome IV, p.832.

dire lutter contre l'inertie par l'inertie. Ce point de vue est intéressant, puisqu'il rejoint le point de départ de toute la pensée francienne comme, là encore, une vaste épanadiplose : *“Quant à nous, esprits célestes, démons sublimes, nous avons détruit Ialdabaoth, notre tyran, si nous avons détruit en nous l'ignorance et la peur<sup>150</sup>.”* Ici encore, le doute francien s'est insinué aux tréfonds mêmes du récit, de sorte que le Désir – personnifié par Satan – est en prises avec l'inertie universelle et qu'il perd. Cependant, de manière plus optimiste que dans *L'Ile des Pingouins*, son statut n'est pas remis en cause, bien au contraire. Le couple antagoniste Désir/inertie fonde un monde dualiste, aux lois clairement définies, laissant un champ d'action manifeste à toute quête vers le cœur des choses. Simple, le monde retourne à l'effondrement originel sans aucune amertume, mais avec la certitude qu'il doit être ainsi pour permettre à la parenthèse du *logos* d'avoir lieu lors d'une future alternance.

Dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, Jacques Tournebroche finit reclus, en prise avec l'inertie, en toute conscience. Ce n'est pas un héros de l'échec, pas plus que Satan dans *La Révolte des anges*. Ces types de héros, dont le bon Fra Giovanni de « L'Humaine Tragédie<sup>151</sup> », finissent seulement par ne plus être révoltés contre le monde entropique et effondré. Leur sagesse est de le regarder avec un sourire désabusé mais distancié. La mort et le temps sont pour eux sinon renégociés, du moins pacifiés. *La Révolte des anges* est à ce propos une œuvre à mettre en miroir avec « L'Humaine tragédie ». Le rêve de Satan et ses conséquences expliquent pourquoi l'inertie qui enfermera Fra Giovanni est salvatrice pour lui : pour ce dernier, la conscience de l'inertie vaut mieux que le mensonge et l'existence du Frère acquiert donc ici tout son sens. Fra Giovanni est un héros en devenir qui pourra entreprendre désormais une quête érotogénétiq ue et herméneutique n'étant plus tronquée par la religion.

Ainsi, Jacques Tournebroche ne meurt pas lorsque *La Rôtisserie de la reine Pédauque* s'achève. Anatole France lui fait produire des contes qui paraissent en décembre 1908, 15 années après *La Rôtisserie de la reine Pédauque*. Les héros finissant englués dans l'inertie ne sont donc en rien murés dans le silence. Ils continuent d'exister, à l'inverse des héros de l'échec : Jacques Tournebroche finit le conte du « Miracle de la pie » ainsi : *“Puisse celui qui l'a conté vivre, conformément à ses désirs, en bonne et douce paix, et tous biens advenir à ceux qui le liront<sup>152</sup>.”*

C'est dire combien l'inertie n'est pas facile à combattre, pour Anatole France. Il reconnaît par ces héros particuliers que leur destinée ressemble, par un jeu de miroir littéraire, à la destinée humaine telle qu'elle est vécue dans le réel. Cependant, ces personnages ont eu un avantage certain sur les humains : ils ont acquis une approche seigneuriale de la mort et du temps. Anatole France lui-même atteindra cette sagesse fondamentale, tout de même teintée de pessimisme, démontrant que le miroir n'est pas tronqué et qu'au fond des choses, le mentir vrai francien n'a plus cours :

“– J'aime la vie. – Tant pis pour vous... Je ne l'aime pas. Et c'est ce qui me fait supporter la vieillesse. Je dirai, comme au siècle dernier, monsieur Dubois, qu'il n'est pas un jour de ma longue vie que j'aimerais recommencer. Ce n'est pas là aimer la vie. Mais ne connais-

<sup>150</sup> Anatole France, *La Révolte des anges*, *ibid.*, p.838. C'est là la méthode que nous avons choisie pour inaugurer nos travaux. Voir *supra*, I.1.1, p.29.

<sup>151</sup> Voir Anatole France, « L'Humaine tragédie », *Le Puits de sainte Claire*, Pléiade, tome II, p.686 : *“C'est par toi que je souffre et je t'aime. Je t'aime parce que tu es ma misère et mon orgueil, ma joie et ma douleur, la splendeur et la cruauté des choses, parce que tu es le désir et la pensée, et parce que tu m'as rendu semblable à toi. Car ta promesse dans le Jardin, à l'aube des jours, n'était pas vaine et j'ai goûté le fruit de la science, ô Satan ! [...] Je sais, je vois, je sens, je veux, je souffre. Et je t'aime pour tout le mal que tu m'as fait. Je t'aime parce que tu m'as perdu.”* Et, se penchant sur l'épaule de l'ange, l'homme pleura.”

<sup>152</sup> Anatole France, *Les Contes de Jacques Tournebroche*, Pléiade, tome IV, p.268.

sant qu'elle, je ne puis pas dire qu'elle est toute mauvaise, puisque c'est d'elle que je connais le bien comme le mal<sup>153</sup>.”

---

<sup>153</sup> Michel Corday, *Dernières pages inédites d'Anatole France*, Flammarion, Paris, 1927, p.90-91.

### III.2.2) Les Œuvres de la béance et l'ultime révolte du détachement

“Euripide vint et plaça le destin de l'homme dans l'homme même. Il détermina les mobiles des actes. Le premier, il montra tout l'intérêt du travail de la vie, toute la beauté de ces maladies de l'âme, plus chères mille fois et plus précieuses que la santé, je veux dire les passions.”,  
Anatole France, *Vie Littéraire*, tome II, p.141.

A l'opposé des œuvres que nous avons désignées comme œuvres de l'effondrement, nous allons maintenant situer les œuvres de la béance, ou, en d'autres termes, celles dans lesquelles l'expérience du cœur des choses métamorphose radicalement le monde et les héros franciens jusqu'à la libération ultime de toute réclusion. Les œuvres de la béance<sup>1</sup> sont celles où la quête initiatique du Désir est menée jusqu'au bout.

Elles sont relativement peu nombreuses, et si nous reprenions la métaphore du miroir que nous avons utilisée précédemment, nous dirions qu'elles constituent une assertion au travers du miroir, en y ménageant une faille béante et fondamentale.

Ces œuvres participent initialement des mêmes lois que les œuvres de l'effondrement. Les héros commencent reclus par absolue nécessité. Cette réclusion détermine la révolte nécessaire à l'inauguration de toute quête du Désir, c'est-à-dire finalement la quête de la béance.

La béance est l'ouverture du monde permettant au héros d'assumer son Désir dans la plus profonde et ontologique des libertés, gardant inscrite en son sein la trace – ou disons le sceau – de la fusion avec le cœur des choses. Dès lors, à la différence fondamentale des œuvres de l'effondrement, les œuvres de la béance ne s'achèvent pas sur des mondes effondrés. Les héros, ayant connu et assumé le *logos*, sont libérés du temps et de l'espace, leur quête les a radicalement transformés. Ils ne regagnent pas leur état de réclusion originelle et leur existence a pris un sens nouveau. La béance francienne est le but ultime de l'érotogénèse, mais celle-ci est excessivement difficile à atteindre, comme le prouve la rareté des héros qui y arrivent réellement. Ceci serait-il l'indice du pessimisme de notre auteur ?

Appuyons-nous tout d'abord sur « La Fille de Lilith<sup>2</sup> ». Lorsque Ary possède Leila l'immortelle<sup>3</sup>, cette allégorie pansexualiste du Désir, il fusionne avec le cœur des choses : il transcende la mort, le temps d'une parenthèse, en s'unissant avec l'immortelle et il fusionne dans le même temps avec les principes mêmes du monde : le temps du *logos*, il est le monde :

“Heure sans nom !<sup>4</sup> Je pressai Leila renversée dans mes bras. Et il me sembla que, tous deux emportés ensemble en plein ciel, nous le remplissions tout entier<sup>5</sup>. Je me sentis devenir l'égal de Dieu, et je crus posséder en mon sein toute la beauté du monde et toutes les harmonies de la nature, les étoiles et les fleurs, et les forêts qui chantent, et les fleuves, et les mers profondes. J'avais mis l'infini dans un baiser<sup>6</sup>.”

<sup>1</sup> Voir glossaire.

<sup>2</sup> Voir Anatole France, « La Fille de Lilith », *Balthasar*, Pléiade, tome I, p.616 et *sqq.*

<sup>3</sup> Voir *supra*, I.3.2.b, p.217.

<sup>4</sup> Ici, la parenthèse du *logos* est explicite.

<sup>5</sup> Nous voyons bien ici la phase caractéristique d'expansion du monde, ainsi que la dégéométrisation du cosmos tout entier. Nous voyons également fort bien le *synchrétisme* ontologique d'Ary avec le monde.

<sup>6</sup> Anatole France, « La Fille de Lilith », *ibid.*, p.624.

Ce sont tous les traits caractéristiques du *logos*<sup>7</sup> : le monde est mis entre parenthèses, il est en infinie expansion et le héros qui connaît ce mode d'être fusionne avec le monde, devient le monde, semblable à Dieu au travers d'un fantastique renversement du dehors et du dedans.

Ary reste ontologiquement métamorphosé, y compris lorsque la parenthèse du *logos* est refermée. Il le prétend lui-même : Leila “avait répandu dans mon être tous les poisons de la volupté<sup>8</sup>.” Malgré cela, le monde est d'une tristesse sans bornes. Mais est-il véritablement effondré sur lui-même ?

“La plaine, dont les plis s'élèvent et s'abaissent tour à tour des deux côtés de la route et que j'avais vue jadis riante au grand soleil, était maintenant couverte d'un voile épais de neige sur laquelle se tordaient les pieds noirs des vignes. [...] Nous allions, enveloppés d'un silence infini que déchirait par intervalles le cri plaintif d'un oiseau. [J'étais] triste jusqu'à la mort<sup>9</sup>”.

Visiblement, le monde décrit – toujours sur un mode réflexif, d'après le regard d'Ary lui-même – est tout à fait géométrique, son horizontalité ne fait pas de doute : même triste, il est ouvert. Il est voilé par la neige, c'est-à-dire par une blancheur immaculée qui ne laisse guère de doute quant à sa substance nouvelle, inédite.

L'épisode du *logos* a bien occasionné un changement ontologique dans l'intériorité d'Ary. La tristesse de ce dernier provient de la frustration : amoureux fou de Leila, notre héros souffre de ne pas être aimé en retour :

“Je ne pouvais me passer d'elle, et je tremblais de la perdre. Leila était absolument dénuée de ce que nous appelons le sens moral. Il ne faut pas croire pour cela qu'elle se montrât méchante ou cruelle. Elle était, au contraire, douce et pleine de pitié. Elle n'était pas non plus inintelligente, mais son intelligence n'était pas de même nature que la nôtre. [...] Elle ne savait rien de ce que nous savons. Par contre, elle savait beaucoup de choses que nous ignorons<sup>10</sup>.”

En effet, comment Ary pourrait-il posséder une semi-divinité fémininoïde<sup>11</sup> qui participe, par sa substance même, des principes pansexualistes de la nature ? D'autre part, nous savons que le *logos* n'a de raison d'être que dans une parenthèse. Le retour au temps et à la mort est donc rude, et il est symbolisé par la rupture nécessaire avec la femme amoureusement possédée. Il n'y a pas d'autre issue, c'est la condition *sine qua non* de la réussite de la quête érotogénétique. Ce paradoxe de l'érotogénèse est pourtant logique.

Ary fait un tragique amalgame entre le cœur des choses et l'incarnation de ses principes. Pour lui, ils sont confondus : Leila est le *logos*. C'est une erreur bien compréhensible : chez Anatole France, la quête du Désir ne peut avoir lieu qu'au travers du corps, puisque le Désir est inscrit dans la réalité charnelle de l'homme. C'est la raison pour laquelle nous assistons chez notre auteur à une sublimation du corps féminin entraînant une connexion profonde entre les femmes et le cœur des choses. Le principal écueil de ce lien réside donc dans la confusion que peut faire le héros entre ce corps féminin voluptueux et le principe même du monde qui lui a été révélé par le *logos*.

L'étape ultime de l'érotogénèse consiste en un détachement définitif d'avec l'aimée, pour ne garder en soi que les principes mêmes de la volupté, volupté sublime et désincarnée, libre et en essence, indice même d'une quête du Désir réussie. En d'autres

<sup>7</sup> Voir aussi *supra*, III.1.3.b, p.425.

<sup>8</sup> Anatole France, « La Fille de Lilith », *ibid.*, p.625.

<sup>9</sup> Anatole France, « La Fille de Lilith », *ibid.*, p.616.

<sup>10</sup> Anatole France, « La Fille de Lilith », *ibid.*, p.625.

<sup>11</sup> Voir notre définition *supra*, II.3.3, p.335.

termes, le héros francien assouvi est capable d'être détaché de l'objet de l'assouvissement, il se fond avec la volupté, le pansexualisme du monde fait partie intégrante de lui-même dans un syncrétisme qui dépassera désormais toutes les alternances à venir. Le point ultime de l'érotogénèse est ici : l'assomption du Désir dépasse le temps et l'espace, le héros francien est libre de désirer désormais. Il ne vit que par et pour le Désir assumé, il n'a plus d'autre morale ni d'autres règles.

N'est-ce pas à ce point de non-retour qu'est arrivé négativement, par le suicide, Chevalier dans *Histoire comique* ? Il est l'un des rares héros franciens à avoir mené sa quête du Désir vers l'assouvissement absolu, même si cet absolu signifie pour lui la béance dans la mort.

Ary illustre aussi la difficulté immense du détachement et de la renonciation : lorsque Leila le quitte, il est désespéré parce qu'il souffre en pensant être frustré jusqu'à la fin de ses jours : il croit retourner dans sa réclusion originelle, dans le manque obsédant, un peu à la manière d'un Jean Servien. Pourtant, le *logos* n'a de raisons d'être que dans la perspective d'une parenthèse, et il faut donc retourner ensuite à une autre alternance. C'est dans celle-ci que le héros ayant connu le cœur des choses risque d'être en proie à la frustration s'il persiste à confondre ce cœur des choses avec la femme qu'il a possédée :

«Six mois, elle se donna à moi<sup>12</sup> ; puis, un matin, elle m'annonça qu'elle retournerait en Perse et qu'elle ne me verrait plus. Je pleurai, je gémis, je m'écriai : « Vous ne m'avez jamais aimé ! » Et elle me répondit avec douceur : « Non, mon ami. Mais combien de femmes, qui ne vous ont pas aimé davantage, ne vous ont pas donné ce que vous avez reçu de moi ! Vous me devez encore de la reconnaissance. Adieu. »<sup>13</sup> »

Ainsi, la fonction de Leila est très représentative de la femme francienne. Au-delà de la figure de semi-divinité féminoïde incarnant un principe pansexualiste, elle est la clef de la quête du Désir. Cette Leila est Thaïs, Thérèse Martin-Bellême, Jahel, Gabrielle T\*\*\*, etc... Elle est cette porte vers le cœur des choses qui a pour mission de se détacher du héros une fois que ce dernier aura vécu cette fusion absolue avec le monde.

D'ailleurs, jamais aucun héros francien ne finit ses jours avec la femme qui lui a révélé le cœur des choses. De Jacques Tournebroke à Dechartre, en passant par Ary ou par d'Esparvieu, tous ces héros finissent dans la solitude.

Leila n'est en rien le but ultime de la quête du Désir : elle est immortelle parce qu'elle porte en son sein le paradoxe d'être une « incarnation désincarnée ». Il faut nécessairement qu'elle possède un corps pour être l'objet d'une quête du Désir, mais elle est surtout l'émergence d'un principe éternel, elle ne peut être possédée par un humain – elle ne peut d'ailleurs aimer – elle est conçue par notre auteur comme parfaitement inhumaine, sans guère d'autre identité ni de fonction que celle consistant à s'effacer, une fois le cœur des choses divulgué. Elle symbolise à elle seule toutes les femmes franciennes.

L'érotisme francien<sup>14</sup> consistera donc vraisemblablement en la description de cette ambivalence de la femme, d'une part incarnation du Désir, et d'autre part désin-

<sup>12</sup> Cette *parenthèse temporelle* de six mois est fondamentale, parce qu'elle prouve que nous sommes bien ici dans un système d'alternances.

<sup>13</sup> Anatole France, « La Fille de Lilith », *ibid.*, p.626.

<sup>14</sup> L'une des définitions les plus satisfaisantes de l'érotisme est vraisemblablement celle proposée par Etiemble : « L'érotique a pour principe le jeu, et s'accomplit avec l'art de ne pas procréer. [...] Quant à la vraie littérature érotique : celle qui enseigne l'amour, ou le célèbre en beauté, elle est incroyablement rare sur la planète. Outre quelques traités pieusement ou laïquement didactiques, elle compte un petit nombre de poèmes ou de proses dont, orthodoxes ou non, les pratiques, les sentiments ne sortent pas de l'ordinaire. La littérature érotique n'a donc rien à voir avec celle qui peuple les enfers de toutes les

carnation du cœur des choses, avec la promesse de disparaître une fois le *logos* divulgué<sup>15</sup>. L'érotisme francien n'est qu'un épiphénomène – pourtant nécessaire – de la quête du Désir.

La femme francienne porte en elle-même l'ambivalence de la présence et de l'absence et c'est cette fugacité qui dirige toute sa volupté<sup>16</sup>. Elle porte en elle-même la rupture et le détachement, comme une douloureuse promesse de la liberté et de la béance. Le héros francien, lorsqu'il se trouve face à une femme, pressent avant tout l'appréhension profonde du détachement définitif de l'objet de son Désir. Il pressent la béance, ce qui rend sa quête douloureuse. Il est facile de posséder une femme dans la littérature francienne, autant qu'il est difficile d'atteindre par elle le cœur des choses, car le *logos* nécessite pour être durablement fructifié une rupture ontologique. En d'autres termes, le héros francien dépasse à jamais toute réclusion lorsqu'il accepte sa solitude ontologique et s'il assume que la volupté du monde soit une partie intégrante de lui-même. C'est ici la trace du cœur des choses qu'il portera avec lui jusqu'à la mort.

Le héros francien a donc le choix : une fois la parenthèse du *logos* refermée, ou bien il sera incapable de renoncer à jamais à l'objet du Désir, prenant celui-ci pour le but ultime de sa quête. Être obsédé par le corps d'une femme revient à renoncer à jamais à la béance, c'est-à-dire à la liberté ultime. Notre héros finira dès lors dans l'effondrement ou pire, dans l'atroce et obsédante frustration. C'est ce qui arrive la plupart du temps aux héros de l'effondrement, ainsi qu'aux héros de l'échec, qui sont dans la littérature francienne de loin les plus nombreux.

Ou bien le héros francien intégrera cet objet du Désir dans sa quête globale – la femme ne sera qu'une étape de la quête – et il assumera donc la nécessité de s'en détacher. Il acceptera du même coup par ce renoncement de garder en son sein profond, jusqu'à sa mort, le sens de la volupté et l'assomption de son Désir. Le héros allant au bout de l'érotogénèse finit détaché et donc dans la plus ultime des libertés, ainsi que son Désir le plus profond le lui commandait originellement<sup>17</sup>. C'est peut-être ceci qui donnera un sens à son existence tout entière. Car enfin, cette liberté acquise par le *logos* est le plus absolu refus de la mort et du temps. Ceci ne va pas sans souffrance, mais semble être une nécessité inhérente au processus même de l'érotogénèse. Dans les œuvres qui mettront en scène la quête du Désir menée à son terme, le monde qui ne s'effondrera plus autour du héros en sera le meilleur indice.

Ainsi, en définitive, qui sont les héros, hormis Chevalier – et peut-être Ary, nous ne le saurons jamais – qui finissent par connaître cette liberté absolue ?

Thaïs, certes, symbolise cette montée vers la béance, vraisemblablement parce qu'elle l'incarne, ni plus ni moins. Elle n'est pas à proprement parler l'un de ces héros se trouvant face au choix du détachement ultime : il lui suffit de mourir pour se fondre à

*bibliothèques, et qui n'est qu'« érotique », c'est-à-dire cochonne, croustilleuse, crue, curieuse, égrillarde, émoussillante, galante, gauloise, graveleuse, grivoise, lascive, leste, libertine, libidineuse, libre, licencieuse, lubrique, luxurieuse, obscène, paillard, polissonne, pornographique, rare, salace, satyrique, scatologique, tout ce que vous voudrez, tout, sauf érotique.*», Etiemble, « Erotisme (art et littérature) », Encyclopaedia Universalis, 8-649a.

<sup>15</sup> Nous ne reviendrons pas ici sur la description francienne de la femme. Nous pouvons illustrer nos dires en nous reportant *supra*, II.3.3.a, p.341, et II.3.3.b, p.353.

<sup>16</sup> « Ah ! ce qui vit n'est que trop mystérieux. Et tu restes pour moi, ma bien-aimée, une énigme dont le sens inconnu contient les délices de la vie et les affres de la mort. Ne crains pas de te donner. Je te donnerai toujours, et je t'ignorerai toujours. », Anatole France, *Le Lys rouge*, XXVI, Pléiade, tome II, p.501.

<sup>17</sup> Ary finit frustré, puisque la nouvelle prend fin dans l'alternance immédiate suivant la parenthèse du *logos*. Il reste obsédé par Leila, mais nous ne pouvons savoir s'il assumera ou non son détachement. Le seul indice que nous ayons résidé dans la description du monde faite dans l'*incipit*, qui illustre un univers teinté de tristesse, certes, mais toutefois *ouvert* et non réclusif.

jamais aux principes qu'elle incarne. Comme Chevalier, c'est la mort qui offre l'ultime fusion avec le monde.

Cependant, plus représentatif est Dechartre<sup>18</sup>. Nous avons vu combien Thérèse Martin-Bellème est une femme voluptueuse<sup>19</sup>. Sa description même renferme toute l'ambivalence de l'érotisme francien, sa beauté et la beauté du monde ne font qu'un dans un pansexualisme révélateur annonçant pourtant la rupture à venir :

“Comme au jour de son arrivée, Thérèse s'accouda à la balustrade de la terrasse et chercha, dans le lointain, au fond de la mer de lumière, les cimes de Vallombrose<sup>20</sup>, presque aussi fluides que le ciel<sup>21</sup>. Jacques Dechartre la regardait. Il croyait la voir pour la première fois, tant il découvrait de délicatesse sur ce visage, où le travail de la vie et de l'âme avait mis des profondeurs sans en altérer la grâce jeune et fraîche. La lumière, qu'elle aimait, lui était indulgente<sup>22</sup>. Et, vraiment, elle était jolie, baignée dans ce jour léger de Florence, qui carresse les belles formes et nourrit les nobles pensées. Un rose lui montait à ses joues bien arrondies. Ses prunelles d'un gris bleuissant, riaient ; et, quand elle parlait, l'éclair de ses dents avait une douceur ardente. Il la prit d'un regard qui embrassait le buste souple, les hanches pleines et la cambrure hardie de la taille<sup>23</sup>.”

Le monde est architecturé de manière géométrique, les thèmes de la courbe et de la lumière sont omniprésents, se répercutant de l'univers des collines et de la mer au corps même de Thérèse par une subtile mise en abyme. Nous ne sommes pas dans un univers de réclusion, d'inertie ou d'effondrement, tout au contraire. La béance est souvent représentée par Anatole France par ces deux thèmes connexes, et par un jeu de mises en abyme dépeignant les femmes comme une émanation du monde invitant à fusionner avec le cœur des choses. Pensons à Thaïs<sup>24</sup>, à Balkis<sup>25</sup>, à Annie Morgan<sup>26</sup>, à Leila<sup>27</sup>, à Jahel<sup>28</sup>, à Elodie Blaise<sup>29</sup>, ou encore à Gilberte des Aubels<sup>30</sup>. La liste n'est

<sup>18</sup> Voir Anatole France, *Le Lys rouge*, Pléiade, tome II.

<sup>19</sup> Voir *supra*, II.3.3.a, p.341.

<sup>20</sup> Collines d'un millier de mètres d'altitude qui se trouvent dans la Toscane florentine.

<sup>21</sup> Le monde décrit est géométrique, il n'est en rien réclusif. Il est tout en courbe, trahissant ainsi par réflexivité son principe féminin décrit comme une émanation de Thérèse.

<sup>22</sup> Thérèse Martin-Bellème est bien l'une de ces femmes transcendantes qui possèdent une propension ontologique à révéler le cœur des choses.

<sup>23</sup> Anatole France, *Le Lys rouge*, *ibid.*, p.425.

<sup>24</sup> “*Vois : je suis mystérieuse et belle. Aime-moi ; épuise dans mes bras l'amour qui te tourmente. Que te sers de me craindre ? Tu ne peux m'échapper : je suis la beauté de la femme. Tu retrouveras mon image dans l'éclat des fleurs et dans la grâce des palmiers, dans le vol des colombes, dans les bonds des gazelles, dans la fuite onduleuse des ruisseaux, dans les molles clartés de la lune, et, si tu fermes les yeux, tu la retrouveras en toi-même.*”, in *Thaïs*, Pléiade, tome I, p.846.

<sup>25</sup> “*La reine de Saba les reçut dans une cour rafraîchie par des jets d'eau parfumés qui retombaient en perles avec un murmure clair. Debout dans une robe de pierreries, elle souriait.*”, in *Balthasar*, Pléiade, tome I, p.588.

<sup>26</sup> “*Je me retournais et vis une merveilleuse créature coiffée d'un épervier d'or, qui révélait l'adorable et chaste jeunesse de son corps. Sur cette gaine, une légère tunique rose, serrée à la taille par une ceinture de pierreries, descendait en s'écartant et faisait des plis symétriques.*”, in « M. Pigeonneau », *Balthasar*, *ibid.*, p.611.

<sup>27</sup> “*Dans l'expression de ses yeux d'or qui jetaient par moment des gerbes d'étincelles, dans la courbe de sa bouche énigmatique, dans le tissu de sa chair à la fois brune et lumineuse, dans le jeu des lignes heurtées et pourtant harmonieuses de son corps, dans la légèreté aérienne de ses pas, jusque dans ses bras nus auxquelles des ailes invisibles semblaient attachées ; enfin dans tout son être ardent et fluide, je sentis je ne sais quoi d'étranger à la nature humaine.*”, in « La Fille de Lilith », *Balthasar*, *ibid.*, p.623.

<sup>28</sup> “*Une merveilleuse créature était debout devant moi, en robe de satin noir, coiffée de dentelle, brune avec des yeux bleus, les traits fermes dans une chair jeune et pure, les joues rondes et la bouche animée par un invisible baiser. Sa robe courte laissait voir des pieds petits, hardis, gais et spirituels. Elle se tenait droite, ronde, un peu ramassée dans sa perfection voluptueuse.*”, in *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, Pléiade, tome II, p.89.



certaines pas exhaustive. Cependant, les destins de chacun des amants de ces nombreuses femmes ne porte pas souvent vers l'assouvissement du Désir au-delà de la parenthèse du *logos*<sup>31</sup>. Ce n'est pourtant pas le cas de Dechartre.

Ce dernier est pour Thérèse l'incarnation de sa complémentarité. Dans cette perspective, l'un est un miroir pour l'autre<sup>32</sup>. Or, des crises se succèdent avant d'arriver jusqu'au cœur des choses. Néanmoins, la conscience de l'impossibilité d'une union absolue et surtout éternelle des deux amants tarabuste le couple, d'autant que Dechartre est d'un naturel jaloux et violent et qu'il n'accepte pas les liaisons antérieures de sa maîtresse. La rupture est en essence l'une des racines de la relation unissant Dechartre et Thérèse, elle est annoncée depuis l'union – comme la mort est annoncée par la naissance – et cette situation aboutit à une éternelle justification de la part de Thérèse :

“Écoutez-moi : du jour où je me suis donnée à vous, ma vie vous appartient tout entière. S'il vous vient un doute, une inquiétude, interrogez-moi. Le présent est à vous, et vous savez bien qu'il n'y a que vous, vous seul, toi dedans. Quant à mon passé, si vous saviez quel néant c'était, vous seriez content. Je ne pense pas qu'une autre femme, faite comme moi pour aimer, vous eût apporté une âme plus neuve d'amour que la mienne. Cela, je vous le jure<sup>33</sup>.”

Ainsi, le processus d'érotogénèse de Dechartre prouve ici également que la femme n'est pas le but ultime de la quête du Désir. Elle n'est paradoxalement qu'une étape puisque la possession absolue de l'objet de Désir ne peut être en aucun cas une femme<sup>34</sup>, que cette possession absolue ne serait qu'une fâcheuse utopie entraînant à coup sûr la frustration et l'obsession. Dechartre est à l'opposé de Jean Servien, il en est le héros antithétique :

“Il n'y a pas dans le sang, dans la chair d'une femme, cette fureur *absurde*<sup>35</sup> et généreuse de possession, cet antique instinct dont l'homme s'est fait un droit. L'homme est le dieu qui veut sa créature tout entière. [...] Je suis le chimiste qui, étudiant les propriétés de l'acide qu'il a avalé, sait avec quelles bases il se combine et quels sels il forme. Cependant, l'acide le brûle et le brûlera jusqu'aux os<sup>36</sup>.”

<sup>29</sup> “Brune, le teint olivâtre, sous le grand mouchoir blanc noué obligeamment autour de sa tête et d'où s'échappaient les boucles azurées de sa chevelure, ses yeux de feu charbonnaient leurs orbites. En son visage rond, aux pommettes saillantes, riant, un peu camus, agreste et voluptueux, le peintre retrouvait la tête du faune Borghèse. [...] Un sein qui semblait gonflé de tendresse soulevait le fichu croisé à la mode de l'année. Sa taille souple, ses jambes agiles, tout son corps robuste se mouvaient avec des grâces sauvages et délicieuses. Son regard, son souffle, les frissons de sa chair, tout en elle demandait le cœur et promettait l'amour.”, in *Les Dieux ont soif*, Pléiade, tome IV, p.449.

<sup>30</sup> “Elle était jeune ; il la trouva jolie, non sans raison. Gilberte avait été modelée par le Génie de l'Espèce, et nul autre génie ne s'était associé à cet ouvrage. Aussi tout en elle inspirait le désir, et rien, dans sa forme ni dans son essence, ne ramenait l'esprit à d'autres sentiments. La pensée qui fait graviter les mondes fut le jeune Maurice à s'approcher de cet être délicieux.”, in *La Révolte des anges*, Pléiade, tome IV, p.678.

<sup>31</sup> Comme nous l'avons dit, la plupart des héros franciens buttent contre la pierre d'achoppement de la renonciation, pour entrer soit dans une nouvelle réclusion Frustrante, soit dans une *inertie* fondamentale qui empêche d'atteindre la béance libératrice. Qu'on nous pardonne d'insister sur ce point, mais il nous semble très important.

<sup>32</sup> Voir Anatole France, *Le Lys rouge*, Pléiade, tome II, p.426 : “Dechartre était pour elle l'âme de ces formes magiques, l'esprit de ces nobles choses. C'est par lui, c'est en lui qu'elle comprenait l'art et la vie. Elle ne s'intéressait aux spectacles du monde qu'autant qu'il s'y intéressait lui-même.”

<sup>33</sup> Anatole France, *Le Lys rouge*, *ibid.*, p.486.

<sup>34</sup> Ce n'est pas le fait de posséder une femme qui permet d'abolir le temps et la mort et qui offre un sens à l'existence du héros francien.

<sup>35</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>36</sup> Anatole France, *Le Lys rouge*, *ibid.*, p.486-487.

La quête du Désir demande une seconde et ultime révolte. Chevalier<sup>37</sup> l'a menée en mettant fin à ses jours. Ary ne l'a pas encore consommée<sup>38</sup>. Balthasar l'a lui aussi mené, en renonçant à Balkis pour la science<sup>39</sup>. Dechartre en a pleinement conscience avant même d'accéder au *logos* :

“Vouloir une femme dans tout l'éclat de sa beauté et de son esprit, maîtresse d'elle-même, et qui sait, et qui ose, plus belle en cela et plus désirable, et dont le choix est libre, volontaire, instruit ; la désirer, l'aimer pour ce qu'elle est et souffrir de ce qu'elle n'a ni de candeur puérile, ni la pâle innocence qui choquerait en elle, s'il était possible de les y rencontrer ; lui demander à la fois qu'elle soit elle et qu'elle ne soit pas elle, l'adorer telle que la vie l'a faite et regretter amèrement que la vie qui l'a tant embellie, l'ait seulement touchée, oh ! c'est absurde<sup>40</sup>.”

Cette conscience de la révolution de la béance annonce la fin du roman. Pourtant, paradoxalement, la parenthèse du *logos* n'en a que plus d'intensité. On remarquera ici encore le renversement du dedans et du dehors et la fusion de Dechartre – et de Thérèse – avec l'immortalité et le monde<sup>41</sup>. Pourtant, après ceci, Dechartre est triste : “*Ne te fâche pas. Je souffre plus que jamais, parce que je sais maintenant ce que tu me donnes*<sup>42</sup>.” Lors de la rupture, Dechartre reprend ce motif :

“Je sais ce que vous donnez. On ne peut pas vous pardonner, à vous, ce qu'on pardonnerait à une autre. [...] Il parlait la bouche serrée, les dents haineuses. Ses yeux, ces yeux qu'elle avait vus si grands, chargés de flammes douces, maintenant secs, durs, rétrécis entre les paupières plissées, lui jetaient un regard nouveau. Il lui fit peur. Elle alla se mettre au fond de la chambre, sur une chaise, et là, le cœur gros, les prunelles étonnées, comme un enfant, elle resta longtemps tremblante, étouffée de sanglots<sup>43</sup>.”

La teneur du couple regard/Désir a changé. Il s'agit maintenant pour Dechartre d'assumer l'ultime révolte du Désir, celle du détachement et de la libération, celle qui permettra l'accès à la béance. Ceci entraîne beaucoup de souffrance. Toutefois, il ne s'agit pas selon nous d'une rupture par jalousie, comme si Dechartre ne pouvait voir son amante que souillée par ses aventures anciennes. Une telle lecture serait vraisemblablement par trop rapide. Lorsque Dechartre hurle à Thérèse : “*Je ne vous vois plus seule. Je vois l'autre avec vous, toujours*<sup>44</sup>.”, il ne quitte pas Thérèse sur un coup de tête, pris dans un élan de jalousie primaire et animale, mais au contraire, il a conscience depuis longtemps que dans un couple, *on se brise l'un contre l'autre, on ne se mêle pas*. La quête du Désir ne peut se résumer à vouloir posséder entièrement l'Autre, ce qui réduirait l'Autre à l'état d'objet et l'anéantirait imperturbablement. Au contraire, au moment même de la rupture, le monde change de teneur, pour ne jamais plus retourner à une quelconque réclusion. Le dernier élan de Thérèse et de Dechartre est à ce titre sans ambiguïté :

“Dans l'ardeur de son amour *déchiré*<sup>45</sup>, elle se jeta sur lui, l'enveloppa de baisers, de larmes, de cris, de morsures. Il oublia tout, la prit endolorie, brisée, heureuse, la pressa dans

<sup>37</sup> *In Histoire comique.*

<sup>38</sup> *In « La Fille de Lilith ».*

<sup>39</sup> *In Balthasar.*

<sup>40</sup> Anatole France, *Le Lys rouge, ibid.*, p.487.

<sup>41</sup> Nous citons ce passage *supra*, II.3.3.a, p.341.

<sup>42</sup> Anatole France, *Le Lys rouge, ibid.*, p.489.

<sup>43</sup> Anatole France, *Le Lys rouge, ibid.*, p.560.

<sup>44</sup> Anatole France, *Le Lys rouge, ibid.*, p.562.

<sup>45</sup> C'est nous qui soulignons.

ses bras avec la rage morne du désir. Déjà, la tête renversée au bord de l'oreiller, elle souriait dans les larmes. Brusquement, il s'arracha d'elle<sup>46</sup>.”

Cet arrachement constitue l'ultime révolte du Désir de Dechartre. Les thématiques du déchirement et de l'arrachement<sup>47</sup> préfigurent une dégéométrisation qui n'a rien à voir avec un nouvel effondrement du monde sur lui-même confinant Dechartre au retour à la réclusion originelle ou à une quelconque inertie. Au contraire, Dechartre finit libéré de Thérèse, libéré de sa jalousie, son Désir est libre et assouvi, préfigurant la béance dans laquelle il va vraisemblablement fondre.

La destinée de Thérèse est plus cruelle. Elle est un personnage de l'échec. Elle retourne dans sa réclusion originelle, alors que son Désir restera frustré à jamais. Son regard l'illustre dramatiquement :

“Elle le regarda, muette, indignée, désespérée. Elle se leva, ajusta sa robe et ses cheveux, avec un sentiment inconnu de honte<sup>48</sup>. Puis, sentant que tout était fini, elle promena autour d'elle le regard étonné de ses yeux qui ne voyaient plus, et sortit lentement<sup>49</sup>.”

Aussi étrange que cela puisse paraître, la révolte de la béance n'est pas nécessairement atteinte par l'entremise de la femme (au sens sexualisé du terme) dans l'œuvre francienne. Sylvestre Bonnard en est le parfait exemple. Dans le deuxième épisode du *Crime de Sylvestre Bonnard* intitulé « Jeanne Alexandre », notre bon bibliophile atteint finalement une forme de *logos* lorsqu'il prend conscience que son Désir est réorienté par l'affection qu'il va porter à Jeanne Alexandre, petite-fille d'un amour de jeunesse déçu et depuis décédé. Lorsqu'il est en présence de l'enfant pour la première fois, il adresse cette prière muette à la défunte et son existence entière est réorientée. L'enfant représente le *logos* de Bonnard sans pour autant qu'il y ait ici la moindre once d'érotisme ; pour autant, l'image de la petite Jeanne est pour le savant comme une réminiscence pansexualiste de sa jeunesse qui resurgit avec violence :

“D'où vous êtes aujourd'hui, Clémentine, regardez ce cœur maintenant refroidi par l'âge, mais dont le sang bouillonna jadis pour vous, et dites s'il ne se ranime pas à la pensée d'aimer tout ce qui reste de vous sur la terre. Tout passe, puisque vous avez passé, vous et votre fille ; mais la vie est immortelle ; c'est elle qu'il faut aimer dans ses figures sans cesse renouvelées. J'étais avec mes livres comme l'enfant qui agite des osselets. Ma vie, en ses derniers jours, prend un sens, un intérêt, une raison d'être. Je suis grand-père. La petite fille de Clémentine est pauvre. Je ne veux pas qu'un autre que moi la pourvoie et la dot<sup>50</sup>.”

Le *logos* de Bonnard est silencieux et modeste, mais il n'en est pas moins profond.

Quelle sera désormais la vie de Bonnard, à partir du moment où Jeanne lui dira : “*Je suis heureuse*<sup>51</sup>.” ? Lorsque Henri Gélis et Jeanne se fianceront plus tard, Bonnard vendra sa bibliothèque pour assurer une dot à sa petite-fille : “*La dot, la voilà ! C'est ma bibliothèque. Henri et Jeanne sont à mille lieues de s'en douter*<sup>52</sup>.” C'est dire combien la révolte de Sylvestre Bonnard est intense. Il renonce à la mission entière de son existence qui était de conserver des livres rares pour lesquels il avait sacrifié toute sa vie. Il

<sup>46</sup> Anatole France, *Le Lys rouge*, *idem*.

<sup>47</sup> Ces thèmes sont opposés à ceux de la grille et de la réclusion.

<sup>48</sup> C'est logique, puisque Dechartre s'est *détaché* d'elle et qu'elle ne lui appartient plus : elle est redevenue une *étrangère*, une Autre, elle n'est plus l'objet que d'un Désir *morne*, c'est-à-dire désormais insatisfait.

<sup>49</sup> Anatole France, *Le Lys rouge*, *idem*.

<sup>50</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, Pléiade, tome I, p.218.

<sup>51</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, *ibid.*, p.245.

<sup>52</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, *ibid.*, p.308.

sort dès lors de sa réclusion pour pénétrer à pieds joints dans la béance, pour l'amour de sa petite-fille. Il ne peut certes s'empêcher de voler sa pupille en subtilisant nuitamment quelques manuscrits trop chers à son cœur, et c'est là tout son crime :

“Je mettais à part, pour les garder toujours, les livres qui m’ont été donnés en souvenir. [...] C’est horrible à dire : je volais la dot de Jeanne ! Et quand le crime était consommé, je me remettais à cataloguer vigoureusement<sup>53</sup>.”

Le monde de Sylvestre Bonnard est désormais à l'inverse de la réclusion de la bibliothèque. Il est ouvert. Notre bibliophile est devenu naturaliste, il étudie les insectes tout en les cataloguant : nous pourrions dire que le renard perd le poil, pas le vice ! Pourtant, rien n'est moins sûr. Sa maison se situe à l'orée d'une forêt<sup>54</sup>, dans un monde béant, c'est-à-dire restant à remplir. La mort de l'enfant de Jeanne et d'Henri – prénommé Sylvestre – est décrite par Anatole France avec une tristesse malgré tout seraine. L'enfant aimait que le vieillard lui contât *L'Oiseau bleu*<sup>55</sup>, mais à l'heure de sa mort, il dit à son parrain : “ « *Il ne faut plus me dire des histoires.* » *Non, il ne fallait plus lui dire des histoires !*<sup>56</sup>.” Ce petit bonhomme mourant, qui s'appelle lui aussi Sylvestre, nous le rappelons, est une mise en abyme de Sylvestre Bonnard. Sa mort est symbolique, elle représente la fin de la quête du Désir du bibliophile. Celui-ci a atteint son but, il est sorti de sa réclusion, il ne recherche plus le bonheur mensonger et illusoire de ses manuscrits, sortes d'*Oiseaux bleus* trompeurs masquant le non-sens de son existence. Une fois Jeanne et Henri heureux, malgré la perte de leur fils, Sylvestre n'a plus lieu d'être, son existence a un sens, il a atteint la béance avec douceur, après une révolte tranquille. Le déchirement et la séparation d'avec les livres n'ont pas été faciles, puisqu'ils ont occasionné un petit crime, mais ils ont eu lieu, et maintenant la vie se perpétue au travers d'Henri et de Jeanne qui connaissent l'amour. Une légère amertume teinte la fin du *Crime de Sylvestre Bonnard*, car désormais, notre héros n'a plus qu'à attendre la mort avec une pleine et entière sérénité : “*Et nunc dimittis servum tuum, Domine*<sup>57</sup>.”

<sup>53</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, *ibid.*, p.310.

<sup>54</sup> Cela n'est pas sans lien avec le prénom de *Sylvestre* Bonnard.

<sup>55</sup> Ce conte, repris plus tard par Maeterlinck sous forme d'une féerie théâtrale représentée pour la première fois à Moscou en 1908 et à Paris en 1911, est sans doute issu des lais de Marie de France. On en retrouve la trace dans les contes de fée de la Baronne d'Aulnoy (écrits entre 1696 et 1699.) Il s'agit d'une histoire *sylvestre* : les deux fils d'un bûcheron pauvre, Tytyl et Mytyl, n'ont pour toute joie que de contempler, la veille de Noël, les lumières du palais voisin qui donne une fête somptueuse. La nuit venue, ils rêvent d'une fée qui les conduit à rechercher un fabuleux Oiseau bleu, messenger du bonheur. La fée leur donne un diamant magique ayant pour propriété de voir l'âme des choses et des animaux. Après un long voyage onirique, les deux enfants s'éveillent le lendemain matin sans avoir trouvé l'Oiseau bleu. Une voisine demande alors à Tytyl de donner son véritable oiseau à sa fillette malade. L'enfant le lui offre, mais il s'aperçoit que c'est son propre oiseau qu'il a cherché durant le long voyage ; la fillette guérit. Cet *Oiseau bleu* paraît représenter la vie entière de Sylvestre Bonnard. L'objet et le but final de la quête n'ont pas été ceux que Sylvestre croyait.

<sup>56</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, *ibid.*, p.312.

<sup>57</sup> Anatole France, *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, *ibid.*, p.313. “*Et maintenant, rappelez à vous votre serviteur, Seigneur.*” (traduction très libre d'Anatole France lui-même, in *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, *ibid.*, p.238.) On pourrait traduire par : “*Et maintenant, renonce à ton serviteur, Seigneur.*”

### III.2.3) Conclusion de notre lecture structurale du Désir : une poétique francienne orientée par la recherche du cœur des choses

En conclusion, les œuvres de la béance ne sont pas nombreuses dans l'œuvre francienne. De plus, elles sont toutes écrites avant 1903, date de parution de *Histoire comique*. Chevalier est en effet le dernier héros entièrement libéré de toute réclusion originelle, libération qu'il acquiert dans la mort elle-même. Cette libération n'est-elle pas un échec ? Un autre personnage, que nous avons mentionné plus haut, atteint lui aussi la libération grâce à la mort de Gamelin, il s'agit d'Elodie Blaise dans *Les Dieux ont soif*<sup>1</sup>. Cependant, sa quête n'est pas au centre de l'œuvre, sa libération de toute réclusion est sans doute une heureuse exception.

Peut-on dire que les vingt dernières années d'Anatole France se placent sous le sceau du pessimisme ? Anatole France reste-t-il déconcerté devant une décevante perception du *logos* – qui ne reste qu'un mythe impossible à atteindre dans le réel –, et devant l'impossibilité des humains à vaincre l'inertie universelle ? Au lecteur d'en juger.

Pour notre part, nous pensons qu'au fur et à mesure que le temps a passé, Anatole France a renoncé progressivement à l'utopie du Désir, celle-ci même qui pouvait faire entrevoir la possibilité d'une libération de l'homme vis-à-vis du temps lui-même, de la mort ou de la souffrance. Le *logos*, cette parenthèse de fusion au cœur des choses, reste néanmoins un motif récurrent jusqu'à la dernière phrase de notre auteur, même s'il est franchement déçu dans *La Vie en fleur*, comme le prouve l'aventure de Nozière avec Marie Bagration<sup>2</sup>. Le fait d'atteindre la béance, d'en souffrir ou d'en jouir, est peut-être illusoire ou secondaire, même si la quête du Désir est paradoxalement une nécessité humaine. Comme dans toutes les quêtes, ce n'est sans doute pas le fait de trouver le Graal qui compte : c'est la manière d'y parvenir et ce qu'on a appris pour y arriver. Anatole France le démontre au travers de son œuvre entière, ce qui suffit sans doute à relativiser tout son pessimisme.

Quoi qu'il en soit, nous avons vu que la poétique francienne semble tout entière dirigée par l'érotogenèse même des héros. De ce fait, la quête du Désir demeure plus que jamais au centre du débat. Non seulement elle oriente les héros et leurs agissements, mais de plus elle préside à l'élaboration du monde dans lequel ils évoluent, vers la réclusion, l'inertie ou la béance.

De cette manière, nous pouvons réaffirmer que la littérature francienne est avant tout expérimentale. Elle met en œuvre un système de progression spatio-temporelle inédite, consistant en une alternance d'épisodes dont le premier représente invariablement une réclusion initiale, dont l'acmé se situe ensuite dans la fusion au cœur des choses. La destinée des héros franciens est d'abord liée à cette progression vers le *logos*. Si l'épisode de cette fusion au cœur des choses n'a pas lieu, alors le héros francien est dans l'échec. S'il a lieu, et c'est là une cruelle et pessimiste constatation, il n'est pourtant pas certain que le héros aura achevé sa quête. L'érotogenèse commande au héros, pour faire fructifier le *logos* qui, de toutes façons, n'est invariablement qu'une parenthèse et rien d'autre, de mener la dernière révolte du Désir, la plus profonde et la plus douloureuse, qui consiste en un détachement ontologique de l'être désiré. Le cœur des choses ne peut être incarné par une femme, aduler une femme est une erreur qui confine le héros à fondre dans la fausseté du dogme ou de l'obsession frustrante. Le Désir assouvi est le pur Désir, détaché de l'être aimé, il est devenu une morale, une herméneutique et une heu-

<sup>1</sup> Voir *supra*, III.2.1.b, p.445.

<sup>2</sup> Voir *supra*, III.1.1.c, p.395.

ristique, c'est-à-dire une philosophie du monde<sup>3</sup>. Ce détachement est à lui-même la dernière métamorphose du héros francien, l'ultime alternance de celui qui s'expulse de toute réclusion. Hélas, une fois sur deux, cette utopie de la béance se conclut par la mort elle-même. N'est-ce pas un non-sens profond, puisque le projet du Désir est de combattre la mort ?

Vraisemblablement pas tout à fait. La mort d'un Sylvestre Bonnard assouvi, d'une Thaïs ou d'un Chevalier à jamais présent dans Félicie Nanteuil, n'a rien à voir avec la fin de Paphnuce ou celle de Jacques Tournebroche – qui ne meurent pas, mais se contentent de finir avec le point final du texte, quoi que ceci ne soit que partiellement exact dans le cas de Tournebroche. La mort offrant la béance n'est peut-être que symbolique. Elle est libération ultime et ressemble finalement à un changement d'état du mourant qui confine à la pure béance. Anatole France se situe dans l'univers de l'hypothèse, il n'insiste pas puisqu'il ne peut répondre à la question du contenu même de la mort.

Peut-être le sort le plus enviable est-il donc celui des héros de l'inertie. Malgré tout, Tournebroche continue d'exister, Anatole France lui donne même l'opportunité d'être le narrateur de contes. C'est emblématique. Ces héros de l'inertie ont connu le cœur des choses, ils ont joui du monde, leur existence a un sens. Peut-être étaient-ils seulement trop faibles ou trop lâches pour accomplir l'ultime révolte du détachement, à l'inverse de Dechartre. Cependant, cette lâcheté n'est-elle pas inscrite au cœur même de l'homme, n'est-il pas plus confortable de se fondre dans l'inertie universelle avec le sceau du *logos* plutôt que de poursuivre son existence dans la nouvelle naissance diluante et douloureuse de la béance ?

Finalement, Anatole France ne s'appesantit jamais sur la béance. Elle est silence. Le point final des œuvres de la béance a toujours lieu trop tôt. Que deviendra le Dechartre libéré ? Ary pourra-t-il gérer sa métamorphose en se détachant à jamais de l'image de Leila ? Malgré tout, c'est Thaïs qui donne la clef de la béance. En fait, les héros de la béance finissent par se diluer dans le principe même du pansexualisme. En tant que tels, ils sont devenus immortels, ou comme nous le disions pour Leila, des « incarnations désincarnées ». Chevalier illustre bien cette idée, lui qui une fois mort hante Félicie comme jamais il n'avait pu le faire vivant. Et pourtant, il la hante détaché et libre, étant allé jusqu'à renoncer pour cela à sa réalité charnelle par l'ultime révolte de la béance. La mort par béance est une mort qui rend en effet intemporel et immortel. Ce n'est pas celle que connaît Jean Servien. Peut-être se rapproche-t-elle par contre beaucoup plus de celle de Jérôme Coignard. Elle symbolise l'ultime fusion avec le monde et ses principes pansexualistes. La béance est la plus haute ruine de la frustration.

Dès lors, que préférer entre l'inertie et la béance ? Anatole France répond à cette question : les mondes cosmogoniques qu'il peindra après *Histoire comique* dans *L'Île des Pingouins* et dans *La Révolte des anges* sont ni plus ni moins des odes à l'inertie par le cycle immuable dans un cas, le dualisme incoercible inhérent au monde, dans l'autre. Par conséquent, il n'est pas simple de mener la quête du Désir jusqu'à son achèvement.

Pourtant, chez Anatole France, c'est vraisemblablement l'acte même d'écrire qui a été la meilleure lutte contre toute forme d'échec et d'inertie. Cet acte confine lui-même à la béance. Il combat contre l'inertie universelle, contre le temps et l'espace, et contre la mort elle-même<sup>4</sup>. La littérature francienne présente donc au lecteur les structures mêmes de ce combat, comme une mise en abyme des périodes de la vie humaine en prise avec le temps. Celles-ci sont rendues mythiques par un système structuré

<sup>3</sup> Voir *infra*, III.3, p.479.

<sup>4</sup> La preuve en est que la pensée de notre auteur nous est encore accessible aujourd'hui, au travers de l'écriture qui semble avoir quelque vertu immortalisante.

d'alternances et de mises entre parenthèses, où le lecteur pressent une féroce recherche du cœur des choses, du *logos*. Le *logos* ne peut certes être atteint que dans le mythe. Mais c'est là toute sa force. La littérature francienne ne recherche pas la béance pour elle-même. Celle-ci est en effet connexe à l'acte même d'écriture de l'auteur. C'est pour ainsi dire son privilège qu'il partage fort rarement avec ses héros. Il préfère le partager avec le lecteur. Au contraire, la littérature francienne semble rechercher avant tout le point paroxystique de la fusion avec le cœur des choses. C'est une écriture tendue, dense, qui met en œuvre tous les moyens pour arriver à cette fin. C'est ici que se situe la véritable originalité de l'écriture francienne, bien au-delà du classicisme de sa forme.

Cette expérience est tellement stupéfiante que peu de héros sortent indemnes de cette parenthèse. Elle suffit donc à donner un sens à leur existence tout entière, même si ce sens est un échec, ou même s'il confine à l'inertie. Peu importe, finalement. Le sens de l'existence humaine est là, dans ce mythe du *logos*, vécu de manière expérimentale par des héros eux-mêmes mythiques. Le *logos* est la découverte d'un ailleurs, d'une partance sans égal, permettant à ceux qui le connaissent d'épouser les formes infinies de l'univers, de se fondre dans la plus pure des substances, de devenir Dieu lui-même. Ce qui est remarquable réside donc peut-être davantage dans la possibilité d'*entrevoir* le monde dévoilé, plutôt que de se fondre en lui. Le *logos* se suffit sûrement à lui seul. L'après-*logos* n'est qu'une utopie, tout comme la béance recherchée par les héros franciens.

La poétique du miroir bien souvent mise en place par Anatole France dans les œuvres de l'inertie, les plus nombreuses, le prouve bien. La fusion avec le cœur des choses, bien que n'étant pas le but ultime de l'érotogenèse francienne, n'en reste pas moins le moment le plus fort. Et finalement, c'est logique : le Désir éternellement assouvi, dans la béance, n'est plus que l'ombre de lui-même. Il ressemble à s'y méprendre à un état de satiété douloureuse ne s'accrochant plus qu'à une volupté essentielle à laquelle il fusionnerait sans objet. Cette jouissance éternelle ayant dissipé toute alternance, elle confine au néant : le héros de la béance n'a plus à exister, il est entièrement assouvi, sa quête est achevée, sa mort est donc inévitable. Cette fin du Désir ne ressemble-t-elle pas, d'ailleurs, au point final de chaque texte francien ?

La subtilité étonnante de l'œuvre francienne réside vraisemblablement dans le fait d'approcher au plus près la béance, mais sans se faire toutefois happer par elle. Fusionner avec le cœur des choses de manière pleine mais furtive oriente toute l'existence des héros franciens. Il reste que l'honneur de ces héros se situe alors dans le retour à un état simplement *humain*. Assumer cet état d'humanité avec sérénité et dans la paix, voilà assurément la plus belles des victoires de la quête francienne du Désir sur la mort et l'ignorance.

### III.3) L'œuvre francienne : à la recherche d'une philosophie du monde

“J’ai été enclin de tout temps à prendre la vie comme un spectacle. Je n’ai jamais été un véritable observateur ; car il faut à l’observation un système qui la dirige, et je n’ai point de système<sup>1</sup>. L’observateur conduit sa vue ; le spectateur se laisse prendre par les yeux.”, Anatole France, *Le Livre de mon ami*, Pléiade, tome I, p.488.

“Enfin, pouvons-nous choisir entre l’ignorance et la connaissance, pouvons-nous rentrer nus dans le paradis terrestre ?”, Anatole France, in *Le Temps*, 4 décembre 1892.

“Le paradis et l’enfer ne sont que dans notre esprit.”, Anatole France, « Farinata degli Uberti », *Sous l’invocation de Clio*, Pléiade, tome III, p.698.

#### III.3.1) Le Désir comme mode de connaissance du monde

Après notre lecture structurale, nous pouvons désormais replacer la quête du Désir entreprise par Anatole France à sa juste place dans l’aventure scripturale de notre auteur. Nous avons en effet montré que le Désir se situe, dans la pensée d’Anatole France, au centre du processus poétique.

Le but de la poétique francienne reste de concevoir un monde mythique qui offre au réel, par la recréation ou la transposition littéraires, une cohérence et un sens qui seraient compréhensibles au moins pour les personnages qui y évoluent. A dire vrai, même si ces héros y connaissent l’échec ou l’absurde, comme Paphnuce ou Jean Servien, au moins leur existence y gagne-t-elle un sens. L’absurdité d’une existence reste édifiante, chez notre auteur, et chaque personnage semble être au service d’un système fondamental : assumer le Désir, se révolter contre toute réclusion originelle, assumer son propre corps pour partir en quête du cœur des choses, telle semble être la loi chez Anatole France.

Evidemment, cette prise de conscience *sine qua non* reste déjà en soi dans le réel une gageure qui revêt toutes les apparences du scepticisme. S’il est excessivement difficile de faire *tabula rasa* des préjugés confinant aux faussetés dans le réel, ainsi que nous l’avons montré dans toute la première partie de notre étude<sup>2</sup>, le doute fonde et initie la poétique du Désir. Il est un point de départ dans l’œuvre francienne – et non un point d’arrivée, ce qui différencie essentiellement le Désir de l’engagement –, et c’est bien souvent libérés de tout dogme que les héros franciens débute leur quête du Désir. Ainsi, Jacques Tournebroke, Thaïs, Thérèse Martin-Bellème, Chevalier, Ary ou Balthasar, pour ne citer que quelques personnages, sont tous affranchis des dogmes, quels qu’ils soient. C’est leur révolte contre la réclusion environnante qui les pousse à rechercher l’assouvissement, sinon la béance. La lutte contre les dogmes fait partie intégrante de cette révolte, de manière naturelle, comme un épiphénomène de la quête du Désir. Il est évident que le monde dans lequel ces personnages évoluent n’est pas lui-même exempt

<sup>1</sup> Lorsque Anatole France prétend qu’il n’a pas de système, c’est évidemment au second degré. Le contexte duquel est tiré cet extrait est provocateur (il tend à rendre naïve son autobiographie pour la rendre d’autant plus subversive.) La preuve : notre auteur, tellement obsédé par les actrices tout au long de sa vie, explique quelques lignes plus bas : “De tous les spectacles auxquels j’ai assisté, le seul qui m’ait ennuyé est celui qu’on a dans les théâtres en regardant la scène.”

<sup>2</sup> Voir *supra*, I.1, p.23, et I.2, p.127.



de faussetés, et c'est ce en quoi leur quête du Désir revêt une importance fondamentale ; Tournebroke se retrouve face à des salamandres, Thaïs face au christianisme ascétique et intransigeant de Paphnuce, Thérèse lutte contre la bienséance sociale et le mariage de convenance, Chevalier contre le masque arriviste de Félicie Nanteuil, Ary contre le christianisme qui refuse une figure démoniaque et irréaliste lui offrant l'amour fou, etc... Toutefois, la révolte sans merci de tous ces héros contre les dogmes et les faussetés n'est qu'une étape pour accéder au *logos*, pour embrasser cette fusion fondamentale avec le cœur des choses.

Dès lors, Anatole France peut-il faire de toutes ces quêtes individuelles – et menées par l'écriture – une philosophie du monde ? Par philosophie du monde, nous entendons une généralisation possible de l'expérience mythique et à chaque fois particulière de ces personnages, de manière à en ériger une loi universelle. Celle-ci permettrait, *cette fois dans le réel*, de tirer les leçons de toutes ces expériences afin d'ériger une parade à l'absurdité d'un univers darwinien guidé par la cruauté de l'évolution et du déterminisme. En d'autres termes, La philosophie francienne du monde serait une méthode universelle pour appréhender le monde et pour réduire à néant toute son absurdité qui nous accable, en faisant d'un imaginaire une heuristique<sup>3</sup> ayant cours dans le réel.

Notre auteur nous offre de nombreuses clefs pour répondre à cette question. Rapportons-nous à ce que nous explique Anatole France dans l'une de ses œuvres « autobiographiques » :

“Mon plus ancien souvenir me représente un chapeau haut de forme, à longs poils, à larges bords, doublé de soie verte, dont la coiffe de cuir fauve se découpait, à sa partie supérieure, en languettes recourbées comme les fleurons d'une couronne fermée, à cela près qu'elles ne se rejoignaient pas tout à fait et laissaient apercevoir par une ouverture circulaire un foulard rouge introduit entre la coiffe et le fond armorié du chapeau<sup>4</sup>.”

La profusion de détails de cette description – censée être le plus ancien souvenir de notre auteur – met en évidence deux choses : la première, c'est que nous nous situons bien, face à cet extrait, dans le mythe et même dans la reconstitution. En effet, il est absurde de penser qu'un très jeune enfant pourra appréhender un objet d'une manière tellement précise, sauf évidemment dans la sphère du mythe qui verbalise le souvenir<sup>5</sup>. D'autre part, nous remarquons que le sens prédominant chez Anatole France est bien le regard<sup>6</sup>, et que c'est même par le regard que le petit Pierre découvre le monde. Mais allons plus loin dans le texte :

“Un vieux monsieur tout blanc entra dans le salon, tenant à la main ce chapeau dont il tirait devant moi le foulard de soie ; moucheté de tabac à priser, qui, déployé, laissait voir Napoléon en redingote grise sur la colonne Vendôme<sup>7</sup>. Puis le vieux monsieur faisait sortir du fond du chapeau un petit gâteau sec qu'il élevait lentement au-dessus de sa tête, un petit gâteau rond et plat, luisant et strié sur une de ses faces. Je levais les bras pour le saisir ;

<sup>3</sup> Voir glossaire.

<sup>4</sup> Anatole France, *Le Petit Pierre*, Pléiade, tome IV, p.846-847.

<sup>5</sup> Anatole France écrit ce texte entre le 16 février et le 2 mai 1918. *Le Petit Pierre* paraît une première fois (après des corrections) chez Calmann-Lévy le 9 janvier 1919, et en avril 1924 dans sa version définitive ; en 1918, Anatole France a 74 ans !

<sup>6</sup> Voir *supra*, III.1.1, p.383.

<sup>7</sup> Ce détail a pour fonction de replacer la scène dans son contexte historique ; il nous ramène au moment où la colonne Vendôme symbolise le bonapartisme, bien avant d'être renversée sous la Commune le 16 mai 1871 lorsqu'une troupe de désespérés tente de détruire l'Empire exécuté et s'en prend alors aux symboles. Napoléon meurt en 1821, tandis qu'Anatole France naît en 1844, deux ans avant que Napoléon III n'arrive à Paris après son séjour dans la geôle du fort de Ham. Anatole France sera lui-même, dans sa jeunesse, favorable au II<sup>nd</sup> Empire.

mais le vieux monsieur ne me l'abandonnait qu'après avoir joui à loisir de mes inutiles efforts et du gémissement de mes désirs frustrés<sup>8</sup>.”

A en croire Anatole France, le premier regard qu'il pose sur le monde induit un épisode de frustration. C'est elle-même qui éveille sa conscience au monde. D'ailleurs, ce fait n'est pas démenti :

“Quelque temps après, sur mes quatre ans, quand j'eus acquis une force d'esprit suffisante pour me tromper et l'éducation qu'il faut pour interpréter faussement les phénomènes, je conçus l'idée que, derrière ce canevas grossier<sup>9</sup>, recouvert de papier à rames, des êtres inconnus flottaient dans l'ombre, différents des hommes, des oiseaux, des poissons et des insectes<sup>10</sup>, indistincts, subtils, animés de pensées malveillantes. [La fente du canevas une fois bouchée,] il fermait l'accès de la chambre aux esprits des ténèbres, créatures à deux dimensions, obscures et pernicieuses<sup>11</sup>.”

Cette scène décrit une terreur enfantine bien anodine, où l'imagination de l'enfant aime à se faire peur en jouant avec ses fantasmes les plus inquiétants. Mais qu'on ne s'y trompe pas : Anatole France a soixante-quatorze ans lorsqu'il écrit ces lignes, et outre son souci d'exactitude tendant à immerger le lecteur dans une réalité qui sied au genre de l'autobiographie – toujours au moyen du regard – il nous détaille symboliquement la naissance de son Désir. Dans le huis-clos de la maison familiale – lieu de la nécessaire réclusion primitive pour tout enfant ayant un toit – une *veduta*<sup>12</sup> s'ouvre dans la quotidienneté pour laisser entrevoir un monde parallèle au réel, un monde mythique qui pénètre dans le réel par une ouverture béante :

“J'approchais l'œil de cette ouverture et vis des ténèbres vivantes qui me firent dresser les cheveux sur la tête ; j'y appliquais ensuite l'oreille et entendis une sinistre rumeur, tandis qu'un souffle glacial passait sur ma joue ; ce qui me confirma sans la croyance qu'il y avait dans la tenture un autre monde<sup>13</sup>.”

Ce monde inquiétant est fort intéressant. Il est presque impossible de savoir si dans la vie d'Anatole France les choses se sont passées ainsi. Simplement, le texte met en scène l'émergence d'un ailleurs se dressant impérieusement à l'œil de notre auteur dès sa plus lointaine enfance. L'imaginaire est déjà en combat avec le réel lorsque le Petit Pierre n'a que quatre ans :

“Mon existence, à cette époque, était double. Naturelle et banale, parfois fastidieuse le jour, elle devenait surnaturelle et terrible la nuit<sup>14</sup>. [...] Mon imagination y mettait du sien ; elle armait mes persécuteurs nocturnes de broches, de seringues, de petits balais et de divers autres ustensiles domestiques<sup>15</sup>.”

<sup>8</sup> Anatole France, *Le Petit Pierre*, *ibid.*, p.847. D'après les repères temporels dont nous disposons dans le texte, le Petit Pierre n'a ici que trois ou quatre ans environ.

<sup>9</sup> Il s'agit d'un “canevas de toile grossière tout crevé, et, derrière le canevas, de sombres profondeurs.”, in *Le Petit Pierre*, *ibid.*, p.848 : nous sommes là explicitement devant la problématique de la *béance*.

<sup>10</sup> En d'autres termes, ces êtres n'appartiennent pas à l'évolution darwinienne.

<sup>11</sup> Anatole France, *Le Petit Pierre*, *idem*.

<sup>12</sup> Voir *supra*, III.1.1.a, p.383.

<sup>13</sup> Anatole France, *Le Petit Pierre*, *ibid.*, p.848-849.

<sup>14</sup> Cette distinction schizoïde entre jour et nuit est emblématique : si la vie du Petit Pierre est *banale* et *fastidieuse* le jour, Anatole France ne cherchera pas à la décrire : il ne décrit que sa *zone d'ombre* dans l'œuvre présente, qui se passe de nuit.

<sup>15</sup> Anatole France, *Le Petit Pierre*, *ibid.*, p.849.

Il est inutile de préciser que cette nuit symbolique revêt toutes les apparences de l'imaginaire du narrateur qui s'injecte dans le réel vraisemblablement selon le système du couple regard/Désir que nous avons décrit plus haut<sup>16</sup>.

Nous nous trouvons bien ici devant le paradoxe francien : notre auteur nous décrit un huis-clos à la banalité fastidieuse, apte à déclencher une certaine frustration. La révolte contre la réclusion de la quotidienneté ne tarde pas à venir, étrangère à la volonté de l'enfant, et le monde ténébreux qui se fait jour est une émanation de l'imaginaire du narrateur : le mythe se substitue au « réel ». L'auteur narre une enfance de substitution. Il n'est pas question de savoir si ces visions imaginaires sont vraies ou fausses, ce n'est pas l'objet du texte. Simplement, elles deviennent en essence, elles sont. Le Désir de l'enfant les fait être. Lorsque le Petit Pierre entend un jour son père, dans un demi-sommeil, lui conter une amusette, il n'entend que les mots : “*Je te vends une vache*”<sup>17</sup>. En imagination, la vache finit par exister, déformée, irréelle, mais comme en essence :

“Je m’endormis et revis mon père dans mon sommeil. Cette fois, il tenait dans le creux de sa main une petite vache rousse et blanche, animée et vivante, et si vivante que je sentais la chaleur de son souffle et une odeur d’étable. Durant bien des nuits, j’ai revu la petite vache rousse et blanche”<sup>18</sup>.

Nous sommes ici devant une véritable mise en abyme de la pensée francienne. D'une part, l'autobiographie ici mise en scène se situe imperturbablement dans la sphère du mythe, du mentir vrai, puisque la profusion de détails ne peut être le fruit que d'une reconstitution de son enfance menée soixante-dix ans après par notre auteur. Et même s'il subsiste un doute à ce sujet, ce sont bien les mots d'un homme de soixante-quatorze ans qui sont donnés en pâture au lecteur. Et d'autre part, cet imaginaire mythique secrète lui-même le mythe : le Désir de dépasser la réclusion et la frustrante quotidienneté anime le monde, lui offre un ailleurs où s'assouvir, où résister à l'inertie du réel. La narration s'infuse dans la quotidienneté pour l'emplir d'imaginaire. Le monde mythique produit par le Désir est palpable, mais il dépasse le réel, et tout en étant incarné, il n'est pourtant pas réaliste. Son statut d'incarnation le rend aussi existant que le réel, il est dans un rapport de concurrence. Finalement, le fait de le décrire par l'écriture est une manière de le faire exister.

Cette perspective est donc fortement relativisante : dans tout ce que nous percevons du monde, qu'est-ce qui est réel, et qu'est-ce qui ne l'est pas ? En d'autres termes, les productions du Désir ne concurrencent-elles pas le réel au point de devenir aussi fondées que le réel lui-même, qui reste chez Anatole France – nous le rappelons – impossible à connaître au-delà de ses apparences, puisque notre réalité charnelle est un filtre trompeur et immergé dans la finitude ? Et donc, logiquement, le Désir n'est-il pas apte à devenir pour notre auteur un mode de connaissance du monde moins trompeur que nos sens filtrés par notre réalité charnelle ?

<sup>16</sup> Voir *supra*, III.1.1.d, p.399.

<sup>17</sup> Anatole France, *Le Petit Pierre*, *idem*.

<sup>18</sup> Anatole France, *Le Petit Pierre*, *idem*.

### III.3.2) Le paradoxe d'un imaginaire fondateur d'une philosophie

Nous avons dit que le texte francien se présentait comme un laboratoire à rendre l'assouvissement possible et nous avons mis en évidence une structure qui semble régir la destinée des personnages franciens de manière invariante. Dès lors, les destinées particulières de chaque héros mis en œuvre se recourent, durant toutes les années où Anatole France produit ses textes. En d'autres termes, Anatole France paraît n'écrire toujours que dans le même but : comprendre inlassablement ce que serait la destinée humaine si elle était orientée par la quête du Désir

Si tous les humains assumaient leur recherche de l'assouvissement vers le *logos* ou le cœur des choses au travers de leur Désir, la destinée de l'humanité tout entière aurait un sens. Le personnage francien incarne donc en quelque sorte non pas l'humain idéal, mais un idéal d'humanité, c'est-à-dire un humain partant dans la bonne direction, entreprenant la bonne quête. Il reste donc à comprendre si la poétique francienne a valeur d'heuristique, c'est-à-dire si elle peut être apte à faire de cet idéal mythique une manière de concevoir le monde afin de donner un sens à l'existence humaine dans le réel, pour chacun d'entre nous.

Anatole France établit ainsi un lien profond entre la création littéraire et la recherche d'un sens du monde :

“Je pense souvent et ne peux pas assez répéter que tous les arts, je dirais plus, toutes les grandes créations humaines demandent une vaste érudition. L'érudition engendre, l'ignorance est stérile, rend l'homme méchant et bas. La bonté de l'homme à vue étroite n'a pas de valeur, comme le diamant trop petit. La bonté sans intelligence ne vaut rien<sup>1</sup>.”

Il ajoute : “*Quant à moi, vous le savez bien, j'ai toujours placé la connaissance au-dessus de l'ignorance*<sup>2</sup>.”

Ainsi, la recréation du réel par le mythe ne s'affranchit en rien d'une quête du sens du monde. Il ne s'agirait pas pour Anatole France de concevoir d'un côté la philosophie et la science, et de l'autre la création littéraire. Plus, il ne faudrait pas distinguer intelligence et création :

“Ce qui est vrai, c'est que les hommes tirent des principes les plus justes des conséquences les plus fausses. Ce n'est point l'intelligence qui est funeste à l'humanité, ce sont les erreurs de l'intelligence. La faculté de comprendre d'une certaine façon l'univers est attachée aux organes mêmes de l'animal que nous sommes, et l'homme est né savant<sup>3</sup>.”

Cependant, le statut de l'intelligence reste lui-même relatif, et c'est dans cette optique qu'il faut concevoir la raison. L'intelligence ne doit pas tourner au fanatisme et refuser le mythe, elle serait coupable de tronquer notre appréhension du monde :

“J'ai l'amour de la raison, je n'en ai pas le fanatisme.[...] La raison nous guide et nous éclaire ; quand vous en aurez fait une divinité, elle vous aveuglera et vous persuadera des crimes<sup>4</sup>.”

<sup>1</sup> Cité par S. Kéméri, *Promenades d'Anatole France*, Calmann-Lévy, Paris, 1927, p.181.

<sup>2</sup> Cité par S. Kéméri, *ibid.*, p.212.

<sup>3</sup> Anatole France, *Pierre Nozière*, Pléiade, tome III, p.564.

<sup>4</sup> Anatole France, *Les Dieux ont soif*, Pléiade, tome IV, p.479.

proclame Brotteaux des Ilettes dans *Les Dieux ont soif*<sup>5</sup>. D'ailleurs, le mythe est une source perpétuelle de relativisation ; il empêche tout fanatisme. Les fanatismes, “*même celui de la vertu, font horreur aux âmes riantes et largement ouvertes*”<sup>6</sup>.

C'est pourquoi la raison est pour une grande part inapte à partir seule en quête d'un sens du monde :

“La raison, la superbe raison est capricieuse et cruelle. La sainte ingénuité de l'instinct ne trompe jamais. Dans l'instinct est la seule vérité, l'unique certitude que l'humanité puisse jamais saisir en cette vie illusoire, où les trois quarts de nos maux viennent de la pensée”<sup>7</sup>.

En d'autres termes, il ne s'agirait donc pas pour Anatole France d'échafauder une philosophie du monde – ou une science – universalisante, fondée sur la raison pure, comme toutes les grandes philosophies ou toutes les sciences :

“Notre science produira aussi des superstitions. On n'en sortira pas. L'intelligence est en horreur à la nature humaine. [...] Je m'aperçois, Polyphile<sup>8</sup>, que vous faites à l'intelligence une querelle d'amoureux. Vous l'accablez de reproches parce qu'elle n'est pas la reine du monde. Son empire n'est point absolu. Mais c'est une dame de bien qui n'est pas sans crédit dans plusieurs honnêtes maisons, et dont la puissante douceur agit même en cette ville, située au bord d'un fleuve, dans une fertile vallée”<sup>9</sup>.

Il voudrait plutôt offrir au lecteur une possibilité de se créer lui-même les moyens d'accéder au sens de son existence. Anatole France ne propose pas au lecteur une philosophie autoritaire à suivre point par point – qui ressemblerait à un dogme – mais il lui suggère au contraire ardemment une libération individuelle vers le *logos*, au travers de l'assomption du Désir. L'écriture francienne serait donc un appel – par l'arme de l'imaginaire – à saisir le monde avec une salvatrice liberté, au travers d'une méthode libératrice pour parvenir à saisir un sens à notre propre existence individuelle. Cette méthode propose de remettre l'homme au centre de l'univers au travers d'un anthropocentrisme salvateur<sup>10</sup>, et lui clame de manière exemplaire la place prépondérante du Désir et de la révolte dans chaque existence humaine.

Cette méthode heuristique, Anatole France la décrit par une métaphore très explicite : “*Si l'homme dépend de la nature, elle dépend de lui. Elle l'a fait ; il la refait. Incessamment, il pétrit à nouveau son antique créatrice et lui donne une figure qu'elle n'avait pas avant lui*”<sup>11</sup>.

Anatole France ne s'égare pas dans les mirages de l'universalité, il se contente simplement d'offrir au lecteur une récréation révoltée du monde par l'écriture. Il s'agit, à partir de cet univers littéraire, de prendre conscience de l'importance du Désir et du mythe dans la compréhension de l'existence humaine. Autrement dit, il n'y a pas de philosophie – ou de science – qui puisse l'emporter sur une autre, la quête du sens de l'existence ne peut se mener qu'individuellement :

“C'est une infirmité que de voir au-delà du but prochain. Il n'y a pas que les chevaux et les mulets à qui il faille des œillères pour marcher sans écart. Les philosophes s'arrêtent en

<sup>5</sup> Anatole France écrit, dans une *Vie hors Paris* du 5 septembre 1886 : “*La science peut beaucoup pour nous ; prenons garde seulement de lui demander plus qu'elle ne peut nous donner. Ce fut l'erreur du XVIII<sup>e</sup> siècle finissant. Il voulut tout recevoir de la science, même le bonheur.*”

<sup>6</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, tome II, p.6.

<sup>7</sup> Anatole France, *Pierre Nozière*, *ibid.*, p.556.

<sup>8</sup> Polyphile personnifie Anatole France dans ce dialogue entre Ariste, Polyphile et Dryas.

<sup>9</sup> Anatole France, *Pierre Nozière*, *ibid.*, p.565.

<sup>10</sup> Voir *supra*, I.2.3, p.165.

<sup>11</sup> Anatole France, *Pierre Nozière*, *ibid.*, p.562. Entre parenthèses, c'est là une définition qui pourrait fort bien s'appliquer à une démarche phénoménologique.

route et changent la course en promenade. L'histoire du petit Chaperon Rouge est une grande leçon aux hommes d'action qui portent le petit pot de beurre et ne doivent pas savoir s'il est des noisettes dans les sentiers du bois<sup>12</sup>."

N'est-ce donc pas à chacun d'effectuer sa propre *tabula rasa* du réel en prise à l'absurdité du darwinisme, et d'assumer individuellement sa propre recreation du monde ? "*Il faut même souffrir que chacun de nous possède à la fois deux ou trois philosophies ; car, à moins d'avoir créé une doctrine, il n'y a aucune raison de croire qu'une seule est bonne ; cette partialité n'est excusable que chez un inventeur*<sup>13</sup>."

L'écriture francienne ne se présente donc absolument pas comme une doctrine où le Désir serait le dogme central. Au contraire, elle est une recreation libre du monde, assumant pleinement les insuffisances du réel pour mieux les dépasser. La souffrance n'en est pas exempte, loin s'en faut. Il n'est pas question de mettre en place un monde lénifiant et naïf, où l'idéal humain serait de vivre aveuglement un bonheur édénique et illusoire : "*L'homme est bon parce qu'il souffre. [Il a] tout tiré de sa douleur, même son génie*<sup>14</sup>." Au contraire, la souffrance est assumée et englobée dans l'imaginaire francien sous la forme de la frustration et de la réclusion. Elle donne lieu à une révolte nécessaire. Seule cette révolte sous-tendue par la souffrance peut donner naissance à une quête du sens de notre existence.

Certains critiques du premier tiers du XX<sup>e</sup> siècle pensent, à l'image par exemple de A. Antoniu, que la révolte francienne est plutôt tardive :

"Le dilettante ne se révolte jamais, pas même contre les lois de la société ; il a horreur de se poser en réformateur social. Plus tard, l'attitude d'Anatole France sur ce point ne restera pas la même, il faut en convenir ; mais jusqu'à 1892, il veut respecter les grandes institutions sociales ou, du moins, il ne leur est pas hostile. Pour la conduite de la vie, il imite Montaigne et accepte de se soumettre aux usages et à la coutume<sup>15</sup>."

Nous ne sommes pas d'accord avec ce point de vue, puisque nombre d'œuvres écrites avant 1892<sup>16</sup>, dont surtout *Les Désirs de Jean Servien* (1882), *Balthazar* (1889) et *Thaïs* (1890) nous prouvent que le processus de recreation du monde, et donc de révolte francienne par le Désir, était bien engagé avant 1892. Par ailleurs, le contenu récriminateur de *Thaïs* contre le christianisme est nettement explicite. Nous pensons que la révolte francienne devient manifeste autour des années 1887-1890, lors de la querelle du *Disciple* contre Brunetière<sup>17</sup>. C'est à cette époque que le Désir francien prend forme et qu'il oriente – par révolte à l'encontre du réel – la poétique de notre auteur. C'est donc dès cette époque que l'heuristique francienne se met en place. D'ailleurs, nous ne notons pas de remarquable changement de point de vue avant et après 1892 dans l'œuvre francienne. La structure du Désir y reste constante.

La quête du sens du monde par le Désir n'est donc pas une philosophie *stricto sensu*, puisqu'elle ne vise pas la recherche d'une vérité universelle. Cependant, de manière paradoxale, cette heuristique n'en reste pas moins une *philosophie du monde* – dans cette nuance restreinte –, puisqu'elle propose à l'homme une éthique. Marie-Claire Bancquart approche cette conception des choses : l'œuvre francienne

"est appuyée sur une culture à la fois classique et déviante par rapport à la culture classique : celle-ci ne s'attarde guère, par exemple, sur le terrain de la magie ou du gnosticisme.

<sup>12</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, *ibid.*, p.93-94.

<sup>13</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, tome II, préface, p.II.

<sup>14</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, tome I, p.337.

<sup>15</sup> A. Antoniu, *Anatole France, critique littéraire*, *ibid.*, p. 102-103.

<sup>16</sup> Cette date correspond à la parution de *L'Etui de nacre*.

<sup>17</sup> Voir *supra*, I.1.3.b, p.87.

Elle est malicieuse et grave ; elle provoque tranquillement des scandales ; elle analyse l'absurdité de l'existence, mais dit ses voluptés. Enfin, elle suggère un art de vivre que, même si nous ne le pratiquons pas, nous avons profit à connaître<sup>18</sup>.”

Toutefois, nous souhaiterions dépasser cette appréhension de l'heuristique francienne. Nous ne pensons pas en effet que l'analyse de l'absurdité de l'existence menée par Anatole France puisse se borner à nous proposer un art de vivre – ou disons une *praxis* – que nous serions libres de choisir ou de refuser.

A la lumière de notre étude, il semble au contraire que l'absurdité de l'existence est combattue de manière révoltée par le Désir, et que cette lutte sans merci ne se borne pas à donner naissance à une *praxis*. Au contraire, de cette révolte naît une éthique, que nous avons désignée tout d'abord comme morale du refus<sup>19</sup>, puis que nous avons étendue jusqu'à une morale du Désir<sup>20</sup>. Or, une éthique n'est pas un art de vivre. Au contraire, elle redéfinit les valeurs fondamentales par lesquelles l'homme peut vivre en société. Une éthique est par essence coercitive. Ainsi, cette éthique francienne particulière, issue d'une heuristique, ne prétend pas non plus être universelle, ce qui est paradoxal. Elle se situe elle-même dans un horizon particulier qui est celui de l'imaginaire :

“La morale et le savoir ne sont pas nécessairement liés l'un à l'autre. Ceux qui croient rendre les hommes meilleurs en les instruisant ne sont pas de très bons observateurs de la nature. Ils ne voient pas que les connaissances détruisent les préjugés, fondements des mœurs. C'est une affaire très chanceuse que de démontrer scientifiquement la vérité morale la plus universellement reçue<sup>21</sup>.”

En d'autres termes, la philosophie francienne du monde ne cherche en rien à atteindre une quelconque universalité, et pourtant, elle parvient d'une part à proclamer que l'existence humaine a bien un sens qui réside dans la quête assouvie du Désir et la révolte à l'encontre du monde, et d'autre part, elle donne naissance à une éthique qui, si elle refuse tout dogmatisme et donc toute universalité, permet tout de même d'atteindre l'assouvissement (le *logos* et la percée au cœur des choses). Dans ce cas, les conséquences de cette philosophie du monde, dans tous ses paradoxes, se bornent-elles véritablement à ne donner naissance qu'à un art de vivre ou à une *praxis*, comme le prétend Marie-Claire Bancquart ?

Elle explique par ailleurs que c'est parce que le monde est intenable pour Anatole France que notre auteur le transpose dans le rêve :

“Anatole France rêve bien d'un univers où toutes choses seraient explicables, aisées, préhensibles en quelque sorte. Mais il le sait fantasmagorique [...]. Chez Anatole France, l'idéal serait un état à l'inverse du nôtre : dans un monde lié<sup>22</sup>, devenir un être capable de gravir l'échelle des êtres, que nous discernons, sans pouvoir modifier notre incommode place au milieu d'une évolution non achevée à nous. L'hypothèse d'un monde lié est l'une des hypothèses gnostiques. [...] Mais elle est intenable, constamment minée [...] par les désordres suscités par l'amour. Si bien qu'elle est transférée dans le rêve par Anatole France<sup>23</sup>.”

<sup>18</sup> Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome IV, p. LXVIII.

<sup>19</sup> Voir *supra*, II.1, p.236.

<sup>20</sup> Voir *supra*, II.3, p.289.

<sup>21</sup> Anatole France, *Pierre Nozière*, *ibid.*, p.556.

<sup>22</sup> Ce monde lié est une hypothèse gnostique issue de la Table d'Emeraude (*Tabula Smaragdina* est le codex qui est au fondement de l'alchimie, et qui aurait été écrit par Hermès Trismégiste lui-même ; on la trouve à la fin du *Kitab sirr al-khalika wa sun'at at-tabi'a* rédigé par un inconnu et publié au IX<sup>e</sup> siècle par Balinas, c'est-à-dire Apollonios de Tyane) : “Ce qui est en bas est comme ce qui est en haut et ce qui est en haut est comme ce qui est en bas.”

<sup>23</sup> Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome I, p.LXXXIV-LXXXVI.

Certes, c'est un point de vue, mais l'œuvre francienne n'est pas un immense défouloir dans lequel les frustrations du réel seraient sans cesse transférées dans le mythe pour y être détruites. Nous ne sommes pas là dans un univers romanesque qui servirait à brûler les absurdités du monde comme dans un incinérateur géant.

Au contraire, de cet univers romanesque naît quelque chose de fondamental offrant à chaque lecteur l'opportunité de donner un sens à son existence. Le « rêve » auquel fait allusion Marie-Claire Bancquart est réversible, il ne se borne pas à être coupé du réel. Nous pourrions envisager la philosophie francienne du monde comme une plongée dans le mythe, mais nous ne pourrions pas dissocier cette plongée d'une remontée à la surface, c'est-à-dire dans le réel.



### III.3.3) La dialectique francienne d'une philosophie du monde par l'écriture du Désir

“En fait, réalités et apparences, c'est tout un. Pour aimer et pour souffrir en ce monde, les images suffisent ; et il n'est pas besoin que leur objectivité soit démontrée. De quelque façon qu'on conçoive la vie, et la connaît-on pour le rêve d'un rêve, on vit.”, Anatole France, *Vie littéraire*, III, préface, p.X-XI.

Peut-on penser que la littérature francienne est coupée du réel, alors qu'elle prédit finalement nombre de faits vérifiés dans l'histoire, le plus marquant étant vraisemblablement la bombe atomique<sup>1</sup> ? Nous pourrions également faire allusion aux métropoles géantes<sup>2</sup>, à la fondation de la Communauté Européenne<sup>3</sup> (à cette époque, la première guerre mondiale n'avait pas encore eu lieu), aux usines entièrement robotisées offrant la possibilité d'une société de loisirs<sup>4</sup>, etc...

Cette littérature expérimentale échafaude bel et bien, par la fiction, une attitude pour appréhender le monde. Elle n'est pas, chez Anatole France, décrite par le biais une théorie abstraite. Elle est au contraire mise en pratique au travers d'une quantité de situations diverses dans lesquelles l'imaginaire et le mythe tiennent une grande place. Cet imaginaire étant orienté par des lois fictives, il permet d'accomplir, voire jusqu'à l'absurde, des situations qui dans le réel sont trop lentes ou trop opaques pour pouvoir être manifestes. C'est le cas, par exemple, dans *L'Ile des Pingouins*, où l'évolution de la civilisation humaine est menée jusqu'à son terme. L'univers romanesque francien est alors un tremplin permettant tous types d'extrapolations qui ne sont pas sans rapport avec le réel. La philosophie francienne du monde apparaît donc en filigrane dans chacune des œuvres de notre auteur. Nous pourrions ainsi en hiérarchiser les étapes.

L'étape première et fondamentale, la plus ontologique, demeure pour notre auteur de se débarrasser de tout ce qui est considéré par lui comme des faussetés. Tout ce qui voile le monde est une absurdité ; ce combat est explicitement mené dans *L'Ile des Pingouins*, lors notamment de l'épisode d'Orberose<sup>5</sup>. De ce principe de détachement explicite, appelant chaque lecteur à penser par lui-même<sup>6</sup>, Anatole France tire de multiples conséquences et les mène jusqu'au bout. Il remet en cause toute forme de pouvoir assise sur une vision univoque du monde, ou fondée sur des dogmes. C'est le cas dans *Les Dieux ont soif*, où le modèle social réclamé par la Terreur est remis en cause. Garmelin en fera les frais. C'est le cas également dans *L'Ile des Pingouins* et dans *Sur la pierre blanche*, où les travers de l'anarchisme ou de l'utopie collectiviste sont décrits en détail. Dans *Histoire contemporaine*, les principes d'une République corrompue sont reniés systématiquement. Dans *L'Ile des Pingouins*, Anatole France mène une critique très âpre contre le royalisme et le monarchisme alliés à la religion ; il échafaude les trames d'un complot despotique militaro-royaliste tournant en ridicule le boulangisme. Enfin, dans *La Révolte des anges*, il met en garde le lecteur de manière pour le moins

<sup>1</sup> Voir *supra*, I.2.4.b, p.192.

<sup>2</sup> Dans *L'Ile des Pingouins*.

<sup>3</sup> Dans chacun des quatre tomes d'*Histoire contemporaine*.

<sup>4</sup> Dans *Sur la pierre blanche*.

<sup>5</sup> Voir *supra*, I.1.1.a.

<sup>6</sup> Nous reconnaissons ici l'un des principes centraux de la pensée des Lumières défendu, sans doute de la manière la plus représentative, par Voltaire, dans les fameux contes philosophiques *Zadig* et *Candide* mais aussi dans le *Traité sur la tolérance* écrit en marge de l'affaire Callas en 1763, qui débouchera, notamment, sur la Déclaration des Droits de l'Homme. Voir Voltaire, *Politique*, éd. et appareil critique R. Pomeau, Garnier, Paris, 1963.

métaphorique contre toute forme de révolte par la violence, y compris pour le bien ultime de l'humanité.

Ce principe de méfiance nécessaire et sceptique conduit logiquement notre auteur à renier les causes profondes de ces dogmes fonctionnant selon la dialectique de la croyance et de la terreur. Il prouve que Dieu, qu'il existe ou non, est nettement utilisé par les humains pour fonder des sociétés autoritaires. Anatole France tourne Dieu en ridicule dans *L'Île des Pingouins* et la fondation du monde par Maël. Dans un tout autre registre, les préceptes divins conduisant à l'ascétisme sont tournés en ridicule dans *Thaïs*, sous les traits de Paphnuce. Dans *La Révolte des anges* et dans *Thaïs*, Dieu est anéanti par des thèses gnostiques tendancieuses mais extrêmement explicites. Le dogme du christianisme est combattu par nombre d'autres dogmes issus de la même époque antique, qui proclament la relativité de tout dogme par rapport aux autres. De cette hypothèse, Anatole France démontre que tous les dogmes se valent, et donc qu'aucun d'entre eux ne devrait pouvoir s'imposer par la terreur. De la même manière, les salamandres d'Astarac sont elles aussi ridiculisées, et Coignard tout comme Tournebroke profitent bien de la naïveté de l'alchimiste pour mener une existence épicurienne.

Le principe de méfiance érigé par Anatole France remet également en cause les institutions françaises, principalement le commerce, la guerre ou la justice, que ce soit dans *Histoire contemporaine*, ou dans *L'Île des Pingouins*. Bien des réflexions de Jérôme Coignard sont dirigées contre ces institutions, y compris contre la religion lorsqu'elle est partie intégrante de la justice. Le droit donne lieu à nombre de critiques, dont la plus fameuse est vraisemblablement *Crainquebille*.

Même les faussetés historiques sont combattues par Anatole France : ce sera l'objet des longues recherches qui donneront naissance, sur un mode proche de Renan, à *La Vie de Jeanne d'Arc*. Plus largement, la science est également relativisée, comme nous l'avons vu dans « L'œuf rouge » ou dans d'autres contes issus de *L'Etui de nacre* ou de *Balthazar*. Seuls les principes darwiniens de l'évolution et du déterminisme ont été conservés.

Les philosophies sont elles aussi relativisées. Le banquet de *Thaïs* décrit une confrontation de plusieurs dogmes qui finit dans l'enlèvement ; Anatole France avoue sa préférence pour le gnosticisme de Zénothémis parce qu'il permet de battre en brèche le christianisme, y compris le christianisme contemporain. Notre auteur ne conserve des philosophies que les principes de méfiance et de relativisme décrits par Lucrèce dans *De Natura Rerum*. Nulle part, dans l'œuvre francienne ou même dans les articles journalistiques consacrés à la philosophie, on ne trouve d'adéquation avec une quelconque philosophie. Les philosophies contemporaines à notre auteur sont elles-mêmes rejetées avec plus ou moins de force, qu'il s'agisse du positivisme, du scientisme et du naturalisme<sup>7</sup> – relativisés dans *Le Jardin d'Epicure* et dans nombres d'articles parus dans *Le Temps* –, du nihilisme<sup>8</sup> – refusé dans *La Révolte des anges* – ou même du socialisme utopique – proposé avec méfiance et même avec crainte dans *Sur la pierre blanche*.

La première étape francienne de la philosophie du monde tient d'une méfiance relativisante refusant systématiquement toute fausseté, ou plus précisément tout ce qui pourrait entraîner l'homme vers une fâcheuse dialectique de la croyance et de la terreur. Anatole France s'applique beaucoup à décrédibiliser la crédulité. Les armes rhétoriques de la ridiculisation, de l'ironie et de l'hyperbole sont utilisées dans cette fin, et ceci nous démontre une fois de plus que c'est bien une philosophie qui s'injecte dans la poésie francienne pour lui offrir ses particularités.

<sup>7</sup> Voir *supra*, I.1.2.b, p.56 et *sqq.*

<sup>8</sup> Voir *supra*, I.3.2.d, p.226.

Il reste que ce fameux *scepticisme francien* est justement lui aussi fort particulier. Il fonde traditionnellement toute la philosophie francienne du monde<sup>9</sup>. Mais qu'on ne s'y trompe pas, cette philosophie ne saurait se réduire à n'être qu'un calque des philosophies sceptiques de Pyrrhon<sup>10</sup> ou de Diogène Laërce – dont un passage de *Vitis philosophorum*, lib.X, cap.1 est l'un des exordes du *Jardin d'Epicure*. Au contraire, le scepticisme francien n'est pas un projet visant à remettre en cause le monde et ses institutions par une vaine *tabula rasa* nihiliste, c'est un scepticisme à double tranchant : autant il détruit les faussetés, autant il accepte – et même reconnaît comme une nécessité – les zones d'ombre du monde. C'est parce que le monde est voilé qu'il donne lieu à une multitude d'interprétations possibles<sup>11</sup>. Notre auteur le dit explicitement à propos des œuvres d'art, mais nous pourrions généraliser son propos au monde, puisqu'il reconnaît en être un spectateur<sup>12</sup> :

“Le spectateur le mieux doué est celui qui trouve, au prix de quelque heureux contresens, l'émotion la plus douce et la plus forte. Aussi l'humanité ne s'attache-t-elle guère avec passion qu'aux œuvres d'art où de poésie dont quelques parties sont obscures et susceptibles d'interprétations diverses<sup>13</sup>.”

C'est à partir de cette constatation, vraisemblablement, que l'imaginaire francien prend le relais du réel. Puisque le monde est polymorphe, nous ne pouvons en voir que la multiplicité et il est difficile – voire impossible – de discerner les faussetés des choses essentielles. C'est dans cette multiplicité même que les mythes sont une possibilité comme une autre de voir ou de concevoir le monde.

La transposition du monde dans le rêve à laquelle fait allusion Marie-Claire Bancquart est une expérience francienne pour le moins nécessaire et issue directement d'un scepticisme particulier, scepticisme qui ne refuse pas, mais qui crée. La *tabula rasa* de la révolte n'est pas chez notre auteur une fin, mais au contraire un début : le monde n'est détruit que pour être reconstruit, et c'est cette reconstruction par l'écriture qui sera analysable car signifiante. Dans ce cas, la philosophie francienne du monde est une philosophie de la transposition, ou disons plutôt du *palimpseste* : le monde réel reste incompréhensible car voilé, alors que le monde reconstruit par l'imaginaire peut au moins être soumis à des lois lisibles. C'est pourquoi nous pensons que la philosophie francienne du monde est inductive et qu'elle préfigure la phénoménologie<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Cette thèse, que l'on rencontre exprimée pour ainsi dire chez tous les critiques franciens, est notamment celle exprimée par Marie-Claire Bancquart dans *Anatole France, un sceptique passionné*, Calmann-Lévy, Paris, 1984, quoi qu'elle soit nuancée justement par la *passion* d'Anatole France pour les femmes et l'écriture, entre autres.

<sup>10</sup> Voir M. Conche, *Pyrrhon*, éd. de Mégare, Villers-sur-Mer, 1973.

<sup>11</sup> Nous en revenons ici à la *vérité blanche* de « L'Humaine Tragédie » du *Puits de sainte Claire*.

<sup>12</sup> Voir *supra*, exorde de notre partie III.3, in *Le Livre de mon ami*, Pléiade, tome I, p.488.

<sup>13</sup> Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p.100.

<sup>14</sup> Nous ne pouvons ici analyser les rapports existant entre la phénoménologie de Husserl – le fondateur de cette pensée philosophique – et Anatole France. Par contre, nous n'avons trouvé nulle part de trace de Husserl dans les articles critique d'Anatole France. Le premier ouvrage de Husserl, *Philosophie der Arithmetik (La Philosophie de l'arithmétique)*, date de 1891, un an après la parution de *Thaïs*. Mais la phénoménologie est explicitée par Husserl en 1913, lorsque paraît en Allemagne *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* (traduit en français par Paul Ricoeur en 1950, in *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1950). La phénoménologie de Husserl sera finalement formalisée le 3 mai 1917, dans sa leçon inaugurale à l'université de Fribourg en Brisgau intitulée *La Phénoménologie pure, son domaine de recherche et sa méthode*. Anatole France mourra sept années plus tard. Selon G. Granel, l'essor d'Husserl en France débutera autour des années 30 (sous la plume de E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, 1930, rééd. 1963), jusqu'au milieu des années 50. Voir G. Granel, *Ecrits logiques et politiques*, Galilée, Paris, 1990.

En effet, cette philosophie du monde rejoint un grand nombre de principes proches des théories phénoménologiques. Nous avons tenté d'en mettre en exergue les grandes lignes tout au long de notre troisième partie. Dans le monde imaginaire mis en place par l'écriture, les personnages franciens illustrent, et même incarnent, cette méthode d'appréhension du monde rigoureusement systématisée. Pourtant, les lois régissant les héros franciens ne sont jamais explicitées par notre auteur ; il n'existe pas d'ouvrage où il aurait décortiqué sa poétique et la genèse de sa poétique, à l'instar par exemple d'un Edgar Poe<sup>15</sup>, d'un Charles Baudelaire<sup>16</sup> ou d'un Emile Zola<sup>17</sup>. Il faut certes remarquer que bon nombre d'articles réunis dans *Vie littéraire* révèlent un Anatole France partisan de la critique impressionniste, mais la lecture de ces articles ne nous montre que les goûts de notre auteur, ainsi que sa conception de la beauté :

“Nous ne posséderons jamais, pour étudier les œuvres d'art, que le sentiment et la raison, c'est-à-dire les sentiments les moins précis qui soient au monde. Aussi n'obtiendrons-nous jamais de résultats certains, et notre critique ne s'élèvera-t-elle jamais à la rigoureuse majesté de la science. Elle flottera toujours dans l'incertitude. Ses lois ne seront point fixes, ses jugements ne seront point irrévocables<sup>18</sup>.”

Dans cette perspective, l'Anatole France critique et l'Anatole France poète sembleraient presque deux personnes distinctes. Anatole France n'est pas homme à s'analyser ou à se disséquer dans ses articles de réflexion et cette particularité demeure d'ailleurs logique, puisqu'elle reste issue du principe de méfiance nécessaire ; puisque “*le bon critique est celui qui raconte les aventures de son âme au milieu des chefs-d'œuvre*<sup>19</sup>”, pourquoi perdre son temps à raconter les aventures de son âme sur des textes issus des aventures de la même âme ?

La critique francienne ne peut se critiquer elle-même. Ce serait une surdétermination absurde. De la même manière, il serait délicat, pour quelqu'un qui prône la critique impressionniste, d'imposer aux lecteurs une analyse ferme et définitive de son œuvre, empêchant les lecteurs de procéder à une critique elle-même impressionniste qui en vaut une autre. Ceci irait à l'encontre du principe de méfiance d'Anatole France :

“Il n'y a pas plus de critique objective qu'il n'y a d'art objectif, et tous ceux qui se flattent de mettre autre chose qu'eux-mêmes dans leur œuvre sont dupes de la plus fallacieuse illusion<sup>20</sup>.”

Il était tout aussi inutile pour Anatole France de proposer au lecteur un traité théorique de sa philosophie du monde, puisque ses œuvres littéraires y suffisaient largement : elles ne mettent pas en scène autre chose que lui-même.

C'est pourquoi lire les textes franciens « imaginaires » revient à pénétrer de plain-pied dans sa philosophie du monde. Il n'est pas abusif de penser que cette philosophie ne vaut que parce qu'elle est incarnée par des personnages et des mondes romanesques, dans la perspective où cette manière de la présenter la met à l'abri de toute tendance dogmatisante qui s'imposerait au lecteur en battant en brèche le scepticisme

---

De tout cela, nous déduisons qu'Anatole France ne devait pas avoir connaissance des travaux de Husserl, et qu'il ignorait donc l'existence de la phénoménologie, même s'il en a eu l'intuition.

<sup>15</sup> Voir E. A. Poe, *Philosophy of Composition (Genèse d'un poème)*, 1846, (in *The Complete Tales and Poems of Edgar Allan Poe*, Random House Inc, New York, 1965, p.889 et sqq.)

<sup>16</sup> On peut lire en filigrane les principes poétiques baudelairiens dans les *Salons* (1845 et 1859 in *Baudelaire, Œuvres complètes*, C. Pichois éd., Pléiade, Gallimard, Paris, 1990-1991.)

<sup>17</sup> E. Zola, *Le Roman Expérimental*, Paris, 1881 (in *Zola, Œuvres complètes*, éd. H. Mitterand, Cercle du livre précieux, Paris, 1966-1970.)

<sup>18</sup> In *Vie littéraire*, II, p.30-31.

<sup>19</sup> *Idem*, I, préface, III-IV.

<sup>20</sup> *Idem*, II, p.176.

créatif qui la fonde. En tant que telle, cette particularité est très intéressante, car elle reprend à la puissance énième les thèmes franciens du mentir vrai et du palimpseste : immergé dans l'imaginaire romanesque, le lecteur se sent-il confronté à une philosophie du monde ? Peut-être pas, Anatole France le laisse libre de pénétrer ou non cette dimension textuelle. Ce choix sciemment offert par l'auteur est très représentatif, en lui-même, du scepticisme francien.

Scepticisme donc sous-jacent, toujours, mais non constitutif. Dans la philosophie francienne du monde, c'est le Désir qui se trouve au centre du débat. C'est même ce Désir qui donne naissance à ce que nous avons appelé une phénoménologie.

La seconde étape de la philosophie du monde de notre auteur se trouve au cœur même de la constitution – ou de la reconstruction – de ce monde. Nous avons remarqué qu'il était orienté avant tout par et pour le regard. Ce monde n'existe pas ; comme tout monde romanesque, il est fictif, mais il tend à s'adresser au regard du lecteur le temps du récit. Il est architecturé comme pour se substituer aux yeux du lecteur. Le narrateur regarde le monde en même temps que le lecteur le découvre, et c'est ainsi que l'univers francien se déploie<sup>21</sup>. Cette manière de donner naissance au monde par le regard est un système purement phénoménologique.

Chez Anatole France, la conscience se projette dans le monde au travers du regard pour lui donner naissance. Ce monde est réflexif. C'est dire combien ce système de regard est finalement un mode de connaissance du monde. Cependant, les zones d'ombre sont élucidées, puisque nous sommes dans un monde fictif, architecturé dans cette fin seulement. C'est ici que la connaissance du monde devient possible, analysable si on veut, par le regard. Autant un Anatole France critique ne s'impose que d'effleurer les sujets<sup>22</sup>, conformément à la critique impressionniste qui a pour but d'embrasser la surface d'une multitude de choses différentes ; autant un Anatole France auteur tente de fondre au cœur même des choses. Ceci nous prouve de prime abord qu'Anatole France n'est absolument pas un écrivain impressionniste, puisqu'il constitue ses œuvres par la méthode opposée à la constitution de ses articles critiques. Et pourtant, puisque les mondes littéraires franciens sont conçus par et pour le regard, ils sont fondés sur une appréhension de la réalité issue des sens<sup>23</sup>.

Cette étape est donc primordiale dans la philosophie francienne du monde, puisqu'elle met en relief l'idée que l'homme n'est au monde que par ses sens, sens trompeurs qui le font souffrir la plupart du temps. On comprend alors que les mondes mythiques créés par Anatole France ne sont pas aussi éloignés de la réalité qu'ils en ont l'air.

La plupart des personnages franciens sont en effet incarnés, et comme tels, sont soumis au temps, à l'espace, à la mort, à l'entropie, etc... Cette transposition dans l'imaginaire du réel n'est donc pas aussi innocente qu'en apparence, car sous des allures de contes ou de nouvelles irréalistes naïfs, le réel est scrupuleusement reconstruit pour être scruté à la loupe. Par exemple, Barbe-Bleue est un personnage qui souffre et c'est parce qu'il a une teneur réaliste, incarnée, que la fin des *Sept Femmes de la Barbe-Bleue* est radicalement différente chez Anatole France que celle du conte de Perrault. C'est pourquoi, de la même façon, Pilate ne se rappelle plus du Christ qu'il a mis à mort dans *Le Procureur de Judée*. Les personnages franciens sont paradoxalement mis au centre

<sup>21</sup> Voir *infra*, III.1.1.a.

<sup>22</sup> In *Vie littéraire*, III, p.114.

<sup>23</sup> C'est Kurt Hiller qui évoque les *écrivains impressionnistes* dans le supplément littéraire du *Heidelberger Zeitung* de juillet 1911, où il les compare à des plaques de cire enregistrant des impressions. (Voir L. Richard, *Expressionnistes allemands (panorama bilingue d'une génération)*, Maspero, Paris, 1974, rééd. La Découverte, 1983.

du monde littéraire ; c'est leur regard qui bien souvent dirige le regard du narrateur, qui dirige lui-même le regard du lecteur dans le monde francien. Ce système de relais et de *vedute* n'est pas innocent, puisqu'il transpose finalement le personnage imaginaire dans le réel. Il est étonnant de constater que la matière charnelle, corporelle des héros franciens est toujours au centre des textes, comme l'illustrent les longues descriptions de l'état psychologique de ces personnages, étant bien entendu que chez Anatole France, l'état psychologique est une conséquence directe de l'état des sens, du corps des héros.

Paphnuce en est la plus explicite des illustrations : l'ascétisme, la privation absolue, la dénutrition, mènent ce personnage à l'obsession de l'assouvissement, et cette obsession conforme fondamentalement le monde dans lequel il évolue, et donc le récit. Or, c'est parce que Paphnuce est incarné que son existence fictive acquiert un sens dans le réel. Le lecteur, devant *Thaïs*, est certes immergé dans un *conte philosophique*, mais la dimension psychologique de Paphnuce existe bien, et finalement, ce conte philosophique pourrait aussi bien être considéré comme un roman de mœurs : l'existence de Paphnuce incarne la fausseté des dogmes s'opposant à tout assouvissement en ne reconnaissant pas le corps humain à assouvir comme Désir fondamental pour l'homme.

Ainsi, la dimension romanesque des mondes imaginaires franciens s'ancre dans le réel au travers de l'incarnation poussée des héros franciens. De fait, si ces mondes sont expérimentaux, ils ne sont en rien comme une bulle autonome qui les couperait du réel. Dans ce sens, la philosophie francienne du monde ne se borne pas à évoluer dans la fantaisie ou dans les fantasmes. Elle peut fort bien être réinjectée dans le réel, même si elle use de métaphores pour s'exprimer – ou pour être exprimée.

La troisième étape de notre philosophie francienne du monde est évidemment constituée par le Désir. Puisque les héros franciens sont incarnés, même s'ils évoluent dans des mondes imaginaires, ils subissent finalement les mêmes tensions que les hommes réels. Les portraits de Thérèse dans *Le Lys rouge*, de Nanteuil dans *Histoire comique*, ou encore de Jérôme Coignard dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, ne manquent en effet pas de réalisme. Les exemples de personnages réalistes sont légion. Ils sont réalistes justement parce qu'ils endurent des souffrances décrites avec toutes les précisions du réel, l'exemple le plus poussé étant vraisemblablement la peinture psychologique très détaillée de Jean Servien dans *Les Désirs de Jean Servien*. Or, nous avons remarqué tout au long de notre étude que cette souffrance, incarnée elle-même, c'est-à-dire liée à la réalité charnelle de chacun de ces personnages, était chevillée au Désir. Les étapes par lesquelles le Désir donne conscience au personnage d'une réclusion originelle, le poussent à se révolter, puis l'obligent à se diriger avec ou contre sa volonté vers l'assouvissement, forment un système récurrent, et même structurant, dans toute l'œuvre francienne.

Or, cette quête du Désir est, toujours dans les mondes mythiques franciens, la seule instance impérieuse qui les pousse à évoluer dans le monde, à agir, et à se confronter à l'Autre. Ceci a pour conséquence directe<sup>24</sup> de déposséder les héros franciens d'une volonté qui les pousserait à agir sans cesse intentionnellement et rationnellement. Lorsque Chevalier se suicide, c'est sous le joug d'une obsession trop cruelle à assumer, comme son désespoir de n'être jamais assouvi ; lorsque Paphnuce convertit Thaïs au christianisme, c'est exclusivement dans le but de posséder son destin, avec l'intention non avouée, involontaire, de se faire aimer d'elle. Or, cette particularité du Désir francien semble met ainsi en exergue le fait que l'homme n'est pas maître de son destin, qu'il ne peut expliquer rationnellement tous ses actes, que son destin ne lui appartient donc pas en propre.

---

<sup>24</sup> Voir *supra*, II.3.1, p.289.

Les conséquences philosophiques de cette révélation sont très importantes, elles préfigurent par ailleurs l'émergence de l'inconscient freudien. Elles portent le lecteur à prendre conscience, par exemple, que les grandes figures historiques n'ont pas agi pour le bien de l'humanité, mais pour assumer leur propre Désir, de manière strictement individuelle. Anatole France le démontre fort bien dans *Les Dieux ont soif*, par l'absurde : si Gamelin avait assumé son Désir pour Elodie plutôt que de se plier à une idéologie terrorisante pour le bien de tout un peuple, peut-être aurait-il réussi à rendre le monde effectivement meilleur. C'est également cette métaphore qui rend Paphnuce aussi laid à la fin de *Thaïs* : si notre ascète avait accepté son Désir pour Thaïs, peut-être aurait-il lui aussi été sanctifié, comme la belle prostituée.

De la même manière, la morale issue du Désir n'est pas aussi coupée du réel qu'elle en a l'air. A bien y réfléchir, que prône-t-elle de manière utopique ? Elle met en évidence que chaque personnage francien ayant assumé sa quête de l'assouvissement a trouvé un sens à son existence, et que l'absurdité de la vie humaine est ainsi réduite à néant. Cette *praxis* francienne purement imaginaire prouve que l'initiation des héros franciens, souvent parsemée d'embûches, ne leur offre pas toujours le bonheur espéré. Cependant, elle les mène vers un plus grand bien.

Ce plus grand bien peut être constitué par l'assouvissement pur – lors de la parenthèse du *logos*, nous allons y revenir – mais souvent, plus modestement, la conscience des héros franciens change : ils ne se débattent plus contre une absurde réclusion sociale – Thérèse dépasse son mariage conventionnel et ennuyeux dans *Le Lys rouge*, tandis que Jacques Tournebroche ne remplacera pas le chien pour tourner la broche de la rôtisserie jusqu'à la fin de ses jours. De la même manière, la quête du Désir entraîne une libération salvatrice contre les faussetés de la religion ou de la science. M. Pigeonneau l'apprend malgré lui, lorsqu'il tombe sous les yeux de la superbe et magnétique miss Morgan, tout comme Ary lorsqu'il tombe amoureux de la redoutable fille de Lilith.

Ces dépassements des réclusions finalement institutionnelles ou sociales par le Désir offrent au monde francien un ordre nouveau. Le Désir acquiert en effet, de manière surprenante, une dimension politique. Cet ordre nouveau passe par l'établissement – expérimental, lui aussi – d'une morale aux valeurs déplacées. Le Bien est ce qui permet l'assouvissement du Désir, et le Mal ce qui entrave cette quête du Bien. Or, à y regarder de plus près, le renversement des valeurs que cette morale du Désir implique est proche d'une vision socialiste du monde. Le commerce, la justice, la religion sont des entraves systématiques, tout comme ce qui découle des idéaux de la bourgeoisie – Jean Servien l'apprend à ses dépens lorsqu'il tombe amoureux de la mère de son ami Ewans. La religion est une entrave tellement importante que finalement c'est le diable qui divulgue la vérité à Paphnuce, et lui qui est le père des sciences et des arts dans *La Révolte des anges*. Ainsi, lorsque nous avons démontré que le Désir était un système utopique – voire contre-utopique<sup>25</sup>, nous avons mis en relief de la même manière le rôle politique et moral du Désir francien. Car enfin, le refoulement du Désir va à l'encontre d'une société où son assouvissement serait la clé du bonheur de chacun, et c'est en cultivant ce refoulement par des lois injustement coercitives que les régimes de la terreur peuvent régner sans partage.

Ceci dit, le Désir francien, s'il lutte contre le capitalisme ou les régimes despotiques – monarchiques, comme dans *L'Île des Pingouins*, ou ultra républicains, comme dans *Les Dieux ont soif* – ne peut pas mener l'homme jusqu'à une société socialiste utopique. A la fin de *L'Île des Pingouins*, comme lors de la contre-utopie décrite dans *Sur la pierre blanche*, les humains se font opérer pour ne plus posséder d'anus, tandis que la

<sup>25</sup> Voir *supra*, II.1.2.b, p.243.

collectivité a uniformisé tous les désirs ; le travail automatisé a dépossédé l'homme du sens de ses actes, et les loisirs laissés par le temps libre sont absents. Le Désir n'existe plus.

La morale du Désir propose un modèle social beaucoup plus focalisé sur l'assouvissement de l'individu lui-même. Cette morale, on le voit, s'inscrit toujours dans le principe nécessaire de la méfiance : elle n'impose aucun dogme social ni politique, même si elle va à l'encontre des valeurs traditionnellement prônées par la droite, de Barrès à Boulanger, et de Maurras à Brunetière. C'est d'ailleurs peut-être parce que la morale francienne du Désir n'impose aucun dogme qu'elle lutte avec plus de détermination et d'efficacité contre les valeurs traditionnelles de droite contre lesquelles Anatole France s'engage dans le réel. Ainsi, on remarquera avec intérêt que le modèle sociopolitique issu de la morale du Désir n'a pas de frontières nettement définies. Anatole France ne conçoit pas en effet de meilleur des mondes possibles, fondé par des dogmes issus de cette morale. Même avec des lois propres à cette morale, le monde reste sous le joug de la souffrance ; les guerres y existent, comme dans *Les Désirs de Jean Servien*, *L'Île des Pingouins*, *Les Dieux ont soif* ou *La Révolte des anges*. Simple-ment, elles n'y ont plus le même sens. Elles sont automatiquement du côté du Mal, puisqu'elles empêchent l'individu de réaliser sa quête du Désir s'il n'a pas choisi de faire la guerre. La maladie, la mort continuent également de frapper les innocents. Cependant, le monde peut être jugé de manière différente : puisque est Bien ce qui conduit les individus vers l'assouvissement et Mal ce qui entrave l'individu dans sa quête, il est désormais facile pour le lecteur de sentir immédiatement ce qui est bon ou mauvais. Anatole France conçoit ainsi une sorte de filtre moral inédit pour juger le réel, toujours dans l'univers de la transposition, selon une éthique justifiée non par le dogme, ce qui la rendrait fautive, mais directement par les sens. C'est là un point fondamental dans la philosophie francienne du monde.

Par contre, cette éthique justifie et même cautionne des agissements qui iraient dans le réel à l'encontre de la morale judéo-chrétienne. Cette nature subversive est une manière de combattre, toujours sans dogme, ce qu'Anatole France réfute. Elle est donc un ferment de liberté. Par exemple, elle cautionne le suicide, non pas de manière universelle et générale, ce qui serait une absurdité, mais seulement celui de Chevalier, dans *Histoire comique*. Or, ce suicide a métaphoriquement une valeur exemplaire : il bat en brèche la soif arriviste de reconnaissance sociale fondée sur le paraître de Félicie Nanteuil, et ce aux yeux de tous. De la même manière, cette morale condamne le saint ascète, et récompense la prostituée qui offre au monde la rédemption par le plaisir, selon une tradition ésotérique conforme à Enoia. Elle cautionne une religion du Désir en offrant au Christ l'incarnation de la volupté – par exemple dans « Laeta Acilia », tandis qu'elle renie le Dieu mauvais démiurge de la religion chrétienne en le nommant *Ialdabaoth*. Elle offre à la femme un statut central<sup>26</sup> – ce qui au XIX<sup>e</sup> siècle était une gageure morale<sup>27</sup>.

Dès lors, la morale du Désir ne pousse pas Anatole France à fonder une nouvelle utopie sociale ou politique, ce qui évite justement à notre auteur de fondre dans un dogmatisme que sa philosophie même combat. Cependant, elle donne naissance à une

<sup>26</sup> Voir *supra*, II.3.3, p.335.

<sup>27</sup> Le féminisme apparaît en France sous la plume de Fourier et de Saint-Simon à partir de 1830. On le voit, ce n'est encore qu'une *utopie* relayant la *Déclaration des Droits de la femme* d'Olympe de Gouge (1789.) ; pendant la brève révolution de 1848, les femmes se battent aux côtés des ouvriers socialistes et républicains et seront fédérées par un club, *La Voix des femmes*. Cependant, jusqu'à 1918, le féminisme sera lettre morte : les femmes n'auront le droit de vote qu'en 1944... Voir G. Fraisse, *Muse de la raison, la démocratie exclusive et la différence des sexes*, Alinéa, Paris, 1989.



manière de concevoir le monde très particulière. Nous nous plaçons ici dans une sphère d'ordre cosmique : le monde devient régi selon des règles propres, où le Désir est au centre, libéré de tout dieu. Le lecteur se retrouve face à un univers ayant subi une radicale *tabula rasa*, un univers se prêtant avec véhémence, de par sa conception, à une profonde confrontation avec le réel. En tant que tel, il présente au lecteur une philosophie du monde sous-tendue par le scandale tranquille, et par la récrimination douce.

Les modalités de cette philosophie convergent vers des points de congruence qui, au XIX<sup>e</sup> siècle, ne sont pas dans le réel être des sujets fondamentaux de réflexion. Ainsi, par exemple, la femme y est une figure du Bien, elle acquiert un statut de semi-divinité, par elle les hommes le plus souvent connaissent le *logos*. Ceci explique d'ailleurs en grande partie le plaisir avec lequel Anatole France semble constituer ces femmes souvent belles, toujours mystérieuses et charmantes, qui divulguent la connaissance du cœur des choses avec innocence et magnificence. La femme n'est-elle pas mythifiée chez Anatole France pour répondre à autre chose qu'à une mode littéraire, n'est-elle pas partie intégrante d'une philosophie du monde, tout comme la gnose, l'histoire, la religion, etc ?... La quotidienneté la plus banale n'est-elle pas mise au service d'une découverte essentielle par sa récréation mythique par l'écriture ? Le monde francien n'est-il pas conçu avant tout vers la congruence au *logos*, vers la quête du cœur des choses ? Les nombreux thèmes qui sont des lieux communs littéraires inscrits dans l'air du temps, prennent sous la plume d'Anatole France une signification qui, au final, acquiert une certaine dose d'originalité justement parce qu'ils sont modelés par la philosophie francienne du monde.

Par ailleurs, la parenthèse du *logos*, qui reste la particularité la plus frappante de la littérature francienne, confirme la fonction d'extrapolation du réel par l'imaginaire francien de cette écriture, et rend le Désir partie intégrante d'une philosophie du monde.

Cette plongée au cœur des choses est donc impossible à atteindre dans le réel. Néanmoins, elle reste possible dans l'imaginaire, et la preuve en est qu'elle représente le moment le plus important de la quête du Désir. Ce *logos* très furtif est-il tellement coupé du réel qu'il en a l'air ? Par son contenu, vraisemblablement. On aurait peine à croire qu'un humain puisse se vider de son intériorité, comme un doigt de gant et, le temps d'un instant, être le monde en fusionnant avec lui en essence. Pourtant, ce qui demeure frappant, c'est cette ambition francienne de vouloir capturer le cœur des choses, de les faire siennes pour dépasser les zones d'ombres issues de notre rapport au monde. Le *logos* francien semble incarner, par l'écriture, l'idéal le plus lointain à rechercher vers lequel l'existence humaine devrait tendre pour avoir un sens.

La conception du monde d'Anatole France se rapproche, une fois de plus, d'une conception phénoménologique du monde. Le personnage francien, toujours aussi profondément incarné, imitant l'homme réel, – cette imitation fait du personnage francien un phénomène concurrent des phénomènes du réel, et donc le personnage francien acquiert une crédibilité exemplaire – n'existe que dans un éternel projet. Il n'est pas de place pour l'immuable dans cet univers littéraire, seuls Jean Servien, Gamelin et Paphnuce ne peuvent s'expulser de leur réclusion, et dans un cas comme dans l'autre, leur existence finit tragiquement dans l'échec. La phénoménologie du Désir francien est une sorte de prise de conscience pleine d'espoir que la conformation humaine est apte à obtenir la liberté par le détachement. C'est parce que l'homme est en perpétuelle projection dans le monde – par le couple regard/Désir<sup>28</sup> – qu'il ne dépend pas du monde ; ou, plus précisément, c'est plutôt par cette projection que le monde dépend de l'homme, et que l'homme peut donc être le « maître du monde ».

---

<sup>28</sup> Voir *supra*, III.1.1, p.383.

C'est la raison pour laquelle l'imaginaire francien acquiert cette apparence de réalisme, même lorsque les situations sont pour le moins irréelles. Le glissement entre la quotidienneté et le cœur des choses est à ce prix. La philosophie francienne du monde est une prise de conscience que la perception du monde par l'homme n'est en fait qu'un jeu de miroir, et donc que chercher à connaître le monde par l'assouvissement du Désir revient donc à se connaître soi, par projection. Notre regard se substitue aux choses pour embrasser enfin leur cœur.

Il n'est alors guère important de savoir si ces choses sont celles du monde ou si elles proviennent de nous-mêmes. Les rapports ombrageux entre Balthasar et la reine de Saba traduisent bien ceci : lorsque Balthasar est détaché de celle qu'il aime, il se penche sur le monde et fonde métaphoriquement l'astronomie. En se regardant libre il regarde librement le monde, et le monde devient aussi lisible que lui-même. Le monde l'appelle et le guide vers le Christ naissant qui symbolise l'objectif à atteindre, la destinée accomplie librement, en toute conscience, et désormais promise. Non seulement son existence acquiert un sens, mais de plus, ce sens est bénéfique et heureux, confondu avec la connaissance du monde.

Certes, elle n'est pas quantifiable, car la philosophie du Désir ne peut être qu'individuelle, de par sa conformation même.

Mais une fois que la prise de conscience est faite, dans le réel, notre vision du monde se transforme, et c'est cette nouvelle appréhension de l'univers qui donne naissance... au relativisme et au scepticisme.

En effet, assumer son Désir est une condition *sine qua non* de la liberté pour Anatole France. Son œuvre littéraire l'illustre avec force. La prise de conscience individuelle du Désir, c'est-à-dire de cette force de projection de nous-mêmes dans le monde pour dépasser le temps, la mort, les zones d'ombre et les faussetés, rejoint avec fougue un besoin irrépressible de liberté et de connaissance du monde et de soi. Vouloir assouvir notre Désir revient pour Anatole France à dépasser les leurres et à relativiser, de manière sceptique, les coercitions et les terreurs qui nous enferment malgré nous dans une réclusion sociale, politique, dogmatique ou issue de nos propres préjugés. Si le scepticisme est la condition *sine qua non* de la philosophie francienne du monde, c'est parce qu'il est issu lui-même du Désir, et non l'inverse.

C'est le Désir réel d'Anatole France de dépasser notre ignorante condition humaine, d'offrir un sens à notre existence, qui induit son scepticisme relativisant et salvateur. Ce n'est donc pas le scepticisme qui donne naissance au Désir, c'est le Désir qui donne naissance au scepticisme<sup>29</sup>.

Le Désir construit véritablement chez Anatole France une philosophie du monde par l'écriture. Il se met en scène dans l'espace littéraire et imaginaire pour s'affranchir des dogmes, mais ce faisant, il construit une philosophie individuelle du monde, fondée sur une prise de conscience fondamentale que nous sommes tous régis, au travers de notre propre conformation humaine, par le Désir irrépressible de l'assouvissement. La morale découlant de l'imaginaire francien est surtout une prise de conscience relativisante de la nécessité d'entreprendre une initiation individuelle vers cet assouvissement qui nous donnerait sinon la liberté, du moins le sentiment de la liberté, et la sérénité de donner un sens à notre existence dépasserant la tristesse de nous sentir aussi minuscule dans l'univers entier. Par la philosophie du monde issue de la phénoménologie du Désir

---

<sup>29</sup> Anatole France le dit clairement une seule fois : "J'ai regardé, je l'avoue, plus d'une fois du côté du scepticisme absolu. Mais je n'y suis jamais entré ; j'ai eu peur de poser le pied sur cette base qui englutit tout ce qu'on y met. J'ai eu peur de ces deux mots, d'une stérilité formidable : « Je doute. » Leur force est telle que la bouche qui les a une fois convenablement prononcés est scellée à jamais et ne peut plus s'ouvrir.", Anatole France, *Vie littéraire*, III, préf., p.X-XI.

et de la morale qui en est issue, Anatole France nous proclame finalement que si pour nous l'univers existe, c'est parce que nous, les hommes qui désirons tous, nous existons chacun pour le regarder. Si par la recherche de l'assouvissement de notre Désir propre, notre existence acquiert sens et liberté, alors l'univers entier acquiert lui-même un sens fondamental, le sens auquel notre quête du Désir nous aura conduits. Ce sens nous appartient, en toute plénitude. Il ne vaut peut-être pas plus qu'un autre, mais c'est lui qui nous rend l'honneur d'être humains dans l'univers. Anatole France pourrait conclure par ces mots en nous exposant le sens de sa philosophie du monde :

“On ne crée que dans l'illusion et dans le rêve. On ne conçoit que dans les chaudes ténèbres du désir et de l'amour. Il n'y a que les utopistes qui aient raison pour l'avenir. Les sages, leur sagesse caduque périclète avec eux. Les fous seuls ont des idées fécondes ; les fous seuls sont capables de changer le sort des hommes. Le sens commun ne redresse jamais un tort, ne corrige jamais une erreur, ne combat jamais un préjugé, ne détruit jamais une superstition, n'abolit jamais un usage absurde ou cruel. Pour faire du bien aux hommes, pour les rendre un peu moins méchants qu'ils ne sont et un peu moins malheureux, il faut n'avoir pas le sens commun. Sans les fous, l'humanité resterait à jamais stupide et féroce. Vous entendez bien que les fous sont ceux qui pensent par eux-mêmes, et qui n'ont pas que les idées communes<sup>30</sup>.”

---

<sup>30</sup> Anatole France, *M. Bergeret à Paris*, Pléiade, tome III, p.483.

## CONCLUSION

### Conclusion : La philosophie francienne du Désir et le XX<sup>e</sup> siècle

Le 12 octobre 1924, Anatole France décède après une longue agonie. Des obsèques nationales sont célébrées à Paris le 18 octobre, avant son inhumation au cimetière de Neuilly. Une foule immense est amassée devant le catafalque. On parle de 200.000 personnes au moins<sup>1</sup>. Il est vrai que le Cartel des Gauches est alors au pouvoir. Tous les journaux louent le grand écrivain, Prix Nobel de Littérature le 10 novembre 1921, même si certains journaux d'extrême gauche – comme *L'Humanité* – reprochent à notre auteur de s'être détaché du communisme après la guerre<sup>2</sup>.

Cependant, quel contraste frappant avec le souvenir qu'on peut avoir aujourd'hui d'Anatole France... Certes, un grand nombre de rues, de squares, d'écoles et même certaines stations de métro portent le nom de notre écrivain. Mais que reste-t-il *vraiment* aujourd'hui du Désir francien ?

Le 18 octobre 1924, les surréalistes éditent un pamphlet extrêmement violent contre France, *Un Cadavre*, et tentent de faire un scandale lors de ses obsèques. Breton<sup>3</sup>, Eluard et Aragon y participent. Ce dernier y est sans doute le plus virulent. Marie-Claire Bancquart y voit une sorte d'erreur de jeunesse :

“Quand Anatole France mourut, il était depuis trop longtemps célébré comme un très grand écrivain, voire le plus grand de son temps, pour que beaucoup n'en prennent pas ombrage. Une courte et fulgurante carrière est mieux acceptée. Aussi les attaques ne se firent-elles pas attendre, à commencer par celles des surréalistes, qui voyaient en l'écrivain le représentant même de la civilisation qu'ils voulaient complètement changer. Et puis l'occasion était belle, pour des jeunes gens qui désiraient se faire connaître, que ces funérailles nationales suivies par un concours de peuple qu'on n'a pas revu, depuis, aux funérailles d'un écrivain. France, représentant d'une culture fossilisée ; France, écrivant une langue conservée dans le camphre ; France, également honoré par la bourgeoisie et « Moscou la gâteuse » – ces paroles sont d'Aragon. Tels sont les lieux devenus communs dans une génération de l'intelligentsia ; ils passèrent en quelque sorte en héritage, et si bien, qu'ils fi-

---

<sup>1</sup> C'est quatre fois plus qu'aux obsèques de Jean Paul Sartre...

<sup>2</sup> Voir *L'Humanité* du 13 et du 16 octobre 1924.

<sup>3</sup> Breton sera pris à son propre piège lorsque les exclus du mouvement surréaliste rédigeront à son encontre un autre pamphlet intitulé lui aussi *Un Cadavre*, en janvier 1930.

rent écran à l'œuvre de France – encore qu'elle ait été reconnue par un Supervielle, un Queneau, un Giraudoux, un Huxley<sup>4</sup>.”

Dépassons donc en 2001 les passions de 1924. Que reste-t-il d'Anatole France presque un siècle après la mort de notre auteur ?

Tout d'abord, nous serions tenté de voir combien, finalement, les préoccupations des surréalistes ne sont pas tellement éloignées des préoccupations d'Anatole France, et ceci au moins à deux titres.

Breton, en 1953, écrit :

“C'est seulement en toute humilité que l'homme peut faire servir le peu qu'il sait de lui-même à la reconnaissance de ce qui l'entoure. Pour cela, le grand moyen qu'il [sic] dispose est l'intuition *poétique*. Celle-ci, enfin débridée dans le surréalisme, se veut non seulement assimilatrice de toutes les formes connues mais hardiment créatrice de nouvelles formes<sup>5</sup> – soit en posture d'embrasser toutes les structures du monde, manifesté ou non. Elle seule nous pourvoit du fil qui remet sur le chemin de la Gnose, en tant que connaissance de la Réalité suprasensible, « invisiblement visible dans un éternel mystique. »<sup>6</sup>”

En d'autres termes, et sans faire d'amalgame trop rapide bien évidemment, la recherche surréaliste et celle d'Anatole France ne paraissent pas au fond aussi éloignées l'une de l'autre. N'est-ce pas Breton qui écrivait également : “ *C'est par ses désirs et ses exigences les plus directes que tend à s'exercer chez l'homme la faculté de connaissance.* ” ? Il écrivait par ailleurs : “ *Le désir<sup>7</sup>, voilà le seul acte de foi<sup>8</sup>.* ” Chez les surréalistes comme chez Nietzsche<sup>9</sup>, le désir est une source durable de tourments. La connaissance est orientée par la réalisation – l'assouvissement – du désir, comme on peut le constater notamment dans *L'Immaculée Conception*<sup>10</sup> : ces poèmes en prose jouent à définir l'homme au travers de la simulation des états de démence, de débilité profonde ou de sénilité précoce ; l'amour est au centre du débat et revient le plus souvent. On reconnaît ici l'influence freudienne sur les surréalistes – Breton avait rencontré Freud à Vienne, en 1921 –, mais à l'inverse de Freud qui se ne penche que sur la réalisation du désir, Breton réfléchit, lui, sur sa sublimation. Pour les surréalistes, le désir est donc par essence révolutionnaire<sup>11</sup> : “ *La vraie révolution, pour les surréalistes, c'est la victoire du désir<sup>12</sup>.* ” L'émergence du surréel viendra par le désir de l'imposer sur la répression de la logique, de la morale et de la société. Le désir surréaliste est cette force révolutionnaire de changer le monde, de le déstructurer, afin d'en saisir un sens inédit et profond se rapprochant du *noûs* gnostique.

Certes, le désir qui est au centre du débat surréaliste n'est pas similaire au Désir francien, ne serait-ce par la grande influence freudienne qu'ils reconnaissent – l'inverse est plus mitigé, car Freud se défiait des expériences surréalistes concernant par exemple la qualité esthétique de l'écriture automatique. Mais des congruences sont troublantes ; Anatole France ne cherche-t-il pas lui aussi à faire une vaste *tabula rasa* du réel par la révolte du Désir ? Ne substitue-t-il pas à la morale institutionnelle, fortement teintée de

<sup>4</sup> Marie-Claire Bancquart, *Pléiade*, tome IV, p.LXIII.

<sup>5</sup> C'est surtout sur ce point semble-t-il que le surréalisme diverge de la poétique francienne.

<sup>6</sup> André Breton, *Du Surréalisme en ses œuvres vives*, 1953, Société nouvelle des Editions Pauvert, Paris, 1979, p.360-361.

<sup>7</sup> Evidemment, la différence fondamentale entre Désir francien et désir surréaliste provient des travaux de Freud qui avaient toute la sympathie des surréalistes.

<sup>8</sup> In André Breton, *Qu'est-ce que le surréalisme ?*, René Henriquez, Bruxelles, 1934.

<sup>9</sup> A propos d'Anatole France et de Nietzsche, Voir *supra*, note 43 p.412.

<sup>10</sup> Voir A. Breton et P. Eluard, *Editions surréalistes*, Paris, 1930.

<sup>11</sup> En 1932, les surréalistes yougoslaves éditent « L'Enquête sur le Désir ».

<sup>12</sup> Maurice Nadeau, cité par Pierre Dubrunquez in « Surréalisme », *Encyclopaedia Universalis*, 21-893 c.

morale judéo-chrétienne, une morale du Désir subversive renversant les valeurs traditionnellement admises, en utilisant habilement la caution de la gnose ? Evidemment, la déstructuration du monde par le Désir ne va pas chez Anatole France jusqu'à la déstructuration de la poétique, ce que les surréalistes ont mené pour ainsi dire jusqu'au bout. Cette quête était, depuis Cendrars et Apollinaire, dans l'air du temps. Cependant, c'est bien, comme nous l'avons vu, le Désir qui informe la poétique francienne, et dans cette perspective, nous pensons qu'Anatole France ne méritait certes pas les notes dont l'affublèrent les surréalistes<sup>13</sup>. En l'occurrence, les préoccupations des uns et des autres n'étaient peut-être pas tellement lointaines, et du moins, Anatole France n'était certainement pas cet écrivain institutionnel emblématique des *vieilles valeurs fossilisées* dénoncées par Aragon dans *Un Cadavre*. Ceci nous semble un fâcheux contresens.

Parmi les auteurs les plus virulents de ce pamphlet figurait en effet Louis Aragon<sup>14</sup>. Il est vrai que rapprocher Aragon d'Anatole France pourrait paraître pour le moins surprenant tant ces deux auteurs sont différents. Pourtant, à y bien regarder, le mentir vrai les rapproche inopinément<sup>15</sup>. Aragon reconnaît ainsi les traits mêmes constitutifs de sa personnalité : "*A chaque instant je me trahis, je me démens, je me contredis. Je ne suis pas celui en qui je placerais ma confiance*<sup>16</sup>." Anatole France, en parlant de lui-même de cette manière tout aussi malicieuse, ne dit pas autre chose : "*Pour rendre la vie douce à autrui, il n'est pas nécessaire d'être dur à soi-même. Défiez-vous des bourreaux de soi ; ils vous maltraiteront par mégarde*<sup>17</sup>." Notre auteur reconnaît d'ailleurs au génie (à propos de Renan, mais de manière subversive à propos de lui-même) un devoir de contradiction<sup>18</sup> :

"Il ne faut juger le génie à notre mesure : il faut lui laisser plus de liberté que nous n'en pouvons prendre, ni même concevoir. Il s'est parfois contredit ; ne lui en faisons pas un trop lourd grief. C'est le droit des hommes qui, comme lui, sont capables d'examiner les questions sous divers aspects. Ah ! Messieurs, la vérité ne peut être atteinte sans détours. Celui qui ne s'est jamais contredit risque beaucoup de s'être toujours trompé<sup>19</sup>."

Louis Aragon érige le mentir vrai au rang d'un art constitutif de sa poétique : son exigence de sincérité envers le plus grand nombre est toujours troublée par une disposition à la complexité, au déguisement, au masque. Le mentir vrai demeure pour Aragon une manière de montrer au lecteur la complexité et toutes les faces de l'humain. Aragon s'inscrit lui-même dans cette grande mouvance et l'apparent désordre de son évolution littéraire non linéaire a bien souvent valu à ses adversaires de se servir de ses propres textes écrits quelques années auparavant, en totale opposition avec les textes visés sur le moment. De fait, le collage est l'une des principales originalités d'Aragon. Daniel Bounoux prouve, dans *Blanche, ou l'Oubli d'Aragon*<sup>20</sup>, que c'est son appropriation et ses collages de différentes trouvailles préexistantes – qui vont de l'écriture automatique au romantisme ducassien, de la poésie des troubadours à l'errance nervalienne jusqu'au réalisme socialiste d'un Romain Rolland – qui fondent l'invariant original de son œu-

<sup>13</sup> Nous parlons ici du 18<sup>ème</sup> numéro de la *Revue surréaliste*, où des classements sont établis non pour classer, mais pour *déclasser* les écrivains. En premiers viennent Breton et Soupault, tandis qu'en dernier viennent Henri de Régnier, Foch et... Anatole France.

<sup>14</sup> Son article s'intitule d'ailleurs : "Avez-vous déjà giflé un mort ?"

<sup>15</sup> Nous nous fondons ici sur l'article de D. Bounoux écrit dans « Aragon », n° spécial, *Silex*, Grenoble, 1978.

<sup>16</sup> In « Révélation sensationnelles », revue *Littérature*, 13.

<sup>17</sup> Anatole France, *Génie latin*, p.49.

<sup>18</sup> Cela va tout à fait dans le sens de la critique impressionniste préconisée par notre auteur.

<sup>19</sup> Anatole France, fragment du discours pour le centenaire de Renan, publié par Claude Aveline dans la *Grande Revue*, octobre 1925, p.544.

<sup>20</sup> D. Bounoux, *Blanche, ou l'Oubli d'Aragon*, La Découverte, Paris, 1974.

vre. Entre Anatole France et Aragon, serions-nous face à deux auteurs aux œuvres palimpsestes ?

Cette originalité d'Aragon, nous la retrouvons bien plus tôt dans l'histoire littéraire chez Anatole France. Notre auteur n'hésitait pas lui non plus à utiliser l'art du collage, nous l'avons souvent vu ; il résume ceci dans une seule parole : "*Qu'importe que le rêve mente, s'il est beau ?*"<sup>21</sup> Dès lors, le mentir vrai francien, symptôme s'il en est d'un scepticisme créateur et relativisant, n'est autre qu'un bon moyen d'offrir au lecteur la partance, et au héros littéraire la possibilité d'assouvir son Désir dans un univers expérimental aux semblances du réel. Nous l'avons dit, c'est l'une des conditions *sine qua non* de la transformation d'un imaginaire en philosophie du monde<sup>22</sup> :

"Si on doute, il faut se taire ; car, quelque discours qu'on puisse tenir, parler, c'est affirmer. Et puisque je n'avais pas le courage du silence et du renoncement, j'ai voulu croire, j'ai cru. J'ai cru du moins à la relativité des choses et à la succession des phénomènes"<sup>23</sup>.

Le mentir vrai francien, issu lui-même sans doute de la manière qu'avaient les écrivains du II<sup>nd</sup> Empire de détourner savamment le regard de la censure, est devenu chez notre auteur un système poétique à part entière, ce qui le rapproche vraisemblablement, du moins sur cet aspect particulier, de Louis Aragon.

Ainsi, Marie-Claire Bancquart voit parmi les héritiers directs d'Anatole France des écrivains aussi divers que Jules Renard, Huxley, Supervielle ou Queneau. Il nous semble en fait que l'influence que put avoir Anatole France sur le XX<sup>e</sup> siècle est plus diffuse que ceci. Certes, après les virulentes attaques des surréalistes à l'encontre de notre écrivain, la renommée littéraire de ce dernier fut certainement moins importante que de son vivant. Mais n'oublions pas qu'Anatole France faisait encore partie des grands auteurs classiques étudiés non seulement dans les écoles, mais aussi dans les universités, au moins jusque dans les années 50<sup>24</sup>. De fait, les champs d'investigation de France étaient tellement vastes, tout comme ses trouvailles, qu'on ne peut ignorer sa contribution à l'histoire littéraire.

Certes, ce ne sont pas les textes produits lors de la période du Parnasse qui ont pu laisser une trace profonde chez Baudelaire ou Mallarmé, même si ce dernier, tout comme Verlaine, a subi les éclairs d'une homérique colère francienne en 1875. Cependant, en 1876, c'est bien Anatole France qui dirige, aux côtés de Coppée et de Banville le troisième numéro de la revue *Le Parnasse contemporain*. Il est souvent considéré comme l'un des historiens du mouvement, au même titre par exemple que Louis-Xavier Ricard<sup>25</sup>, que des Essarts<sup>26</sup> ou que Plessis<sup>27</sup>. C'est ici que France rencontre la baronne de

<sup>21</sup> Anatole France, *Le Temps, Vie à Paris*, 4 avril 1886 (article non recueilli en volume.)

<sup>22</sup> Voir *supra*, III.3.2, p.483.

<sup>23</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, III., préf., p.XI.

<sup>24</sup> M. Yves Battistini, ami de René Char et d'Albert Camus, nous a affirmé que ce dernier avait bien étudié *Le Livre de mon ami* durant ses études classiques. Cela prouve qu'Albert Camus avait parlé au moins une fois d'Anatole France à Yves Battistini, même si son nom n'est nulle part cité dans l'œuvre camusienne (source : correspondance personnelle de janvier 2000). D'autre part, nous savons que les textes d'Anatole France donnaient lieu au moins jusqu'en 1974 à des dictées d'examen d'entrée en 6<sup>ème</sup>. (Il suffit pour cela de feuilleter les recueils d'examens d'entrée en 6<sup>ème</sup> qui paraissent chaque année aux éditions Mirande, Saverdun, à l'adresse des instituteurs; de même, chaque année, aux examens du Certificat d'étude, au moins un département proposait aux élèves une dictée extraite des textes franciens, aux côtés de Pagnol, de Bosco ou de Troyat.) Nous y voyons là encore l'héritage de la laïcité prônée par Anatole France, *reconnue* en quelque sorte par l'école publique toutes ces années après.

<sup>25</sup> Aristocrate d'extrême gauche (1843-1911).

<sup>26</sup> 1839-1909, auteur des *Poèmes de la Révolution*.

<sup>27</sup> F. Plessis est l'auteur de *La Lampe d'argile*, qui dépeint la vie de Septime Sévère, qui a influencé Anatole France dans l'écriture de « L'œuf rouge ».

Baye, auteur d'un *Thaïs*. Évidemment, le plus connu de ces historiens sera Hérédia. Dans cette optique, Anatole France ne peut avoir eu qu'un effet indirect sur tous ceux que le Parnasse a influencés par la suite, dont Rimbaud, jusque vers les années 1920, lorsque les règles de la prosodie classique sont détrônées par les destructurations de Cendrars, d'Apollinaire et des courants pré-surréalistes.

Cependant, la période inaugurée par la querelle du *Disciple* (commençant vers 1887) est beaucoup plus fondamentale. Anatole France a, historiquement, bel et bien laissé une trace profonde. D'une part, on ne saurait évoquer l'affaire Dreyfus sans se remémorer l'importance du soutien de notre auteur pour la révision du procès. D'autre part, d'un point de vue plus politique, la Séparation de l'Église et de l'État du 9 décembre 1905 trouvait un grand support idéologique dans l'engagement francien. On ne saurait ainsi parler de l'histoire française de la laïcité<sup>28</sup> sans citer l'apport d'Anatole France<sup>29</sup>. Ses autres contributions historiques sont nombreuses et faciles à retrouver dans la plupart des livres d'histoire<sup>30</sup>. Cependant, bien plus complexes sont les influences de notre auteur sur l'histoire littéraire. Certains verront la contribution d'Anatole France dans le genre du roman historique, avec *Les Dieux ont soif* (1912), aux côtés de Flaubert, de Balzac, de Mérimée, ou encore de Hugo, de Gautier et de Zola. D'autres considéreront *Thaïs* (1890) comme l'une des œuvres importantes du courant décadent, aux côtés de Huysmans, de P. Louÿs ou de P. Adam. Certains verront aussi en Anatole France un grand auteur de la littérature d'anticipation avec *L'Île des Pingouins* (1908) et surtout *Sur la pierre blanche* (1905). Ainsi, des auteurs comme H. Mann<sup>31</sup>, A. Huxley<sup>32</sup> ou même A. Machado<sup>33</sup> seront directement – et explicitement – influencés par Anatole France.

Toutefois, l'ascendant francien ne nous paraît pas s'arrêter là. L'ironie francienne, elle-même fortement ancrée dans un héritage voltairien et débouchant sur une vision païenne du monde, n'est pas étrangère à un personnage aussi opposé à Anatole

<sup>28</sup> Voir notamment *supra*, note 13 p.168.

<sup>29</sup> Nous retrouvons encore aujourd'hui cette influence en lisant *Le Canard enchaîné*, journal satirique dont le premier numéro date du 10 septembre 1915 (fondateurs : Maurice et Jeanne Maréchal), mais dont la parution régulière date du 5 juillet 1916. Anatole France y écrit aux côtés de Tristan Bernard et de Jean Cocteau.

<sup>30</sup> Nous retiendrons ici comme les plus emblématiques les positions de France pendant l'affaire de Panamá (dès 1889), et lors des prétentions coloniales sur le Maroc de la France et de l'Allemagne (dès 1890), et surtout durant de la première guerre mondiale, où Anatole France réclame presque contre l'avis de tous – on part à la guerre *la fleur au fusil* – un accord pacifique avec l'Allemagne. Ces prises de position sont narrées dans le détail, pour la période courant de 1896 à 1901, sous la parole de Bergeret dans *Histoire Contemporaine*. Nous n'omettons pas de mentionner le soutien de France à Jaurès, son amitié avec Blum, ainsi que sa lutte pour les universités populaires. Nous ne saurions oublier la fondation de la Ligue des Droits de l'Homme au lendemain de l'affaire Dreyfus.

<sup>31</sup> Henrich Mann (1871-1950) est le frère aîné de Thomas Mann et l'auteur du roman historique *Henri IV*; le roman *Les Dieux ont soif* fut l'une des influences majeures de cet auteur.

<sup>32</sup> Aldous Huxley (1894-1963) est l'un des plus fameux auteurs britanniques de romans utopistes et d'anticipation. C'est l'auteur du célèbre *Meilleur des mondes* (*Brave New World*, 1932), et il reconnaît explicitement l'héritage d'Anatole France sur sa philosophie utopique après avoir été influencé par Gide dans *Contrepoint* (*Point Counter Point*, 1928.).

<sup>33</sup> Antonio Machado (1875-1939) est un auteur espagnol. Dans *Soledades* (1902), il s'évade du spleen quotidien en utilisant le mythe, l'illusion et la rêverie à la manière d'Anatole France. Plus précisément, Machado est influencé par Anatole France lorsqu'il expérimente un vaste dédoublement de son moi qui atteint la plénitude de son existence par le truchement de l'Autre, de la même manière que les problématiques franciennes du moi et de l'Autre exposées dans *Les Désirs de Jean Servien* (1882), dans *Le Lys rouge* (1894), et dans *Histoire comique* (1903). Nous reconnaissons surtout ce système dans *Campos de Castilla*, et dans *Juan de Mairena* (*in Poesias completas y prosas completas*, O. Macti dir., éd. Espasa-Calpe-Fundación Antonio Machado, Madrid, 1989). Il faut noter que Machado rencontre Anatole France ainsi qu'Oscar Wilde lors d'un voyage à Paris en 1899.



France que Charles Maurras. Les influences franciennes sont notamment perceptibles dans *Anthinéa*, aux fameuses pages anticléricales, ouvrage écrit par Maurras en 1895 à la suite d'un voyage en Grèce. L'ironie de l'histoire retiendra que cet ouvrage, selon son auteur le plus important, fut réédité en 1919, et que Maurras lui retira pour l'occasion les pages les plus antireligieuses – les plus proches de la pensée francienne – pour ne pas déplaire aux partisans d'extrême-droite de l'Action française, fermement catholiques.

Plus proche de nous, Michel Tournier considère encore l'écriture francienne comme une importante influence. Ce n'est pas ici le lieu d'approfondir les multiples sympathies que l'auteur du *Roi des aulnes* entretient avec la littérature de France. Il nous suffit d'évoquer la démarche scripturale de Tournier qui est lui aussi l'auteur d'un *Balthazar*<sup>34</sup>. Il utilise un mécanisme mythologique fort contraignant, qui se substitue le plus souvent dans une grande part à la psychologie de ses personnages, et qui détermine leur destinée entière. Dès lors, son style incisif n'a d'autre but que de rendre dans toute sa violence la force et l'audace des thèmes dépeints. Anatole France ne contredirait pas cette manière de concevoir le métier littéraire. Le ton est cynique, mais toujours pour dépeindre du plus général au plus particulier la volupté du monde, d'un point de vue sensuel et incarné. Nous reconnaissons cette conception proche de la manière francienne notamment dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (1967) et dans *Le Roi des aulnes* (1970).

Cependant, nous ne saurions ici nous borner à établir un catalogue – vain et utopique – des auteurs influencés par Anatole France. Notre propos serait plutôt d'illustrer combien la vaste et originale philosophie du monde d'Anatole France, secrétée par l'écriture du *Désir*, s'est trouvée à la croisée de nombreux chemins, et comment elle a pu inaugurer bien des champs d'interrogation repris par tout le XX<sup>e</sup> siècle littéraire, après 1913<sup>35</sup>.

Ces chemins, nous pouvons au moins en voir trois.

Le premier recoupe toutes les interrogations épistémologiques d'Anatole France sur les rapports étroits entre l'homme et la science, d'une part, et aussi entre la science et la religion. Autrement dit, le questionnement francien sur les apports de la science et ses conséquences sur la pensée et la destinée humaines, annonce *en substance* les interrogations épistémologiques du XX<sup>e</sup> siècle. Anatole France n'a cessé de démontrer que la science pouvait être un instrument de connaissance extraordinaire et inédit, emmenant l'homme vers un savoir toujours plus précis sur lui-même et sur son univers. Cependant, il a aussi, dans le même temps et de manière intimement liée, envisagé les limites de la science. Il le dit et redit tout au long de *Vie littéraire*, mais aussi dans de multiples réflexions émaillant *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, *La Vie en fleur* ou surtout *Histoire contemporaine*.

“Noyés dans l'océan et dans l'espace, nous avons vu que nous n'étions rien, et cela nous a désolés... Nous n'avons plus d'espérances et nous ne croyons plus à ce qui consolait nos pères. Cela surtout nous est pénible... Avec la foi et l'espérance nous avons perdu la charité ; les trois vertus qui, comme trois neufs ayant à la proue l'image d'une vierge céleste, portaient les pauvres âmes sur l'océan du monde, ont sombré dans la même tempête. Qui nous apportera une foi, une espérance, une charité nouvelles ?<sup>36</sup>”

<sup>34</sup> Il s'agit de *Gaspard, Melchior et Balthazar*, roman publié en 1980.

<sup>35</sup> 1913 est la date de parution d'*Alcools* d'Apollinaire, qu'on cite traditionnellement comme œuvre inaugurant le XX<sup>e</sup> siècle littéraire.

<sup>36</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, III, *Pourquoi sommes-nous tristes ?*, p.7-9.

Gréard<sup>37</sup>, dans la *Réponse au discours d'Anatole France à l'Académie*, lui répondra :

“Les encyclopédistes avaient foi dans l'homme, dans le progrès infini des sciences et de la raison. La science a perdu pour vous la sérénité de ses espérances. Vous êtes un encyclopédiste désenchanté<sup>38</sup>.”

Cette réflexion est bien entendu inscrite dans les interrogations du temps, face notamment au scientisme, au positivisme et au darwinisme. L'émergence des sciences apporte son lot d'inquiétudes épistémologiques et cette interrogation poussera Jean Rostand à publier les *Pensées d'un biologiste* en 1939, où nous retrouvons de manière symptomatique le questionnement anxieux de France posé sous la plume du fameux biologiste philosophe. Toutefois, force est de constater que le XX<sup>e</sup> siècle a donné raison au trouble d'Anatole France. Autant la science a tenté de guérir les hommes, parfois avec d'extraordinaires succès, autant elle a pu connaître d'immondes travers, les pires étant vraisemblablement les bombes d'Hiroshima et de Nagasaki, et l'eugénisme hitlérien<sup>39</sup>. Dès lors, les actuels soucis de la bioéthique tombent bel et bien sous le coup d'une pensée francienne fort contemporaine, en l'occurrence. Même en 2001, “il y a dans l'étude des sciences un fond d'orgueil et d'audace amère<sup>40</sup>.”, fond d'orgueil qui devrait vraisemblablement parfois nuancer l'enthousiasme des exaltantes découvertes scientifiques.

Anatole France demeure ainsi, en cette période à cheval entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup>, écartelé entre deux directions opposées : l'exaltation de l'érudition et de la connaissance pouvant servir au bien de tous, sous-tendue par le Désir de comprendre notre existence et notre univers, reste une nécessité dont la tradition humaniste remonte, au moins, à la philosophie présocratique. Anatole France pourrait faire sienne la réflexion de Lucrèce que nous citons pour inaugurer notre développement – mais qu'Anatole France aurait relativisée :

“Alors qu'aux yeux de tous, l'humanité traînait sur terre une vie abjecte, écrasée sur le poids d'une religion dont le visage, se montrant du haut des régions célestes, menaçait les mortels de son aspect horrible, le premier un Grec, un homme, osa lever ses yeux mortels contre elle, et contre elle se dresser<sup>41</sup>.”

Mais le pessimisme francien, issu d'une attitude sceptique imposant un doute sans faille, fait de l'homme un être trop irresponsable pour gérer ses connaissances de manière humaniste et désintéressée : “Le fonds humain ne change pas, et ce fonds est âpre, égoïste, jaloux, cruel, féroce<sup>42</sup>.” Rousseau est coupable d'avoir fait croire au contraire. Ses idées sont “les plus fausses et les plus funestes que jamais l'homme ait eues sur la nature et sur la société<sup>43</sup>.” Cette appréhension du monde par le doute est certainement l'un des ferments de la pensée contemporaine, elle-même héritière du XVIII<sup>e</sup> siècle français qui a mené jusqu'à la Révolution<sup>44</sup>. Anatole France applique donc

<sup>37</sup> Octave Gréard, académicien, est un grand pédagogue du XIX<sup>e</sup> siècle, auteur notamment de *L'Esprit de discipline dans l'éducation* (1883).

<sup>38</sup> Source Bibliothèque Nationale.

<sup>39</sup> En filigrane, nous devinons toutes ces terreurs dans *L'Île des Pingouins* et dans *Sur la pierre blanche*. Voir *supra*, I.2.4.b, p.192, et II.1.2.b, p.243.

<sup>40</sup> Anatole France, *Vie littéraire*, I, p.23.

<sup>41</sup> Lucrèce, *De la nature*, traduction d'A. Ernout, Paris, Belles Lettres, coll. « Guillaume Budé », 1947, p.5-6.

<sup>42</sup> Anatole France, *idem*, IV, p.48.

<sup>43</sup> Anatole France, *idem*, I, p.88.

<sup>44</sup> Voir notamment *supra*, II.3.3.b, p.353.

à l'homme une vision bien paradoxale, qui caractérise son humanisme sceptique nulle part démenti : d'un côté, l'homme est capable des plus beaux rêves et des plus grandes découvertes, ses aspirations rejoignent les plus exaltantes utopies ; mais d'autre part, il est aussi capable des plus vastes destructions, des plus graves irrespects envers son semblable. Et finalement, dans la réalité, c'est le pôle sombre de l'homme qui l'emporte, alors que c'est l'homme lui-même qui souffre de sa violence et de son manque d'humanité – ou d'humanisme. Ce paradoxe tenaille Anatole France tout au long de la fondation de sa philosophie du monde. Toutefois, notre auteur préfère les beaux rêves – même s'ils entraînent des doutes – aux grands cauchemars du réel.

L'idéalisme humaniste francien est donc paradoxal, et la notion d'absurde francien naît de ce paradoxe : comment les hommes peuvent-ils être tellement contradictoires, pourquoi n'unissent-ils pas leurs efforts pour lutter contre l'aridité universelle dans la fraternité au lieu de s'entre-dévorer ? Comment ne peuvent-ils pas rechercher, alors qu'il en ont les moyens, le meilleur des mondes, c'est-à-dire le plus grand bien accessible à tous, d'un point de vue sociologique autant qu'individuel ? Ce questionnement caractéristique d'un socialisme humaniste du XIX<sup>e</sup> siècle, mais repris dans une philosophie du monde originale, est sans doute le deuxième chemin fondamental qui est sinon inauguré, du moins mis en exergue par la pensée francienne.

L'écriture du Désir fonde en effet une morale, une herméneutique et une heuristique<sup>45</sup> qui ont pour but d'offrir à l'homme la possibilité de se défaire des chaînes de tous les esclavages<sup>46</sup> afin de regagner l'honneur d'être libre<sup>47</sup>, d'être un homme moins malheureux, c'est-à-dire pacifié. Cependant, force est de constater que cette liberté, dans le réel, est inapplicable car utopique. C'est justement cette absurdité qui pousse Anatole France à réclamer cette liberté de manière révoltée. C'est parce que cette liberté est utopique qu'il faut la défendre, parce qu'elle est pure, pour ainsi dire absolue. Pourtant, dans le même temps, la conscience de cette utopie exalte aussi la conscience de l'absurdité du monde. Avec d'infinies précautions, nous ne pouvons que penser ici à une autre philosophie, celle d'Albert Camus<sup>48</sup>, qui tire ses racines de questionnements similaires :

“La révolte métaphysique est le mouvement par lequel un homme se dresse contre sa condition et la création tout entière. Elle est métaphysique parce qu'elle conteste les fins de l'homme et de la création. L'esclave proteste contre la condition qui lui est faite à l'intérieur de son état ; le révolté métaphysique contre la condition qui lui est faite en tant qu'homme<sup>49</sup>.”

Nous voyons qu'Anatole France avait déjà une grande conscience de l'absurdité du monde, et que le darwinisme ne suffisait pas à l'expliquer, même s'il la rationalisait. La rationalisation de la souffrance rend la souffrance encore plus absurde, puisqu'on souffre. Cette conscience francienne de l'absurde – absurde personnifié chez Anatole France par la réclusion et l'inertie<sup>50</sup> – pousse notre auteur à se révolter par le Désir pour

<sup>45</sup> Voir *supra*, III.3, p.479.

<sup>46</sup> Certes des esclavages sociaux ou historiques, issus de préjugés, de croyances ou de dogmes. Mais aussi de l'esclavage issu de la condition même d'être un humain en prise avec le temps et la mort.

<sup>47</sup> Voir *supra*, III.3.3, p.488.

<sup>48</sup> Camus, dans *Le Mythe de Sisyphe*, montre que ce qui est absurde, c'est la confrontation de l'irrationnel du monde et “de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme.” (cité par P. Brunel, « Absurde », *Encyclopaedia universalis*, 1-68c.) Le mouvement littéraire de l'absurde émerge après l'horreur de la deuxième guerre mondiale, pour se poursuivre jusque dans les années soixante, avec le théâtre de Beckett et d'Ionesco.

<sup>49</sup> Albert Camus, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951, p.41.

<sup>50</sup> Voir *supra*, III.2, p.430.

acquérir enfin la liberté. Ecrire le Désir, c'est dans une certaine mesure dire l'absurde, et c'est le repousser de nous dans le même temps ; c'est l'habiter de sens. L'écriture du Désir annonce ainsi un vaste mouvement littéraire qui ira de Camus à Ionesco, en passant par Beckett et Kafka. Anatole France rejoint la pensée de Nietzsche – sans la connaître, comme nous l'avons dit<sup>51</sup> –, lorsque ce dernier annonce qu'« aucun artiste ne tolère le réel<sup>52</sup>. » De fait, la reconstruction du réel par le mythe menée par Anatole France pour détruire l'incompréhensible est symptomatique d'une pensée nietzschéenne qui engendrera elle-même la plupart des grands courants de l'absurde que connaîtra le XX<sup>e</sup> siècle littéraire. Selon nous, Anatole France pourrait être l'un des initiateurs de ces courants.

Le troisième chemin qu'inaugure Anatole France réside dans la conscience de l'emprise possible de l'imaginaire sur le monde réel. Certes, ceci n'est pas une trouvaille strictement française, elle est dans l'air du temps, peut-être issue pour une grande part des différents courants romantiques et symbolistes<sup>53</sup>. Cependant, Anatole France fait sien cette constatation rejoignant d'ailleurs le mentir vrai qui se retrouvera avec force chez Aragon. Plus précisément, Anatole France est sans doute en avance sur son temps sur deux points précis, issus de la constatation que l'imaginaire peut se substituer avec profit – parfois même par nécessité – au réel.

D'une part, Anatole France pressent l'inconscient psychanalytique qui révolutionnera l'histoire de la pensée, de Jung à Freud<sup>54</sup>. Il le prouve de façon explicite dans « L'œuf rouge » et dans *Thaïs*, mais aussi dans *Histoire comique* et même dans *Les Désirs de Jean Servien* (dès 1882, donc). Ce fait, à partir de 1890 (date de la parution de *Thaïs*), devient manifeste dans toute son œuvre. C'est d'ailleurs connexe à l'émergence du Désir dans l'œuvre française, et correspond peu ou prou à la querelle du *Disciple*.

Par cet aspect, notre auteur paraît bien en avance sur son temps. Par exemple, les romans psychologiques de son époque, d'un Paul Bourget ou d'un Zola, semblent fonder leur étude psychologique davantage sur les mœurs ou sur l'influence du milieu social engendrant la déperdition de l'individu, que sur la part incontrôlable de l'intériorité elle-même de cet individu. Anatole France reconnaît de manière explicite que l'homme n'est pas destiné à maîtriser ses agissements par son intelligence, et que son Désir se substitue bien souvent à sa volonté. Si l'origine sociale et éducative y sont partie intégrante, comme on le voit dans *Les Désirs de Jean Servien* ou dans « L'œuf rouge », la part inconsciente de l'individu détermine son destin de manière encore plus profonde. Ceci nous conforte dans l'idée que le scepticisme est lui-même une sécrétion du Désir, puisque le doute est une sorte de censure luttant contre le Désir de l'inconscient. Puisque ceci est reconnu par Anatole France, toutes les normes ayant cours dans le réel sont donc déplacées : la justice ne peut s'appliquer à des humains qui ne sont pas entière-

---

<sup>51</sup> L'appréhension de l'absurde chez Anatole France ne pouvait être issue que des nihilistes russes, puisque Nietzsche n'a été traduit en intégralité en français que dans les années 40, par G. Bianquis. Auparavant, on n'avait de Nietzsche qu'une vision parcellaire, correspondant un peu à la mode nihiliste de la fin du siècle ; nulle part Anatole France ne mentionne la pensée nietzschéenne, alors qu'il s'appuie ouvertement sur Tourguéniev dans *La Révolte des anges* pour fonder les personnages de Zita et d'Arcade. Voir *supra*, note 13 p.412. Dès lors, il me semble que si France a une certaine appréhension de l'absurde, ce ne peut être au travers de Nietzsche. Ainsi, si la pensée française semble annoncer, ou plutôt pressentir l'absurde camusien, c'est plutôt par le truchement du nihilisme russe. Peut-être est-il donc péremptoire de rechercher un héritage de la pensée de Nietzsche chez Anatole France.

<sup>52</sup> Cité par Albert Camus in *L'Homme révolté*, *idem*, p.317.

<sup>53</sup> Nous ne pouvons certes pas ici entrer dans ce débat. Pour plus de détails, voir H. Peyre, *Qu'est-ce que le romantisme ?*, P.U.F., Paris, 1971.

<sup>54</sup> Nous pensons que l'acceptation de l'inconscient de France dépasse de loin, en modernité, celle de Hartmann issue de Schopenhauer. Voir *supra*, II.3.1.a, p.289, et I.3.2.d, p.226.

ment responsables de leurs actes<sup>55</sup> ; notre vision du monde ne peut être soumise au bon vouloir d'un Dieu qui a tout prévu<sup>56</sup> ; notre société ne peut être fondée sur des dogmes remettant en cause notre Désir et son assouvissement, puisque seule cette instance motive notre existence tout entière<sup>57</sup>. Ainsi, l'inconscient francien, conséquence directe de la structure du Désir, pourrait être une des importantes contributions de la philosophie francienne dans l'histoire littéraire. Par les rapports engendrés entre Désir et frustration, Anatole France fonde une sorte de « psychanalyse » – avant la lettre – illustrant avec précision les tensions internes de notre *je* en prise avec le monde social et ses préjugés coercitifs, en prise également avec l'univers voilé aux lois incompréhensibles, mais aussi avec sa propre individualité, selon son histoire et son éducation. Dans cette optique, nous sommes ici face à une tragédie du Désir, ni plus ni moins, qui reste d'une grande modernité. La description francienne de la liberté de l'homme est donc, par cet aspect fondamental, très contemporaine.

De la même manière, l'attitude phénoménologique des héros franciens, qui injectent leur intériorité dans le monde par l'intermédiaire de leur regard, est également remarquable. Anatole France n'invente pas ce procédé qui existe déjà par exemple chez Balzac<sup>58</sup>. Toutefois, ce procédé faisant partie intégrante de la poétique francienne et directement issu du Désir, est chez notre auteur expérimenté dans des limites extrêmes, d'autant que cette caractéristique est représentatif d'une structure poétique finement systématisée. Ce système subversif replace l'homme au centre de l'univers. C'est là son aspect métaphysique – quoique Anatole France refuse toute métaphysique : le monde n'existe que parce que l'homme le regarde, il lui est soumis par le pouvoir de l'œil. Dans ce cas, les illusions qui nous entourent disparaissent, parce qu'elles deviennent habitées et donc déchiffrables. Certes, c'est la plus forte expression du mentir vrai francien, puisqu'il suffit à l'homme de regarder le monde pour s'injecter en lui, et pour s'y substituer : le monde devient donc à jamais voilé, et ce voile anthropologique, issu directement des profondeurs de l'homme qui regarde le monde, nous éloigne d'autant plus de la vérité. Mais cette conséquence est justement le point de départ de la philosophie francienne du monde. C'est ici que nous voyons combien l'imaginaire faiseur de mythes prend le pas sur la réalité chez Anatole France. Le mythe concurrence le réel, le remplace et finalement institue un principe d'équivalence entre les choses – principe fortement ancré dans le scepticisme francien issu du Désir et non l'inverse : peu importe dans quoi nous sommes puisque nous y sommes, peu importe ce que nous voyons puisque nous le voyons. Dès lors, regarder le monde revient à regarder l'homme, et dépeindre le monde revient à dépeindre en profondeur l'homme lui-même. La vérité n'existe plus, seul le cœur des choses s'y substitue, déchiffrable et à portée de regard. Eriger l'imaginaire humain en principe d'une philosophie du monde revient à rendre le cœur des choses palpable, après une quête qui n'est plus absurde<sup>59</sup>. Nous ne pouvons certes atteindre le *logos* que dans le mythe, mais puisque l'univers entier est un mythe à partir du moment où il est regardé, cette quête herméneutique prend tout son sens, simplement parce que l'imaginaire humain est replacé au centre de l'équation et que c'est lui qui crée le monde où il évolue lui-même. Ce huis-clos anthropologique dans lequel nous

<sup>55</sup> Cela sera une thématique qui intéressera particulièrement Marcel Jouhandeau, par exemple dans *Astaroth* (1960) ou dans *Trois Crimes rituels* (1962).

<sup>56</sup> Cette problématique que nous trouvons surtout dans *L'Île des Pingouins* et dans *La Révolte des anges*, nous la voyons également chez P.-J. Jouve chez lequel le désir se substitue à toute prédestination, pour donner naissance à *l'homme excrémental*.

<sup>57</sup> Le Désir francien est similaire à celui que met en récit Julien Green dans *Le Voyageur sur la terre*, 1925, et dans *Moïra*, 1950.

<sup>58</sup> Voir J.-P. Richard, "Corps et décors balzaciens", *Études sur le romantisme*, Seuil, Paris, 1970.

<sup>59</sup> Voir *supra*, III.2.2. p.467 et *sq.*

nous trouvons naturellement – notre réalité charnelle – n'est plus à combattre, il trouve ici toute sa justification et devient même une nécessité réclamée : c'est par lui que nous pouvons trouver le sens de notre existence ; la réclusion est devenue une instance faisant partie intégrante de notre liberté. Elle n'est pas seulement coextensive de la révolte du Désir : elle est le premier principe de connaissance de soi et du monde, à partir du moment où nous avons conscience d'elle, ce qui implique une conception phénoménologique de notre intériorité comme perpétuel projet vers les choses. L'imaginaire, chez Anatole France, a donc une fonction nécessaire et subversive : c'est lui qui replace l'homme au cœur du monde. La plus grande fonction humaine, pour Anatole France, est sans doute celle d'imaginer. Or, cette fonction humaine est celle que Darwin n'avait pas prévue...

Nous voyons que l'écriture francienne du Désir – ainsi que la philosophie qu'elle secrète – n'est pas, pour ainsi dire, une source d'influences facile à cerner précisément dans l'histoire littéraire du XX<sup>e</sup> siècle. Elle est le témoin d'un temps précis, qui analyserait le monde sous le jour de la quotidienneté, immergée dans les inquiétudes du présent, et démontre dans cette perspective un certain classicisme ainsi qu'une certaine sympathie pour les *topoi*. Mais elle est aussi, dans le même temps, une littérature de combat, de refus, de révolte, sous-tendue toutefois par un humanisme qui se projette dans l'intemporel. Elle est le fruit de différents paradoxes : héritière des philosophies grecques épicuriennes ou plus largement, présocratiques<sup>60</sup>, mais aussi des mouvements humanistes du XVI<sup>e</sup> siècle, de la poésie scientifique d'un Maurice Scève<sup>61</sup> à l'érudition d'un Erasme<sup>62</sup>, d'un humanisme voltairien et d'une philosophie illuminée d'un XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>63</sup>, elle est pourtant fondamentalement ancrée dans la modernité du XX<sup>e</sup> siècle. Elle annonce les prémisses de la pensée de Freud et de Husserl. Elle est également profondément enracinée dans l'absurdité du monde, tandis qu'elle recherche par la révolte le sens profond de l'existence humaine, en usant d'une poétique humaniste autant que tendrement ironique. Elle ne se leurre pas et son utopie est fondée avant tout sur les travers de l'homme, preuve justement d'un humanisme sans faille. Autant l'écriture du Désir replace l'homme au centre de l'univers, autant elle lui reconnaît tous ses défauts. Cependant, débordante d'une espérance solide et consciente, elle est en quête perpétuelle d'un sens du monde et elle fonde une philosophie individuelle mais non dépariée d'universalité, débarrassée pourtant de tout dogme, laissant le lecteur libre de l'accepter ou de la refuser. Cette somme de paradoxes qu'elle contient en son sein reste extrêmement significative des paradoxes même qui seront ceux du XX<sup>e</sup> siècle tout entier. L'écriture du Désir annonce notamment les horreurs qui auront lieu bien après la mort de notre auteur. Mais elle espère aussi que l'homme pourra y faire face s'il respecte le sens profond de son Désir pour vaincre l'absurdité du monde. Là se situerait peut-être son invariant.

L'écriture du Désir est donc en demi-teinte. Elle n'est pas tout à fait optimiste, mais pas non plus entièrement pessimiste. Et surtout, elle croit en l'homme au centre de son destin, proclamant la liberté de chacun à disposer de lui-même au-delà de tout esclavage et de tout chaos. C'est avant tout une philosophie du monde qui permet d'affirmer le moi le plus intime comme centre de l'immensité universelle, le temps d'une existence, avec toutes les responsabilités et toutes les souffrances que ceci comporte, avec cependant une confiance souriante. L'écriture du Désir est une philosophie du monde annonçant et réclamant, au bout du compte, une paix et une sérénité sans me-

<sup>60</sup> Voir *supra*, 1.2.1.a, p.130.

<sup>61</sup> Voir *supra*, I.1.2.d., p.63.

<sup>62</sup> Voir *supra*, note 107 p.47.

<sup>63</sup> Voir *supra*, note 93 p.46.

sure afin que nous jouissions d'une existence au bonheur assumé et à l'imaginaire triomphant, dont la force déplace les montagnes...

**BIBLIOGRAPHIE**



## **BIBLIOGRAPHIE**

**(435 références)**

### 1) Textes franciens

- ❑ Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, Paris, Calmann-Lévy, 1894
- ❑ Anatole France, *Poésies. Les Poèmes dorés – Idylles et légendes – Les Noces corinthiennes*, Paris, Calmann-Lévy, 1924

Tous les extraits des revues dans lesquelles Anatole France a collaboré sont reproduits dans les deux recueils suivants :

- ❑ Anatole France, *La Vie littéraire*, Paris, Calmann-Lévy, 1888-1892, 4 tomes
- ❑ Anatole France, *Trente ans de vie sociale*, éd. C. Aveline et H. Psichari, Paris, Emile Paul et Cercle du Bibliophile, 1949-1969, 3 tomes

Les textes étudiés dans notre thèse sont issus de l'édition de référence suivante :

- ❑ Anatole France, *Œuvres complètes*, éd. Marie-Claire Bancquart, Paris, Bibliothèque de Pléiade, Gallimard, 4 tomes

Nous citons ici les œuvres étudiées dans notre études :

- ❑ Tome 1, 1984 :
  - *Le Crime de Sylvestre Bonnard, Membre de l'institut*
  - *Les Désirs de Jean Servien*
  - *Le Livre de mon ami*
  - *Balthazar*
  - *Thaïs*
  - *L'Etui de nacre*
- ❑ Tome 2, 1987 :
  - *La Rôtisserie de la reine Pédauque*
  - *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*
  - *Le Lys rouge*
  - *Le Puits de sainte Claire*
- ❑ Tome 3, 1991 :
  - *M. Bergeret à Paris*
  - *Pierre Nozière*
  - *Crainquebille, Putois, Riquet et plusieurs autres récits profitables*
  - *Sur la pierre blanche*

- Tome 4, 1994 :
  - *L'Ile des Pingouins*
  - *Les Contes de Jacques Tournebroche*
  - *Les Sept Femmes de la Barbe-Bleue*
  - *Les Dieux ont soif*
  - *La Révolte des anges*
  - *Le Petit Pierre*
  - *La Vie en fleur*

## 2) Etudes franciennes

### → *Etudes fondamentales*

- Antoniu A., *Anatole France, critique littéraire*, Paris, Boivin, 1929
- Bancquart M.-C., *Anatole France, Œuvres complètes*, Bibliothèque de Pléiade, Paris, Gallimard, 1984-1994, 4 tomes
- Bancquart M.-C., *Anatole France polémiste*, Paris, Nizet, 1962.
- Bancquart M.-C., *Anatole France, un sceptique passionné*, Paris, Calmann-Lévy, 1984
- Corday M., *Dernières pages inédites d'Anatole France*, Paris, Flammarion, 1927
- S. Kéméri, *Promenades d'Anatole France*, Paris, Calmann-Lévy, 1927
- Levailant J., *Les Aventures du scepticisme, essai sur l'évolution intellectuelle d'Anatole France*, Paris, Colin, 1965
- Suffel J., *Anatole France*, Paris, Le Myrte, 1946
- Tendron E., *Anatole France inconnu*, « Histoire et critique littéraire », 1, Liège, CE-FAL, 1995

### → *Etudes critiques contemporaines d'Anatole France (livres et brochures)*

- Barrès, M., *Anatole France*, Paris, Charavay, 1883
- Beaunier, A., *Critiques et romanciers*, Paris, Crès, 1924, 4<sup>ème</sup> édition
- Bédé, A., et Le Bail, J., *Anatole France vu par la critique d'aujourd'hui*, Paris, Belles Lettres, 1925
- Brousson, J.J., *Anatole France en pantoufles*, Paris, Crès, 1924
- Brousson, J.J., *Itinéraire de Paris à Buenos-Ayres [sic]*, Paris, Crès, 1927
- Brunetière, F., *Essais sur la littérature contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1892
- Calmettes, J., *Leconte de Lisle et ses amis*, Paris, Librairies et imprimeries réunies, 1902
- Corday, M., *Anatole France d'après ses confidences et ses Souvenirs*, Paris, E. Flammarion, 1927
- Des Hons, G., *Anatole France et Racine*, préface de C. Maurras, Paris, Le Divan, 1925

- ❑ Faguet, E., *Propos littéraires*, t. I et III, Paris, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, 1902
- ❑ Girard, G., *La Jeunesse d'Anatole France*, Paris, Gallimard, 1925
- ❑ Gsell, P., *Les Matinées de la Villa Saïd. Propos d'Anatole France*, Paris, Grasset, 1922
- ❑ Huard, G., *Anatole France et le quai Malaquais*, Paris, Champion, 1926
- ❑ Lanson, G., *Notice sur M. Anatole France et son œuvre*, Paris, Calmann-Lévy, 1898
- ❑ Le Brun, R., *Anatole France*, Paris, Sansot, 1904
- ❑ Le Goff, M., *Anatole France à la Béchellerie*, Paris, Léo Delteil, 1924
- ❑ Massis, H., *Jugements*, 1<sup>ère</sup> série, Paris, Plon, 1923
- ❑ Masson, G.A., *Anatole France, son œuvre*, Paris, La Nouvelle Revue Critique, 1923
- ❑ Maurel, A., *Souvenirs d'un écrivain*, Paris, Hachette, 1925
- ❑ Maurras, C., *Anatole France politique et poète*, Paris, Plon, 1924
- ❑ Michaut, G., *Anatole France. Etude psychologique*, Paris, Boccard, 1922, 5<sup>ème</sup> éd.
- ❑ Pouquet, J.M., *Le Salon de Madame Arman de Caillavet*, Paris, 1926
- ❑ Roujon, J., *La Vie et les Opinions d'Anatole France*, Paris, Plon, 1925
- ❑ Ségur, N., *Conversations avec Anatole France*, Paris, Fasquelle, 1925
- ❑ Ségur, N., *Dernières conversations avec Anatole France*, Paris, Fasquelle, 1927
- ❑ Shanks, L.P., *Anatole France*, Chicago, London, The Open Court Publishing Company, 1919
- ❑ Truc, G., *Anatole France, l'artiste et le penseur*, Paris, Garnier, 1924

→ *Périodiques contemporains d'Anatole France pour une critique de la réception francienne*

- ❑ Aveline, C., *Pour l'anniversaire d'Anatole France*, La Grande Revue, octobre 1925
- ❑ Barthou, L., *Anatole France, commis-bibliothécaire du Sénat*, Revue de Paris, 1<sup>er</sup> décembre 1924
- ❑ Barthou, L., *Sur Anatole France*, Revue de France, 15 juin 1926
- ❑ Barthou, L., *Anatole France sans la politique*, Conférencià, 1<sup>er</sup> mai 1925
- ❑ Beaunier, A., *Anatole France*, Revue des Deux-Mondes, 1<sup>er</sup> novembre 1924
- ❑ Bédarida, H., *Anatole France et l'Italie*, Revue des Cours et Conférences, 15 mai 1926

- ❑ Bertaut, J., *Anatole France dans le monde*, Les Nouvelles Littéraires, 18 octobre 1924
- ❑ Bibesco, P., *Une Visite à la Béchellerie*, Revue Hebdomadaire, 15 novembre 1924
- ❑ Bidou, H., *Parmi les livres*, Revue de Paris, 1<sup>er</sup> novembre 1924
- ❑ Bordeaux, H., *Opinions de M. Jérôme Coignard sur l'élection de M. France à l'Académie*, Revue Bleue, 1<sup>er</sup> février 1896
- ❑ Brousson, J.J., *Anatole France et le Dies Irae*, Les Nouvelles Littéraires, 18 octobre 1924
- ❑ Brousson, J.J., *Le Père France et la Librairie de France*, Les Nouvelles Littéraires, 19 avril 1924
- ❑ Calmettes, P., *Anatole France et le voyage en Argentine*, Mercure de France, 1<sup>er</sup> mai 1929
- ❑ Chantavoine, H., *De l'ironie en littérature*, Le Correspondant, 10 avril 1897
- ❑ Charpentier, J., *Anatole France*, Mercure de France, 1<sup>er</sup> novembre 1924
- ❑ Chaumex, A., *Le Mouvement des idées : M. Anatole France et l'histoire*, Revue Hebdomadaire, 23 mars 1912
- ❑ Delporte, L., *Portraits contemporains. Anatole France*, Revue Bleue, 9 décembre 1899
- ❑ Doumic, R., *M. Anatole France*, Revue des Deux-Mondes, 15 décembre 1896
- ❑ Doumic, R., *La Jeanne d'Arc de M. Anatole France*, Revue des Deux-Mondes, 15 avril 1908
- ❑ Doumic, R., *Un Roman sous la Révolution*, Revue des Deux-Mondes, 15 juillet 1912
- ❑ Giraud, V., *Anatole France peint par ses amis*, Revue des Deux-Mondes, 15 mai 1926
- ❑ Gregh, F., *M. Anatole France*, Revue Bleue, 26 février 1901
- ❑ Hovelaque, E., *Quelques souvenirs sur Anatole France*, Revue de France, 1<sup>er</sup> avril 1925
- ❑ Huard, G., *Le Père d'Anatole France. François Noël Thibault, libraire et éditeur [1805-1890]*, Bulletin du Bibliophile, 1925, p.121-139
- ❑ Jacob, J., *Les Idées sociales d'Anatole France*, La Grande Revue, avril 1927
- ❑ Jaloux, E., *Anatole France*, Les Nouvelles Littéraires, 18 octobre 1924
- ❑ Kahn, M., *Le Père d'Anatole France, Noël France, [1806-1890], libraire*, Bulletin du Bibliophile, novembre 1924, p.491-503

- ❑ Kahn, M., *Anatole France et Emile Zola*, La Grande Revue, juillet 1926
- ❑ Kerdyk, R., *La Maison d'Anatole France*, Les Nouvelles Littéraires, 19 avril 1924
- ❑ Le Moy, A., *Le « Père France »*, Mercure de France, 15 janvier 1925
- ❑ Louis, C., *Les Poètes assis*, La Nouvelle Revue, 15 mai 1902
- ❑ Madeline, J., *Le Voyage de M. Anatole France*, La Nouvelle Revue, 1901, t.9, pp.607-615
- ❑ Mauriac, F., *Anatole France*, Revue Hebdomadaire, 18 octobre 1924
- ❑ Michaut, G., *Anatole France et le dilettantisme*, Le Correspondant, 10 mai 1913
- ❑ Mornet, D., *M. Anatole France et la science*, Revue du Mois, 10 juillet 1911
- ❑ Mornet, D., *Les « sources » d'Anatole France*, Les Nouvelles Littéraires, 3 juillet 1926
- ❑ Pilon, E., *Les Femmes dans l'œuvre d'Anatole France*, Revue Bleue, 31 décembre 1903
- ❑ Raynaud, E., *Anatole France et les poètes*, La Muse Française, 10 avril 1926
- ❑ Renard, G., *M. Anatole France*, La Nouvelle Revue, 1889, t. 60, p.5-22
- ❑ Revon, M., *Anatole France, critique littéraire*, Les Marges, 15 novembre 1924
- ❑ Ricard, L.X. de, *Anatole France et le Parnasse Contemporain*, Revue des Revues, 1<sup>er</sup> février 1902
- ❑ Rod, E., *M. Anatole France*, Revue de Paris, 1894, t.6, p.731-767
- ❑ Sée, H., *Pages libres : Anatole France et l'histoire*, La Grande Revue, juillet 1925
- ❑ Souday, P., *Anatole France, critique littéraire*, Les Nouvelles Littéraires, 19 avril 1924
- ❑ Stapfer, P., *L'Art et la matière chez M. Anatole France, étudiés dans son Histoire Contemporaine*, Bibliothèque Universelle et Revue Suisse, tome XXIII, p.225-252 et p.565-594
- ❑ Thibaudet, A., *Anatole France en Angleterre*, Nouvelle Revue Française, 1924, p.734-740

### 3) Théories de la littérature, repères littéraires, rhétorique

- ❑ Antoine G. dir, Brunot F. éd., *Histoire de la langue française*, Paris, CNRS, volumes 1880-1914 (1985) et 1914-1945 (1995)
- ❑ Artaud A., *Le Moine (de Lewis)*, Paris, Gallimard, 1966
- ❑ Bakhtine M., *Poétique de Dostoïevski*, Moscou, 1963, trad. I. Kolutcheff, Paris, Seuil, 1970
- ❑ Barbey d'Aurevilly J., *Les Diaboliques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967
- ❑ Bataille H., *L'Histoire de l'érotisme*, IV, « L'Objet du désir et la totalité du réel », *Œuvres complètes*, VIII tomes, Paris, Gallimard, 1976
- ❑ Bladé J., « La Messe des fantômes », coll. Les Littératures populaires de toutes les nations, Paris, Maisonneuve, 1886, tome XX
- ❑ Berranger M.-P., *Dépayement de l'aphorisme*, Paris, Corti, 1987
- ❑ Bougnoux D., *Blanche, ou l'Oubli d'Aragon*, Paris, La Découverte, 1974
- ❑ Bourget P., *Essais de psychologie contemporaine*, Paris, Lemerre, 1885
- ❑ Breton A., *Du Surréalisme en ses œuvres vives*, 1953, Paris, Société nouvelle des Editions Pauvert, 1979
- ❑ Breton A., *Qu'est-ce que le surréalisme ?*, Bruxelles, René Henriquez, 1934
- ❑ Camus A., *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951
- ❑ Castex P., *Horizons romantiques*, Paris, Corti, 1983
- ❑ Catulle Mendès, *La Légende du Parnasse contemporain*, Bruxelles, 1884, rééd. Genève, Slatkine, 1983
- ❑ Chartier R., « Stratégies éditoriales et lectures populaires », in *Histoire de l'édition française*, Paris, Promodis, t.I, 1983-1986
- ❑ Chevrel Y., *Le Naturalisme*, Paris, P.U.F., 1993
- ❑ Citti P., *Contre la décadence (1890-1914)*, Paris, P.U.F., 1987
- ❑ Collart J., *Histoire de la langue latine*, coll. Que sais-je ?, Paris, P.U.F., 2<sup>ème</sup> édition, 1972
- ❑ Collot M., *L'Horizon fabuleux*, Paris, Corti, 1988
- ❑ Dante, *La Divine Comédie*, éd. bilingue, éd. J. Risset, Paris, Flammarion, 1985-1990
- ❑ Décaudin M., *La Crise des valeurs symbolistes, vingt ans de poésie française, 1895-1914*, Genève-Paris, Slatkine, 1960
- ❑ Decaunes L. éd., *La Poésie parnassienne*, Paris, Seghers, 1977

- ❑ Du Marsais, *Des Tropes, ou des différents sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même langue*, Paris, David, 1757, t. IV
- ❑ Dupriez B., dans *Gradus, les procédés littéraires*, Montréal, Union Générale d'Édition, 1984
- ❑ Eco U., *L'œuvre ouverte*, Paris, Gallimard, 1962.
- ❑ Flaubert G., *L'Éducation sentimentale*, in *Œuvres complètes* (26 vol.), *Œuvres de jeunesse*, vol. III, Paris, Conard, 1910-1954, p.160-161
- ❑ Genette G., *Figures III*, Paris, Seuil, 1972
- ❑ Gombrowicz W., *Ferdydurcke*, trad. Brone, Paris, Bourgeois, 1958
- ❑ Guth P., *Histoire de la littérature française*, Paris, Editions du Rocher, 1992
- ❑ Hérédia J.-M. de, *Les Trophées*, éd. Anny Detalle, Paris, Gallimard, 1981
- ❑ Huysmans J.-K., *Là-bas*, Paris, Gallimard, 1985
- ❑ Kristeva J., *Séméiotikè*, Tel Quel, Paris, Seuil, 1969
- ❑ Lanson G., *Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire*, Paris, Hachette, rééd. 1965
- ❑ Leconte de Lisle, *Poèmes barbares*, Paris, Les Belles Lettres, 1976
- ❑ Mansuy M., *Un Moderne, Paul Bourget*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1968
- ❑ Marivaux P. de, *Théâtre complet*, éd. H. Coulet et M. Gilot, Pléiade, Paris, Gallimard, 1993-1994, 2 vol.
- ❑ Mirbeau O., *Le Jardin des supplices*, Paris, Gallimard, 1988
- ❑ Moatti C. & Heinstejn J. dir., *Typologie du roman*, colloque, Sorbonne nouvelle, Paris, 1984
- ❑ Mondor H., *L'Affaire du Parnasse, Stéphane Mallarmé et Anatole France*, Paris, Fragrance, 1951
- ❑ Montherlant H. de, « Synchrétisme et alternance » (1927), *Aux fontaines du désir*, in *Essais*, P. Siprio éd., Pléiade, Paris, Gallimard, 1963, rééd. 1988
- ❑ Nelli R., *L'Érotique des troubadours*, Bibliothèque méridionale, Toulouse, 1963, Paris, rééd. U.G.E., 1974
- ❑ Peyre H., *Qu'est-ce que le romantisme ?*, Paris, P.U.F., 1971
- ❑ Poe E. A., *Philosophy of Composition (Genèse d'un poème)*, 1846, (in *The Complete Tales and Poems of Edgar Allan Poe*, New York, Random House Inc, 1965
- ❑ Praz M., *La Chair, la mort et le diable dans la littérature du XIX<sup>e</sup> siècle, le roman-tisme noir*, Paris, Denoël, 1977



- ❑ Reichler C., *L'Âge libertin*, Paris, Ed. de Minuit, 1987
- ❑ Renan E., *La Vie de Jésus*, Paris, édition critique de J. Gaulmier, 1974
- ❑ Renan E., *Lettres inédites*, Paris, Calmann-Lévy, 1986
- ❑ Renan E., *Œuvres complètes*, H. Psichari éd., 10 volumes, Paris, 1947-1961
- ❑ Richard L., *Expressionnistes allemands (panorama bilingue d'une génération)*, Paris, Maspero, 1974, rééd. La Découverte, 1983
- ❑ Rousseau J.-J., *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes*, éd. B. Gagnebin & M. Raymond, Pléiade, tome III, Paris, Gallimard, 1981
- ❑ Sade, *La Marquise de Gange*, in *Œuvres complètes du Marquis de Sade*, Paris, Pauvert, 1991, tome 11
- ❑ Saint-Pol Roux, *De la colombe au corbeau par le paon*, Paris, Mercure de France, 1904
- ❑ Sartre J.-P., *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946
- ❑ Schneider, M., *Voleurs de mots, essai sur le plagiat, la psychanalyse et la pensée*, Paris, Gallimard, 1985
- ❑ Souriau M., *Histoire du Parnasse*, Paris, 1929, Genève, rééd. Slatkine, 1973
- ❑ Sturm E., *Crébillon et le libertinage au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Nizet, 1970
- ❑ Sully Prudhomme, *Les Solitudes*, Paris, Editions d'Aujourd'hui, 1978
- ❑ Tadié J.-Y., *La Critique littéraire au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Belfond, 1987
- ❑ Talma F.-J., *Réflexions sur Lekain et l'art théâtral*, Paris, 1825
- ❑ *Théorie d'ensemble*, ouvr. Collectif avec R. Barthes, Tel Quel, Paris, Seuil, 1968
- ❑ Voltaire, *Œuvres*, F. Deloffre & J. Van den Heuvel, Pléiade, Paris, Gallimard, 1979
- ❑ Voltaire, *Politique*, éd. et appareil critique R. Pomeau, Paris, Garnier, 1963
- ❑ Zola E., *Le Roman Expérimental*, Paris, 1881 in Zola, *Œuvres complètes*, éd. H. Mitterand, Paris, Cercle du livre précieux, 1966-1970

#### 4) Anthropologie, anthropologie de l'imaginaire, mythocritique

- ❑ Commelin, P., *Mythologie grecque et romaine*, Paris, Bordas, Classiques Garnier, 1991
- ❑ Dumézil G., *Mythe et épopée (L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens)*, Paris, Gallimard, 1958
- ❑ Durand G., *L'Imagination symbolique*, Paris, P.U.F., 1956, 4<sup>ème</sup> éd. 1984
- ❑ Durand G., *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, 11<sup>ème</sup> éd., Paris, Dunod, 1992
- ❑ Eliade M., *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949
- ❑ Eliade M., *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957
- ❑ Eliade M., *Traité d'Histoire des religions*, Paris, Payot, 1953, réimpr. 1989
- ❑ Evans-Pritchard E. E., *La Religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Payot, 1971
- ❑ Grimal P., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, 3<sup>ème</sup> éd., Paris, P.U.F., 1963
- ❑ Guénon R., *Le Théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion*, rééd., Paris, Editions Traditionnelles, 1969
- ❑ Legros J., *Esprit, es-tu las ?, l'irrationnel, un besoin paradoxal*, Logiques sociales, Paris, L'Harmattan, 1992
- ❑ Morgan L. H., *Ancient Society*, Londres, 1877, rééd., intro. L. White, Cambridge (Mass.), 1965, traduit par H. Jaouiche sous le titre *La Société archaïque*, Paris, Anthropos, 1971, 2<sup>ème</sup> éd. 1985
- ❑ Newman-Gordon P., *Hélène de Sparte. La Fortune du mythe en France*, Paris, De-bresse, 1968
- ❑ Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier-Montaigne, 1962
- ❑ Roger J., *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, A. Colin, 1963
- ❑ Tervarent G. de, *Attributs et symboles dans l'art profane, 1450-1600*, Genève, Slatkine, 1959

- Tylor E.B., *Primitive culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Customs*, I et II, Londres, 1871, traduction de P. Brunet et E. Barbier sous le titre *La Civilisation primitive*, Paris, 1876-1878

### 5) Histoire sociale, histoire de la pensée, références historiques

- ❑ Arvon H., *L'Anarchisme*, Paris, P.U.F., 9<sup>ème</sup> édition, 1987
- ❑ Battisti E., *La Renaissance à son apogée et le premier maniérisme*, Paris, Albin Michel, 1977
- ❑ Bauberot J., *La Laïcité, quel héritage de 1789 à nos jours ?*, Genève, Labor et Fides, 1990
- ❑ Bauberot J., *Vers un nouveau pacte laïque*, Paris, Seuil, 1990
- ❑ Belaval Y., « Au Siècle des Lumières », in *Histoire des littératures, Encyclopédie de Pléiade*, t.III, Paris, Gallimard, 1958
- ❑ Bourdon R., *La Place du désordre*, Paris, P.U.F., 1984
- ❑ Briganti G., Trezzani L., Laureati L., *I Vedutisti*, Venise, Historia dell'Arte, 1971
- ❑ Brunier S., *Voyage dans le système solaire*, Paris, Bordas, 1993
- ❑ Caron F., *La France des patriotes, de 1851 à 1918*, coll. « Histoire de France », dir. Jean Favier, tome V, Paris, Fayard, 1985
- ❑ Céline L.-F., *Voyage au bout de la nuit*, 1932, in *Œuvres romanesques*, Pléiade, tome I, Paris, Gallimard, 1981
- ❑ Chabot J.-L., *Le Nationalisme, Que sais-je ?*, Paris, P.U.F., 1986, 2<sup>ème</sup> éd. 1993
- ❑ Charlety S., *Histoire du saint-simonisme*, Paris, Gonthier, 1965
- ❑ Chastel A. et Klein R., *L'Âge de l'humanisme. L'Europe de la Renaissance*, Paris, éd. des Deux-Mondes, 1963
- ❑ Chevalier L., *La Formation de la population parisienne au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, INED, 1950
- ❑ Coquard O., *Jean-Paul Marat*, Paris, Fayard, 1993
- ❑ Dal Co F., Tafuri M., *Architecture contemporaine*, Paris, Gallimard Electa, 1991
- ❑ Dansette A., *Le Second Empire*, 3<sup>ème</sup> édition, Paris, Hachette, 1973-1976
- ❑ Devaux P., *L'Utilitarisme*, Bruxelles, la Renaissance du livre, 1955
- ❑ Dresden S., *L'Humanisme et la Renaissance*, Paris, Hachette, 1967
- ❑ Dubech L. et d'Espezel P., *Histoire de Paris*, 2 vol., Paris, Payot, 1951
- ❑ Dumas J.-L., *Histoire de la pensée, philosophies et philosophes*, Paris, Tallandier, 1990, tome 3 (*Temps modernes*)

- ❑ Duroselle J.-B., *L'Idée d'Europe dans l'histoire*, préface de J. Monnet, Paris, Dalloz, 1965
- ❑ Ehrard J. et Palmade G. P., *L'Histoire*, Paris, SEVPEN, 1964, rééd. 1971
- ❑ Fillioux J.-C. & Maisonneuve J., *Anthologie des sciences de l'homme*, 2 vol., Paris, Dunod, 1993
- ❑ Foucault M., *Histoire de la sexualité*, t.I, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1977
- ❑ Fraisse G., *Muse de la raison, la démocratie exclusive et la différence des sexes*, Paris, Alinéa, 1989
- ❑ Gandillac M. de et Margolin J.-C. dir., « Platon et Aristote à la Renaissance », in *C.R. XVI<sup>e</sup> colloque international de Tours*, Paris, 1975
- ❑ Gandillac M. de, « La Philosophie de la Renaissance », in B. Parain dir., *Histoire de la philosophie*, t.II, *Encyclopédie de Pléiade*, Paris, Gallimard, 1973
- ❑ Gille B., *Histoire des techniques, technique et civilisation, technique et science*, Paris, Gallimard, 1978, rééd. 1993
- ❑ Halbwachs M., *Esquisse d'une psychologie des classes sociales*, Paris, P.U.F., 1955
- ❑ Hégy P., *L'Autorité dans le catholicisme contemporain*, Paris, Beauchesne, 1975
- ❑ Klejman L. & Rochefort F., *L'Egalité en marche, le féminisme dans la III<sup>ème</sup> République*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques et éd. Des femmes
- ❑ Kuhn T.S., *The Copernican Revolution*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.), 1957, trad. A. Hayli, *La Révolution copernicienne*, Paris, Fayard, 1973, nouv. éd. L.G.F., 1992
- ❑ Lavigne M., *Les Economies socialistes soviétique et européenne*, Paris, Armand Colin, 1983
- ❑ Lefranc J., *La Philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Que sais-je ?, Paris, P.U.F., 1998
- ❑ Leyret H., *Jugements du président Magnaud réunis et commentés*, Paris, Stock, « Recherches sociales », n°4, 1900
- ❑ Ligou D., *Histoire du socialisme en France*, Paris, P.U.F., 1962
- ❑ Maistre J. de, *Considérations sur la France*, éd. J.-L. Darcel, Genève, Slatkine, 1980
- ❑ Maistre J. de, *Ecrits sur la Révolution*, Paris, P.U.F., 1989

- Margolin J.-C. dir., *L'Avènement des temps modernes*, coll. Peuples et civilisations, Paris, P.U.F., 1977
- Masson A. et Pallier D., *Les Bibliothèques*, Paris, P.U.F., 6<sup>ème</sup> édition, 1986
- Méjan F., « La Laïcité », « La Laïcité de l'Etat », in *Encyclopédie française*, t.X : *L'Etat*, Paris, 1964
- Ogus A., *L'Organisation du bureau d'études*, Paris, 1966
- Petit E., *Nouvelle Histoire mondiale de l'aviation*, Paris, Albin Michel, 1991
- Portal R. dir., *La Russie industrielle de 1881 à 1927*, Paris, C.D.U., 1976
- Rémond R., *Notre siècle, de 1918 à 1991*, coll. « Histoire de France », dir. Jean Favrier, tome VI, Paris, Fayard, 1991
- Roncayolot M. & Paquot T. dir., *Villes et civilisation urbaine. XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Larousse, 1992
- Schumpeter J.A., *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1951, rééd. augm. Payot, 1990
- Servier J., *Le Terrorisme*, Que sais-je ?, Paris, P.U.F., 1979
- Sournia J.-C., *Histoire de la médecine et des médecins*, Paris, Larousse, 1991
- Strauss L., *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954
- Testart A., *Les Chasseurs-cueilleurs ou L'Origine des inégalités*, Nanterre, Soc. d'ethnographie, 1982
- Vignaux P., *Philosophie au Moyen Âge*, voir Lire Duns Scot aujourd'hui, Paris, Vrin, 1987

## 6) Philosophies antiques

- ❑ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959
- ❑ Aubenque P. (directeur), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, 1980
- ❑ Bridoux A., *Le Stoïcisme et son influence*, Paris, Vrin, 1966
- ❑ Dumont J.-P., *Les Sophistes, fragments et témoignages*, Paris, P.U.F., 1969
- ❑ Eschyle, *Œuvre*, éd. et trad. P. Mazon, coll. Des Universités de France, Paris, 1949, 2 vol.
- ❑ Festugière A. J., *Epicure et ses dieux*, Paris, P.U.F., 1946, rééd. 1985
- ❑ Gassendi (P. Gassand), *Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliens*, trad. B. Rochot, Paris, 1959
- ❑ Ghysca Matila C., *Le Nombre d'Or*, Paris, 1931
- ❑ Hadot P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes augustiniennes, 1981
- ❑ Heidegger M., « Logos », *Essais et conférences* (traduit de l'allemand par André Préau), Paris, Gallimard, collection « Les Essais », 1958.
- ❑ Héraclite, *Fragments*, traduction Yves Battistini, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1988
- ❑ Hladik J., *Anatomie des atomes*, Paris, Ellipses, 1999
- ❑ Horace, *Odes*, in *Œuvres*, texte et trad. F. Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1927-1934, 3 vol.
- ❑ Laffranque M., *Poseidonios d'Apamée*, Paris, P.U.F., 1964
- ❑ *Les Présocratiques*, J.P. Dumont éd., Pléiade, Paris, Gallimard, 1988
- ❑ *Les Stoïciens : Cléanthe, Diogène Laërce, Plutarque, Cicéron, Sénèque, Epictète, Marc Aurèle*, éd. P.-M. Schuhl et E. Bréhier, Pléiade, Paris, Gallimard, 1962, rééd. 1983
- ❑ Luccioni J., *Les idées politiques de Xénophon*, Paris, P.U.F., 1946
- ❑ Lucrèce, *De la nature*, trad. A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1947
- ❑ M. Conche, *Pyrrhon*, Villers/Mer, éd. de Mégare, 1973
- ❑ Parménide, *Le Poème de Parménide*, traduction partielle française, présenté par J. Beaufret, Paris, P.U.F., 1955

- ❑ Pétrone, *Satiricon* in P. Grimal, *Les Romains grecs et latins*, Pléiade, Paris, Gallimard, 1958, rééd. 1986.
- ❑ Platon, *Œuvres complètes*, trad. et notes L. Robin, Pléiade, Paris, Gallimard, 1940-1942, 2 vol.
- ❑ Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, éd. A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1947
- ❑ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943, rééd. 1990
- ❑ Rashed B., *Mathématiques et philosophie, de l'Antiquité à l'âge classique*, Paris, C.N.R.S., 1991
- ❑ Rasoamanana L., *D'Ephèse à Mondovi, cinq Méditerranéens en quête du logos : Héraclite, Valéry, Ponge, Char, Camus*, Université d'Angers, Littérature, Thèse, Juin 2000
- ❑ Vernant J.-P., *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, P.U.F., 1962, 4<sup>ème</sup> édition, 1984
- ❑ Viarre S., *La Survie d'Ovide dans la littérature scientifique des XII<sup>ème</sup> et XIII<sup>ème</sup> siècles*, Poitiers, Littérature, Thèse, 1966
- ❑ Virgile, *Bucoliques*, éd. et trad. E. de Saint-Denis, Paris, Universités de France, 1970, rééd. 1992



## 7) Philosophies modernes, épistémologie

- ❑ *Articles d'histoire naturelle*, éd. Par J. Roger et G. Laurent, extr. Du *Nouveau Dictionnaire d'histoire naturelle*, 1816-1819, Paris, Belin, 1991
- ❑ Babeuf G., *Le Code de la nature*, Paris, Editions sociales, 1953
- ❑ Bancal J., *Le Fédéralisme proudhonien*, Paris, 1971
- ❑ Bergson H., *L'Evolution créatrice*, Paris, F. Alcan, 1907
- ❑ Campanella, *La Cité du soleil*, trad. A. Tripet, Genève, Droz, 1972
- ❑ Colin R.-P., *Schopenhauer en France, un mythe naturaliste*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1978
- ❑ Comte A., *Système de politique positive*, 1851-1854, tome IV, Paris, Vrin, 1929
- ❑ Constant B., *Benjamin Constant publiciste, 1825-1830*, (recueil de textes), éd. critique E. Harpaz, Genève, Champion-Slatkine, 1987
- ❑ D. Buican, *Charles Darwin*, Paris, Critérion, 1992
- ❑ D. Buican, *Darwin : 1809-1882, l'autobiographie...*, Paris, Belin, 1984
- ❑ Darwin, C., *L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle, ou la lutte de l'existence dans la nature (Origins of Species)*, reprod. fac. sim., Paris, 1880, Paris, La Découverte, 1985
- ❑ Darwin, C., *Voyage d'un naturaliste autour du monde, (Journey of a Naturalist on Board of the Beagle)*, reprod. fac. sim., Paris, 1875, F. Maspero éd., Paris, 1982
- ❑ Desroche H., *Les Dieux rêvés. Théisme et athéisme en Utopie*, Paris, Cerf, 1972
- ❑ Fourier C., *Théorie de l'unité universelle*, in *Œuvres complètes* (12 vol.), Société pour la propagation de la théorie de Fourier, 1841, Paris, rééd. Anthropos, 1966-1968, tome IV
- ❑ Gandillac M. de, *Genèses de la modernité*, Paris, Cerf, 1992
- ❑ Gobineau J.A., *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853-1855, rééd. Paris, 1967
- ❑ Granel G., *Ecrits logiques et politiques*, Paris, Galilée, 1990
- ❑ Granier J., *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966
- ❑ Gurvitch G., *Pour le centenaire de la mort de P.-J. Proudhon. Proudhon et Marx : une confrontation*, Paris, C.D.U., 1964

- ❑ Husserl E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950
- ❑ Huxley A., *Le Meilleur des mondes*, Paris, Folio, 1956
- ❑ Lamarck, *Inédits de Lamarck*, Paris, Masson, 1972
- ❑ Lévinas E., *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1930, rééd. 1963
- ❑ Lyell C., *Principles of Geology*, 3 vol., Londres, 1830-1833, rééd. fac. sim., Chicago, University of Chicago Press, 1990
- ❑ Lyotard J.-F., *La Phénoménologie*, Que Sais-je ?, Paris, P.U.F., 1954
- ❑ Malthus R.T., *Essai sur le principe de la population en tant qu'il influe sur le progrès futur de la société*, trad. E. Vilquin, Paris, I.N.E.D., 1980
- ❑ Marc'hadour G., *L'Univers de Thomas More*, Paris, Seghers, 1963
- ❑ Mayr E., *Histoire de la biologie : diversité, évolution et hérédité*, Paris, Fayard, 1989
- ❑ More T., *Utopie (De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia libellus, 1516)*, trad. M. Delcourt, Paris, Flammarion, 1987
- ❑ Morelly, *Le Naufrage des isles flottantes ou basiliade du célèbre Pilpaï*, Messine, Société des libraires, 1753
- ❑ Nietzsche F. *Ainsi parlait Zarathoustra (also Sprach Zarathustra)*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1953
- ❑ Rostand J., *Les Pensées d'un biologiste*, Paris, Stock, 1954
- ❑ Salanskis J.-M., *Husserl*, Paris, Les Belles Lettres, 1998
- ❑ Schopenhauer A., *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau-Roos, Paris, P.U.F., 1966
- ❑ Servier J., *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1967, rééd. 1991
- ❑ Servier J., *L'Utopie*, Que sais-je ?, Paris, P.U.F., 1979
- ❑ Spencer H., *Principles of biology, 1855 (Principes de Biologie)*, trad. T. Ribot et A. Espinas, 2 vol., Paris, 1874-1875, d'après la 2<sup>ème</sup> éd. Angl. Remaniée, Londres, 1870-1872
- ❑ Trousson R., *Voyage au pays de nulle part, Histoire littéraire de la pensée utopique*, 2<sup>ème</sup> éd., Bruxelles, éditions de l'université de Bruxelles, 1979
- ❑ Vaneigem R., *Le Mouvement du Libre-Esprit*, Paris, Ramsay, 1986
- ❑ Wallace A. R., *La Sélection naturelle. Essais* (1<sup>ère</sup> édition anglaise 1870), trad. L. de Candolle, Paris, 1972

- Wells H.-G., *Monsieur Barnstaple chez les hommes-dieux*, trad. L. Labat, Paris, Albin Michel, 1932

### 8) Théologie, gnose, ésotérisme

- ❑ Alföldi A., *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford, Oxford university, 1948
- ❑ Alleau R., *Aspects de l'alchimie traditionnelle*, Paris, éd. de Minuit, 1953, rééd. 1986
- ❑ Allendy R., *Le Symbolisme des nombres*, Paris, 1948
- ❑ Amiot F. & Daniel-Rops, *La Bible apocryphe : Evangiles apocryphes*, Paris, Fayard, 1952
- ❑ Aubert R., *Vatican I*, Paris, éd. de l'Orante, 1964
- ❑ Backus J.D., *Lectures humanistes de Basile de Césarée*, Paris, Etudes augustinienes, 1990
- ❑ Baudin E., *La philosophie de Pascal*, tome III: *Pascal et la casuistique*, Neuchâtel, La Baconnière, 1947
- ❑ Blatty, W.P., *L'Exorciste*, Paris, Livre de Poche, 1971
- ❑ Blatty, W.P., *L'Esprit du Mal*, Paris, Livre de Poche, 1983
- ❑ Bois, J., *Le Satanisme et la magie*, Paris, J. de Bonnot, 1996
- ❑ Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte* (commencé en 1678-1679, édité en 1709 par son neveu l'abbé Bossuet), posthume, édition critique par Le Brun, Paris, 1967
- ❑ Bouларand E., *L'Hérésie d'Arius et la foi de Nicée*, 2 vol., Paris, Letouzet et Ané, 1972
- ❑ Brun J., *Le Néoplatonisme*, Paris, P.U.F., 1988
- ❑ Burdin C. et Dubois F., *Histoire académique du magnétisme animal, accompagnée de notes et de remarques critiques*, Paris, 1841
- ❑ Camus D., *Voyage au pays du magique, enquête sur les voyants, guérisseurs, sorciers...*, Paris, Flammarion, 1995
- ❑ Cerbelaud D., *Le Diable*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 1997
- ❑ Courcelle P., *La « Consolation de Philosophie » dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, Etudes augustinienes, 1967
- ❑ Crouzel H., *Origène et la « connaissance mystique »*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1961
- ❑ Daniélou J., *Bible et liturgie*, Paris, Cerf, 1951

- ❑ Delsol C., *Le Souci contemporain*, Paris, Editions complexes, 1996
- ❑ Doresse J., *Les Livres secrets des gnostiques d’Egypte*, Paris, Plon, 1958-1959
- ❑ Duméry H., *Le Problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971
- ❑ Englebert O., *Vie de saint François d’Assise*, Paris, Albin Michel, 1982
- ❑ Foucaud, B., « Représentations du Mal et de la possession dans *L’Exorciste* de W.P. Blatty », *Recherches sur l’imaginaire XXXIV*, Angers, CRLLAB, 1993
- ❑ Foucaud, B., « Principes anthropologiques de l’imaginaire du Bien et du diable dans le film *L’Exorciste (La suite)* de W.P. Blatty », *Recherches sur l’imaginaire XXXV*, Angers, CRLLAB, 1994, T.II.
- ❑ Galal al-din Rûmi, *Mathnavî*, 4, 2232 ; 6, 2014, in Aflâkî, *Manaqîb ul’ârîfîn*, trad. Huart, *Les Saints des derviches tourneurs*, E. Leroux, Paris, 1922, T.2, p.8 (reprod. fac. sim., Paris, Editions orientales, 1978.)
- ❑ Gevaert E., *L’Héraldique, son esprit, son langage et ses applications*, Bruxelles, 1923
- ❑ Gilson E., *L’Etre et l’essence*, Paris, Vrin, 1948
- ❑ Gourmont R. de, *Le Latin mystique. Les Poètes de l’antiphonaire et la symbolique au Moyen âge*, Paris, Mercure de France, 1913
- ❑ Grant R. M., *La Gnose et les origines chrétiennes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964
- ❑ H. de Lubac, *Catholicisme – Les Aspects sociaux du dogme*, Paris, Aubier, 1941
- ❑ J. Lacarrière, *Les Hommes ivres de Dieu*, Paris, Fayard, 1974
- ❑ Jonas H., *The Gnostic Religion*, Boston, Bacon Press, traduction française *La Religion gnostique : le message du dieu étranger et les débuts du christianisme*, Paris, Flammarion, 1978
- ❑ Kardec, A., *Le Livre des esprits*, Paris, J. de Bonnot, 1994
- ❑ Koyré A., *Du Monde clos à l’univers infini*, Paris, P.U.F., 1962
- ❑ Kristeva J., « Sémiotique de l’abomination biblique », in *Pouvoirs de l’horreur, essai sur l’abjection*, Paris, Seuil, 1980
- ❑ Kupper J.R., *Les Nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris, Les Belles Lettres, 1957
- ❑ *La Bible* (Ancien et Nouveau Testaments), *traduction œcuménique*, Paris, Société Biblique Française et Editions du Cerf, 1972, 3 vol.
- ❑ Lang A., « The Early Sociology of Religion », “*The Making of Religion*”, Londres, B. S. Turner, Routledge/Thoemmes Press, 1997, 4 vol.

- ❑ Laurentin R., “*Le Démon, mythe ou réalité*”, Paris, Fayard, 1995
- ❑ Malet A., *Bultmann et la mort de Dieu*, Paris, Seghers, 1968
- ❑ Maurice J., *Constantin le Grand. L’Origine de la civilisation chrétienne*, Paris, 1924
- ❑ Mercier N., *La Panhypocrisiade ou Le Spectacle infernal du seizième siècle*, Paris, Firmin-Didot, 1819
- ❑ Milner M. dir., *L’Homme et le diable*, entretiens de Cerisy, Paris-La Haye, Mouton, 1965
- ❑ Milner M., *Le Diable dans la littérature française, de Cazotte à Baudelaire (1772-1861)*, Paris, Corti, 1960, 2 vol.
- ❑ Minois G., *Le Diable*, Paris, P.U.F., 1998
- ❑ Ortigues E., *Religions du Livre et religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore, 1981
- ❑ Ortiz de Urbina I., *Histoire des conciles œcuméniques, t.I, Nicée et Constantinople*, Paris, Orante, 1963
- ❑ Pagels E. H., *Adam, Eve et le serpent*, Paris, Flammarion, 1989
- ❑ Pernety A.-J., *Dictionnaire mytho-hermétique dans lequel on trouve les allégories fabuleuses des poètes, les métaphores, les énigmes et les termes barbares des philosophes hermétiques expliqués*, Paris, Médicis, 1758
- ❑ Plotin, *Ennéades*, E. Bréhier éd, 7 volumes, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938
- ❑ Posener G., *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, 1959, rééd. 1992
- ❑ Puech H.-C., « Manichéisme » in M. Gorce et R. Mortier dir., *Histoire générale des religions*, T.III, Paris, Quillet, 1946
- ❑ Puech H.-C., *Le Manichéisme. Son fondateur et sa doctrine*, Paris, publications du musée Guimet, 1949
- ❑ Rahner K., *Mythes grecs et Mystère chrétien*, Paris, 1954
- ❑ Rituel romain de Paul V in *Les Arcanes du Diable*, Paris, J. de Bonnot, 1993
- ❑ Safranski R., *Le Mal ou le Théâtre de la liberté* (trad. V. Sabathier), Paris, Grasset, 1999 (chapitres XI-XII)
- ❑ Savignac J.-P., *Les Oracles de Delphes*, Paris, La Différence, 1989
- ❑ Schmidt C., Polotsky H.-J & Böhlig A., *Kephalaia*, Berlin, 1966
- ❑ Scholem G.-C., *La Kabbale et sa symbolique*, trad. J. Boesse Paris, Payot, 1966
- ❑ Sichère B., *Histoires du Mal*, Paris, Grasset, 1995 (p.181-235)
- ❑ Strouma G. G., *Savoir et salut*, Paris, Cerf, 1992
- ❑ Teilhard de Chardin P., *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955

- Valéry P., *Charmes*, « Ebauche d'un Serpent », in *Œuvres*, éd. J. Hytier, Pléiade, Paris, Gallimard, 1957, t.1.
- Villeneuve R., *La Beauté du diable*, Berger-Levrault, Paris, Denoël, 1983
- Viller M. et Olphe-Gaillard M., « Ascèse » in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1937
- Weil E., *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1969, 4<sup>ème</sup> éd., 1987

### 9) Psychiatrie, Psychanalyse

- ❑ Bellemin-Noël J., *Psychanalyse et Littérature*, Paris, P.U.F., 1978
- ❑ Brès Y., « Hartmann et l'Inconscient romantique » in *Critique des raisons psychanalytiques*, Paris, P.U.F., 1985
- ❑ Cazenave M. dir., *Jung*, Cahiers de l'Herne, Paris, l'Herne, 1984
- ❑ Charcot J.-M., *L'Hystérie*, Toulouse, Privat, 1971 (tiré des *Leçons du mardi à la Salpêtrière*, Paris, 1887)
- ❑ Chertok L., *L'Hypnose*, Paris, Payot, 1965
- ❑ Clancier A., *Psychanalyse et Critique littéraire*, Toulouse, Privat, 1973
- ❑ Delhoume L., *Principes de médecine expérimentale*, Bibliothèque de Philosophie contemporaine, Paris, P.U.F., 1974
- ❑ Ey H., dir., *L'Inconscient (VIème colloque de Bonneval)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966
- ❑ Faure H., *Hallucinations et réalité perceptive*, 1965, 2ème édition, Paris, Fayard, 1969
- ❑ Foucault M., *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, rééd. *Histoire de la folie à l'âge classique*, coll. Tel, Paris, Gallimard, 1976
- ❑ Freud S. & Breuer J., *Etudes sur l'hystérie*, trad. A. Berman, 2<sup>ème</sup> éd., Paris, P.U.F., 1967
- ❑ Freud S., *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1970
- ❑ Freud S., *L'Esquisse d'une psychologie scientifique* (posthume, 1911, rédigé en 1895), in *Naissance de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1956
- ❑ Freud S., *L'Interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson, éd. rev. Par D. Berget, Paris, P.U.F., 1967
- ❑ Freud S., *La Naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans*, M. Bonaparte, A. Freud et E. Kris éd., trad. A. Berman, Paris, P.U.F., 1956, 5<sup>ème</sup> éd. 1986
- ❑ Freud S., *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, trad. B. Reverchon-Jouve, Paris, Gallimard, 1962
- ❑ Freud S., *Esquisse d'une psychologie scientifique (1895) in Naissance de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1956



- ❑ J. de Tonquédec, *Les Maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris, Beauchêne, 1938
- ❑ Jung C.G., *Métamorphoses et tendances de la libido (Wandlungen und Symbole der Libido)*, Paris, traduction de L. de Vos, 1927
- ❑ Lacan J., *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, 1932, Paris, rééd. Seuil, 1975
- ❑ Lasègue C., *Ecrits psychiatriques*, 1852, Paris, rééd. J. Corraze éd., 1971
- ❑ Le Ny J.-F., *Le Conditionnement et l'apprentissage*, Paris, P.U.F., 6<sup>ème</sup> édition, 1980
- ❑ Marcuse H., *Eros et civilisation. Contribution à Freud (Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud, 1955)*, trad. J. Nény et B. Fraenkel, Paris, Minuit, 1964
- ❑ Milner M., *Freud et l'Interprétation de la littérature*, Paris, Sedes, 1980
- ❑ Ombredane A., *Etudes de psychologie médicale*, t.III, *Troubles du caractère et délire*, Paris, Hermann, 1946
- ❑ Piéron H., « La Psychologie comme science du comportement et le béhaviorisme », *Journal de Psychologie*, vol. I, 1928, revue
- ❑ Rivière J., *Quelques progrès dans l'étude du cœur humain*, Paris, Gallimard, rééd. 1985
- ❑ Seglas J., *Leçons cliniques sur les maladies mentales et nerveuses*, Paris, Asselinet et Housseau, 1895
- ❑ Whyte L., *L'Inconscient avant Freud*, Paris, Payot, 1971

## 10) Revues et articles

- Aragon L., « Révélations sensationnelles », revue *Littérature*, 13
- Azouli F., « Remarques sur quelques traités de physiognomonie », in *Etudes philosophiques*, p.431-448, oct.-déc. 1978
- Baldensperger F., « Les Théories de Lavater et la littérature française », in *Etudes d'histoire littéraire*, 2<sup>ème</sup> série, p.51-91, Paris, 1910
- Bougnoux D. in « Aragon », n<sup>o</sup> spécial, *Silex*, Grenoble, 1978
- Chastel A., « L'Homme de la métamorphose », *Le Monde* du 24 novembre 1976, quotidien
- Defaux G., « Thomas More », *Encyclopaedia Universalis*, 15-757a
- Dubrunquez P., « Surréalisme », *Encyclopaedia Universalis*, 21-893 c
- Dupuy B., « Herméneutique », *Encyclopaedia Universalis*, 11-362b
- Etiemble, « Erotisme (art et littérature) », *Encyclopaedia Universalis*, 8-649a
- Ferro M., « Première guerre mondiale », *Encyclopaedia Universalis*, 11-15b
- Feyler P., « Naturalisme », *Encyclopaedia Universalis*, 16-33c
- Guilton E., « Voltaire », *Encyclopaedia Universalis*, 23-791c
- Hulin M., « Ascèse et ascétisme », *Encyclopaedia Universalis*, 3-113b
- Janet P., « De la responsabilité philosophique. – A propos du *Disciple* de Paul Bourget », *Revue bleue*, 12 et 19 avril 1890
- Marrou H.-I., « Culture, civilisation, décadence », in *Revue de synthèse*, décembre 1938
- *Merkur*, VI/5, Stuttgart, mai 1952
- Peyre H., « Taine », *Encyclopaedia Universalis*, 22-10a
- Pierce C.S., « Comment rendre nos idées claires », *Revue philosophique*, Paris, 1879
- Robert M., « Freud », *Encyclopaedia Universalis*, 9-964a

**GLOSSAIRE**

## GLOSSAIRE

Nous présentons ici les définitions très brèves des principaux concepts utilisés dans notre étude. L'astérisque\* renvoie aux définitions du glossaire.

### □ **absurde / absurdité universelle :**

L'absurde francien trouve ses questionnements dans la même matière que l'absurde camusien. La question de Camus, « Pourquoi ? », rejoignant celle de Pascal, « qu'est-ce qu'un homme dans l'infini », et celles de Voltaire, « qui suis-je ? où suis-je ? où vais-je ? et d'où suis-je tiré », ne laisse de présager un vaste courant littéraire qui ira de Ionesco à Beckett, et de Kafka à Pinter. Anatole France pressent déjà ce questionnement au début de sa carrière scripturale, dès les *Poèmes dorés* :

“Un lézard, sur le tronc, au bord d'une fissure,  
Darde sa tête aiguë, observe, hésite et fuit.  
Et voici qu'inondant l'arbre glacé, la nuit  
Vient hâter sur sa chair la pâle moisissure<sup>64</sup>. ”

Si la conscience du non-sens universel est bien présente chez Anatole France, elle donne naissance à une révolte\* pouvant par certains aspects se rapprocher de celle de Camus. Chez ces deux auteurs, comme d'ailleurs chez Beckett et Ionesco, la quête scripturale a pour but de verbaliser le non-sens afin de lui donner un sens. Cependant, les auteurs du courant de l'absurde, au XX<sup>ème</sup> siècle, se trouveront en butte à un pessimisme qu'Anatole France ne reconnaît pas. En effet, le courant de l'absurde constate que le langage est en crise parce qu'il est inapte à communiquer à Autrui le sentiment de l'absurde. Chez Ionesco comme chez Beckett, les gens sont des murs infranchissables les uns pour les autres. Le monde, pendant ce temps, continue sa course vers nulle part. Dans cet univers absurde, l'homme passe sa vie à répéter toujours la même chose à Autrui qui ne l'écoute pas, et il meurt sans finalement avoir pu rien dire (c'est la thèse de Julien Torma dans *La Conversation*.) Anatole France, comme Camus, tente de dépasser par la révolte\* ce sentiment de l'absurde en fondant un système dépassant le non-sens. Camus ira plus loin, en montrant que la révolte, née préalablement d'une réflexion ontologique et individuelle, devient collective sous la pression historique. Le seul sens de la vie est la vie elle-même. L'absurde devient une perversion du langage, ce qui n'est jamais le cas chez Anatole France – qui reste très classique quant à son appréhension des fonctions du langage. Cependant, nos deux auteurs se rejoignent pour fonder un humanisme par la révolte. Chez eux, l'homme n'est pas une idée, et sa vie est inscrite dans sa chair, comme le prouve le Meursault de *L'Etranger* ou le Dechartre du *Lys rouge*. Nos deux auteurs luttent contre toute abstraction, qui est peut-être le ferment de l'absurde : ils se révoltent pour acquérir la liberté\*.

L'absurde francien, dont l'appréhension est théorisée dans *Le Jardin d'Epicure*, se limite au fait que l'homme a conscience du temps, de son échelle dans univers, et de la mort\*, alors qu'il ne peut justement lutter contre ces deux instances qui l'érodent et rendent chacun de ses actes inutile face à l'inertie\* universelle. Cependant, il est possible de dépasser cette absurdité universelle en rendant nécessaire une quête du Désir\* luttant contre le non-sens du monde. Cette quête est orientée par la recherche du cœur des choses\*. Ce rejet révolté de l'absurde motive la recherche scripturale francienne. Par exem-

<sup>64</sup> Poème de 1872, « Le Chêne abandonné », in Anatole France, *Les Poèmes dorés*, p.24.

ple, le cycle de *l'histoire sans fin* mis en œuvre dans *L'Île des Pingouins* met en relief l'absurdité du monde puisque, quoi que les hommes fassent, ils sont soumis à un cycle d'évolution qui les dépasse. Dans ce cas, pourquoi agissent-ils ? Voir I.1.4, I.1.5, I.3, II.3 et III.1.

□ **alternance :**

Les étapes conduisant progressivement les héros franciens, dans leur quête du Désir, vers la fusion\* avec le cœur des choses\* se produisent nécessairement selon une alternance d'épisodes. Cette suite d'alternances détermine la structure poétique même des textes franciens ainsi que la progression du récit. Elle est par exemple tout à fait explicite dans *La Révolte des anges*, puisque chaque épisode en alternance avec un autre est l'objet d'un chapitre. Ce découpage est le même dans *L'Île des Pingouins*. Cette progression mène jusqu'à l'alternance ultime qui est la mise entre parenthèses du monde, lorsque le héros fusionne avec l'univers pour se fondre au cœur des choses\*. Voir III.1.2.

□ **anarchie et anarchisme :**

L'anarchisme est très en vogue en cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle en France, au travers d'auteurs russes (Tourguéniev, Tolstoï et Dostoïevski, notamment) qui sont très lus dans les salons et dont bien des critiques s'emparent, dont Paul Bourget. L'anarchisme militant est d'ailleurs en pleine explosion, si on peut dire, à cette période. Elysée Reclus, Kropotkine et Malatesta, entre autres, s'appuient sur les idéologies babouviennes qui trouvaient un certain écho à la fin de la Révolution française, mais aussi et surtout sur l'idéalisme d'Hegel et l'utopie de Proudhon. L'anarchisme lutte contre le paradoxe suivant : comment l'Etat, incarnant la liberté, l'égalité et la fraternité, peut-il admettre une société fondée dans la réalité par l'esclavage économique, l'inégalité et la lutte des classes ? A partir de ce constat, il faut lutter avec force contre tous les dualismes et toutes les « aliénations » ; ces aliénations sont incarnés par l'Eglise (aliénation religieuse), l'Etat (aliénation politique) et l'humanisme (aliénation collective). Le but poursuivi est de permettre à l'individu de retrouver sa place centrale dans la société, au détriment de toute abstraction dualiste et aliénante. Le Moi unique est souverain, et on recherche, de manière presque mystique, la « justice totale ». Il faut noter que deux courants anarchistes se confrontent : l'anarchisme individualiste d'un Emile Armand, qui prône la propriété individuelle pour la plénitude de la collectivité, est vite dépassé par l'anarchisme communiste d'un Elysée Reclus, d'un Jean Grave, d'un Emile Pouget ou d'un Enrico Malatesta. En règle générale, toute autorité est remise en cause. Le contrat social de Rousseau, refusé, est remplacé par un autre type de contrat d'après Proudhon, qui prône que chaque contractant doit recevoir autant qu'il donne, et qu'en dehors de ces obligations, il est libre et son moi souverain. Ce système de pensée est donc naturellement opposé à la démocratie issue de la Révolution française, et contre le suffrage universel qui n'est qu'un mensonge destiné à asseoir le pouvoir capitaliste. L'anarchisme prône donc l'associationnisme contre la société (Stirner) : la souveraineté des « Moi » est sauvegardée dans des associations qui ne durent que le temps d'une tâche à accomplir en commun, et sont dissoutes quand elles sont devenues inutiles. L'argent est remplacé par des billets de crédits gagés dont la valeur est celle du produit du travail qu'il représente. Ces billets sont gérés par une banque mutuelle (Proudhon) fondée sur un système coopératif et collectiviste. La propriété privée est bannie, puisque le produit du travail revient intégralement à chacun. On prône l'aisance pour tous (Kropotkine.) C'est la science qui augmentera les ressources à l'infini, et le partage des ressources se fera selon les besoins de chacun. Enfin, la liberté de chacun se confond avec celle de tous (Bakounine). La liberté ne provient que de la solidarité.

La littérature francienne s'approche bien souvent des principes de l'anarchie, mais cette tendance est toujours drastiquement réprimée par le principe de l'évolution darwinienne. Cette lente métamorphose du monde vers un but qui nous reste secret tend d'ailleurs à englober tous les autres principes par une inertie universelle, rendant vaine la recherche d'une liberté\* où *la négation* serait le seul Dieu\* et où *tout serait permis*. Les héros franciens anarchistes, tels *Zita* ou *Arcade* dans *La Révolte des anges*, ne peuvent mener à bien leur projet idéologique. En fait, seule la quête du Désir\* peut, chez Anatole France, dépasser l'inertie\* universelle, ce qui implique le fait que l'anarchie est un projet absurde\*. La révolte\* du Désir\* dépasse toute aspiration à une liberté\* absolue qui mènerait l'homme vers une société absurde. Anatole France nous le montre également dans *L'Île des Pingouins*. Voir I.2.4.b, II.1 et III.1.2.a. D'autre part, les utopies développées dans *L'Île des Pingouins* et dans *Sur la pierre blanche*, fondées pour une grande part sur l'idéologie proudhonienne, ne tardent pas à devenir des contre-utopies : le collectivisme entraîne, par la saciété, la dilution de l'individu qui est donc privé de la force vitale de son Désir. La thèse de l'anarchisme est donc refusée en bloc par Anatole France, même si ce dernier ne cache pas, parfois, certaines sympathies avec elle.

□ **ascétisme :**

Pour Anatole France, l'ascétisme – c'est-à-dire la privation de tout assouvissement\* au profit d'une idéologie – est la pire des faussetés : il va en effet à l'encontre de tout assouvissement\* du Désir\* et de la nature humaine. Paphnuce (dans *Thaïs*) en est le meilleur exemple. L'ascétisme est connexe de la frustration. Voir I.3.1 et II.3.3.

□ **assomption du Désir :**

Il s'agit ici de la première démarche de la révolte\* du Désir\* : il est impossible au Désir\* de fonder une philosophie du monde s'il n'est pas assumé, c'est-à-dire contré par le doute ou par la frustration\*. Le Désir francien souffre d'être ignoré ou pire, d'être contré. Une fois le Désir\* assumé, la quête vers l'assouvissement\* peut être inaugurée. Paphnuce, au travers de son ascétisme, représente le meilleur exemple du Désir non assumé. Voir I.3.1, II.3.3 et III.3.1.

□ **assouvissement :**

L'homme francien est tout entier motivé par l'assouvissement de son Désir\*, c'est-à-dire par le dépassement ultime du temps, de l'espace et de la mort\*. Il cherche à dépasser sa solitude ontologique par l'assouvissement. Ce concept est donc au centre des préoccupations franciennes. La progression des héros franciens dans le récit n'est guidée que par cette quête. Le héros assouvi est celui qui a donné un sens à son existence, c'est-à-dire ayant dépassé l'absurdité\* du monde. Les héros franciens vraiment assouvis sont peu nombreux, comme Balthazar (*Balthazar*), Dechartre (*Le Lys rouge*) ou même Ary (« La Fille de Lilith »). Cependant, tous les héros franciens luttent pour l'assouvissement, même si parfois ils ratent leur quête et donc leur existence. Voir I.3, II.3, III.1 et III.2.

□ **Autrui / Autre / altérité :**

L'Autre représente pour Anatole France l'un des plus profonds mystères, à partir du moment où on ne peut même pas se connaître soi-même. Il n'est accessible que par les sens – surtout le regard\* – dans une sorte d'illusion perpétuelle. Simplement, si nul ne peut fusionner\* avec l'Autre, il peut fusionner avec le mythe\* qu'il construit de l'Autre, comme dans *Les Désirs de Jean Servien*. Ce principe génère toute une thématique du leurre. Ainsi, même l'amour ne semble pas pouvoir chez France assouvir la quête de l'Autre (*Le Lys rouge*). L'Autre renvoie donc au thème de la solitude ontologique\*. Voir II.3.3, III.1 et III.2.

□ **béance / détachement :**

La béance est le point ultime de la quête du Désir\*. Elle implique un détachement absolu de toutes choses. La *béance* est l'ouverture du monde permettant au héros d'assumer\* son Désir\* dans la plus profonde et ontologique\* des libertés\*, gardant inscrite en son sein la trace de la fusion\* au cœur des choses\*. Elle signifie l'ouverture du voile universel. La béance est excessivement difficile à atteindre, elle demande un détachement du monde et des êtres aimés cause d'une grande souffrance, comme le montre la rareté des héros qui l'atteignent réellement (par exemple, Dechartre dans *Le Lys rouge*). Voir III.2.2 et III.2.3.

□ **Bien :** Voir morale du Désir

□ **couple regard/Désir :**

Le couple indissociable regard/Désir constitue une *herméneutique\* du monde*, c'est-à-dire un système de *décryptage* et *d'interprétation* du monde.

On reconnaîtra chez Anatole France un système aux fondements en tous points opposés à la pensée sartrienne. Si nous définissons ce qu'est, pour Sartre, le regard, nous définissons presque par la négative ce qu'est le couple regard/Désir chez France.

Pour Sartre, le regard a une fonction réunificatrice du moi avec l'Autre. En effet, c'est par le regard que l'objet devient sujet, « présence en personne ». Le regard fait de moi un « être-pour-autrui », tandis que dialectiquement, autrui m'envisage comme sujet. La relation du moi avec autrui est, par le regard, une relation transcendante : comme le regard d'autrui me perçoit d'abord comme objet, je pose que je suis un être objectif, ce qui suppose implicitement l'existence d'autrui, puisque pour que je sois objet, il faut que je sois saisi par un sujet. Dialectiquement, je suis donc moi-même un sujet libre et conscient. « *Autrui, c'est ce moi-même dont rien ne me sépare, absolument rien si ce n'est sa pure et totale liberté, c'est-à-dire cette indétermination de soi-même que seul il a à être pour et par soi*<sup>65</sup>. » On constate ainsi chez Sartre une prééminence de la fonction du regard dans l'existence humaine.

Chez Anatole France, il ne semble guère exister d'autre mode de perception du monde. Il est à noter que cette herméneutique\* se fait bien au-delà – ou en-deçà – de la *volonté* ou de l'*intellect* des personnages franciens, ou même du narrateur lorsqu'il est à la première personne. Ces personnages sont ainsi *architecturés*, en essence, par l'œil et le Désir\*, et le mode d'existence au monde des personnages franciens semble fondé par le couple regard/Désir. D'où un système *réflexif*, où l'œil perçoit ce qu'il désire en injectant dans le monde l'objet de son Désir\*. Ce système dialectique est fondamental chez notre auteur. Cependant, à l'inverse de la pensée sartrienne, ce système francien du regard implique un égotisme infranchissable. Puisque le regard permet le projet du Désir dans le monde, il éloigne le monde du même coup, et l'œil n'a plus que ce qu'il désire à regarder. Ce principe est fondamental dans le processus d'érotogenèse\*. Du même coup, le regard éloigne d'Autrui de manière dramatique l'intériorité du moi qui regarde. C'est l'une des conséquences du trouble désespéré de Thérèse dans *Le Lys rouge*, lorsqu'elle prend conscience qu'Autrui reste inconnaissable et que la plus passionnée des relations avec l'autre se heurte toujours à soi-même : « *on ne se mêle pas.* »

C'est par exemple la structure de ce couple regard/Désir rendant l'autre impénétrable qui est l'enjeu fondamental de la confrontation entre Paphnuce et Thaïs. Voir toute la partie III, et en particulier III.1.1.

<sup>65</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p.317.

□ **cycle :**

La notion de cycle est coextensive à la notion d'inertie\* universelle. Le monde étant soumis aux lois darwiniennes de l'évolution, quoi que l'homme fasse, il est rattrapé par cette évolution très lente. Dans cette optique, les sociétés sont en prise à un cycle incoercible ressemblant au cycle de la vie de chaque être vivant : une société naît, croît, connaît une apogée, puis une décadence, avant de mourir et de laisser la place à une autre plus adaptée à son environnement, mais qui connaîtra le même sort. Ceci relativise toute notion de progrès et rend au Désir\* sa place centrale dans le monde. Ce système est surtout mis en pratique explicitement dans *L'Île des Pingouins*, dans *Sur la pierre blanche* et dans *La Révolte des anges*. Mais il est en fait présent en filigrane dans toute l'œuvre francienne (dont *Le Crime de Sylvestre Bonnard*). Voir I.2.3, I.2.4, et II.1.

□ **dégéométrisation :**

Ce terme est un néologisme que nous employons simplement par commodité méthodologique. Le monde chez Anatole France est toujours très géométrique, puisqu'il est fondé sur la réclusion\* originelle de ses héros – réclusion\* qui entraînera une révolte\*, et donc la quête nécessaire du Désir\*. Les thèmes de la paroi, de la *véduta*, de l'horizontalité ou de la verticalité, ou encore de la claustration et de l'enterrement, sont donc très présents dans la poétique francienne. Nous désignons tous ces thèmes sous le terme générique d'*effondrement\**. Ils font pendant – par mise en abyme – à la *réalité charnelle\** dans laquelle le *je* de chaque personnage francien est dramatiquement enfermé. Toutefois, lors de l'épisode de la projection de l'intériorité du personnage francien dans le cœur des choses\*, lorsque le Désir\* atteint son assouvissement\*, le monde se dégéométrise tandis que le *je* devient l'univers lui-même, au travers d'une vaste fusion\* ontologique\*. La dégéométrisation est donc l'indice, dans la poétique francienne, de l'assouvissement\* du Désir\*. Cette structure est toujours ponctuellement présente dans chaque récit francien. L'un des personnages qui en fait l'expérience la plus marquante est sans doute Ary, dans « La Fille de Lilith ». Voir, notamment, III.1.3.

□ **Désir / quête du Désir :**

Le Désir francien pourrait trouver quelques racines historiques dans le romantisme, et peut-être plus particulièrement dans ce que Novalis appelait *sehnen sucht* (*rage* ou *maladie du désir*.) Chez différents auteurs allemands, chez Novalis surtout, mais aussi chez Hölderlin, on retrouve en effet cette quête à l'Age d'Or par le désir (personnifiée par la Fleur bleue et la déesse voilée de Saïs chez Novalis), qui est une aspiration à l'union des contraires, de la veille et du sommeil, du rêve et de la réalité, de la vie et de la mort, dans le but d'atteindre la félicité. Saïs sera-t-elle dévoilée ? Au commencement des *Disciples de Saïs* (*Die Lehrlinge zu Saïs*, 1802), Novalis montre que c'est dans le monde, dans la nature que se situent les secrets célestes, et que leur initiation passe par la quête de l'Autre. C'est parce que les amants sont préalablement séparés (Mathilde et Heinrich, Hyacinthe et Bouton de Rose) que leur réunion finale sera possible. C'est la force du désir, la *sehnen sucht* qui permet de partir à la conquête de l'Age d'Or, de la beauté du monde et du retour nostalgique à l'union qui n'est plus. Cette recherche implique également la conscience des limites du réel, qui sont dépassées par le songe. La fusion des contraires, héraclitéenne d'une certaine manière, est partie intégrante de la *sehnen sucht*. Il est naturel d'appréhender les miracles comme chose quotidienne, et de rêver aux choses miraculeuses du quotidien. C'est le désir qui unifie les contraires chez les romantiques allemands, ce qui est une manière de dépasser la dichotomie déchirante de la vie et de la mort. Il existe le même lien entre l'amour et la religion (surtout chez Novalis), et la science et la poésie, ainsi que la littérature et l'histoire. Nous retrouvons par ailleurs cette propension à confondre histoires et *histoire* chez Anatole France.



Nous reconnaissons d'ailleurs cette prééminence du désir chez les romantiques – ou préromantiques – français. N'était-ce pas Julie, l'héroïne de *La Nouvelle Héloïse* de Rousseau, qui se plaignait d'un trop plein de bonheur qui la plongeait dans l'ennui, et qui montrait que le malheur saisit ceux qui n'ont plus rien à désirer ?

A la lumière de cet héritage romantique, nous définissons le Désir francien comme cette volonté irrépressible de se révolter\* contre le temps, l'espace et la mort\*, afin d'entreprendre une quête fondamentale contre l'absurdité\* universelle, vers la recherche du sens même de l'existence humaine ; c'est le Désir qui donne son premier sens à l'existence. De fait, le Désir francien semble sous-tendre toute la quête herméneutique\* de notre auteur, selon un processus particulier et complexe qui est l'objet de toute notre étude. Nous avons adjoint au Désir francien une majuscule ainsi qu'Anatole France l'a fait lui-même à la fin de son tout dernier texte littéraire, *La Vie en fleur* : « *Ayant eu peu de part aux biens de ce monde, j'ai aimé la vie pour elle-même, je l'ai aimée sans voiles, dans sa nudité tour à tour terrible ou charmante. La pauvreté garde à ceux qu'elle aime le seul bien véritable qu'il y ait au monde, le don qui fait la beauté des êtres et des choses, qui répand son charme et ses parfums sur la nature, le Désir*<sup>66</sup>. » Si cette majuscule souligne pour notre auteur le fait que le Désir fut de la plus haute importance, elle montrera pour nous que le Désir francien est un concept distinct des autres acceptions habituellement admises pour le désir. A ce propos, lorsque nous n'adjoignons pas de majuscule au désir, cela signifie que nous l'interprétons dans une acception commune.

Anatole France ne poussera pas le système du Désir aussi loin qu'un Freud, par exemple. Pour Freud, le désir naît du besoin. Chez Anatole France, cette facette du Désir n'est pas exploitée. Le besoin francien réside simplement dans la nécessité de quitter la nausée existentielle d'un monde incompréhensible. Freud fait donc du désir un principe qu'il dit « anthropogène », qui donne naissance à toute efflorescence sublimatoire – amoureuse, esthétique, religieuse ou scientifique : le désir freudien, tout comme le Désir francien, quitte la sphère de l'animal pour être typiquement humain, même s'il est chevillé au corps. Par contre, le désir freudien est une *faculté*, alors que le Désir francien est structural, *endémique*. C'est peut-être ici que ces deux instances divergent catégoriquement. Chez Freud, parce que le désir est une faculté, il est subreptice, il a la même teneur qu'une hallucination : il se substitue aux objets de la réalité brute et leur donne une nouvelle cause. Chez Anatole France, dans un but littéraire, cela donne naissance à l'érotogénèse\*, le Désir est créateur. Mais chez Freud, le désir ne se satisfait donc que par la négative, puisqu'il est issu du manque : le désir freudien s'accroît en raison de sa privation. En d'autres termes, le Désir francien rend présent, tandis que le désir freudien rend absent. Ainsi, le désir freudien entraîne un système obsessionnel pathologique : le désir réalisé s'oublie, alors que le désir non réalisé est indestructible. Chez Anatole France, la question ne se pose pas dans ces termes. Le Désir francien est une structure persistante, et son seul objet est de connaître le *logos*\*. En d'autres mots, le désir francien est l'instigateur de la tromperie et du mensonge, de l'oubli et de la mémoire, de la jouissance et de l'horreur, tandis que le Désir francien se borne à être un mode d'appréhension du monde visant à dépasser par la révolte\* les insuffisances du réel et de la condition humaine. Chez Anatole France, bien que le Désir soit une instance chevillée au corps, elle n'est pas une faculté : elle est branchée directement sur la recherche de l'absolu, et ne cherche qu'une chose : à s'approprier le monde pour mieux s'y substituer. On constatera donc que le désir freudien et que le Désir franciens sont bien distincts, et que les conséquences de chacun sont tout-à-fait différentes : le Désir francien

---

<sup>66</sup> Anatole France, *La Vie en fleur*, Pléiade, tome IV, p.1171.

est aussi littéraire et mythique que le désir freudien est un outil pragmatique visant à comprendre la structure mentale de l'homme dans des fins thérapeutiques.

□ **diabole** : Voir Dieu/diable

□ **Dieu / diable** :

Chez Anatole France, Dieu « incarne » littéralement tous les travers dogmatiques de l'homme ; il est utilisé pour offrir un pouvoir absolu et terrorisant à tous les mensonges indéradicables fondés sur une prétendue infailibilité. Dieu est donc à combattre. On y voit une matière gnostique très détournée, de façon voltairienne. Cette conception de Dieu n'est donc pas vraiment originale, même si elle acquiert dans la littérature française une saveur particulière. Cette acception divine est surtout présente dans *Thaïs*, dans *L'Île des Pingouins*, et dans *La Révolte des anges*. Mais elle est pratiquement partout sous-jacente. Voir I.1 et I.2 (plus particulièrement I.2.2.)

Le diable est au contraire un double de l'auteur, qui distille une *vérité* douloureuse aux humains ; cette conception du diable est un *topos*, elle n'est pas inédite. On la retrouve notamment très présente chez Charles Baudelaire :

“Puits de Vérité, clair et noir,  
Où tremble une étoile livide,  
  
Un phare ironique, infernal,  
Flambeau des grâces sataniques,  
Soulagement et gloire uniques,  
– La conscience dans le Mal !<sup>67</sup>”

De fait, le diable français fonctionne un peu à la manière du diable baudelairien : Anatole France l'a démythifié depuis longtemps, et le diable fait partie de lui comme la voix qui distille malicieusement de cyniques mots d'auteur dans le récit. Tout comme chez Baudelaire, le diable n'est byronien – beau ténébreux – que par jeu (dans *Le Puits de sainte Claire*, lorsque des peintres le représentent dans une laideur effrayante alors que le diable se réclame comme étant le plus beau des anges.) Il est en fait protéiforme, et c'est ce qui fait sa force : les personnages qui ont affaire à lui ne le reconnaissent pas. C'est le cas notamment dans *Thaïs* ou dans *L'Île des Pingouins*. Voir notamment I.2, II.3.1 et III.1.2. Par contre, à l'inverse du diable baudelairien, le diable français peut représenter le principe d'inversion du monde. Cette tradition est issue de la gnose, mais plus proche de France, on reconnaît ce système chez le Victor Hugo des *Odes*. D'ailleurs, Hugo lui-même a repris cette figure du diable dans une tradition littéraire qui était en vogue au tout début du XIX<sup>e</sup> siècle :

“Des anges révoltés quand la chute funeste  
Effraya du Chaos les orageux éclats,  
Aux plus grands criminels la foudre avec fracas  
Ouvrit et de l'Enfer éclaira les abîmes :  
Le reste, de l'Erreur déplorables victimes,  
Que la Crainte entraîna, qu'émua la Vanité,  
Tremblaient aux pieds d'un Dieu justement irrité :  
Il vit leur repentir et, détournant ses armes,  
D'un regard de pitié rassura leurs alarmes.  
Ce monde fut créé : des êtres infortunés  
A repeupler les Cieux en secret destinés  
Vinrent du frais Eden habiter les bocages.  
L'Eternité de veiller sur ses nouveaux ouvrages  
Nous confia le soin...<sup>68</sup>”

<sup>67</sup> C. Baudelaire, « L'Irrémédiable », *L'Héautontimorouménos*, p.30.

Anatole France est donc, là encore, l'héritier de l'histoire littéraire. Cependant, le diable dans *La Révolte des anges* a pour avantage d'incarner la révolte\* du Désir francien, ce en quoi il acquiert une indéniable originalité. Les religions inversées, chez France, ne sont pas originales, mais leur allure souvent volontairement scandaleuse et récriminatrice, sous-tendues par une matière gnostique\* traditionnelle, est souvent très explicite de la révolte\* du Désir dans la perspective de l'érotogénèse. Voir I.2 et II.3.4.

□ **dyade héros/monde :**

Parce que le monde est architecturé par le regard\* des personnages franciens de manière réflexive, sa progression au fil du récit, au travers de diverses alternances\*, est intimement liée à la progression de ces personnages. C'est pourquoi, dans notre recherche, nous ne pouvons étudier le monde sans étudier les héros qui y évoluent, et inversement. C'est une des plus profondes conséquences de la quête du Désir\*. Nous parlons de dyade dans le sens où une dyade est l'archétype de tous les aspects (symboliques, logiques et conceptuels) que porte le nombre deux. Cet archétype polarise donc les contradictions, les complémentarités et les symétries des deux termes qu'elle renferme. Ceci nous semble donc juste de parler de *dyade héros/monde*, dans le sens où nous recherchons bel et bien, tout au long de notre étude, à définir ce type de rapports existant entre ces deux termes. Ce terme est l'un des fondements de la poétique francienne. Voir notamment III.1 et III.2.

□ **échec :**

L'échec est vécu par les héros franciens qui n'ont pu voir leur Désir\* assouvi\* au terme de leur quête. L'échec provient également d'une non remise en cause systématique des faussetés par le scepticisme\*. Jean Servien ou Paphnuce (dans *Thaïs*) sont par excellence des héros de l'échec. Voir I.1 et III.2.1 (en particulier III.2.1.b).

□ **effondrement / réclusion :**

Ce thème semble issu d'une grande tradition romantique – restructurée par Anatole France dans le système du Désir. On le retrouve en effet chez Daumier, Piranèse et Goya, qui font de l'univers un cachot. Leur moi est également une prison. Cela entraîne évidemment le système de la partance\* vers l'ailleurs clamé entre autres par Shelley et Byron.

C'est parce que les héros franciens sont tous, sans exception, originellement reclus – dans leur réalité charnelle, et donc par réflexivité dans le monde – qu'ils se révoltent\* contre cet enfermement. C'est ainsi qu'est entreprise la quête du Désir\* par chaque héros. Cette réclusion dans le temps et l'espace, et également la mort\* à venir, est combattue avec fougue jusqu'à la parenthèse de la projection au cœur des choses\*. A la suite de cette parenthèse – si elle est atteinte –, le héros francien retournera à l'effondrement originel, avec la sagesse de l'assouvissement\*, acceptant le retour à l'inertie\* avec philosophie, ou au contraire ira vers l'ultime révolte\* de la béance\*. Les œuvres les plus représentatives de l'enfermement sont *Les Désirs de Jean Servien*, *La Rôtisserie de la reine Pédauque* et *Histoire comique*. Mais ce thème est structurellement récurrent dans toute l'œuvre francienne. Voir III.1.1 et III.2.1.

□ **engagement :**

L'engagement francien a exclusivement trait aux actes de notre auteur dans le monde réel\*, c'est-à-dire de manière distincte de son métier d'écrivain.

Il ne faut pas, semble-t-il, confondre l'engagement d'un Anatole France et celui d'un Jean-Paul Sartre. Certes, toute la littérature francienne peut paraître engagée, dans le sens où l'une de ses fonctions est de dénoncer les insuffisances de la société contempo-

<sup>68</sup> Le Brun des Charmettes, *L'Orléanide*, 1819, cité par M. Milner, *Le Diable dans la littérature française*, t.1, p.347.

raine à l'auteur. Nous reconnâtrons volontiers la prééminence de cette fonction dans *Histoire contemporaine*, œuvre que nous avons d'ailleurs exclue de notre étude. Cependant, prétendre que la littérature francienne est une littérature à thèse, où les personnages incarnent de manière parfois caricaturale des idéologies, semble être une erreur voire un contresens. L'engagement, au sens sartrien du terme, est avant tout à appréhender comme une conduite. C'est un acte de décision. Anatole France, dans le monde réel, est donc bien un personnage engagé pour de multiples causes qui lui semblent justes, à partir de la querelle du *Disciple* de Paul Bourget contre Brunetière (voir I.1.3.b.) Cependant, cet engagement est une sorte de pis-aller, puisqu'il tente de changer le monde avec une sorte de désespoir sous-jacent : dans la réalité\*, il est impossible pour Anatole France d'aller à l'encontre de l'inertie\* universelle, ni même plus prosaïquement de l'injustice et de l'imbécillité humaines. Ainsi, lorsqu'Anatole France prônera la paix avec l'Allemagne durant la première guerre mondiale, on le prendra pour un traître à la nation, et on lui adressera des menaces de mort. Nous ne reviendrons pas sur la fondation de la Ligue des Droits de l'Homme, sur les articles du *Canard Enchaîné* et de *L'Humanité*, sur les soutiens publics et actifs à Jaurès et à Blum, sur les prises de position lors de l'affaire Dreyfus et lors du scandale de Panama, sur la lutte pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat, sur la volonté d'ouvrir des mutuelles et des universités populaires pour les classes défavorisées, etc... *Histoire contemporaine*, et même de longs chapitres de *L'Ile des Pingouins*, *La Révolte des anges* ou *La Vie de Jeanne d'Arc* prennent le relai de cet engagement dans le réel. Nous n'avons pas orienté notre lecture vers ces thèmes, puisque nous nous sommes placé dans un point de vue imaginaire.

L'engagement au sens sartrien du terme implique une adéquation de l'œuvre avec les actes. Par exemple, Jean-Paul Sartre voyait en Albert Camus la quintessence de l'auteur engagé, dont l'œuvre, la réflexion et la résistance sur le terrain étaient en parfaite adéquation. Dans cette optique, Anatole France n'est que partiellement un auteur engagé. Nulle trace d'engagement politique dans *Thaïs*, *Le Lys rouge* ou *Le Puits de sainte Claire*. Ce n'est pas non plus l'argument principal de *Les Dieux ont soif*, de *L'Etui de nacre*, de *Balthazar*, d'*Histoire comique* ou de *La Révolte des anges*. C'est d'ailleurs logique : le travers des auteurs engagés n'est-il pas un certain dogmatisme ? Anatole France ne paraît pas concevoir ses textes comme des textes à thèse. La frontière existe en effet entre une thèse et une structure. De ce fait, si le Désir structure bien les écrits franciens, il ne peut être considéré comme une thèse, et encore moins comme une idéologie. Anatole France a d'ailleurs conscience des limites de cette structure dans le réel, puisqu'il la fonde justement pour pallier les insuffisances du réel\*. L'objet du Désir n'est en rien l'engagement, puisque le Désir se situe dans la sphère du mythe\*.

Voir II.1, et plus particulièrement II.1.2.a.

#### □ **érotogenèse :**

Ce terme est un néologisme (genèse du et par le Désir) que nous avons fabriqué par commodité conceptuelle. Il recoupe le processus phénoménologique par lequel le regard\* du personnage francien se projette dans le monde pour lui donner son existence. Ce regard\* ne peut être déconnecté du Désir\*, puisque ces deux instances forment chez Anatole France un couple indissociable. L'érotogenèse est le fruit du lien intime existant entre le personnage francien et le monde dans lequel il évolue. Au fur et à mesure de sa quête du Désir\*, le monde connaît une succession d'étapes qui correspondent aux étapes de l'existence de ce personnage. A partir d'une nécessaire réclusion\* originelle, le monde devient structurellement, par l'érotogenèse, de plus en plus ouvert, jusqu'à l'épisode du *logos*\*, qui appelle un vaste renversement dialectique du dedans et du dehors : l'intériorité du héros se projette alors dans le monde dans un grand mouvement de fusion\*. Le monde de l'après-*logos* est l'une des problématiques les plus complexes

posées par l'érotogénèse. Nous ne citerons pas ici d'œuvre francienne particulière, puisqu'on retrouve l'érotogénèse dans chacune d'elle, de manière décevante (*Les Désirs de Jean Servien, Les Dieux ont soif*) ou au contraire exaltée (*Le Lys rouge, Balthasar*). Voir toute la partie III, et plus particulièrement III.2.1 et *sqq.*

□ **fusion :**

le processus de fusion du personnage francien avec le monde semble être le point paroxystique de la quête du Désir\* ; lorsque le personnage francien fusionne\* avec le monde lors de la parenthèse du *logos\**, il *devient* le cœur des choses\*, et son existence prend alors un sens, puisque les érosions du temps, de l'espace et de la mort\* n'existent plus dans cette parenthèse. A partir de ce moment, la fusion avec le monde est l'aboutissement de l'heuristique\* francienne. Par exemple, Balthasar devient un grand astronome après ce processus de fusion. Le monde acquiert alors un sens inédit d'où l'absurdité est bannie. Voir II.2.1, et toute la partie III.

□ **frustration :**

La frustration a un lien pour ainsi dire *dichotomique* ou *oxymorique* avec le Désir\*.

Sans frustration, le Désir\* ne peut pas exister, parce que l'entrave ne cesse de contrebalancer l'élan du Désir\*. L'entrave rend possible la révolte\* et la quête de la béance\* devient une nécessité poursuivie invariablement par tous les personnages franciens. La frustration, issue de *tout* ce qui empêche l'assouvissement\* du Désir\*, donne également naissance à la valeur morale du Mal. Elle catégorise un grand type de personnages franciens, de la mère de Jean Servien à d'Astarac (dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*), en passant par Dieu dans *La Révolte des anges*. Voir surtout II.3.

La frustration francienne est aussi éloignée de Freud que le Désir francien. Freud, le premier, fait de la frustration un concept scientifique (vers 1908). Encore une fois, chez Anatole France, la frustration est structurelle, et non conceptuelle. Chez Freud, la frustration est le fruit du vœu du désir à réitérer un plaisir antérieur de manière hallucinatoire, alors que ce besoin ne saurait être assouvi immédiatement. Le couple satisfaction-frustration est fondamental dans la genèse des processus névrotiques. A dire vrai, chez Anatole France, cette notion de la névrose existe bien, même si elle n'est pas explicite. On la découvre incarnée dans le personnage de Paphnuce, ainsi que dans le père de Mansel dans « L'œuf rouge ». C'est également le cas, dans une certaine mesure, d'Ary dans « La Fille de Lilith » et de Sylvestre Bonnard lorsqu'il recherche le manuscrit de Voragine dans *Le Crime de Sylvestre Bonnard*. La frustration francienne n'est pourtant pas intégrable dans un système thérapeutique, comme la frustration freudienne. Nous sommes, là encore, dans la sphère du mythe.

□ **gnose / gnose francienne / nous :**

Nous ne reviendrons pas en profondeur sur les définitions traditionnelles de la gnose. Il s'agit de la connaissance mystique (le « nous ») de l'au-delà, réservée à un cercle très fermé d'initiés qui entament une quête au principe fondateur du monde. Un très grand nombre de sectes d'origines très diverses – Perse, Mésopotamie, Asie mineure, Egypte, etc... – concurrençaient le christianisme au I<sup>er</sup> siècle de notre ère. Elles furent déclarées hérétiques lors du concile de Nicée notamment. Malgré la diversité des dogmes et des croyances, il existe des invariants à la pensée gnostique : rejet du Dieu des Chrétiens (« Ialdabaoth »), adoration d'un Dieu fondateur non responsable du monde raté, reconnaissance de Satan comme père des arts et de la science, parfois comme père de l'homme (chez les naassènes.) Ces théories sont très en vogue à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, lors de la grande crise morale que connaît la France. On se passionne pour le spiritisme, la théosophie, les religions orientales ou le satanisme. Le goût sulfureux de la gnose est donc bien dans l'esprit général du temps, d'autant qu'il offre un orientalisme parfois très esthétique et conforme à la soif d'exotisme et de partance instaurée, à la suite du

romantisme, par les symbolistes et les décadents. Anatole France est loin d'être le seul auteur à y faire référence, que l'on pense pour n'en citer que quelques uns à J.-K. Huysmans, à Jules Bois, à Nerval, à Rémy de Gourmont ou à Josephin Peladan – ce dernier étant d'ailleurs « le grand sâar » des Roses-Croix. La gnose est donc un *topos* dans l'air du temps, mais qui prend chez Anatole France une saveur originale.

L'intérêt de notre auteur pour la gnose est avéré, surtout à la lecture d'œuvres diverses comme *Thaïs*, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, « La Fille de Lilith » ou *La Révolte des anges*. Ceci dit, il semblerait qu'Anatole France fonde lui-même un semblant de système gnostique, afin de connaître son propre *noûs*, qui est en l'occurrence le cœur des choses\*, le *logos*\*. C'est Thaïs qui semble le plus précisément le personnifier. La parole de notre auteur se fait démiurgique, afin de concurrencer le réel\* de manière bien souvent récriminatrice. La morale du Désir\* pourrait être considérée comme le fruit de cette gnose francienne, entraînant une sorte de *religion inversée* où Dieu\* est le principe de la fausseté, et le diable\* – ou les femmes (voir II.3.3) – le principe du Bien. Symboliquement, cette *gnose* qui ne se prend jamais au sérieux, puisqu'elle se réclame partie prenante d'un imaginaire\*, semble surtout conçue pour affirmer la liberté\* récriminatrice de notre auteur vis-à-vis des dogmes. L'un des avantages littéraires de la gnose francienne est d'offrir des apparences exotiques, et donc d'aller dans le sens de la *partance*\* pour la recherche d'un *ailleurs*. Voir I.2.1.b, I.2.2, I.3.2, II.3 et surtout II.3.4.

□ **herméneutique et heuristique franciennes :**

La quête du Désir\* francien est une quête herméneutique, puisqu'elle tend à *connaître* le monde en cherchant les moyens de le décrypter, de l'analyser, de le lire afin que cette connaissance puisse offrir une signification à l'existence de celui qui aura trouvé le sens de ce monde. Jérôme Coignard et son rapport de précepteur avec Jacques Tournebroche, dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, en est un bon exemple. Cependant, comme le monde est réflexif, au travers du couple regard/Désir\*, le personnage qui regarde le monde est au centre d'un *jeu* de miroir. Comme il se projette dans le monde, il peut alors contempler sa propre intériorité. C'est la signification la plus profonde du *logos francien*\*. Ainsi, lorsqu'il aura donné un sens au monde en étant devenu l'univers lors de l'épisode du *logos*\*, le personnage francien aura également pu se connaître lui-même, non par l'intellect, mais de manière essentielle, *ontologique*\*. C'est donc là la signification herméneutique de la quête du Désir\*. toutefois, cette herméneutique ne peut être une philosophie du monde que si elle devient une heuristique, autrement dit si elle peut se poser comme étant universelle, proposant une méthode de connaissance du monde accessible à tous. Cette problématique est très ardue, puisque Anatole France fonde son trajet herméneutique du Désir\* par le refus sceptique\* des dogmes : comment une heuristique peut-elle être universelle sans être dogmatique ? Nous verrons qu'Anatole France dépasse cette contradiction (voir III.3). La définition de l'herméneutique francienne est en fait l'objet de toute notre étude. Sur l'heuristique francienne – c'est-à-dire la recherche d'une méthode universelle de connaissance du monde accessible par tous les lecteurs, voir II.1.2 et surtout III.3.

□ **imaginaire :** Voir mythe/imaginaire

□ **inconscient :**

Il est remarquable de constater qu'Anatole France avait échafaudé une acception systématique de l'inconscient avant les travaux déterminants de Freud, même si cet inconscient n'est pas théorisé. Cependant, il n'utilise jamais ce terme d'*inconscient* qui, en cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle, avait un tout autre sens chez Hartmann et Schopenhauer. Nous ne reviendrons pas sur l'histoire de l'inconscient dans le glossaire. Se reporter à II.3. Néanmoins, notre auteur semble concevoir ses personnages comme étant sous le joug d'une instance fort impérieuse, tiraillée entre le Désir\* et la frustration\*, qui dépasse de

loin leur volonté. C'est la lutte entre le besoin d'assouvissement\* du Désir\* et tout ce qui entrave ce besoin – de manière sociale, dogmatique ou physiologique – qui semble schématiquement constituer l'inconscient francien. Les obsessions de Paphnuce en sont le meilleur exemple, ainsi que la place fondamentale du thème du rêve dans *Thaïs* (notamment). Nous avons tenté de définir les contours de l'inconscient francien par la phénoménologie, et non par la psychanalyse, puisqu'il aurait été risqué du point de vue de l'histoire des idées d'analyser l'inconscient francien au travers des acquis freudiens. Nous en expliquons les raisons fondamentales aux entrées *Désir* et *Frustration* du présent glossaire. Voir surtout II.3.1, mais aussi I.3.2.d.

□ **inertie :**

L'inertie est chez Anatole France directement issue du darwinisme. En effet, dans un monde en évolution perpétuelle, le mouvement universel vers une fin certaine – vers un *parachèvement* – est incoercible. Hélas, nul être humain ne peut savoir vers quoi le monde tend ; cette question est l'une de celles qui entraînent la révolte\* du Désir\* ; en effet, pourquoi exister sur la Terre pour mourir aussitôt, ce qui ramène l'existence humaine au rang de la pure absurdité\* ? Anatole France montre d'une part que l'inertie régit nos sociétés qui connaissent alors une évolution *endémique*, pratiquement autonome et automatique malgré les guerres et les révolutions ; nul ne peut changer le cours du temps, et les plus vifs combats restent souvent lettre morte. C'est le sens de l'histoire dans *L'Île des Pingouins* et dans *Sur la pierre blanche*. De la même manière, le sang de la Terreur est une absurdité, puisque l'inertie ne peut être combattue par la moindre révolution (*Les Dieux ont soif*, *La Révolte des anges*). Cette vision inertielle du monde semble issue notamment de la déception d'Anatole France vis-à-vis du combat qu'il mène pour réhabiliter Dreyfus. Finalement, après cette parenthèse historique, le monde est de nouveau soumis aux mêmes règles. Les plus vifs engagements ne mènent à rien, ils sont englués dans l'inertie de l'histoire. Dans les œuvres littéraires franciennes, l'inertie est donc présente, et elle sert de prétexte à la révolte\*. Elle est coextensive de la réclusion\*. Elle est l'un des fondements les plus profonds de la révolte\* du Désir\*. Voir I.2.4 et toute la partie III, surtout III.2, et plus particulièrement III.2.1.c.

□ **liberté :**

La conception francienne de la liberté peut être approchée sous un angle existentiel qui résume assez bien la problématique de notre auteur. Pour Sartre, selon la formule célèbre, l'existence précède l'essence, et la destinée humaine individuelle est inscrite dans les actes libres de l'homme. Plus : l'homme est condamné à être libre chez Sartre, ce qui peut lui donner une certaine conscience de l'absurde\* – la « nausée » –, et ce qui engendre un athéisme apeurant. Cet existentialisme s'oppose à la conception existentielle transcendante d'un Kirkegaard par exemple, pour qui au contraire l'homme est pré-déterminé dès sa naissance : l'essence précède l'existence pour le penseur danois. La liberté y est donc relative, et doit composer avec la prédestination divine. L'homme accompli doit mourir désespéré, c'est-à-dire ayant accompli tous ses espoirs consiliés avec sa prédestination acceptée.

Anatole France s'approche un peu de la conception sartrienne de la liberté, à une importante nuance près : l'homme n'est pas condamné à être libre. Certes, son existence précède son essence, et il naît englué dans la nausée. Cependant, il peut, par révolte, acquérir sa liberté au prix de nombreux sacrifices dont le premier est d'accepter la voie d'un scepticisme relativisant, ce qui implique la solitude de celui qui s'est détaché des dogmes faux mais rassurants. C'est après cette *tabula rasa* qu'il faut *assumer\** la liberté nouvelle, ce qui est excessivement douloureux. Seuls quelques personnages franciens iront jusqu'au détachement absolu de la béance\*. Les autres assumeront leur existence

en revenant à la réclusion\* originelle avec sérénité, mais en ayant refusé finalement leur liberté. Ou du moins, ils ont librement fait le choix de renoncer à leur liberté.

La quête du Désir semble avoir pour but la prise de conscience que l'homme doit *assumer\** sa liberté, et même qu'il doit l'ériger en principe absolu. La liberté est vraisemblablement l'un des rares concepts à devenir un dogme chez Anatole France, puisque tous les doutes de notre auteur convergent invariablement dans ce sens. Elle mène Chevalier jusqu'au suicide (dans *Histoire comique*), et Thaïs jusqu'à la mort. Elle fonde le scepticisme\* et rend possible la connaissance du monde tel qu'il est pour chacun d'entre nous. Elle crédibilise également chacun de nos actes. La morale du Désir\* converge également vers la liberté. La recherche francienne de la liberté est une préoccupation sous-jacente dans toute notre étude. Voir particulièrement I.1 et III.3.3.

□ ***logos – fusion avec le cœur des choses :***

Nous avons choisi le terme de *logos* pour définir le paroxysme de la quête francienne du Désir\*. Nous avons dû renoncer au terme même de « vérité ». Etrangement, mais logiquement, la philosophie francienne du monde, au contraire de la plupart des philosophies, réfute en effet la vérité. Si elle existe, nul ne peut la saisir. Nous nous en expliquons plus bas. C'est pourquoi le *logos* est le but de la quête du Désir, au détriment de la vérité. Nous avons choisi ce terme par référence à Héraclite – Anatole France y fait explicitement référence dans *La Vie en fleur*. Il signifie *parole qui recueille*, et surtout *voilement-dévoilement*. Le *logos* est une instance extérieure à l'homme, qui ne lui apparaît que par éclat avant de se revoiler immédiatement. Qui connaît le *logos* se fond dans le cosmos – c'est un mythe – et donc acquiert *de l'intérieure* la connaissance du cœur des choses. Il représente la Nature dévoilée et purifiée de ses apparences, ce qu'un phénoménologue désignerait par être-en-soi-du-monde, et ce que nous appelons pour plus de clarté « cœur des choses ». Le *logos* est le recteur du cosmos, de l'harmonie universelle. Il est « spermatique », c'est-à-dire qu'il est une hypostase du verbe divin, il retrace le principe organisateur du monde. Chez Anatole France, cette notion est bien présente, mais entièrement athée. Dieu est remplacé par l'origine du monde comme un principe physique – et non métaphysique. Cela n'exclut donc pas l'existence du *logos*. Simplement, il s'agit d'un « *logos* laïc. »

Ce terme est un concept central de la pensée de notre auteur, même s'il n'est jamais nommé comme tel. Nous justifions notre choix terminologique en montrant que la quête herméneutique\* francienne ne peut se fonder sur la recherche de la vérité. En effet, dans une optique sceptique\*, aucune vérité ne peut être retenue, puisque finalement toutes se valent. Cette pluralité est issue directement de notre conformation humaine : nous ne voyons le monde qu'au travers d'un *point de vue*, puisque nous sommes immergés dans notre réalité charnelle\* ; notre corps est immergé dans l'espace, dans le temps, et dans l'attente de la mort\*, il ne peut atteindre le cœur des choses\*. Ainsi, la vérité est chez Anatole France un concept dénoncé comme trompeur, puisqu'il est la somme de *tous* les points de vue. Dans *Le Puits de sainte Claire*, Anatole France parle de « vérité blanche » comme du disque de Newton : celui-ci est constitué des couleurs du spectre solaire disposés de manière radiale, et lorsqu'on le fait tourner comme une toupie, les couleurs se fondent pour ne plus laisser percevoir que du blanc. Cette expérience tend à montrer que le blanc est l'addition de toutes les couleurs du spectre, mais que si nous percevons bien le blanc, nous ne pouvons en percevoir la moindre couleur constituante. Or, nous ne parvenons justement à ne voir, par notre conformation charnelle, qu'une couleur après l'autre. Cette métaphore s'applique à la vérité : nous ne percevons des choses que des fragments, que de la multiplicité, et nous ne pouvons appréhender du monde que ces illusions qui voudraient se faire passer pour universelles. Nous ne voyons du monde ni les causes, ni les effets. Dès lors, si la vérité existe, elle ne peut



être atteinte par l'homme. Pourtant, si l'homme veut connaître le sens de son existence, il doit atteindre le cœur des choses. Ce paradoxe est fondamental dans la pensée francienne. La manière dont l'homme se projette au cœur des choses, dans ce « dedans » des phénomènes, dans cet être en-soi du monde, est ce que nous appelons le *logos*. Il s'agit du *recueillement* et du *dévoilement ontologique des choses*. Ce dévoilement ne peut être appréhendé par l'intellect. Pour Heidegger, l'homme est une manifestation provisoire de l'être au *logos*. Chez Anatole France, le *logos* est aussi un *mode d'être*, qui permet à l'intériorité des personnages de *fusionner* avec le cœur des choses *en essence*. Le processus du *logos* se situe dans une parenthèse où le temps et la mort\* et où l'espace et le corps sont dissous. Il s'agit là du paroxysme de la quête du Désir\*, vers lequel tendent tous les personnages franciens avec plus ou moins de succès. Cependant, le *logos* est fugitif, il ne se perpétue pas dans la durée. Il donne donc lieu, après, à une *praxis* pour le personnage francien ; en effet, le monde ayant changé de teneur et ayant trouvé une nouvelle signification dont l'absurde\* est banni, il reste à savoir ce que le héros francien en retient ; soit il retourne avec paix et sérénité à la réclusion\* – comme Jacques Tournebroke dans *La Rôtisserie de la reine Pédauque* – soit il recherche la *béance\** – comme Dechartre dans *Le Lys rouge*, Ary dans « La Fille de Lilith » ou Balthasar dans *Balthasar* – soit il n'assume\* plus sa vie et meurt – comme Jean Servien. Nous définissons le *logos*, concept central de notre étude, dans toute notre troisième partie, après avoir introduit ce concept à partir du I.1.4.

□ **Mal** : Voir morale du Désir

□ **morale du Désir** :

La morale du Désir est issue d'une conception du monde particulière à Anatole France. Puisque la nature de l'homme *révolté\** contre sa réclusion\* originelle – constituée de la mort\*, du temps et de son érosion, mais aussi de tous les dogmes possibles – le porte vers l'assouvissement\* du Désir\*, c'est-à-dire vers la recherche du sens du monde, alors les valeurs éthiques habituellement admises sont déplacées. Finalement, le Bien sera constitué de tout ce qui ira dans le sens de l'assouvissement\*, jusqu'à la parenthèse du *logos\**. Le Mal sera, au contraire, tout ce qui entrave la quête du Désir en apportant la frustration\*. De cette vision bipolaire – *dualiste* – des choses, Anatole France conçoit une morale fondamentale pour ses personnages ; ceux qui la suivent, même s'ils sont en désaccord avec la morale institutionnelle (judéo-chrétienne), peuvent atteindre l'assouvissement\*, et donc le sens de leur existence humaine, c'est-à-dire une certaine forme de bonheur. Ceux qui refusent la morale du Désir connaissent invariablement l'échec\* et la souffrance. Thaïs est l'une des plus belles personnifications de la morale du Désir, ainsi que Satan lui-même dans *Le Puits de sainte Claire*. Voir surtout II.3 et III.3, mais aussi I.3 et toute la partie III.

□ **mort/temps/espace** :

Ces trois instances, dans le réel\*, donnent naissance au questionnement francien. Il semble que ce soit contre l'absurdité\* de la mort\*, de l'entropie du temps et de l'immensité universelle que lutte sans cesse le Désir\* francien. Deux attitudes se confrontent : la première consisterait à tenter de *comprendre* les lois de la mort\*, du temps et de l'espace pour comprendre le sens de l'existence humaine. Anatole France montre tout au long de son œuvre que ceci est impossible, à cause de la conformation humaine même, ancrée dans la réalité charnelle\*. Sylvestre Bonnard refuse finalement ses manuscrits pour *exister*. Il reste que l'homme continue sans cesse de souffrir de la mort\*, de la fuite du temps et de l'immensité du monde. Ainsi, Anatole France choisit la seconde alternative possible, qui est de se révolter\* par le Désir contre cette absurdité\*, pour remplir de sens la mort\*, le temps et l'espace par l'imaginaire\* humain. Cette alternative est mise en scène de manière symbolique dans *La Révolte des anges*, où Ialda-

baoth représente justement le créateur du temps, de l'espace et de la mort, suivant des traditions bibliques interprétées plus ou moins subversivement. La phénoménologie francienne n'est que la conséquence de cette attitude. Ainsi, par la révolte\*, l'univers devient lisible, et l'homme est replacé au centre des choses. Nous traitons de ce problème de la première à la dernière ligne de notre étude.

□ **mythe/imaginaire :**

Le « mythe » est un terme remarquablement polysémique, et donc traditionnellement délicat à manier. Pour lever toute ambiguïté, nous précisons immédiatement que nous utilisons dans toute notre étude l'acception de Mircea Eliade, pour qui le mythe retrace *l'histoire des origines*. Dans cette perspective, le mythe possède son temps propre, et notre appréhension du monde est ancrée dans notre perception de l'instant par rapport au temps du mythe ; le mythe est *instaurateur*, il dit toujours comment quelque chose est né. Dès lors, les représentations des choses peuvent être remarquablement diverses, alors que les origines restent invariantes. Cela signifie que le mythe sédimente des représentations complexes sous lesquelles se situe une origine unique des choses. En d'autres termes, en principe, les représentations du mythe voilent le *logos\** ; comme Anatole France prétend qu'on ne voit du monde que des représentations mythiques, alors la quête du *logos\** ne peut elle aussi se faire que dans le mythe : la littérature francienne semble tout entière recréer des mythes pour remonter au principe fondateur du monde, l'essence\* des choses, le *logos\**. Ce jeu est complexe, car il implique de dépouiller le monde de ses représentations, et d'en instaurer d'autres moins *fausses*, ou du moins plus conformes à la découverte du principe des choses.

En nous appuyant sur la conception du mythe de M. Eliade, nous pouvons définir les particularités et les fonctions du mythe francien. En effet, il désigne précisément toutes les sécrétions de l'imaginaire de notre auteur visant à remplir le vide universel de significations. Ainsi, le *mythe fondateur* de la littérature francienne semble être constitué simplement de la *certitude ontologique\** que le réel\* *peut* être détrôné par l'imaginaire. Or, puisque le regard\* est chez France la projection de l'intériorité de l'homme dans le monde, alors toute intériorité qui se projette dans le monde par le regard\* détrône le réel\*. De ce mythe fondateur, il vient que le réel\* n'a aucune importance en soi, puisque ce que nous percevons de lui est un mythe. Nous ne pouvons donc rien savoir de lui ; l'homme ne semble exister que dans le mythe qu'il sécrète du monde. C'est ici que l'éducation des hommes (et que la lutte contre les préjugés qu'elle devrait entraîner, volontairement ou non) acquiert tout son sens, puisque nous naissons tous dans un mythe qui se voudrait immuable : il s'agit du mythe de l'histoire et de ses acquis institutionnels, le plus explicitement remis en cause dans *L'Île des Pingouins*. Anatole France semble montrer que l'imaginaire *individuel*, au travers de la quête du Désir\*, est capable, après de longs et douloureux efforts individuels, de faire *tabula rasa* de ce grand mythe historique, en y substituant son propre mythe justement reconstruit par le Désir\*. Si cette théorie mythique semble sans cesse être mise en œuvre dans la production littéraire d'Anatole France – nous le démontrons tout au long de notre étude – elle ne semble pas applicable dans le réel\*, où le grand mythe historique – et donc social, religieux, etc... – s'impose à nous au travers d'une *inertie\** douloureuse. C'est pourquoi il nous semble que l'Anatole France engagé\* est plus ou moins distinct de l'Anatole France auteur, pour qui finalement, *tout est histoire*. Ceci justifie toute propension au *mentir vrai*. Notre étude tente de définir tout au long de son développement cette acception particulière du *mythe*, qui donne naissance à une philosophie du monde.

□ **ontologie :** voir réalité charnelle

❑ **Partance/ailleurs/exotisme :**

La partance ou la recherche de l'ailleurs, semblent caractériser à juste titre la littérature francienne. Les époques et les lieux mis en œuvre par Anatole France sont aussi nombreux que divers. Ceci est une conséquence directe de la conception du mythe\* francien. Puisque l'imaginaire\* concurrence le réel\* chez notre auteur, il ne peut être question, pour des raisons propres à l'humanisme sceptique\* francien, de fonder une utopie devant à tout prix se réaliser par le sang et la force, comme le montre la destinée de Gamelin dans *Les Dieux ont soif*. La recherche d'un monde meilleur s'effectue dans la douceur et la fraternité, en provoquant une prise de conscience individuelle, douce mais *ferme*, chez le lecteur. Dès lors, puisque le mythe\* francien est par essence coupé du réel\*, comme *recréation du monde par l'écriture*, et puisqu'il est issu du Désir\* de donner un sens à la mort\*, au temps et à l'espace, alors quelles que soient les époques mises en scènes par l'écriture francienne, les lois qui régissent le monde restent *invariantes*. Cependant, la diversité « exotique » des mondes mis en jeu par chaque texte francien est une bonne manière d'offrir au lecteur la nécessaire mise en parenthèse du réel\* propre à rendre existante la philosophie du Désir\*. Voir notamment I.3.3, et toute la partie III.3.

❑ **projection au cœur des choses :** voir *logos*

❑ **réalité charnelle / ontologie :**

Le terme d'« ontologie » recoupe un grand nombre de définitions. Nous nous sommes borné, dans toute notre étude, à entendre l'ontologie dans le sens de de la phénoménologie. Rappelons-en brièvement les fondements. Précisons que le vocabulaire de la phénoménologie est complexe et particulier. Nous avons pris le parti, dans toute notre étude, de l'utiliser le moins possible afin de clarifier notre exposé. Cependant, dans le présent glossaire, nous n'avons pas pu faire cette impasse.

Selon une perspective phénoménologique<sup>69</sup>, toute conscience est conscience de quelque chose. Un objet visé par la conscience ne peut l'être que dans un projet. Ce projet de la conscience pour viser un objet (un ob-jet, « jeté devant soi ») est désigné par Husserl comme étant l'intentionnalité. Cependant, cette définition est insuffisante. Viser quelque chose, c'est viser un identique, un même susceptible d'être répété et reconnu comme même. Un objet est donc une identité reconnue comme une unité de sens, et l'intentionnalité une visée vers cette identité.

C'est donc la conscience qui constitue non seulement le sens, mais aussi les caractères d'être correspondant à la conscience doxique, (la conscience qui affirme l'être qu'elle vise.) Par ce processus de l'intentionnalité, dans une optique phénoménologique, il vient que le monde pourrait très bien ne pas être. Seule la conscience est ce qui ne peut pas ne pas exister. C'est donc elle qui a l'être nécessaire et absolu, tandis que le monde, dans sa contingence, a seulement l'être relatif du phénomène. C'est cet être nécessaire et absolu de la conscience que nous appelons ontologique.

En poursuivant ce cheminement, on constate ainsi que les phénomènes du monde sont secrétés par la visée de l'intentionnalité (la noèse) qui saisit les choses du monde (noèmes). Sans conscience, le monde n'existe pas.

Par conséquent, il est hors de question de percer la surface des choses pour pénétrer « dans » l'objet : la visée ne saisit qu'une surface (l'être-pour-soi) et non la chose en essence (l'être-en-soi). Cela pourrait entraîner le sentiment de l'absurde\* : nous ne vivons que dans un monde d'abstractions qui ne peut percer le cœur des choses\*. Le monde reste *invisible*. Il n'est qu'une perception. La phénoménologie se situe donc simplement dans cette sphère de la perception, et l'ontologique se borne à la conscience.

<sup>69</sup> Voir M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1935, et *Le Visible et l'invisible*, *ibid.*, 1969.

Est ontologique ce qui participe de la noèse, et non ce qui participe du noème : est ontologique l'objet que je vise par intentionnalité, et non l'être-en-soi de la chose visée. En dernière analyse, cela signifie que ma chair, c'est la chair du monde. Or, le monde n'existe pas dans la passivité, il n'est qu'événement de la visée de la conscience qui s'en saisit et qui le rend objet. C'est dire qu'être au monde, c'est donner au monde par intentionnalité son existence propre, qui n'est autre qu'une perception. Chez Anatole France, c'est le regard\* qui est la plus profonde source de cette perception.

Nous avons étendu le concept d'ontologie, dans la pensée francienne, à la « réalité charnelle » pour signifier le paradoxe de notre corps par lequel nous appréhendons invariablement le monde tout en étant dans ce monde voilé qui nous enserme dans les lois cruelles du darwinisme. Chez Anatole France, cette appréhension phénoménologique du monde est particulière, car s'y greffe d'une part une dimension mythique – les mythes\* sont les seules choses que nous pouvons saisir du monde – et d'autre part, notre auteur se place nécessairement dans un point de vue, dans une focale individuelle : l'être ontologique francien est individuel, il varie selon l'individu et il reste incommunicable. Il n'est pas universel. C'est pourquoi Autrui reste une barrière infanchissable (voir l'Autre\* et le couple regard/Désir\*.) L'homme n'existe que dans la douloureuse solitude ontologique, ce qui renforce dramatiquement son sentiment de l'absurde\*.

Notre réalité charnelle, individuelle, seule et unique au monde, est donc confondue à notre être ontologique, c'est-à-dire à notre conscience du monde et à notre conscience d'être-au-monde. Chez France, il y a donc, pour ainsi dire, autant de mondes que d'êtres conscients. C'est pourquoi la phénoménologie francienne reste fidèle au scepticisme\* relativisant, et qu'aucun dogme ne peut prévaloir sur un autre.

Dans une perspective darwinienne, le corps humain est *enferré* dans le réel\*, ce qui est un obstacle à son projet herméneutique\* pour connaître le monde. En effet, le corps participe de tout le mouvement inertiel\* de l'univers, et est en prise avec le temps, l'immensité universelle et la mort\* ; il ne vaut pas plus que le corps des animaux issus eux aussi de l'évolution. Au travers de notre réalité charnelle se propage par conséquent notre appréhension de l'absurde\*, en nous donnant l'expérience de la souffrance et de la mort\*.

Mais pourtant, ce qui nous différencie des autres êtres de l'évolution est que notre réalité charnelle, par son être ontologique, conforme nos sens, et donc notre mode de perception du monde, tout en lui donnant un sens conceptuel. C'est ici que naît la révolte francienne, et la nécessité du Désir : si nous arrivons à l'abstraction du concept qui nous pousse à dépasser les apparences, alors pourquoi la mort et l'entropie du temps et de l'espace continuent-elles de n'avoir *aucun* sens ? Pourquoi avons-nous une conscience qui se heurte aux apparences tout en sécrétant de manière ontologique l'existence du monde ? Pourquoi désirons-nous atteindre le cœur des choses, ce qui est impossible dans une optique phénoménologique, si notre existence est inexorablement vouée à la déception de l'abstrait et de l'absurde\* ? Pourquoi avoir un corps qui donne existence au monde si c'est pour constater que le monde érode notre corps jusqu'à la mort ?

C'est donc au cœur de notre réalité charnelle que la révolte\* du Désir\* nous transcende. Cette révolte nous oblige à dépasser la souffrance de ce questionnement enraciné dans notre réalité charnelle, et nous pousse à inaugurer une quête vitale vers le cœur des choses. Cette quête semble d'ailleurs paradoxalement inscrite dans notre évolution. Les réflexions du *Jardin d'Epicure* ne disent pas autre chose. C'est de ce socle que semble jaillir la pensée d'Anatole France. La plupart des personnages franciens – pour ne pas dire tous – sont donc conçus autour de ce modèle fondamental, qui transpose notre questionnement réel\* dans l'univers du mythe\* littéraire. Le paradoxe de la réalité charnelle est d'ailleurs vraisemblablement le seul à n'être jamais dépassé par Anatole

France et c'est dire combien il conditionne tout le faisceau de questionnements de notre auteur pour échafauder une écriture du Désir\*, et donc une philosophie du monde ; le *logos\**, cette fusion au cœur des choses\*, semble seul apte à réconcilier, comme aboutissement de la quête du Désir\*, notre intériorité avec cette barrière infranchissable qu'est l'univers lui-même que pourtant nous secrétons. Cette réconciliation se fera avec plus ou moins de succès selon les œuvres et selon le moment de la quête scripturale de notre auteur.

Il faut noter que le paradoxe de notre réalité charnelle entraîne la conception de l'inconscient\* francien, et de la phénoménologie du regard\* ; nous nous appuyons implicitement sur ce concept de réalité charnelle tout au long de notre étude. Voir particulièrement I.3.

□ **réel / réalité** (voir ontologie) :

Le réel a, chez Anatole France, une acception fort moderne ; en effet, si son sens nous restera à jamais secret, puisqu'il est dès notre naissance voilé par le mythe\* de l'histoire, c'est lui qui contient et qui dirige notre existence, du fait qu'il nous met en prise directe avec le temps, l'espace, et la mort\*. C'est notre révolte contre le réel qui nous pousse à la quête du Désir. Ainsi, le réel contient en lui-même le paradoxe de l'absurdité, puisqu'il est indéchiffrable mais que nous vivons en lui, portés à vouloir le déchiffrer pour comprendre le sens de notre propre existence. L'écriture francienne se révolte\* contre le réel, mais elle lui doit pourtant la seule origine de cette révolte salvatrice. Dès lors, le réel a chez Anatole France un statut ambigu : d'une part, notre auteur mène tous ses efforts pour se révolter contre le réel, en reconnaissant que nul d'entre nous n'y a accès ; mais d'autre part, la philosophie francienne du monde tend à nous réconcilier avec lui. Il semble que l'ambiguïté – entretenue – du réel soit particulièrement manifeste dans les œuvres franciennes dites *autobiographiques* (*Le Livre de mon ami*, *Le Petit Pierre*, *Pierre Nozière*, et *La Vie en fleur*.) Voir I.1, et III.3.

□ **réclusion** : Voir effondrement/réclusion

□ **regard** : Voir couple regard/Désir

□ **révolte** :

La révolte francienne (voir absurde\*) est fondamentale, puisqu'elle oriente le refus catégorique du statut de l'existence humaine selon Darwin dans l'univers, au travers de la prise de conscience de la réclusion\*, puis de l'inertie\* issues de la réalité charnelle\*. La révolte francienne est avant tout le Désir\* de l'homme de pouvoir détrôner en profondeur le réel\* par l'imaginaire\*, pour y substituer un monde plus conforme à son assouvissement\*. La révolte francienne est donc le premier pas herméneutique\* de l'homme, le premier combat contre l'ignorance. Elle motive le caractère particulier à la littérature francienne constitué par les Sylvestre Bonnard, les Jérôme Coignard et consorts. Les érudits franciens sont des personnages révoltés, qui luttent avant tout par leur érudition contre l'absurdité\* du monde. Cependant, ils ne représentent que le premier pas de la révolte du Désir. Cette révolte est en effet plus profonde. Elle pousse tous les personnages franciens à refuser tout enfermement, quel qu'il soit, pour rechercher *a contrario* la béance\*. Dès lors, chaque personnage francien est révolté contre l'univers et contre sa propre réalité charnelle\*. C'est un invariant, symbolisé par la recherche de la béance\* à l'encontre de tout enfermement\*. Cela détermine une profonde recherche du sens de son existence, recherche révoltée qui occasionne toujours un grand bouleversement ontologique\* – dont le *logos\** est le point paroxystique. Il n'existe pas, chez Anatole France, de héros qui ne soit pas révolté, y compris parmi ceux qui, enfermés dans l'échec\*, ratent leur existence. L'existence gagne par là même une certaine signification issue de la révolte. Même le héros en substance le plus révolté – Satan, dans *La Révolte des anges* –

estime que la révolte doit être *ontologique\**, et non sanguinaire – comme l'apprendra Gamelin à ses dépens dans *Les Dieux ont soif..* Voir I.2 et *sqq.*

**INDEX RERUM**

## INDEX RERUM

Nous référençons ici la plupart des concepts importants de notre étude

## A

<i>Absence</i> :	6, 115, 207, 286, 340, 350, 389, 393, 394, 396, 399, 402, 404, 406, 408, 409, 414, 416, 428, 459, 470
<i>Absurde, absurdité du monde</i> :	10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 24, 25, 27, 34, 50, 68, 80, 96, 99, 100, 110, 114, 118, 120, 122, 124, 127, 128, 144, 147, 153, 159, 161, 163, 166, 175, 180, 181, 205, 215, 216, 230, 236, 237, 242, 251, 253, 256, 269, 271, 272, 283, 297, 301, 308, 311, 315, 318, 334, 339, 343, 363, 365, 368, 372, 380, 392, 393, 409, 412, 414, 430, 431, 439, 441, 445, 449, 452, 453, 457, 458, 459, 472, 473, 479, 480, 485, 486, 488, 491, 494, 495, 498, 506, 507, 508, 509, 539, 541, 544, 548, 550, 552, 554, 555, 556
<i>Ailleurs</i> :	17, 18, 19, 20, 21, 36, 46, 48, 57, 59, 61, 68, 78, 81, 85, 87, 92, 94, 98, 100, 103, 110, 125, 127, 131, 132, 134, 141, 142, 144, 146, 148, 149, 152, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 165, 168, 171, 172, 173, 180, 183, 185, 187, 198, 202, 206, 210, 211, 212, 214, 216, 218, 220, 221, 222, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 247, 248, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 279, 283, 290, 291, 293, 296, 297, 299, 301, 303, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 318, 321, 327, 336, 338, 339, 341, 344, 346, 349, 351, 354, 355, 357, 359, 363, 372, 375, 376, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 388, 397, 400, 401, 405, 406, 407, 408, 412, 415, 418, 420, 422, 423, 431, 436, 438, 440, 441, 443, 445, 446, 447, 452, 462, 463, 469, 478, 481, 482, 484, 485, 486, 491, 494, 495, 496, 500, 501, 507, 539, 540, 541, 543, 544, 545, 546, 547, 549, 554, 555
<i>Altérité</i> :	6, 111, 221, 222, 251, 252, 268, 271, 278, 286, 332, 338, 339, 341, 342, 344, 351, 353, 354, 355, 366, 388, 395, 397, 398, 399, 403, 408, 416, 428, 432, 441, 445, 473, 474, 493, 503, 541, 542, 543, 555
<i>Alternance</i> :	42, 71, 76, 161, 232, 249, 259, 357, 414, 417, 418, 420, 423, 426, 427, 428, 429, 436, 447, 448, 451, 452, 453, 454, 456, 459, 461, 463, 465, 469, 470, 476, 478, 488, 493, 519, 540, 547
<i>Amour</i> :	15, 16, 27, 33, 37, 68, 72, 78, 79, 81, 84, 88, 89, 99, 102, 110, 111, 112, 118, 119, 131, 140, 144, 168, 180, 194, 199, 204, 207, 211, 212, 216, 219, 224, 225, 226, 230, 243, 247, 257, 260, 261, 269, 275, 279, 280, 292, 306, 308, 309, 310, 318, 324, 328, 330, 332, 336, 338, 339, 341, 342, 343, 345, 346, 347, 349, 351, 353, 354, 356, 357, 358, 359, 361, 362, 363, 365, 367, 372, 388, 391, 393, 398, 400, 402, 409, 410, 411, 415, 418, 422, 427, 432, 440, 441, 446, 447, 452, 453, 456, 457, 458, 465, 468, 469, 471, 472, 473, 474, 475, 480, 483, 484, 486, 488, 493, 494, 498, 500, 541, 543
<i>Anarchie</i> .....	17, 248, 253, 255, 261, 369, 412, 413, 540
<i>Anges</i> :	103, 114, 115, 120, 152, 155, 210, 215, 217, 298, 322, 324, 325, 333, 345, 374, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 413, 415, 418, 447, 465
<i>Anthropocentrisme salvateur</i> :	5, 15, 105, 107, 165, 174, 179, 197, 220, 229, 234, 238, 269, 285, 325, 334, 335, 342, 354, 379, 484
<i>Anthropologie</i> .....	7, 37, 156, 287, 291, 521
<i>Anthropomorphisme</i> .....	148, 176



<i>Antiquité</i> :	5, 16, 47, 48, 69, 70, 84, 130, 131, 132, 136, 137, 138, 139, 140, 175, 187, 200, 236, 264, 285, 330, 331, 415, 472, 484, 489, 526
<i>Apogée</i> .....	156, 161, 189, 192, 194, 330, 464, 523, 543
<i>Après-logos</i> .....	7, 287, 427, 429, 478, 547
<i>Aryanisme</i> .....	133, 134, 218, 325, 326
<i>Ascétisme</i> :	45, 95, 102, 109, 110, 130, 131, 180, 194, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 207, 208, 230, 299, 310, 325, 326, 327, 328, 374, 386, 388, 399, 400, 401, 445, 489, 493, 494, 495, 537, 541
<i>Assomption du Désir</i> :	179, 180, 181, 183, 204, 206, 207, 216, 220, 229, 230, 328, 351, 367, 375, 469, 470, 484, 541
<i>Assouvissement</i> :	18, 19, 21, 194, 216, 220, 223, 242, 245, 248, 250, 251, 260, 273, 277, 279, 282, 338, 342, 343, 351, 355, 358, 364, 366, 403, 423, 424, 425, 445, 449, 469, 472, 479, 483, 486, 493, 494, 495, 497, 500, 508, 541, 543, 546, 548, 550, 552, 556
<i>Attente</i> .....	71, 248, 438, 442, 445, 459, 551

## B

<i>Béance</i> :	7, 287, 446, 454, 458, 467, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 481, 542, 546, 548, 550, 552, 556
<i>Besoin</i> :	10, 32, 33, 52, 63, 71, 73, 81, 92, 98, 99, 120, 171, 173, 197, 202, 224, 232, 251, 253, 255, 256, 259, 260, 267, 281, 307, 364, 369, 384, 391, 401, 402, 428, 451, 452, 488, 497, 521, 544, 548, 550
<i>Bien</i> :	6, 19, 49, 60, 68, 76, 106, 119, 139, 144, 195, 208, 220, 273, 286, 289, 299, 301, 313, 320, 321, 323, 324, 327, 328, 329, 332, 333, 334, 335, 336, 339, 351, 361, 364, 365, 368, 369, 375, 391, 392, 395, 452, 489, 494, 495, 496, 532, 542, 549, 552

## C

<i>Catharsis</i> .....	232, 234, 343, 361
<i>Catholicisme</i> .....	19, 43, 86, 90, 118, 138, 161, 167, 168, 524
<i>Certitude</i> :	6, 10, 11, 12, 14, 21, 32, 68, 101, 105, 107, 120, 124, 148, 170, 183, 188, 191, 214, 218, 220, 221, 222, 223, 230, 234, 237, 270, 286, 330, 338, 392, 465, 484, 553
<i>Christianisme</i> :	19, 41, 43, 44, 53, 65, 73, 84, 116, 127, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 140, 141, 143, 148, 149, 153, 154, 155, 156, 163, 187, 189, 200, 211, 212, 227, 233, 248, 258, 325, 328, 331, 333, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 420, 421, 480, 485, 489, 493, 532, 548
<i>Christianisme primitif</i> .....	84, 133, 148, 149, 212, 233, 325, 421
<i>Cœur des choses</i> :	7, 10, 15, 17, 18, 19, 20, 25, 26, 27, 32, 33, 34, 37, 39, 44, 46, 47, 49, 57, 64, 72, 79, 89, 91, 96, 98, 102, 104, 107, 108, 110, 115, 118, 120, 122, 128, 130, 131, 132, 137, 145, 148, 149, 151, 170, 177, 178, 181, 185, 188, 205, 207, 214, 217, 220, 221, 222, 227, 229, 231, 232, 237, 240, 243, 246, 247, 248, 249, 250, 253, 257, 259, 269, 270, 271, 276, 277, 279, 280, 281, 287, 289, 299, 311, 334, 336, 338, 344, 345, 363, 370, 379, 381, 383, 386, 393, 397, 398, 404, 407, 417, 421, 422, 427, 428, 430, 433, 434, 436, 437, 439, 442, 444, 446, 447, 449, 450, 451, 453, 455, 457, 458, 459, 460, 463, 464, 465, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 483, 485, 486, 490, 492, 496, 497, 502, 508, 539, 540, 542, 543, 544, 546, 548, 549, 551, 552, 553, 554, 555

<i>Combat</i> :	13, 46, 57, 64, 76, 131, 148, 150, 168, 225, 238, 242, 247, 253, 299, 302, 365, 407, 411, 450, 460, 461, 464, 477, 481, 488, 496, 498, 509, 550, 556
<i>Communisme</i> .....	17, 248, 443, 499
<i>Concept</i>	20, 25, 60, 218, 226, 246, 268, 289, 292, 294, 295, 320, 379, 459, 541, 544, 548, 551, 555, 556
<i>Connaissance</i> :	7, 21, 39, 42, 43, 49, 52, 55, 64, 82, 106, 108, 109, 110, 111, 116, 117, 120, 121, 122, 123, 125, 128, 132, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 152, 161, 178, 188, 194, 201, 218, 220, 221, 226, 228, 232, 233, 236, 270, 287, 289, 290, 300, 305, 323, 326, 341, 351, 375, 376, 380, 382, 388, 404, 407, 408, 415, 425, 436, 449, 454, 479, 482, 483, 491, 492, 496, 497, 500, 504, 505, 509, 531, 548, 549, 551
<i>Corps</i> :	6, 12, 13, 15, 24, 30, 37, 42, 50, 72, 80, 97, 112, 119, 136, 145, 155, 157, 167, 168, 177, 178, 179, 180, 192, 196, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 219, 220, 221, 228, 229, 230, 238, 250, 252, 257, 260, 268, 270, 271, 279, 281, 282, 286, 299, 311, 312, 313, 318, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 338, 339, 341, 342, 343, 344, 345, 347, 350, 351, 353, 354, 359, 366, 373, 392, 400, 401, 405, 407, 410, 431, 468, 469, 470, 471, 472, 479, 493, 544, 551, 555
<i>Cosmogonie</i> :	5, 29, 76, 80, 106, 138, 139, 143, 144, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 164, 212, 217, 262, 285, 331, 370, 388, 460, 461, 462
<i>Couple regard/Désir</i> :	6, 286, 379, 390, 391, 393, 397, 398, 399, 401, 403, 406, 409, 410, 421, 436, 473, 482, 496, 542, 549, 555, 556
<i>Créature</i> :	11, 12, 13, 15, 29, 32, 33, 36, 37, 38, 39, 63, 64, 72, 73, 76, 77, 79, 80, 87, 90, 92, 97, 98, 100, 108, 111, 117, 136, 155, 174, 176, 177, 200, 202, 208, 214, 219, 229, 255, 259, 267, 280, 293, 295, 299, 312, 330, 332, 343, 349, 357, 372, 388, 410, 413, 418, 452, 471, 472, 475, 483, 531, 544, 555
<i>Cruauté</i> .....	5, 11, 77, 78, 79, 105, 147, 151, 245, 285, 314, 334, 360, 361, 368, 465, 480
<i>Cycle</i> :	60, 65, 80, 81, 120, 135, 152, 188, 189, 196, 197, 198, 231, 244, 248, 249, 327, 337, 370, 372, 425, 427, 456, 464, 477, 539, 543

## D

<i>Darwinisme</i> :	5, 10, 11, 13, 15, 20, 33, 36, 50, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 90, 91, 103, 108, 115, 125, 126, 127, 151, 153, 154, 157, 175, 183, 188, 192, 195, 214, 229, 231, 240, 244, 245, 246, 255, 256, 260, 261, 264, 285, 291, 292, 293, 299, 310, 311, 322, 324, 368, 376, 379, 380, 382, 405, 412, 430, 432, 438, 459, 460, 461, 464, 480, 481, 485, 505, 506, 541, 550, 555
<i>Décadence</i> .....	11, 133, 140, 199, 207, 211, 293, 302, 418, 518, 537, 543
<i>Démiurge</i> .....	19, 117, 119, 152, 342, 369, 411, 495
<i>Dépassement</i> .....	5, 27, 130, 273, 274, 277, 285, 351, 541
<i>Destruction</i> .....	21, 26, 149, 152, 197, 261, 310, 356
<i>Déstructuration</i> .....	219, 257, 416, 423, 432, 501
<i>Détachement</i> :	7, 21, 137, 200, 224, 250, 287, 312, 328, 401, 402, 467, 468, 469, 470, 473, 476, 477, 488, 496, 542, 550
<i>Déterminisme</i> .....	59, 60, 226, 229, 253, 255, 480, 489
<i>Dévoilement</i> .....	26, 237, 242, 269, 274, 357, 552
<i>Diable</i> :	6, 19, 45, 84, 98, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 144, 145, 146, 159, 160, 202, 203, 217, 219, 221, 270, 282, 286, 299, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 339, 344, 369, 370, 395, 400, 420, 438, 462, 494, 519, 531, 532, 533, 534, 545, 546, 549

- Dieu* : 5, 6, 11, 19, 23, 26, 34, 40, 42, 43, 44, 46, 48, 54, 56, 72, 75, 89, 90, 96, 101, 102, 105, 106, 109, 110, 111, 116, 117, 118, 119, 122, 124, 127, 128, 130, 134, 135, 136, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 171, 172, 179, 180, 188, 197, 200, 201, 203, 205, 206, 207, 208, 211, 212, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 228, 236, 237, 245, 248, 270, 281, 282, 285, 286, 322, 323, 324, 325, 326, 329, 330, 331, 332, 334, 345, 350, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 380, 400, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 425, 427, 438, 445, 452, 458, 462, 467, 468, 478, 489, 495, 508, 532, 533, 541, 545, 548, 549, 551
- Diversité* ..... 64, 149, 187, 199, 233, 395, 417, 427, 437, 529, 548, 554
- Divinité* : 18, 29, 37, 39, 81, 89, 127, 129, 130, 134, 135, 141, 143, 144, 147, 148, 159, 176, 190, 194, 205, 206, 212, 213, 219, 224, 230, 259, 263, 282, 295, 322, 324, 327, 328, 331, 333, 334, 345, 348, 349, 371, 372, 375, 410, 412, 413, 415, 416, 419, 420, 431, 432, 448, 472, 483, 496, 532
- Dogme* : 5, 14, 15, 18, 19, 25, 26, 32, 39, 57, 89, 94, 95, 98, 100, 101, 102, 103, 112, 120, 122, 125, 136, 137, 139, 140, 146, 152, 154, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 167, 169, 170, 172, 173, 174, 178, 185, 205, 208, 218, 221, 222, 223, 224, 230, 234, 236, 241, 243, 250, 253, 259, 269, 272, 273, 279, 285, 327, 328, 329, 333, 334, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 369, 370, 375, 435, 445, 476, 479, 484, 485, 486, 489, 495, 496, 509, 532, 545, 547, 551, 555
- Double* : 30, 35, 46, 47, 97, 99, 117, 149, 152, 201, 203, 236, 260, 282, 295, 302, 308, 310, 311, 314, 316, 318, 321, 335, 345, 362, 391, 415, 453, 461, 481, 490, 545
- Droite* ..... 85, 97, 99, 201, 228, 322, 357, 369, 387, 396, 471, 495
- Dyade héros/monde* ..... 7, 287, 427, 437, 445, 546
- E*
- Echec* : 7, 19, 54, 112, 128, 161, 179, 223, 240, 260, 261, 280, 287, 298, 343, 355, 373, 413, 414, 434, 445, 446, 447, 457, 458, 459, 463, 465, 470, 474, 476, 477, 478, 479, 496, 546, 552, 556
- Ecriture* : 1, 2, 5, 7, 10, 15, 16, 20, 21, 44, 66, 67, 161, 162, 173, 186, 215, 229, 238, 239, 262, 263, 265, 268, 269, 277, 283, 284, 285, 287, 301, 343, 376, 377, 385, 460, 461, 477, 478, 480, 482, 484, 485, 488, 490, 491, 496, 497, 500, 501, 502, 504, 506, 507, 509, 539, 554, 556
- Ecriture du Désir* : 1, 2, 5, 7, 10, 20, 21, 239, 263, 265, 283, 284, 285, 287, 377, 488, 504, 506, 507, 509, 556
- Education* : 5, 32, 35, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 50, 93, 100, 156, 167, 255, 256, 259, 276, 285, 298, 302, 327, 354, 481, 505, 508, 553
- Effondrement* : 7, 86, 221, 287, 420, 422, 423, 427, 428, 432, 434, 438, 439, 441, 442, 443, 445, 450, 451, 452, 454, 463, 464, 465, 467, 470, 471, 474, 543, 546, 556
- Enfance* : 42, 46, 80, 86, 106, 124, 131, 161, 183, 187, 211, 213, 218, 233, 255, 267, 269, 272, 276, 296, 301, 302, 305, 333, 337, 338, 346, 347, 365, 379, 383, 384, 388, 391, 392, 393, 394, 401, 440, 441, 443, 448, 449, 452, 455, 457, 473, 474, 475, 480, 481, 482
- Enfer* : 71, 72, 73, 105, 155, 180, 183, 208, 214, 224, 225, 281, 282, 322, 335, 345, 346, 368, 414, 479, 545
- Engagement* : 6, 16, 126, 228, 240, 242, 243, 260, 286, 369, 380, 381, 413, 429, 435, 436, 438, 443, 479, 503, 546, 547

<i>Entrave</i> .....	144, 257, 333, 354, 355, 364, 368, 494, 495, 548, 550, 552
<i>Entropie</i> : 11, 12, 15, 76, 178, 183, 192, 197, 221, 222, 223, 224, 228, 229, 277, 383,	433, 443, 465, 492, 552, 555
<i>Epicurisme</i> .....	138, 139, 142, 230, 243
<i>Episodes</i> .....	20, 174, 305, 417, 432, 454, 476, 540
<i>Erosion</i> .....	65, 402, 431, 433, 435, 455, 457, 459, 548, 552
<i>Erotisme</i> .....	220, 312, 348, 469, 471, 474, 518
<i>Erotogénèse</i> : 6, 7, 20, 286, 287, 404, 418, 420, 421, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429,	434, 435, 436, 437, 442, 443, 445, 453, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 467, 468,
	470, 472, 476, 478, 542, 544, 546, 547
<i>Erreur</i> : 10, 24, 46, 48, 91, 93, 101, 102, 125, 153, 154, 156, 161, 165, 169, 170, 173,	175, 186, 189, 195, 199, 205, 248, 293, 301, 306, 310, 322, 413, 435, 454, 462, 468,
	476, 484, 498, 499, 547
<i>Esclavage</i> 34, 46, 64, 136, 200, 243, 261, 346, 358, 413, 438, 439, 443, 449, 506, 509,	540
<i>Esotérisme</i> .....	7, 217, 272, 287, 300, 374, 386, 395, 447, 495, 531
<i>Espace</i> : 12, 15, 16, 18, 21, 71, 75, 85, 137, 145, 179, 188, 293, 338, 342, 351, 367,	369, 381, 388, 392, 393, 399, 405, 409, 410, 412, 414, 417, 421, 425, 426, 427, 428,
	432, 434, 435, 437, 438, 443, 461, 463, 467, 469, 477, 492, 497, 504, 541, 544, 546,
	548, 551, 552, 554, 555, 556
<i>Essence</i> : 15, 18, 27, 34, 57, 78, 98, 107, 112, 121, 122, 125, 126, 128, 130, 132, 140,	142, 149, 152, 164, 170, 178, 179, 180, 187, 198, 206, 213, 219, 220, 221, 224, 229,
	261, 267, 280, 283, 295, 307, 311, 316, 324, 331, 333, 334, 342, 343, 349, 354, 358,
	366, 367, 368, 369, 370, 373, 374, 375, 382, 383, 390, 397, 398, 403, 404, 408, 409,
	410, 411, 412, 413, 417, 425, 432, 453, 454, 456, 460, 468, 472, 482, 486, 496, 500,
	532, 542, 550, 552, 553, 554
<i>Evolution</i> : 10, 11, 12, 14, 20, 37, 52, 63, 64, 65, 66, 74, 75, 76, 78, 79, 82, 107, 128,	154, 184, 185, 189, 190, 191, 192, 195, 197, 228, 231, 232, 240, 244, 246, 252, 253,
	258, 259, 261, 277, 282, 293, 300, 322, 323, 379, 403, 405, 412, 420, 421, 459, 462,
	480, 481, 486, 488, 489, 501, 514, 529, 540, 543, 550, 555
<i>Existence</i> : 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 37, 40, 56, 74, 85, 92, 97, 101,	103, 105, 106, 109, 117, 119, 122, 125, 127, 128, 130, 131, 136, 137, 140, 148, 153,
	155, 156, 157, 164, 166, 178, 180, 181, 183, 196, 198, 199, 207, 216, 218, 222, 228,
	229, 230, 242, 255, 261, 262, 269, 274, 277, 278, 280, 281, 282, 291, 292, 293, 295,
	296, 297, 303, 315, 318, 320, 322, 323, 324, 325, 328, 332, 334, 335, 338, 339, 341,
	342, 343, 351, 354, 355, 358, 359, 360, 361, 363, 364, 366, 367, 368, 370, 372, 374,
	375, 376, 379, 380, 382, 383, 388, 389, 390, 393, 394, 395, 399, 400, 401, 404, 407,
	408, 417, 418, 419, 420, 425, 426, 428, 429, 430, 431, 432, 437, 438, 439, 440, 441,
	442, 443, 445, 449, 454, 458, 459, 465, 467, 470, 472, 474, 475, 477, 478, 479, 481,
	483, 484, 485, 486, 487, 489, 491, 493, 494, 496, 497, 498, 503, 505, 508, 509, 528,
	541, 542, 544, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 555, 556
<i>Exotisme</i> .....	139, 140, 202, 250, 346, 348, 548, 554
<i>Extrême-droite</i> .....	66, 85, 86, 504
<i>Extrême-gauche</i> .....	85

*Fausseté* 10, 15, 17, 19, 41, 57, 89, 95, 107, 110, 115, 122, 123, 124, 131, 147, 148, 150,  
151, 153, 160, 172, 180, 199, 212, 222, 223, 225, 231, 261, 278, 297, 299, 314, 325,  
334, 338, 339, 351, 354, 355, 362, 365, 388, 391, 446, 451, 455, 476, 482, 489, 493,  
509, 541, 549, 551

*Faux* : 25, 26, 32, 33, 38, 57, 89, 96, 102, 122, 142, 148, 152, 170, 171, 176, 177, 183,  
202, 255, 272, 295, 297, 310, 327, 330, 359, 361, 362, 384, 416, 448, 550

*Femme* : 6, 33, 42, 69, 84, 85, 87, 88, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 110, 111, 112, 115, 116,  
139, 144, 145, 155, 160, 170, 181, 197, 199, 203, 204, 205, 210, 211, 212, 213, 217,  
219, 221, 223, 263, 264, 265, 270, 286, 298, 305, 307, 308, 309, 310, 312, 316, 318,  
333, 336, 337, 338, 339, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 353,  
354, 355, 356, 357, 358, 359, 361, 362, 365, 366, 367, 372, 373, 375, 385, 396, 397,  
398, 401, 402, 406, 407, 409, 410, 411, 420, 422, 424, 427, 431, 432, 445, 446, 447,  
448, 449, 450, 451, 452, 453, 455, 456, 458, 460, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474,  
476, 495, 496

*Finalité* : 6, 11, 13, 17, 18, 19, 21, 27, 36, 41, 47, 48, 52, 53, 56, 57, 58, 59, 70, 73, 74,  
75, 77, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 89, 90, 94, 95, 97, 98, 101, 105, 106, 120, 122, 127,  
128, 130, 131, 132, 133, 135, 138, 140, 141, 142, 144, 145, 147, 150, 152, 154, 156,  
157, 158, 162, 167, 169, 174, 176, 181, 184, 185, 188, 189, 190, 192, 196, 198, 199,  
205, 212, 213, 215, 220, 222, 223, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 236, 238, 241,  
243, 247, 248, 254, 259, 261, 262, 277, 280, 281, 282, 286, 291, 292, 293, 295, 296,  
299, 300, 303, 307, 312, 313, 318, 320, 322, 324, 326, 327, 328, 333, 335, 343, 348,  
350, 357, 358, 368, 369, 370, 376, 380, 390, 392, 393, 400, 407, 408, 411, 412, 416,  
417, 418, 424, 425, 427, 429, 430, 431, 435, 437, 438, 440, 443, 447, 449, 451, 457,  
458, 459, 461, 463, 464, 469, 470, 473, 475, 477, 478, 486, 489, 490, 492, 494, 498,  
505, 507, 539, 540, 544, 548, 549, 550

*Focalisation* ..... 169, 203, 327, 384, 400, 421, 432

*Fusion* : 7, 18, 19, 78, 176, 220, 221, 236, 247, 268, 269, 287, 338, 339, 342, 343, 351,  
354, 355, 358, 366, 385, 393, 396, 399, 401, 414, 415, 416, 417, 418, 420, 425, 426,  
428, 431, 434, 436, 455, 457, 458, 459, 460, 463, 467, 469, 471, 473, 476, 477, 478,  
480, 540, 542, 543, 547, 548, 551, 556

*Fusion au cœur des choses*..... 459, 460, 476, 556

*Futur* : 16, 63, 183, 187, 188, 190, 191, 193, 194, 197, 198, 229, 233, 248, 252, 253,  
259, 262, 323, 363, 401, 446, 529

## G

*Gauche* ..... 85, 86, 97, 231, 240, 241, 245, 255, 336, 369, 381, 387, 446, 450, 499, 502

*Géométrie du monde* ..... 118, 342, 421, 422, 425, 427, 461, 467, 468, 474, 543

*Gnose* : 5, 6, 7, 20, 44, 84, 117, 118, 119, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 147, 148, 149,  
155, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 178, 204, 217, 218, 272, 275, 285, 286, 287, 323,  
324, 325, 349, 368, 369, 371, 375, 376, 381, 407, 408, 486, 496, 500, 501, 531, 532,  
545, 546, 548, 549

*Grille* ..... 317, 318, 443, 453, 454, 474

*Guerre* : 17, 37, 42, 60, 66, 85, 135, 151, 170, 187, 188, 217, 228, 232, 240, 241, 242,  
244, 245, 247, 248, 260, 267, 272, 281, 297, 298, 326, 331, 350, 380, 411, 412, 413,  
456, 488, 489, 495, 499, 503, 506, 537, 547

## H

*Herméneutique* : 19, 20, 21, 163, 221, 231, 260, 282, 344, 382, 389, 390, 391, 392, 394, 428, 430, 465, 476, 497, 506, 508, 542, 544, 549, 551, 553, 555, 556

*Hermétisme* ..... 300, 374, 386, 447

*Héros* : 7, 18, 19, 20, 29, 30, 43, 58, 60, 88, 95, 109, 180, 275, 276, 277, 287, 295, 299, 303, 341, 353, 365, 375, 387, 399, 400, 401, 424, 425, 427, 429, 432, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 452, 454, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 465, 467, 468, 469, 470, 472, 475, 476, 477, 478, 479, 483, 491, 493, 494, 502, 508, 540, 541, 542, 543, 546, 547, 552, 556

*Heuristique* 19, 20, 21, 181, 231, 343, 357, 393, 477, 480, 483, 484, 485, 486, 506, 548, 549

*Histoire* : 6, 7, 11, 17, 29, 46, 48, 50, 53, 55, 57, 58, 59, 63, 64, 65, 67, 69, 70, 84, 88, 90, 92, 95, 98, 103, 108, 112, 114, 125, 131, 134, 135, 139, 141, 148, 152, 156, 163, 164, 176, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 217, 218, 231, 239, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 251, 252, 253, 255, 259, 265, 271, 272, 277, 278, 286, 287, 291, 295, 296, 297, 301, 302, 303, 307, 318, 321, 331, 344, 350, 358, 359, 361, 363, 364, 367, 370, 371, 372, 374, 375, 383, 384, 398, 408, 427, 434, 439, 460, 461, 463, 475, 485, 488, 496, 502, 503, 504, 507, 508, 509, 516, 517, 519, 523, 524, 525, 528, 537, 539, 543, 546, 549, 550, 553, 556

*Histoire sans fin* ..... 6, 192, 231, 286, 370, 539

*Humanisme* : 17, 36, 43, 47, 50, 68, 136, 144, 194, 261, 297, 329, 334, 375, 381, 506, 509, 520, 523, 539, 540, 554

*Hyperbole de la dégradation* ..... 318, 454, 458

## I

*Ignorance* : 10, 12, 13, 23, 29, 30, 34, 39, 44, 46, 50, 85, 104, 105, 108, 110, 111, 112, 113, 115, 124, 127, 128, 129, 131, 143, 147, 151, 155, 164, 177, 195, 199, 204, 214, 237, 239, 243, 261, 275, 295, 315, 332, 351, 389, 412, 415, 465, 478, 479, 483, 556

*Illusion* : 11, 18, 38, 69, 107, 111, 117, 131, 172, 214, 226, 243, 252, 259, 272, 276, 279, 281, 310, 315, 332, 338, 342, 346, 355, 359, 365, 386, 397, 461, 491, 498, 503, 541

*Imaginaire* : 5, 6, 7, 34, 57, 82, 96, 99, 100, 103, 104, 108, 112, 114, 129, 130, 132, 141, 143, 149, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 173, 175, 177, 178, 179, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 193, 201, 208, 211, 215, 217, 218, 225, 228, 231, 232, 233, 234, 239, 244, 260, 261, 262, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 285, 286, 287, 294, 295, 316, 335, 336, 339, 341, 344, 346, 351, 352, 353, 358, 359, 360, 366, 367, 368, 370, 372, 376, 384, 388, 406, 407, 438, 462, 463, 464, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 488, 490, 491, 492, 493, 494, 496, 497, 502, 507, 508, 510, 521, 532, 547, 549, 552, 553, 554, 556

*Immensité* ..... 12, 102, 106, 172, 274, 325, 342, 379, 446, 509, 552, 555

*Immuable* : 14, 73, 74, 79, 91, 92, 94, 103, 107, 110, 119, 126, 162, 164, 165, 166, 168, 169, 171, 172, 189, 190, 191, 222, 254, 258, 282, 295, 408, 410, 413, 418, 477, 496, 553

*Inconscient* : 6, 11, 40, 98, 176, 207, 217, 219, 274, 286, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 318, 343, 356, 364, 365, 382, 455, 494, 507, 549, 556

<i>Inertie</i> : 7, 12, 175, 223, 231, 244, 247, 248, 287, 376, 407, 432, 438, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 471, 472, 474, 476, 477, 478, 482, 506, 539, 541, 543, 546, 547, 550, 553, 556
<i>Institution</i> ..... 44, 50, 85, 155, 172, 213, 231, 238, 257, 346, 371, 494, 500, 552, 553
<i>Intellect</i> : 13, 117, 125, 179, 220, 229, 252, 295, 303, 307, 341, 354, 363, 369, 390, 393, 412, 413, 416, 542, 549, 552
<i>Intentionnalité</i> ..... 303, 554, 555
<i>Intériorité</i> : 12, 208, 276, 281, 297, 299, 309, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 318, 380, 382, 386, 387, 389, 390, 393, 395, 396, 397, 399, 400, 401, 402, 416, 417, 418, 425, 426, 436, 443, 445, 449, 450, 451, 453, 454, 457, 458, 468, 496, 507, 508, 542, 543, 547, 549, 552, 553, 556
<i>Interprétation du monde</i> ..... 390, 393, 542

## J

<i>Justice</i> : 5, 25, 79, 103, 105, 115, 123, 130, 132, 135, 137, 157, 165, 166, 168, 169, 170, 173, 175, 180, 237, 243, 245, 248, 256, 264, 285, 334, 345, 381, 443, 446, 464, 489, 494, 507, 540
--

## L

<i>Liberté</i> : 14, 17, 21, 29, 43, 57, 59, 60, 68, 81, 86, 91, 101, 123, 127, 151, 157, 161, 167, 168, 171, 200, 250, 255, 259, 261, 275, 296, 322, 324, 332, 334, 335, 351, 363, 369, 370, 382, 412, 413, 430, 438, 443, 462, 470, 484, 495, 496, 497, 501, 506, 507, 508, 509, 533, 539, 540, 541, 542, 549, 550, 551
<i>Lieu commun littéraire</i> : 20, 239, 263, 265, 269, 278, 279, 280, 282, 283, 321, 344, 346, 349, 353, 367, 372, 376, 461, 509, 545, 549
<i>Livre</i> : 6, 17, 27, 30, 41, 42, 43, 48, 59, 63, 68, 70, 72, 82, 90, 91, 93, 104, 116, 118, 125, 129, 135, 140, 141, 143, 151, 152, 154, 156, 160, 161, 162, 163, 170, 179, 186, 192, 217, 227, 229, 245, 262, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 281, 286, 290, 301, 302, 303, 312, 316, 317, 322, 331, 350, 357, 383, 386, 390, 402, 405, 422, 428, 439, 442, 462, 463, 470, 474, 475, 491, 503, 514, 516, 520, 523
<i>Logos</i> : 5, 7, 18, 19, 20, 23, 25, 26, 27, 41, 48, 50, 83, 94, 101, 104, 121, 122, 125, 147, 162, 163, 178, 179, 180, 181, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 236, 237, 238, 242, 247, 260, 262, 263, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 279, 280, 281, 285, 287, 295, 297, 308, 315, 318, 320, 323, 338, 339, 341, 343, 345, 351, 353, 354, 355, 357, 358, 361, 364, 365, 366, 367, 368, 375, 376, 379, 381, 383, 387, 390, 393, 408, 414, 416, 417, 418, 419, 420, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 433, 434, 435, 437, 438, 442, 443, 446, 447, 452, 453, 454, 455, 459, 460, 463, 464, 465, 467, 468, 469, 470, 472, 473, 474, 476, 477, 478, 480, 483, 484, 486, 494, 496, 508, 527, 544, 547, 548, 549, 551, 552, 553, 554, 556

## M

<i>Mal</i> : 19, 29, 33, 58, 60, 61, 67, 68, 82, 92, 99, 127, 139, 144, 208, 256, 257, 289, 293, 320, 321, 323, 324, 327, 328, 329, 330, 332, 333, 334, 335, 346, 352, 355, 361, 364, 368, 369, 373, 375, 376, 456, 494, 495, 502, 519, 531, 532, 533, 545, 548, 552
<i>Médecine</i> 40, 60, 64, 77, 97, 174, 175, 246, 289, 291, 303, 306, 363, 371, 391, 392, 394, 525, 535

<i>Mensonge</i>	5, 10, 15, 23, 38, 79, 103, 113, 115, 122, 124, 125, 126, 141, 144, 158, 164, 169, 172, 222, 237, 239, 273, 280, 281, 282, 285, 310, 311, 315, 350, 359, 364, 367, 381, 387, 462, 465, 540, 544
<i>Métamorphose</i>	11, 73, 96, 99, 100, 107, 206, 224, 318, 380, 414, 432, 467, 477, 537, 541
<i>Métaphore</i>	23, 26, 40, 108, 111, 112, 115, 116, 224, 324, 384, 417, 422, 453, 467, 484, 494, 551
<i>Mimésis</i>	.....6, 279, 281, 286
<i>Miroir</i>	7, 8, 38, 206, 276, 287, 288, 300, 302, 385, 400, 459, 460, 463, 464, 465, 467, 472, 478, 497, 549
<i>Morale du Désir</i>	: 6, 19, 20, 235, 286, 289, 320, 334, 335, 353, 355, 356, 361, 364, 366, 368, 369, 373, 382, 410, 436, 447, 486, 494, 495, 501, 542, 549, 551, 552
<i>Morale du refus</i>	.....6, 236, 240, 286, 486
<i>Mort</i>	: 6, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 21, 25, 30, 32, 33, 34, 37, 54, 60, 61, 66, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 83, 86, 88, 95, 105, 106, 112, 115, 118, 119, 120, 122, 127, 135, 139, 145, 153, 155, 163, 166, 167, 172, 176, 178, 180, 181, 183, 188, 191, 192, 196, 200, 202, 205, 206, 207, 208, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 237, 239, 240, 255, 258, 262, 271, 277, 278, 286, 290, 292, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 322, 325, 326, 328, 332, 336, 344, 345, 350, 351, 354, 355, 356, 358, 359, 360, 363, 364, 366, 373, 380, 381, 389, 392, 394, 399, 402, 407, 408, 412, 415, 418, 420, 424, 425, 427, 430, 431, 432, 435, 437, 438, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 455, 458, 459, 460, 461, 463, 465, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 475, 476, 477, 478, 492, 495, 497, 500, 501, 506, 509, 519, 528, 533, 539, 541, 543, 544, 546, 547, 548, 550, 551, 552, 554, 555, 556
<i>Mythe</i>	: 5, 6, 15, 16, 17, 26, 30, 34, 74, 76, 78, 81, 82, 117, 145, 146, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 169, 170, 172, 173, 176, 177, 178, 180, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 194, 198, 199, 204, 216, 217, 222, 224, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 236, 238, 239, 242, 243, 248, 250, 251, 260, 268, 269, 270, 272, 274, 285, 286, 317, 318, 321, 323, 329, 335, 338, 349, 351, 353, 364, 370, 372, 373, 380, 381, 383, 384, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 397, 398, 401, 412, 420, 422, 424, 435, 437, 450, 452, 453, 454, 455, 456, 460, 462, 463, 476, 478, 480, 482, 483, 484, 487, 488, 503, 507, 508, 521, 528, 533, 541, 547, 548, 549, 551, 553, 554, 555, 556
N	
<i>Narrateur</i>	30, 42, 58, 186, 204, 217, 219, 220, 245, 252, 272, 326, 327, 367, 384, 390, 391, 397, 398, 400, 401, 432, 434, 435, 436, 459, 460, 461, 462, 464, 477, 482, 492, 493, 542
<i>Naturalisme</i>	.....5, 37, 59, 60, 61, 82, 176, 285, 437, 489
<i>Nature humaine</i>	.....13, 145, 206, 219, 258, 471, 484, 541
<i>Négation</i>	: 18, 41, 57, 74, 146, 168, 194, 196, 205, 207, 208, 220, 282, 328, 366, 370, 408, 411, 412, 413, 449, 541
<i>Non-sens</i>	.....14, 33, 194, 261, 329, 430, 432, 452, 475, 477, 539
<i>Nudité</i>	: 15, 110, 114, 124, 139, 144, 166, 201, 205, 206, 219, 234, 270, 333, 347, 348, 353, 371, 388, 406, 471, 479, 544
O	



<i>Ontologique</i> :	18, 19, 120, 126, 219, 220, 221, 228, 230, 232, 237, 239, 242, 247, 250, 260, 263, 269, 270, 271, 272, 274, 279, 283, 311, 312, 313, 315, 318, 320, 328, 331, 332, 333, 334, 338, 339, 342, 343, 344, 345, 347, 351, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 364, 365, 366, 367, 381, 382, 389, 391, 393, 396, 397, 404, 408, 409, 410, 411, 413, 416, 425, 426, 427, 429, 434, 439, 442, 443, 446, 449, 451, 454, 455, 459, 460, 461, 464, 467, 468, 470, 471, 476, 488, 539, 541, 542, 543, 549, 552, 553, 554, 555, 556
<i>Optimiste</i> .....	73, 130, 192, 214, 465, 509
<i>P</i>	
<i>Palimpseste</i> .....	20, 265, 266, 277, 279, 344, 360, 376, 377, 420, 461, 490, 492
<i>Pansexualisme</i> :	6, 19, 139, 142, 145, 204, 224, 286, 327, 344, 351, 353, 354, 355, 356, 360, 361, 364, 365, 368, 371, 372, 374, 375, 376, 381, 382, 385, 399, 400, 401, 402, 406, 409, 410, 415, 416, 421, 422, 425, 446, 450, 454, 463, 469, 471, 477
<i>Paradis</i> .....	153, 155, 183, 201, 207, 217, 322, 323, 348, 384, 387, 452, 462, 479
<i>Parenthèse</i> :	18, 183, 425, 433, 441, 459, 460, 461, 463, 465, 467, 468, 469, 470, 472, 473, 476, 478, 494, 496, 546, 548, 550, 552, 554
<i>Parnasse</i> :	60, 61, 67, 68, 69, 70, 71, 75, 76, 78, 79, 80, 82, 83, 85, 90, 92, 232, 262, 321, 322, 336, 376, 431, 432, 502, 517, 518, 519, 520
<i>Paroi</i> .....	432, 543
<i>Paroxysme</i> .....	257, 307, 364, 403, 405, 412, 435, 450, 455, 476, 551, 552
<i>Partance</i> :	17, 18, 132, 142, 180, 187, 232, 233, 237, 272, 273, 274, 276, 277, 299, 360, 376, 383, 461, 478, 502, 546, 548, 549, 554
<i>Passé</i> :	6, 17, 27, 33, 63, 94, 101, 112, 124, 131, 132, 169, 183, 187, 188, 189, 190, 191, 196, 198, 211, 221, 224, 229, 237, 243, 244, 248, 257, 264, 271, 286, 314, 323, 384, 389, 422, 423, 432, 456, 472, 474, 476
<i>Passion</i> :	37, 47, 52, 79, 83, 96, 104, 136, 137, 141, 168, 185, 189, 191, 203, 204, 205, 206, 209, 218, 219, 224, 226, 231, 252, 253, 256, 261, 280, 282, 292, 307, 308, 309, 310, 311, 315, 342, 353, 364, 379, 393, 405, 416, 432, 451, 452, 453, 467, 490, 500
<i>Perception</i> :	10, 38, 44, 66, 118, 122, 126, 188, 193, 272, 299, 300, 302, 306, 381, 382, 387, 389, 390, 393, 425, 476, 497, 542, 553, 554, 555
<i>Personnage</i> :	16, 18, 25, 36, 43, 44, 45, 67, 89, 96, 100, 102, 110, 111, 139, 156, 159, 176, 200, 208, 210, 225, 299, 303, 305, 307, 311, 314, 320, 326, 358, 361, 366, 385, 386, 389, 390, 391, 393, 395, 405, 411, 412, 420, 426, 434, 441, 443, 445, 447, 448, 449, 453, 454, 458, 474, 476, 479, 483, 492, 493, 494, 496, 503, 543, 547, 548, 549, 552, 556
<i>Pessimisme</i> :	5, 21, 24, 79, 81, 105, 106, 108, 109, 111, 112, 113, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 128, 129, 171, 173, 226, 227, 228, 231, 237, 239, 240, 241, 261, 285, 292, 293, 310, 315, 380, 412, 423, 464, 465, 467, 476, 505, 509, 539
<i>Phénoménologie</i> :	6, 10, 15, 97, 107, 120, 149, 198, 202, 228, 254, 270, 280, 283, 286, 291, 300, 314, 341, 342, 379, 388, 390, 391, 392, 397, 405, 418, 425, 430, 433, 484, 490, 492, 496, 498, 508, 529, 547, 550, 553, 554, 555, 556
<i>Philosophie</i> :	1, 2, 5, 6, 7, 10, 12, 13, 14, 15, 20, 21, 25, 26, 27, 36, 38, 42, 46, 48, 50, 56, 57, 59, 67, 79, 83, 89, 91, 107, 119, 122, 128, 130, 131, 132, 136, 137, 145, 157, 162, 164, 178, 179, 180, 184, 185, 190, 221, 236, 237, 239, 264, 265, 273, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 290, 293, 330, 332, 357, 358, 359, 378, 381, 382, 412, 423, 435, 449, 450, 464, 477, 479, 480, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493,

495, 496, 497, 499, 502, 503, 504, 505, 506, 508, 509, 524, 526, 527, 528, 531, 532, 541, 546, 549, 551, 553, 554, 556	
<i>Philosophie du monde</i> : 1, 2, 5, 6, 7, 10, 14, 15, 21, 26, 36, 38, 50, 67, 79, 83, 107, 162, 164, 178, 179, 264, 265, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 378, 381, 382, 477, 479, 480, 484, 485, 486, 488, 489, 491, 492, 496, 497, 502, 504, 506, 508, 509, 541, 549, 553, 556	
<i>Physiognomonie</i> .....	296, 298, 299, 330, 362, 537
<i>Plagiat</i> .....	264, 265, 266, 267, 282, 376, 520
<i>Pluralité</i> .....	5, 102, 113, 119, 120, 127, 133, 135, 137, 141, 148, 285, 551
<i>Poétique</i> : 7, 20, 23, 30, 68, 70, 78, 82, 106, 142, 177, 196, 257, 287, 346, 369, 381, 436, 445, 459, 460, 464, 476, 478, 479, 483, 485, 489, 491, 500, 501, 502, 508, 509, 540, 543, 546	
<i>Point de vue</i> : 10, 47, 60, 64, 80, 82, 89, 92, 94, 99, 106, 108, 114, 116, 122, 134, 148, 183, 188, 195, 206, 213, 217, 218, 219, 229, 243, 255, 261, 270, 314, 362, 374, 376, 380, 384, 385, 387, 388, 389, 393, 395, 399, 400, 422, 434, 436, 445, 447, 465, 485, 487, 503, 504, 506, 547, 550, 551, 555	
<i>Polymorphisme</i> .....	6, 286, 404, 405, 423, 445
<i>Positivismel</i> 1, 53, 56, 57, 59, 64, 65, 77, 84, 89, 95, 101, 151, 185, 227, 258, 299, 489, 505	
<i>Pouvoir</i> : 10, 19, 23, 27, 29, 33, 34, 45, 47, 48, 49, 52, 54, 57, 64, 66, 86, 99, 101, 104, 107, 113, 117, 119, 122, 124, 125, 135, 137, 141, 143, 148, 152, 161, 162, 164, 167, 170, 175, 194, 230, 233, 236, 237, 238, 242, 243, 249, 253, 256, 259, 265, 269, 272, 273, 275, 276, 279, 281, 282, 295, 296, 297, 299, 301, 303, 305, 317, 324, 325, 328, 342, 347, 363, 368, 369, 370, 375, 381, 389, 397, 412, 413, 414, 417, 418, 426, 431, 432, 434, 446, 450, 454, 486, 488, 489, 499, 508, 540, 541, 545, 556	
<i>Préjugé</i> : 5, 25, 26, 32, 42, 48, 50, 54, 97, 115, 124, 126, 141, 152, 161, 162, 171, 196, 237, 238, 267, 285, 336, 346, 370, 376, 406, 449, 479, 486, 497, 498, 506, 508, 553	
<i>Présence</i> : 6, 29, 58, 117, 133, 201, 211, 286, 359, 372, 389, 393, 394, 396, 398, 399, 400, 404, 406, 408, 409, 414, 415, 416, 428, 449, 456, 470, 474, 542	
<i>Présent</i> : 27, 35, 44, 68, 79, 83, 101, 102, 110, 154, 183, 187, 189, 190, 191, 196, 198, 205, 241, 258, 259, 272, 278, 298, 309, 314, 315, 321, 322, 323, 324, 326, 364, 388, 393, 394, 398, 400, 401, 402, 403, 404, 414, 422, 428, 431, 432, 434, 446, 451, 453, 457, 472, 477, 509, 543, 544, 550, 554	
<i>Progrès</i> : 12, 38, 43, 48, 50, 53, 56, 60, 63, 66, 91, 92, 121, 122, 175, 188, 189, 190, 192, 239, 247, 248, 249, 251, 252, 255, 261, 277, 278, 289, 330, 398, 505, 529, 536, 543	
<i>Progression</i> .....	42, 50, 128, 184, 385, 387, 393, 403, 429, 439, 462, 476, 540, 541, 546
<i>Projection</i> : 191, 202, 208, 233, 277, 305, 306, 314, 342, 359, 380, 381, 382, 386, 388, 390, 393, 400, 408, 410, 418, 420, 425, 426, 430, 496, 497, 543, 546, 553, 554	
<i>Psychanalyse</i> 75, 266, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 302, 305, 356, 389, 508, 520, 535, 550	
<i>Psychiatrie</i> .....	175, 298, 302, 306, 312
<b>Q</b>	
<i>Quête</i> : 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 27, 33, 46, 105, 109, 111, 120, 121, 124, 125, 132, 141, 174, 176, 194, 206, 207, 228, 232, 237, 238, 260, 268, 270, 272, 274, 275, 279, 280, 281, 332, 341, 348, 356, 357, 365, 374, 382, 429, 430, 431, 432, 433,	

434, 437, 438, 439, 442, 443, 449, 450, 451, 452, 454, 455, 457, 458, 459, 460, 461, 464, 465, 467, 468, 469, 470, 472, 473, 475, 476, 477, 478, 479, 483, 484, 485, 486, 493, 494, 495, 496, 498, 501, 508, 509, 527, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 546, 547, 548, 549, 551, 552, 553, 555, 556

## R

*Réalisme* ..... 60, 61, 78, 84, 201, 392, 493, 497, 501

*Réalité charnelle* : 6, 12, 13, 15, 18, 177, 178, 181, 183, 185, 191, 192, 194, 199, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 220, 221, 222, 224, 228, 229, 230, 233, 234, 237, 238, 260, 263, 268, 272, 273, 278, 279, 286, 303, 311, 315, 319, 338, 341, 342, 343, 344, 347, 349, 351, 355, 356, 358, 361, 362, 365, 366, 367, 373, 374, 381, 386, 387, 393, 396, 397, 398, 399, 405, 407, 409, 414, 416, 420, 425, 435, 438, 443, 452, 455, 457, 460, 461, 468, 477, 482, 493, 509, 543, 546, 551, 552, 553, 554, 555, 556

*Récit* : 29, 48, 70, 84, 102, 155, 160, 166, 169, 217, 219, 296, 307, 314, 326, 328, 329, 366, 391, 395, 399, 410, 420, 421, 423, 429, 434, 435, 436, 447, 459, 460, 461, 462, 463, 465, 492, 493, 508, 540, 541, 543, 545, 546

*Réclusion* : 7, 126, 200, 221, 287, 437, 439, 442, 443, 444, 446, 447, 448, 449, 450, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 464, 467, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 479, 481, 482, 485, 493, 494, 496, 497, 506, 509, 543, 546, 547, 550, 551, 552, 556

*Récrimination* 19, 29, 36, 70, 95, 154, 157, 161, 162, 258, 259, 335, 355, 485, 496, 546, 549

*Réel, monde réel* : 15, 16, 17, 19, 21, 24, 25, 69, 78, 88, 89, 92, 96, 103, 104, 107, 112, 148, 154, 157, 159, 160, 162, 163, 164, 175, 187, 201, 202, 217, 220, 231, 232, 233, 234, 238, 240, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 259, 270, 271, 272, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 302, 307, 310, 314, 316, 320, 335, 339, 343, 361, 365, 368, 372, 376, 380, 381, 384, 389, 391, 392, 395, 396, 397, 406, 412, 418, 422, 428, 431, 432, 434, 437, 438, 443, 452, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 476, 479, 480, 481, 482, 483, 485, 487, 488, 490, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 500, 502, 506, 507, 508, 518, 543, 544, 546, 547, 549, 552, 553, 554, 555, 556

*Réflexivité* ..... 203, 300, 314, 397, 399, 400, 402, 410, 421, 426, 451, 468, 492, 542, 549

*Refus* : 24, 41, 68, 83, 91, 103, 108, 205, 206, 208, 213, 217, 222, 224, 232, 233, 238, 242, 244, 247, 248, 251, 269, 272, 273, 278, 281, 283, 311, 314, 317, 320, 329, 332, 338, 339, 351, 361, 368, 369, 370, 375, 377, 392, 408, 432, 443, 445, 460, 470, 509, 549, 556

*Regard* : 6, 28, 36, 39, 96, 97, 100, 106, 120, 121, 139, 177, 184, 190, 200, 204, 206, 217, 233, 237, 240, 273, 275, 281, 282, 286, 296, 297, 311, 332, 333, 341, 343, 353, 359, 362, 365, 374, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 399, 400, 401, 403, 404, 406, 409, 410, 411, 417, 418, 421, 422, 427, 428, 429, 436, 437, 439, 442, 449, 461, 462, 468, 471, 472, 473, 474, 480, 481, 492, 493, 497, 502, 508, 541, 542, 545, 546, 547, 553, 555, 556

*Religion* : 13, 19, 23, 29, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 53, 57, 59, 64, 66, 79, 91, 92, 101, 110, 111, 115, 123, 127, 134, 138, 140, 143, 148, 151, 155, 167, 168, 171, 190, 205, 211, 229, 230, 236, 237, 239, 243, 244, 247, 248, 257, 258, 259, 269, 271, 300, 315, 323, 324, 326, 331, 332, 333, 346, 367, 369, 370, 371, 372, 375, 408, 449, 465, 488, 489, 494, 495, 496, 504, 505, 521, 532, 533, 543, 546, 548, 549

*Religion inversée* ..... 111, 143, 205, 369, 370, 546, 549

- Renversement dialectique* : 31, 208, 270, 274, 276, 281, 313, 316, 318, 335, 342, 348, 361, 379, 380, 393, 397, 406, 409, 410, 421, 425, 468, 473, 494, 547
- Renversement du dedans et du dehors* : 31, 208, 233, 270, 274, 276, 313, 316, 318, 342, 348, 385, 386, 393, 397, 410, 416, 421, 425, 428, 468, 472, 473, 547, 552
- Révolte* : 6, 7, 14, 16, 19, 20, 24, 47, 81, 85, 102, 139, 160, 161, 217, 258, 269, 277, 281, 283, 286, 287, 310, 325, 328, 329, 331, 337, 368, 370, 377, 389, 390, 404, 407, 408, 409, 411, 412, 413, 414, 418, 422, 430, 433, 436, 438, 441, 443, 446, 451, 454, 457, 458, 460, 462, 467, 473, 474, 475, 476, 477, 479, 482, 484, 485, 486, 489, 490, 500, 506, 507, 509, 518, 539, 541, 543, 544, 546, 548, 550, 552, 553, 555, 556
- Révolte du Désir*..... 19, 390, 414, 418, 438, 446, 451, 473, 474, 476, 500, 509, 556
- Révolution* : 16, 34, 43, 44, 50, 68, 69, 75, 84, 167, 216, 233, 238, 239, 244, 255, 261, 272, 290, 361, 363, 365, 411, 446, 463, 502, 505, 516, 524, 540
- Romantisme*..... 219, 262, 322, 344, 369, 376, 501, 507, 508, 519, 543, 549

## S

- Savoir* : 5, 10, 13, 24, 29, 32, 34, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 77, 95, 97, 104, 108, 109, 111, 115, 116, 117, 118, 120, 125, 127, 128, 131, 133, 149, 155, 156, 179, 182, 199, 203, 214, 231, 236, 240, 241, 257, 258, 260, 261, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 285, 291, 295, 296, 298, 318, 322, 323, 330, 332, 336, 342, 357, 358, 370, 375, 385, 389, 408, 409, 411, 412, 435, 441, 449, 451, 454, 457, 461, 470, 481, 482, 485, 486, 497, 500, 504, 524, 548, 549, 550, 552, 553
- Scandale* : 33, 54, 60, 61, 82, 92, 112, 140, 141, 144, 162, 170, 206, 282, 313, 314, 320, 324, 333, 334, 361, 364, 376, 377, 455, 496, 499, 546, 547
- Scepticisme* : 5, 16, 21, 46, 52, 81, 83, 84, 85, 91, 92, 94, 95, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 108, 113, 122, 125, 126, 129, 130, 131, 132, 138, 144, 147, 148, 155, 163, 216, 236, 240, 242, 259, 272, 285, 295, 297, 322, 324, 329, 336, 345, 360, 369, 381, 432, 435, 436, 461, 476, 489, 490, 497, 505, 514, 543, 549, 551, 554
- Science* : 5, 10, 11, 12, 13, 14, 18, 26, 29, 37, 41, 43, 52, 53, 56, 57, 59, 61, 64, 65, 76, 77, 78, 82, 83, 84, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 113, 114, 121, 122, 124, 126, 127, 132, 144, 145, 147, 151, 168, 185, 188, 189, 190, 217, 218, 226, 231, 236, 239, 243, 247, 249, 251, 252, 258, 273, 274, 277, 285, 289, 290, 291, 295, 296, 300, 322, 329, 330, 334, 379, 383, 401, 405, 408, 412, 413, 442, 463, 465, 473, 483, 484, 489, 491, 494, 504, 505, 517, 524, 536, 540, 543, 548
- Scientifique* : 5, 14, 26, 30, 52, 54, 57, 59, 61, 64, 71, 77, 82, 85, 87, 90, 91, 93, 95, 96, 98, 99, 100, 104, 106, 107, 108, 138, 185, 186, 188, 190, 202, 248, 251, 255, 261, 285, 290, 291, 296, 302, 303, 389, 391, 408, 509, 527, 535, 544, 548
- Scientisme*..... 11, 99, 101, 124, 218, 247, 251, 252, 258, 306, 489, 505
- Semi-divinité fémininoïde* : 6, 18, 98, 208, 217, 224, 226, 263, 286, 328, 349, 350, 353, 355, 358, 375, 397, 399, 413, 416, 418, 428, 431, 445, 463, 468, 469, 471, 543
- Serpent* ..... 98, 139, 144, 145, 146, 147, 270, 329, 331, 411, 417, 533
- Socialisme* ..... 241, 247, 248, 253, 489, 506, 524, 525
- Société* : 19, 26, 28, 30, 33, 34, 37, 45, 54, 56, 59, 60, 63, 65, 66, 82, 90, 91, 117, 156, 167, 171, 174, 175, 180, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 240, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 334, 346, 370, 381, 400, 485, 486, 488, 494, 500, 505, 508, 529, 540, 541, 543, 546
- Sociologie*..... 56, 57

<i>Solitude</i> :	21, 88, 174, 200, 272, 274, 275, 332, 338, 384, 393, 395, 397, 427, 455, 458, 469, 470, 541, 550, 555
<i>Souffrance</i> :	10, 25, 29, 30, 41, 73, 78, 79, 80, 108, 109, 115, 119, 121, 122, 125, 127, 128, 129, 130, 145, 157, 159, 160, 178, 179, 188, 195, 196, 197, 201, 204, 205, 214, 221, 226, 228, 229, 231, 239, 258, 259, 260, 261, 279, 282, 293, 307, 308, 320, 324, 325, 326, 328, 332, 334, 338, 345, 350, 351, 361, 373, 383, 425, 438, 457, 470, 473, 476, 485, 488, 492, 493, 495, 506, 542, 552, 555
<i>Spiritisme</i> .....	97, 99, 258, 548
<i>Stoïcisme</i> .....	48, 130, 136, 137, 138, 139, 243
<i>Structure</i> :	20, 21, 37, 85, 86, 94, 100, 107, 114, 137, 138, 145, 163, 169, 189, 198, 218, 220, 257, 259, 272, 305, 307, 309, 352, 357, 361, 366, 368, 371, 376, 381, 385, 391, 396, 397, 414, 434, 436, 440, 447, 459, 461, 483, 485, 508, 540, 542, 543, 544, 546, 547
<i>Suicide</i>	87, 242, 306, 307, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 326, 359, 469, 493, 495, 551
<i>Surréalisme</i> .....	68, 500, 518
<i>Symbole</i> :	71, 98, 111, 112, 119, 120, 134, 135, 144, 153, 161, 163, 164, 166, 168, 194, 200, 202, 203, 206, 217, 219, 252, 297, 298, 299, 300, 312, 313, 314, 315, 322, 329, 341, 348, 363, 372, 386, 390, 411, 413, 416, 425, 441, 445, 446, 475, 477, 482, 521, 532, 533, 552
<i>Synchrétisme</i> :	5, 6, 18, 119, 121, 127, 135, 140, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 152, 154, 159, 178, 179, 187, 212, 247, 267, 268, 278, 285, 286, 338, 343, 355, 366, 368, 371, 416, 417, 425, 467, 469
<i>T</i>	
<i>Technique</i> .....	7, 12, 47, 48, 54, 155, 189, 249, 287, 330, 453, 524
<i>Terre</i>	61, 65, 69, 75, 92, 105, 128, 148, 212, 214, 222, 292, 317, 338, 369, 372, 405, 550
<i>Terreur</i> :	5, 31, 34, 36, 41, 42, 50, 166, 180, 210, 215, 238, 258, 259, 264, 275, 285, 292, 295, 309, 310, 330, 361, 362, 366, 370, 415, 446, 454, 462, 463, 481, 488, 489, 494, 550
<i>Texte</i> :	7, 16, 109, 152, 154, 163, 172, 174, 186, 201, 207, 208, 265, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 287, 289, 290, 305, 376, 383, 420, 429, 431, 445, 459, 460, 462, 463, 477, 478, 480, 481, 482, 483, 526, 544, 554
<i>Théologie</i>	24, 29, 32, 45, 46, 48, 53, 54, 110, 127, 131, 156, 180, 218, 236, 272, 289, 380
<i>U</i>	
<i>Utopie</i> :	6, 19, 121, 190, 194, 231, 232, 240, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 270, 282, 286, 320, 363, 381, 413, 472, 476, 477, 478, 488, 494, 495, 506, 509, 529, 540, 554
<i>V</i>	
<i>Valeurs morales</i> .....	19, 81, 90, 133, 172, 255, 320, 333, 335, 346, 361, 372, 375, 548
<i>Véduta</i> .....	386, 481, 543
<i>Vérité</i> :	5, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 24, 25, 27, 32, 33, 43, 46, 87, 89, 90, 92, 94, 95, 96, 100, 101, 103, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 128, 130, 131, 132, 133, 141, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 168, 169, 170, 171,

172, 174, 177, 179, 185, 186, 188, 210, 218, 219, 236, 269, 271, 273, 279, 280, 281, 282, 285, 295, 297, 323, 327, 328, 329, 330, 332, 334, 336, 339, 341, 345, 361, 367, 377, 379, 384, 396, 398, 412, 416, 427, 428, 484, 485, 486, 490, 494, 501, 508, 528, 545, 551

*Vérité blanche* 121, 122, 128, 141, 145, 146, 179, 185, 269, 273, 280, 323, 377, 416, 490, 551

*Ville* 31, 38, 48, 59, 146, 167, 193, 195, 197, 198, 200, 205, 212, 251, 309, 327, 362, 441, 484

*Voile* ..... 12, 13, 15, 112, 126, 128, 373, 383, 388, 392, 397, 431, 468, 488, 508, 542

*Volonté* : 11, 15, 23, 24, 36, 96, 114, 117, 123, 137, 186, 205, 217, 226, 227, 228, 229, 230, 236, 272, 273, 279, 280, 290, 291, 292, 315, 317, 318, 319, 323, 324, 358, 389, 390, 482, 493, 507, 529, 542, 544, 547, 550

*Volupté* : 18, 19, 21, 26, 48, 89, 95, 130, 175, 178, 194, 196, 200, 205, 219, 221, 222, 252, 256, 257, 261, 268, 269, 279, 296, 308, 310, 311, 312, 322, 327, 328, 333, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 354, 356, 358, 360, 364, 365, 369, 374, 390, 396, 410, 416, 436, 438, 445, 452, 455, 463, 468, 470, 478, 486, 495, 496, 504, 548

*Vrai* : 13, 16, 25, 29, 30, 32, 37, 42, 48, 50, 53, 54, 57, 60, 69, 70, 77, 78, 79, 82, 84, 86, 89, 94, 95, 104, 105, 106, 111, 121, 134, 136, 137, 139, 143, 144, 146, 149, 151, 160, 163, 168, 170, 177, 181, 187, 188, 192, 194, 196, 208, 211, 214, 218, 224, 227, 228, 237, 246, 248, 256, 267, 268, 269, 273, 274, 279, 281, 289, 290, 291, 306, 312, 321, 327, 334, 370, 371, 380, 384, 389, 391, 393, 400, 412, 428, 434, 436, 439, 453, 459, 465, 479, 482, 483, 492, 499, 501, 502, 507, 508, 548, 553

## Z

*Zone d'ombre* ..... 39, 292, 295, 303, 315, 388, 390, 397, 481

INDEX OPERUM

## INDEX OPERUM

Les œuvres franciennes traitées tout au long de notre thèse sont référencées ici. Il suffit de se reporter à l'*index nominum* pour retrouver, par le truchement de leurs auteurs, les autres œuvres citées : les auteurs y sont référencés comme *auteurs* ou comme *philosophes*. Si on recherche une œuvre de référence méthodologique de notre thèse, on s'appuiera sur les auteurs référencés comme *critiques*. Pour plus de précision, se reporter à la bibliographie.

Balthasar	: 16, 94, 95, 133, 159, 210, 217, 232, 291, 296, 322, 374, 391, 395, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 434, 467, 471, 473, 479, 485, 489, 497, 512, 541, 547, 548, 552
Contes de Jacques Tournebroke (Les)	.....358, 359, 465, 513
Crainquebille, Putois, Riquet	.....36, 123, 165, 171, 443, 512
Crime de Sylvestre Bonnard, Membre de l'institut (Le)	: 16, 32, 99, 101, 102, 232, 269, 270, 273, 275, 276, 351, 383, 384, 386, 389, 390, 391, 429, 434, 438, 439, 440, 441, 442, 474, 475, 512, 543, 548
Désirs de Jean Servien (Les)	: 16, 276, 353, 354, 355, 356, 366, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 460, 485, 493, 495, 503, 507, 512, 541, 546, 548
Dieux ont soif (Les)	: 16, 19, 50, 118, 185, 231, 232, 233, 238, 276, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 368, 381, 412, 435, 446, 447, 472, 476, 483, 484, 488, 494, 495, 503, 513, 547, 548, 550, 554, 557
Ile des Pingouins (L')	: 15, 16, 19, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 50, 57, 61, 110, 132, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 161, 162, 170, 186, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 228, 231, 232, 233, 243, 244, 248, 249, 259, 272, 276, 299, 334, 369, 370, 388, 395, 413, 435, 436, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 477, 488, 489, 494, 495, 503, 505, 508, 513, 540, 541, 543, 545, 547, 550, 553
Jardin d'Epicure (Le)	: 10, 11, 12, 13, 14, 15, 21, 23, 26, 27, 29, 38, 41, 54, 56, 58, 61, 65, 69, 78, 105, 106, 119, 127, 130, 138, 144, 145, 147, 151, 152, 155, 159, 160, 164, 165, 174, 175, 177, 178, 182, 183, 187, 189, 194, 198, 199, 226, 228, 261, 264, 267, 269, 278, 295, 322, 377, 379, 380, 382, 399, 430, 485, 489, 490, 512, 539, 555
Livre de mon ami (Le)	: 16, 20, 42, 44, 232, 267, 270, 276, 280, 383, 384, 391, 434, 479, 490, 502, 512, 556
Lys rouge (Le)	: 16, 336, 339, 340, 341, 342, 343, 347, 385, 396, 443, 470, 471, 472, 473, 474, 493, 494, 503, 512, 541, 542, 547, 548, 552
M. Bergeret à Paris.....	12, 36, 50, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 252, 269, 381, 498, 512
Mannequin d'osier (Le)	.....13, 127, 276, 386
Noces corinthiennes (Les)	.....69, 70, 232, 512
Opinions de M. Jérôme Coignard (Les)	: 27, 49, 118, 122, 123, 124, 129, 165, 236, 238, 269, 271, 300, 339, 400, 404, 504, 512
Orme du Mail (L')	.....276
Petit Pierre (Le)	.....16, 20, 232, 280, 312, 384, 404, 434, 480, 481, 482, 513, 556
Pierre Nozière	.....16, 20, 30, 236, 336, 353, 384, 387, 388, 434, 483, 484, 486, 512, 556
Poèmes dorés (Les)	26, 52, 66, 67, 68, 69, 76, 77, 79, 80, 82, 232, 262, 263, 321, 369, 431, 432, 512, 539



Puits de sainte Claire (Le) :	16, 109, 111, 146, 157, 233, 269, 276, 310, 329, 330, 334, 395, 416, 447, 465, 512, 545, 547, 551, 552
Révolte des anges (La) :	15, 19, 132, 159, 160, 179, 228, 233, 271, 272, 273, 275, 281, 282, 320, 325, 330, 369, 379, 388, 390, 395, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 415, 416, 417, 418, 429, 459, 460, 464, 465, 472, 477, 488, 489, 494, 495, 507, 508, 513, 540, 541, 543, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 552, 556
Revue des Deux Mondes (La).....	84, 90, 132, 199
Rôtisserie de la reine Pédauque (La) :	15, 16, 25, 27, 32, 42, 43, 47, 54, 90, 98, 110, 124, 155, 159, 160, 161, 162, 164, 209, 232, 233, 252, 269, 270, 273, 275, 300, 354, 356, 357, 366, 372, 395, 400, 401, 402, 427, 428, 434, 438, 447, 459, 460, 465, 471, 493, 512, 546, 548, 549, 552
Sept Femmes de la Barbe-Bleue (Les).....	16, 175, 276, 360, 361, 513
Sous l'invocation de Cléo.....	479
Sur la pierre blanche :	16, 139, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 231, 232, 233, 240, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 273, 278, 387, 413, 435, 459, 460, 488, 489, 495, 503, 505, 512, 541, 543, 550
Temps (Le) :	27, 54, 59, 61, 65, 66, 85, 88, 90, 91, 92, 94, 98, 100, 102, 105, 214, 218, 226, 232, 265, 290, 291, 371, 372, 374, 420, 479, 489, 502
Thaïs :	6, 16, 17, 19, 55, 84, 85, 90, 96, 98, 109, 110, 111, 132, 133, 134, 139, 140, 142, 145, 146, 148, 149, 155, 159, 176, 186, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 222, 223, 224, 225, 228, 230, 232, 233, 268, 273, 276, 286, 289, 290, 291, 293, 299, 307, 322, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 366, 372, 384, 386, 391, 395, 399, 400, 401, 402, 411, 421, 435, 436, 445, 451, 455, 457, 469, 470, 471, 477, 479, 485, 489, 490, 493, 494, 503, 507, 512, 541, 542, 545, 546, 547, 549, 550, 551, 552
Vie de Jeanne d'Arc (La).....	43, 489, 547
Vie en fleur (La) :	15, 16, 20, 21, 52, 130, 232, 239, 278, 279, 280, 354, 367, 379, 384, 396, 397, 398, 404, 434, 476, 504, 513, 544, 551, 556
Vie littéraire (La) :	12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 43, 54, 56, 61, 105, 227, 264, 265, 289, 291, 341, 372, 377, 484, 485, 488, 491, 492, 497, 502, 504, 505, 512

INDEX NOMINUM

## INDEX NOMINUM

Nous référençons ici tous les noms propres cités dans la thèse. Pour plus de clarté et de façon à faciliter les recherches du lecteur, nous avons précisé les entrées. Les personnages fictifs franciens sont en *italique gras souligné*. Les auteurs figurant dans notre bibliographie sont mentionnés comme critiques.

## A

<i>Abel, personnage biblique</i> .....	217
<i>Abraham, personnage biblique</i> .....	134, 157, 187, 462
<i>Adam, P., auteur</i> .....	190, 503
<i>Adam, personnage biblique</i> 72, 125, 139, 140, 144, 145, 146, 147, 148, 190, 196, 217, 218, 329, 383, 503, 533	
<i>Ader, C., aviateur</i> .....	246
<i>Adhanat, fleuve</i> .....	420
<i>Adonis, divinité</i> .....	149
<i>Adorante Borghèse, sculpture</i> .....	362
<i>Afrique, continent</i> .....	250, 257, 317, 439
<i>Agamemnon, personnage (histoire/tragédie)</i> .....	149, 365, 456
<i>Agaric, personnage</i> .....	161
<i>Agrigente, ville</i> .....	442
<i>Alca, pays</i> .....	29, 30, 32, 33, 462
<i>Alcibiade, personnage socratique</i> .....	136
<i>Alexandre Sévère, personnage historique</i> .....	301, 302, 303
<i>Alexandrie, ville</i> .....	44, 137, 140, 141, 145, 147, 155, 200, 203, 206, 326, 445
<i>Alexis, P., auteur</i> .....	60
<i>Alfödi, A., critique</i> .....	134, 531
<i>Algérie, pays</i> .....	87
<i>Alkinoos, lieu mythique</i> .....	244
<i>Alleau, R., critique</i> .....	263, 531
<i>Allemagne, pays</i> .....	195, 278, 337, 490, 503, 547
<i>Allendy, R., critique</i> .....	427, 531
<i>Amazone, navire</i> .....	203
<i>Ambrosio, personnage de Lewis</i> .....	346
<i>Amérique (du Nord), continent</i> .....	4, 203, 250, 360
<i>Amiot, F., critique</i> .....	143, 531
<i>Ammon, divinité</i> .....	149
<i>Amycus, personnage</i> .....	371, 372
<i>Anaxagore, philosophe</i> .....	130, 345
<i>Anaximandre, philosophe</i> .....	130, 132
<i>Anaximène, philosophe</i> .....	132
<i>André, personnage</i> .....	26, 65, 68, 163, 215, 372, 500, 526
<i>Andrinople, ville</i> .....	133
<i>Andromaque, personnage mythologique</i> .....	187
<i>Ange, frère, personnage</i> .....	43, 110
<i>Angers, ville</i> .....	1, 2, 4, 25, 215, 284, 439, 527, 532
<i>Anna O., personnage freudien</i> .....	311

<i>Anne de Lespouisse, (voir Sœur Anne), pers.</i> .....	360
<i>Antigone, personnage (histoire/tragédie)</i> .....	135
<i>Antiochus, personnage de Racine</i> .....	427
<i>Antipater, personnage historique</i> .....	136
<i>Antoine, saint</i> .....	8, 199, 200, 201, 204, 288, 290, 291, 326, 349, 420, 445, 518
<i>Antoniu, A., critique</i> .....	20, 265, 485, 514
<i>Anubis, divinité</i> .....	202
<i>Aphrodite, divinité</i> .....	212, 344, 348
<i>Apis, divinité</i> .....	135
<i>Apollinaire, G., auteur</i> .....	154, 257, 376, 501, 503, 504
<i>Apollon, divinité</i> .....	149, 411
<i>Apollonios de Tyane, philosophe</i> .....	486
<i>Apollonios, philosophe</i> .....	145, 486
<i>Aragon, L., auteur</i> .....	281, 499, 501, 502, 507, 518, 537
<i>Arcade, personnage</i> .....	379, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 412, 414, 416, 417, 507, 541
<i>Archimède, philosophe</i> .....	145
<i>Ardée, ville</i> .....	350
<i>Argentine, pays</i> .....	160, 203, 337, 516
<i>Ariste, personnage</i> .....	484
<i>Aristobule II, personnage historique</i> .....	135
<i>Aristobule, personnage</i> .....	135
<i>Aristote, philosophe</i> .....	23, 38, 40, 48, 116, 130, 131, 135, 190, 296, 330, 524, 526
<i>Arius, théologien</i> .....	134, 326, 531
<i>Arlequin, personnage de théâtre</i> .....	310
<i>Arvon, H., critique</i> .....	261, 523
<i>Ary, personnage</i> .....	217, 218, 219, 220, 222, 224, 391, 467, 468, 469, 470, 473, 477, 479, 494, 541, 543, 548, 552
<i>Asie, continent</i> .....	132, 427, 548
<i>Astarac (d'), personnage</i> .....	25, 42, 160, 161, 162, 163, 164, 217, 252, 275, 356, 357, 386, 395, 401, 402, 447, 489, 548
<i>Astyanax, personnage mythologique</i> .....	187
<i>Athanase d'Alexandrie, théologien</i> .....	134, 326
<i>Athéna, divinité</i> .....	145, 350
<i>Athènes, ville</i> .....	23, 136, 278
<i>Athos, montagne</i> .....	38
<i>Aubels, Madame des, personnage</i> .....	406, 471
<i>Aubenque, P., critique</i> .....	48, 132, 526
<i>Aubernon, femme de Lettres</i> .....	336
<i>Aubert, R., critique</i> .....	161, 162, 531
<i>Aucupis, Aegidius, personnage</i> .....	463
<i>Augustin, saint, philosophe</i> .....	116, 139, 140, 156, 323, 329
<i>Aulnoy, Baronne d', auteur</i> .....	475
<i>Autriche, pays</i> .....	196, 337
<i>Auvergne, région</i> .....	42
<i>Aveline, C., critique</i> .....	240, 501, 512, 515
<i>Averroès, voir Subtil, philosophe</i> .....	332

<i>Azouli, F., critique</i> .....	297, 537
<b>B</b>	
<i>Baal, divinité</i> .....	420
<i>Babel, voir Babylone, ville</i> .....	146
<i>Babeuf, F.N. (Gracchus), philosophe</i> .....	254, 256, 528
<i>Babouc, personnage voltairien</i> .....	151
<i>Babylone, ville</i> .....	194, 197, 200, 211, 420
<i>Backus, J.D., critique</i> .....	48, 531
<i>Bacon, F., auteur</i> .....	141, 244, 532
<i>Bagratiou, Marie, personnage</i> .....	367, 396, 397, 398, 476
<i>Baillière, G., traducteur</i> .....	291, 292, 306
<i>Bailly, J.S., scientifique</i> .....	97
<i>Bakhtine, M., critique</i> .....	268, 518
<i>Bakounine, M., personnage historique</i> .....	196, 412, 540
<i>Bakounine, M.A., politique</i> .....	196, 412, 540
<i>Baldensperger, F., critique</i> .....	297, 537
<i>Balinas, voir Apollonios de Tyane</i> .....	486
<i>Balkis, personnage</i> .....	420, 421, 422, 423, 424, 425, 427, 428, 471, 473
<i>Ball, B., médecin</i> .....	306
<i>Balthazar, personnage</i> 16, 94, 95, 133, 159, 210, 217, 232, 291, 296, 322, 374, 391, 395, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 434, 467, 471, 473, 479, 485, 489, 497, 512, 541, 547, 548, 552	
<i>Balzac, H. de, auteur</i> .....	46, 61, 297, 299, 386, 503, 508
<i>Bancal, J., critique</i> .....	255, 528
<i>Bancquart, M.-C., critique</i> 4, 10, 16, 21, 32, 37, 42, 43, 47, 49, 52, 53, 54, 59, 61, 65, 66, 67, 68, 70, 82, 84, 85, 86, 92, 94, 105, 110, 130, 136, 137, 138, 140, 145, 147, 149, 152, 154, 156, 159, 160, 166, 168, 171, 172, 175, 176, 186, 203, 217, 226, 227, 232, 233, 240, 242, 243, 253, 262, 267, 268, 271, 279, 281, 290, 291, 292, 297, 305, 321, 322, 336, 337, 338, 348, 360, 362, 368, 369, 370, 384, 389, 411, 420, 427, 432, 447, 461, 485, 486, 487, 490, 499, 500, 502, 512, 514	
<i>Banville, T. de, auteur</i> .....	67, 502
<i>Barbe, personnage</i> .....	42, 44, 124, 174, 275, 438
<i>Barbe-Bleue, personnage</i> .....	16, 175, 276, 360, 361, 492, 513
<i>Barberet, J., politique</i> .....	241
<i>Barbey d'Aurevilly, J., auteur</i> .....	322, 518
<i>Bargemont, personnage</i> .....	456, 457, 458
<i>Baronius, théologien</i> .....	276
<i>Barrès, M., auteur</i> .....	66, 88, 89, 293, 495, 514
<i>Basile, saint Basile de Césarée, Basile le Grand, théologien</i> .....	47, 48, 531
<i>Basilide, philosophe</i> .....	147, 149
<i>Bastet, divinité</i> .....	98
<i>Bastien-Lepage, auteur</i> .....	61
<i>Bataille, A., chroniqueur</i> .....	87
<i>Bataille, H., critique et auteur</i> .....	220
<i>Bataille, N., lissier</i> .....	439
<i>Battisti, E., critique</i> .....	330, 523

<i>Battistini, Y., helléniste</i> .....	27, 118, 121, 502, 526
<i>Bauberot J., critique</i> .....	43, 168, 523
<i>Baudelaire, C., auteur</i> 58, 67, 68, 90, 99, 114, 140, 144, 220, 293, 297, 320, 321, 491,	
502, 533, 545	
<i>Baudin, E., critique</i> .....	45, 531
<i>Baudouin, C., psychanalyste et critique</i> .....	290
<i>Baudri de Bourgueil, auteur</i> .....	186
<i>Baye, Baronne de, auteur</i> .....	503
<i>Bayle, P., philosophe</i> .....	46
<i>Bazarov, personnage de Tourguéniev</i> .....	405
<i>Beard, G.M., médecin</i> .....	175
<i>Béatrice, personnage de Dante</i> .....	119
<i>Beau de Rochas, A., ingénieur</i> .....	249
<i>Beaufret, J., helléniste</i> .....	32, 526
<i>Beckett, S., auteur</i> .....	506, 507, 539
<i>Bède le Vénérable, historien</i> .....	276
<i>Belaval, Y., critique</i> .....	46, 523
<i>Bellamy, E., auteur</i> .....	244
<i>Bellay, J. du, auteur</i> .....	68
<i>Bellemin-Noël, J., psychanalyste et critique</i> .....	289, 535
<i>Berger, G., philosophe</i> .....	190
<i>Berger, H., médecin</i> .....	176, 190, 290
<i>Bergeret, personnage</i> 12, 17, 36, 38, 50, 233, 238, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 252,	
269, 276, 381, 386, 498, 503, 512	
<i>Bergson, H., philosophe</i> .....	140, 190, 528
<i>Bernard, C., scientifique</i> .....	60, 61, 172, 226
<i>Bernard, T., auteur</i> .....	503
<i>Bernardin de Saint Pierre, auteur</i> .....	244, 456
<i>Bernardin de Saint-Pierre, auteur</i> .....	244, 456
<i>Bernhardt, S., comédienne</i> .....	307
<i>Bernheim, scientifique</i> .....	98
<i>Berranger, critique</i> .....	39, 518
<i>Berthe, personnage historique</i> .....	42
<i>Berthelot, M., chimiste</i> .....	53, 247, 252
<i>Bertoni, G., lexicographe</i> .....	57
<i>Bertrade, personnage historique</i> .....	42
<i>Bichat, M.F.X., scientifique</i> .....	172
<i>Bidault-Coquille, personnage</i> .....	464
<i>Biel, G., auteur</i> .....	47
<i>Biéliniski, V., personnage historique</i> .....	412
<i>Bingen, ville</i> .....	195
<i>Bismarck, O. von, politique</i> .....	247
<i>Bladé, J.F., auteur</i> .....	103, 518
<i>Blaise, Elodie, personnage</i> .....	361, 362, 363, 364, 365, 366, 446, 447, 471, 476, 494
<i>Blaziot, personnage</i> .....	270
<i>Blanchet, abbé, auteur</i> .....	271
<i>Blavatski, H.P., ésotériste</i> .....	294

<i>Blin, Eloi, personnage</i> .....	391
<i>Blum, L., politique</i> .....	208, 257, 503, 547
<i>Boberot, J., critique</i> .....	167
<i>Boccace, auteur</i> .....	102, 186
<i>Bodin, L., journaliste</i> .....	253
<i>Boèce, philosophe</i> .....	47, 48, 116, 139, 531
<i>Boesse, J., traducteur</i> .....	217, 533
<i>Böhlig, A., critique</i> .....	144, 533
<i>Bois, J., auteur</i> .....	160, 358, 549
<i>Bonaparte, M., psychanalyste et critique</i> .....	290
<i>Bonaparte, politique</i> .....	167, 290, 535
<i>Bonaventure de Bagnorea (Fidanza), auteur</i> .....	117
<i>Bonnard, S., personnage</i> 16, 32, 99, 101, 102, 218, 232, 269, 270, 273, 275, 351, 383, 384, 386, 389, 390, 391, 429, 434, 438, 439, 440, 441, 442, 444, 474, 475, 477, 512, 543, 548, 552, 556	
<i>Bonnemains, M. de, amante de Boulanger</i> .....	85
<i>Booz, personnage biblique</i> .....	102
<i>Borgia, personnage historique</i> .....	28
<i>Bossuet, J.B., auteur</i> .....	44, 276, 308, 531
<i>Boucher, J., peintre</i> .....	53, 241
<i>Bouchotte, personnage</i> .....	411
<i>Bougnoux, D., critique</i> .....	501, 518, 537
<i>Bouilhet, L., auteur</i> .....	67
<i>Boulanger, G., politique</i> .....	54, 85, 161, 168, 303, 380, 463, 495
<i>Boularand, E., critique</i> .....	134, 531
<i>Bourdeau, J., traducteur</i> .....	227
<i>Bourdon, R., critique</i> .....	253
<i>Bourget, P., auteur</i> 48, 65, 67, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 94, 227, 369, 406, 412, 507, 518, 519, 537, 540, 547	
<i>Bourriche, président, personnage</i> .....	166, 170, 172
<i>Braid, J., médecin</i> .....	97, 291
<i>Braid, J., scientifique</i> .....	97, 291
<i>Brasseur, P., homme de théâtre</i> .....	307
<i>Bréhier, E., critique</i> .....	143, 526, 533
<i>Brès, Y., critique</i> .....	293, 535
<i>Brésil, pays</i> .....	337
<i>Breton, A., auteur</i> .....	217, 372, 499, 500, 501, 518
<i>Bridoux, A., critique</i> .....	136, 526
<i>Brierre de Boismont, A., médecin</i> .....	306
<i>Briganti, G.</i> .....	386, 523
<i>Brigitte, sainte</i> .....	152
<i>Brindeau, J., comédienne</i> .....	203, 307, 337
<i>Brisard, A., amie de France</i> .....	337
<i>Brone, traducteur</i> .....	423, 519
<i>Brotteaux des Illettes, personnage</i> .....	276, 484
<i>Brousse, P., politique</i> .....	241
<i>Brun, J., critique</i> .....	44, 140, 515, 531, 546

<i>Brunetière, F., philosophe</i>	48, 90, 91, 94, 95, 101, 108, 126, 207, 227, 240, 380, 485, 495, 514, 547
<i>Brunier, S., critique</i>	214, 523
<i>Brunschwig, L., critique</i>	171
<i>Bruxelles, ville</i>	67, 86, 192, 196, 206, 256, 500, 518, 523, 529, 532
<i>Buffamalco, personnage</i>	331
<i>Buffington, L.S., architecte</i>	193
<i>Buffon, H., scientifique</i>	77
<i>Buican, D., critique</i>	63, 528
<i>Buisson, F., politique</i>	43
<i>Buker, père, religieux</i>	84
<i>Bultmann, A., philosophe</i>	162, 533
<i>Burdeau-Roos, traducteur</i>	227, 529
<i>Burdin, C., chroniqueur</i>	97, 531
<i>Burnham, D., architecte</i>	193
<i>Butler, S., auteur</i>	244

## C

<i>Cabasilas, N., théologien</i>	372
<i>Cabet, E., auteur</i>	248, 251, 256
<i>Cadmos, voir Cadmus, personnage francien</i>	58
<i>Cadmus, personnage</i>	58
<i>Café Mariage, restaurant</i>	67
<i>Café Tabourey, restaurant</i>	67
<i>Caillavet, L.A. de, amante de France</i>	8, 54, 85, 86, 160, 203, 242, 288, 291, 307, 312, 336, 337, 360, 385, 515
<i>Cain, personnage biblique</i>	147, 217, 321, 369
<i>Calcutta, ville</i>	218
<i>Caligula, personnage historique</i>	135
<i>Callas, personnage historique</i>	488
<i>Callias, N. de, comédienne</i>	67, 336
<i>Callicrate, personnage</i>	135
<i>Calmann-Lévy, éditeur</i>	10, 16, 27, 52, 53, 67, 69, 84, 85, 94, 102, 109, 132, 165, 174, 199, 240, 268, 305, 336, 341, 404, 420, 480, 483, 490, 512, 514, 515, 520
<i>Camargue, région</i>	210
<i>Campanella, T., auteur</i>	244, 257, 528
<i>Camus, A., auteur</i>	25, 195, 502, 506, 507, 518, 527, 531, 539, 547
<i>Camus, D., critique</i>	195
<i>Candace, personnage biblique</i>	422, 423
<i>Candide, personnage de Voltaire</i>	56, 244, 415, 488
<i>Candide, personnage voltairien</i>	56, 244, 415, 488
<i>Candolle, L. de, traducteur</i>	64, 529
<i>Cappadoce, région</i>	48
<i>Carmen, personnage de Mérimée</i>	344
<i>Carnot, S., politique</i>	196
<i>Caron, F., critique</i>	56, 64, 523
<i>Carpocrate, philosophe</i>	144



<i>Casale, U. de, philosophe</i> .....	117
<i>Cassandre, personnage d'Eschyle</i> .....	456
<i>Castex, P., critique</i> .....	262, 518
<i>Castro, ville</i> .....	333
<i>Catherine Fontaine, personnage</i> .....	102, 103
<i>Catherine, personnage</i> .....	43, 102, 103, 155, 270, 356, 357, 366
<i>Catherine, sainte</i> .....	43, 155
<i>Caton, philosophe</i> .....	136
<i>Catulle Mendès, auteur</i> .....	67, 518
<i>Cavalcanti, Guido, personnage</i> .....	276
<i>Cazalis, auteur</i> .....	67, 70, 71
<i>Cécily, personnage de Sue</i> .....	344
<i>Célestin V, pape</i> .....	371
<i>Célestin, personnage</i> .....	371, 372
<i>Céline, L.F., auteur</i> .....	249, 379, 523
<i>Cendrars, B., auteur</i> .....	257, 376, 501, 503
<i>Cerbelaud, D., critique</i> .....	322, 531
<i>Cerbère, divinité</i> .....	145, 202
<i>Cerise, Nicolas, personnage</i> .....	404
<i>Chabot, J.L., critique</i> .....	86, 523
<i>Chambige, H., personnage historique</i> .....	87, 88, 90
<i>Champollion, égyptologue</i> .....	95
<i>Charavay, M., amie de France</i> .....	336, 514
<i>Charcot, J.M., médecin</i> .....	98, 175, 202, 291, 305, 535
<i>Charcot, scientifique</i> .....	98, 175, 202, 291, 305, 535
<i>Charlemagne, personnage historique</i> .....	42, 187
<i>Charles II, personnage historique</i> .....	371
<i>Charles VII, personnage historique</i> .....	297
<i>Charlety, S., critique</i> .....	52, 523
<i>Charmes, ville</i> .....	43, 144, 534
<i>Chartier, R., critique</i> .....	152, 518
<i>Chastel, A., critique</i> .....	43, 329, 380, 523, 537
<i>Chateaubriand, F.R., auteur</i> .....	297, 344
<i>Château-Thierry, ville</i> .....	172
<i>Chénier, A., auteur</i> .....	68, 265
<i>Cherche-Midi, rue</i> .....	276
<i>Chéréas, personnage</i> .....	135
<i>Chertok, L., psychanalyste</i> .....	291, 535
<i>Chevalier, personnage</i> 193, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 359, 436, 443, 444, 469, 470, 471, 473, 476, 477, 479, 493, 495, 523, 551	
<i>Chevrel, Y., critique</i> .....	61, 518
<i>Chez Pousset, restaurant</i> .....	67
<i>Chicago, ville</i> .....	193, 515, 529
<i>Chrétien de Troyes, auteur</i> .....	186
<i>Christ, personnage religieux (voir aussi Jésus)</i> 6, 8, 33, 53, 135, 141, 144, 149, 153, 166, 167, 168, 172, 200, 202, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 286, 288, 300, 325, 327, 350, 372, 373, 374, 375, 439, 492, 495, 497	

<i>Christophe V, personnage</i> .....	174, 175
<i>Chrysippe, philosophe</i> .....	48
<i>Chrysopolis, ville</i> .....	133
<i>Cicéron, philosophe</i> .....	32, 116, 136, 139, 248, 320, 526
<i>Citti, P., critique</i> .....	293, 518
<i>Clair, Georges, personnage</i> .....	196, 197, 198
<i>Clancier, A., psychanalyste et critique</i> .....	289, 305, 307, 535
<i>Clareno, A., philosophe</i> .....	117
<i>Cléanthe, philosophe</i> .....	48, 526
<i>Clémenceau, G., politique</i> .....	54, 85
<i>Clément d'Alexandrie, philosophe</i> .....	44, 140, 141
<i>Cléopâtre, personnage historique</i> .....	375
<i>Clermont-Ferrand, ville</i> .....	85
<i>Clothilde Servien, personnage</i> .....	448, 449, 450, 451, 456
<i>Clytemnestre, personnage mythique</i> .....	365
<i>Cocteau, J., auteur</i> .....	503
<i>Codazzi, V., peintre</i> .....	386
<i>Coignard, J., personnage</i> .....	26, 27, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 54, 118, 122, 123, 124, 125, 129, 160, 165, 208, 218, 236, 238, 269, 270, 271, 275, 299, 300, 339, 357, 358, 359, 400, 401, 402, 404, 449, 477, 489, 493, 504, 512, 516, 549, 556
<i>Colfavru, mari de M. Charavay</i> .....	336
<i>Colin, R.P., critique</i> .....	20, 226, 227, 250, 277, 514, 521, 524, 528
<i>Collart, J., critique</i> .....	47, 518
<i>Collot, M., critique</i> .....	157, 518
<i>Colomban, personnage</i> .....	61, 152, 370
<i>Colomban, saint</i> .....	152
<i>Comagène, région</i> .....	427
<i>Combes, E., politique</i> .....	43, 166, 168, 241
<i>Combrouse, I., amie de France</i> .....	336
<i>Commelin, P., critique</i> .....	27, 521
<i>Comte de Paris, personnage historique</i> .....	161
<i>Comte, A., sociologue</i> .....	37, 56, 57, 60, 101, 161, 176, 258, 337, 528
<i>Conche, M., critique</i> .....	490, 526
<i>Conchita, personnage de Louÿs</i> .....	344
<i>Constance II, personnage historique</i> .....	325, 326
<i>Constant, B., auteur</i> .....	267, 528
<i>Constantin, personnage historique</i> .....	133, 134, 135, 136, 326, 533
<i>Constantine, ville</i> .....	87, 134, 531
<i>Constantinople, ville</i> .....	133, 134, 137, 219, 533
<i>Copernic, N., scientifique</i> .....	11, 75, 292
<i>Coppée, F., auteur</i> .....	67, 69, 76, 502
<i>Coquard, O., critique</i> .....	363, 523
<i>Corinthe, région</i> .....	70
<i>Cornemuse, personnage</i> .....	161, 370
<i>Corydon, personnage de Virgile</i> .....	415
<i>Costos, personnage historique</i> .....	155
<i>Cotta (Lucius A.), personnage</i> .....	133, 134, 135, 326

<i>Courcelle, P., critique</i> .....	48, 531
<i>Cousin, V., scientifique</i> .....	107
<i>Crainquebille, personnage</i> .....	36, 123, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 443, 489, 512
<i>Crébillon-fils, C.P., auteur</i> .....	346
<i>Cros, C., auteur</i> .....	60, 67, 336, 424
<i>Crouzel, H., critique</i> .....	407, 531
<i>Crucho, personnage</i> .....	161
<i>Crusoé, Robinson, personnage de De Foe</i> .....	276
<i>Cuvier, G., scientifique</i> .....	63, 65, 184
<i>Cybèle, divinité</i> .....	145, 348
<i>Cynopolis (Cité des Chiens), ville</i> .....	202

## D

<i>Dal Co, F., critique</i> .....	193, 523
<i>Dalila, personnage mythique</i> .....	350
<i>Dalle, L., personnage</i> .....	309
<i>Daniel-Rops, critique</i> .....	143, 531
<i>Dansette, A., critique</i> .....	52, 523
<i>Dante Alighieri, auteur</i> .....	105, 106, 109, 119, 120, 186, 207, 276, 518
<i>Danton, G.J., personnage historique</i> .....	255
<i>Daoud, personnage</i> .....	99
<i>Darcel, J.L., critique</i> .....	215, 524
<i>Darwin, C., scientifique</i> 11, 63, 64, 65, 74, 75, 79, 89, 153, 183, 195, 226, 232, 237, 253, 273, 291, 292, 323, 383, 431, 509, 528, 556	
<i>Décaudin, M., critique</i> .....	412, 518
<i>Décaunes, L., critique</i> .....	432, 518
<i>Dechartre, J., personnage</i> 341, 342, 343, 443, 469, 471, 472, 473, 474, 477, 539, 541, 542, 552	
<i>Defaux, G., critique</i> .....	243, 537
<i>Delhoume, L., critique</i> .....	60, 535
<i>Délie, personnage de Scèves</i> .....	456
<i>Deloffre, F., critique</i> .....	152, 520
<i>Delphes, ville</i> .....	70, 348, 411, 533
<i>Delsol, C., critique</i> .....	321, 532
<i>Démocrite, philosophe</i> .....	130, 131, 137, 138, 176
<i>Déroulède, P., politique</i> .....	66, 86
<i>Des Esseintes, personnage de Huysmans</i> .....	89
<i>Descartes, R., philosophe</i> .....	47, 56, 107, 131, 172, 383
<i>Descartes, R., philosophe et scientifique</i> .....	47, 56, 107, 131, 172, 383
<i>Descaves, L., auteur</i> .....	267
<i>Deshayes, P., scientifique</i> .....	65
<i>Desroche, H., critique</i> .....	244, 246, 259, 528
<i>Detalle, A., critique</i> .....	68, 70, 519
<i>Devaux, P., critique</i> .....	192, 523
<i>Devoyod, E., amie de France</i> .....	336, 447
<i>Diderot, D., auteur</i> .....	244, 299, 307
<i>Dierx, P., auteur</i> .....	67

<i>Diesel, R., ingénieur</i> .....	249
<i>Dijon, ville</i> .....	42
<i>Dilthey, W., philosophe</i> .....	47
<i>Diogène Laërce, philosophe</i> .....	490, 526
<i>Dionysos, divinité</i> .....	348
<i>Dioscures, temple</i> .....	387
<i>Don Quichotte, personnage de Cervantès</i> .....	128, 276
<i>Dorante, personnage de théâtre</i> .....	310
<i>Doresse, J., critique</i> .....	143, 532
<i>Dorion, personnage</i> .....	135, 136, 137, 145, 346
<i>Dosithée de Césarée, homme d'Eglise</i> .....	415
<i>Draco, personnage</i> .....	34
<i>Dragon d'Alca, personnage</i> .....	29, 98, 462
<i>Dresden, S., critique</i> .....	43, 523
<i>Dreyfus, personnage historique</i> 17, 50, 54, 61, 94, 126, 168, 173, 175, 195, 232, 238, 240, 241, 242, 369, 376, 380, 463, 464, 503, 547, 550	
<i>Drosé, personnage</i> .....	136
<i>Dryas, personnage</i> .....	484
<i>Du Clos des Lunes, personnage</i> .....	186
<i>Du Guesclin, B., personnage historique</i> .....	298, 302
<i>Dubech, L., critique</i> .....	193, 523
<i>Dubois, F., chroniqueur</i> .....	97
<i>Dubois, personnage</i> .....	379
<i>Dubrunquez, P., critique</i> .....	500, 537
<i>Dufresne, personnage</i> .....	253, 259, 260
<i>Dullin, C., homme de théâtre</i> .....	307
<i>Dumas A. (fils), auteur</i> .....	246, 523
<i>Duméry, H., critique</i> .....	236, 532
<i>Dumézil, G., anthropologue</i> .....	26, 145, 521
<i>Dumont, J.P., critique</i> .....	379, 526
<i>Dun Scot, voir Subtil, philosophe</i> .....	332
<i>Dupont-White, M., traducteur</i> .....	192
<i>Dupriez, B., critique</i> .....	39, 519
<i>Dupuy, B., critique</i> .....	163
<i>Durand, G., critique</i> .....	166, 208, 390, 521
<i>Dürer, peintre</i> .....	43
<i>Durkheim, E., sociologue</i> .....	37, 311
<i>Duroselle, J.B., critique</i> .....	247, 524
<i>Dussane, B., femme de théâtre</i> .....	307
<i>Duvernoy, personnage</i> .....	309
<b>E</b>	
<i>Eco, U., critique</i> .....	162, 187, 519
<i>Eden, lieu biblique</i> .....	144, 259, 545
<i>Edouard VII, politique</i> .....	196
<i>Egypte, pays</i> .....	98, 99, 135, 143, 145, 189, 200, 202, 368, 422, 424, 532, 548
<i>Eiffel, G., ingénieur</i> .....	54, 193

<i>Einstein, A., scientifique</i> .....	106, 107, 292
<i>Eleusis, lieu</i> .....	278
<i>Eliade, M., critique</i> .....	148, 149, 156, 165, 188, 372, 521, 553
<i>Eluard, P., auteur</i> .....	499, 500
<i>Emile-Paul, voir Nottet</i> .....	336
<i>Empire State Building, édifice</i> .....	193
<i>Englebert, O., critique</i> .....	45, 109, 532
<i>Enoia, (voir Hélène) divinité</i> .....	149, 204, 349, 350, 495
<i>Enoia, divinité</i> .....	149, 349, 353
<i>Epicharis, personnage</i> .....	216
<i>Epictète, philosophe</i> .....	47, 136, 137, 139, 241, 526
<i>Epicure, philosophe</i> 10, 11, 12, 13, 14, 15, 21, 23, 24, 26, 27, 29, 38, 41, 54, 56, 58, 61, 65, 69, 78, 94, 101, 104, 105, 106, 119, 127, 130, 131, 137, 138, 144, 145, 147, 151, 152, 155, 159, 160, 164, 165, 174, 175, 177, 178, 182, 183, 187, 189, 194, 198, 199, 226, 228, 261, 264, 267, 269, 278, 295, 322, 377, 379, 380, 382, 399, 430, 463, 485, 489, 490, 512, 526, 539, 555	
<i>Epiphane, philosophe</i> .....	140, 141, 427
<i>Erasmus de Rotterdam, humaniste</i> .....	43, 47, 244, 509
<i>Erèbe, personnage mythique</i> .....	71
<i>Erhard, J., philosophe</i> .....	157
<i>Ernout, A., latiniste</i> .....	23, 372, 505, 526, 527
<i>Ernout, A., traducteur</i> .....	23, 372, 505, 526, 527
<i>Eros, divinité</i> .....	17, 349, 356, 367, 372, 375, 398, 406, 418, 536
<i>Eryv, personnage</i> .....	219
<i>Erynies, divinités</i> .....	365
<i>Eryximaque, personnage socratique</i> .....	136
<i>Eschyle, tragédien</i> .....	58, 149, 212, 365, 456, 526
<i>Esparvieu, d', personnage</i> .....	179, 269, 271, 272, 276, 405, 469
<i>Espezet, P. d', critique</i> .....	193, 523
<i>Espinass, A., traducteur</i> .....	66, 529
<i>Esquirol, E., médecin</i> .....	306
<i>Essarts, des, auteur</i> .....	67, 69, 502
<i>Essarts, E. des, auteur</i> .....	67, 502
<i>Ethiopie, pays</i> .....	420, 421, 423, 424, 427
<i>Etiemble, critique</i> .....	469, 537
<i>Euclide, philosophe</i> .....	145
<i>Eucrite, personnage</i> .....	136, 137
<i>Euripide, tragédien</i> .....	58, 109, 149, 187, 212, 467
<i>Europe, continent</i> .....	53, 54, 58, 156, 245, 247, 248, 254, 258, 272, 329, 523, 524
<i>Evans, C., critique</i> .....	59
<i>Evans-Pritchard, E.E., anthropologue</i> .....	37, 521
<i>Eve, personnage biblique</i> 139, 144, 145, 146, 147, 196, 217, 218, 222, 270, 329, 347, 350, 357, 388, 401, 533	
<i>Ewans, Edgar, personnage</i> .....	449, 450, 451, 452, 494
<i>Exxon Valdez, navire</i> .....	195
<i>EY, H., psychanalyste</i> .....	291, 535

## F

Fagette, personnage .....	310
Falempin, personnage.....	309
Falloux, F. de, politique.....	43, 152
Faure, F., politique .....	43, 306, 535
Faure, H., psychanalyste et critique .....	306
Favier, J., critique.....	56, 523, 525
Felgine-Cobur, personnage.....	180
Fénelon, F. de, auteur.....	244
Ferro, M., critique.....	241
Ferry, J., politique.....	43
Festugière, J., critique .....	137, 526
Feyler, P., critique .....	226, 537
Ficin, M., humaniste .....	43, 140
Fillioux, J.C., critique .....	47, 524
Flaubert, G., auteur.....	60, 67, 149, 199, 201, 204, 227, 299, 344, 349, 350, 420, 461, 503, 519
Flore, J. de, philosophe.....	47, 117, 471
Florian, P.C. de, auteur .....	94
Foch, F., personnage historique .....	501
Fontenelle, B. de, philosophe.....	244
Fortunata, personnage de Pétrone .....	133
Foucault, M., philosophe .....	257, 296, 524, 535
Fourier, C., philosophe.....	67, 246, 251, 256, 258, 495, 528
Fox, sœurs, ésotéristes .....	98
Fra Giovanni, personnage.....	70, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 332, 334, 447, 465
Fraenkel, B., traducteur.....	349, 536
Fraisse, G., critique .....	246, 495, 524
France, Noël, père d'Anatole France .....	86, 131, 269, 516
France, S., fille d'Anatole France.....	337
François, saint .....	45, 109, 110, 117, 532
Freud, S., psychanalyste.....	75, 98, 156, 176, 202, 233, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 298, 302, 306, 311, 317, 349, 389, 500, 507, 509, 535, 536, 537, 544, 548, 549
Freya, divinité .....	42
Freycinet, C.L., politique .....	85, 267
Fribourg en Brisgau, ville.....	490
Fulgence Tapir, personnage.....	461

## G

Gabriel, archange .....	47, 246, 297, 405, 447
Gagey, amie de France .....	337
Galal al-din Rûmi, auteur .....	416, 532
Galilée, G., scientifique.....	23, 147, 210, 490, 528
Gallion, personnage.....	247
Gambetta, L., politique .....	241

<u>Gamelin, personnage</u>	19, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 381, 412, 413, 435, 446, 447, 476, 488, 494, 496, 554, 557
<u>Gandillac, M. de, critique</u>	119, 243, 330, 524, 527, 528
<u>Gandillac, M. de, helléniste</u>	119, 243, 330, 524, 527, 528
<u>Garneret, personnage</u>	452, 453, 456
<u>Gassendi (Gassand, P.), philosophe</u>	131, 172, 526
<u>Gaulmier, J., critique</u>	53, 520
<u>Gautier, T., auteur</u>	67, 503
<u>Géhenne, égout de Jérusalem</u>	214, 335
<u>Gélis, Henri, personnage</u>	474
<u>Genette, G., critique</u>	265, 268, 326, 327, 434, 519
<u>Gennevilliers, ville</u>	193
<u>Germer-Baillière, éditeur</u>	227
<u>Gevaert, E., critique</u>	206, 532
<u>Ghyca Matila, C., critique</u>	119, 526
<u>Gide, A., auteur</u>	89, 503
<u>Gille, B., critique</u>	249, 524
<u>Gilles de Rais, personnage historique</u>	360
<u>Gilson, E., critique</u>	404, 532
<u>Giotto di Bondone, architecte</u>	330
<u>Giraudoux, J., auteur</u>	243, 500
<u>Girsou, temple</u>	187
<u>Glatigny, auteur</u>	69
<u>Gobineau, J.A., scientifique</u>	66, 218, 528
<u>Goethe, auteur</u>	70, 297, 456
<u>Gombrowicz, W., auteur</u>	423, 519
<u>Goncourt, E. de, auteur</u>	60, 66
<u>Gorce, M., critique</u>	323, 533
<u>Goudéa, personnage historique</u>	187
<u>Gourmont, R. de, auteur</u>	144, 532, 549
<u>Graal, but de la quête</u>	176, 476
<u>Gramme, Z., ingénieur</u>	249
<u>Granel, G., critique</u>	490, 528
<u>Grant, R.M., critique</u>	139, 532
<u>Grassé, P.P., entomologiste</u>	256
<u>Gréard, O., pédagogue</u>	505
<u>Grèce, pays</u>	189, 337, 411, 415, 504
<u>Green, J., auteur</u>	344, 508
<u>Greimas, J., critique</u>	94
<u>Greslou, personnage de P. Bourget</u>	87, 88, 91
<u>Grimal, P., critique</u>	203, 415, 521, 527
<u>Gröber, G., lexicographe</u>	57
<u>Guéron, R., anthropologue</u>	294, 521
<u>Guérin de Sauville, V., femme de France</u>	336
<u>Guerne, Vicomte de, auteur</u>	69
<u>Guesde, J., politique</u>	241, 375
<u>Guimard, H., architecte</u>	193

<i>Guitton, E., critique</i> .....	157, 537
<i>Gurvitch, G., critique</i> .....	255, 528
<i>Guth, P., critique</i> .....	68, 519
<i>Gymnase, théâtre</i> .....	448, 451, 454

## H

<i>H***, docteur, personnage</i> .....	391, 392, 393
<i>Habsbourg, F.F., personnage historique</i> .....	247
<i>Hadot, critique</i> .....	48, 137, 526
<i>Hadot, P., critique</i> .....	48, 137, 526
<i>Hadrien, personnage historique</i> .....	301
<i>Halbwachs, M., critique</i> .....	195, 524
<i>Halicarnasse, auteur</i> .....	350
<i>Ham, fort et prison</i> .....	480
<i>Harmonia, divinité</i> .....	58
<i>Harpaz, E., critique</i> .....	267, 528
<i>Hartmann, E. von, philosophe</i> .....	290, 292, 293, 298, 507, 535, 549
<i>Hausmann G.E., politique</i> .....	52, 193
<i>Haussonville, homme de Lettres</i> .....	92
<i>Havin, L., directeur de publication</i> .....	56
<i>Hayli, A., traducteur</i> .....	75, 524
<i>Hébrard, A., critique</i> .....	17
<i>Hector, personnage mythologique</i> .....	187
<i>Heemskerck, M. Van, peintre</i> .....	386
<i>Hegel, G.W.F., philosophe</i> .....	127, 128, 131, 184, 292, 540
<i>Hégy, P., critique</i> .....	167, 524
<i>Heidegger, M., philosophe</i> .....	26, 526, 552
<i>Heinstein, J., critique</i> .....	365, 519
<i>Hélène, divinité</i> .....	149, 349, 353
<i>Hélène, personnage mythologique</i> .....	149, 349, 350, 366, 375, 521
<i>Hell, père, ésotériste</i> .....	97
<i>Helvidius Priscus, philosophe</i> .....	136
<i>Hennequin de Bruges, lissier</i> .....	439
<i>Hennique, L., auteur</i> .....	60
<i>Héphaïstos, divinité</i> .....	58
<i>Héraclite d'Ephèse, philosophe</i> .....	25, 27, 118, 121, 278, 526, 527, 551
<i>Héraclite, philosophe</i> .....	25, 27, 118, 121, 278, 526, 527, 551
<i>Hercule, personnage mythique</i> .....	333, 362
<i>Hérédia, J.M., auteur</i> .....	67, 68, 69, 70, 503, 519
<i>Hermas, personnage (et personnage hist.)</i> .....	157
<i>Hermès, divinité</i> .....	18, 135, 149, 318, 486
<i>Hermodore, personnage</i> .....	135, 149
<i>Herschell, personnage</i> .....	309
<i>Hertzka, T., auteur</i> .....	244
<i>Hiller, K., chroniqueur</i> .....	492
<i>Hipparque, philosophe</i> .....	145
<i>Hippocrate, philosophe</i> .....	175



<i>Hiroshima, ville</i> .....	505
<i>Hladik, J., critique (et scientifique)</i> .....	138, 526
<i>Hölderlin, F., auteur</i> .....	543
<i>Hollande, pays</i> .....	387
<i>Homère, auteur</i> .....	244, 264, 345, 348
<i>Horace, philosophe</i> .....	181, 216, 374, 526
<i>Howard, E., politique</i> .....	245
<i>Huart, traducteur</i> .....	416, 532
<i>Hubble, télescope</i> .....	107
<i>Hugo, V., auteur</i> .....	98, 217, 251, 503, 545
<i>Hulin, M., critique</i> .....	200, 537
<i>Humbert d'Italie, politique</i> .....	196
<i>Huret, J., journaliste</i> .....	92
<i>Hussein, S., politique</i> .....	257
<i>Husserl, E., philosophe</i> .....	490, 509, 529, 554
<i>Huxley, A., auteur</i> .....	243, 244, 257, 500, 502, 503, 529
<i>Huygens, C., scientifique</i> .....	23
<i>Huysmans, J.K., auteur</i> .....	60, 89, 160, 199, 220, 269, 279, 322, 360, 503, 519, 549
<i>Hytier, J., critique</i> .....	154, 534

## I

*Ialdabaoth, divinité* 139, 141, 143, 147, 281, 282, 410, 412, 413, 414, 418, 465, 495,

548

<i>Iaveh, divinité, voir Yahvé</i> .....	143, 145, 147, 329
<i>Inde, pays</i> .....	348
<i>Injurius, personnage</i> .....	372, 373, 374
<i>Ino, personnage mythique</i> .....	58
<i>Ionesco, E., auteur</i> .....	506, 507, 539
<i>Irénée de Lyon, philosophe</i> .....	140, 147
<i>Iroise, mer</i> .....	30
<i>Ischtar, divinité</i> .....	413
<i>Israël, pays</i> .....	350, 405
<i>Istar, personnage</i> .....	404, 413, 414
<i>Italie, pays</i> .....	16, 112, 196, 329, 337, 440, 515
<i>Ithiel, personnage biblique</i> .....	152
<i>Ituriel, personnage voltairien</i> .....	152

## J

<i>Jahel, personnage</i> .....	357, 359, 366, 400, 401, 402, 459, 460, 469, 471
<i>Jamblique, philosophe</i> .....	139
<i>Janet, P., homme de Lettres</i> .....	92, 175, 537
<i>Janet, P., médecin</i> .....	92, 175, 537
<i>Jaouiche, H., traducteur</i> .....	37, 521
<i>Jassy, ville</i> .....	415
<i>Jauffrin, J., politique</i> .....	241
<i>Jaurès, J., politique</i> .....	82, 180, 240, 241, 255, 503, 547
<i>Jean, personnage biblique</i> .....	72, 197

<i>Jeanne Alexandre, personnage</i>	32, 33, 34, 43, 152, 155, 203, 240, 241, 297, 298, 302, 307, 337, 442, 474, 475, 489, 503, 516, 547
<i>Jeanne d'Arc, personnage historique</i>	32, 33, 34, 43, 152, 155, 240, 241, 297, 298, 302, 489, 516, 547
<i>Jéronimo, personnage</i>	180
<i>Jérusalem, ville</i>	194, 214, 375, 421
<i>Jésus Christ, personnage religieux</i>	32, 53, 110, 112, 115, 141, 147, 149, 153, 163, 166, 205, 210, 211, 212, 213, 217, 324, 326, 327, 371, 373, 374, 375, 429, 520
<i>Jones, W., orientaliste</i>	218
<i>Jouhandeau, M., auteur</i>	508
<i>Jouve, P.J., auteur</i>	508
<i>Jouvet, L., homme de théâtre</i>	307
<i>Judas de Kérioth, personnage biblique</i>	54, 149, 327
<i>Judée, région</i>	16, 54, 133, 169, 232, 233, 374, 375, 421, 492
<i>Jules César, personnage historique</i>	356
<i>Julia, basilique</i>	41, 268, 387
<i>Julien, personnage historique</i>	325
<i>Jundt, A., historien</i>	370
<i>Jung, C.G., psychanalyste</i>	35, 40, 140, 156, 159, 274, 507, 535, 536
<i>Junius Brutus, personnage historique</i>	350
<i>Jupiter, divinité</i>	27, 97, 105, 140, 331
<i>Jussat, C. de, personnage de P. Bourget</i>	88
<i>Juvénal, philosophe</i>	59

## K

<i>Kafka, F., auteur</i>	507, 539
<i>Kahn, G., auteur</i>	131, 257, 516, 517
<i>Kant, E., philosophe</i>	91, 128, 131
<i>Kardec, A., ésotériste</i>	98, 316, 318, 532
<i>Kéméri, S., critique</i>	483, 514
<i>Kirsanov, A., personnage de Tourguéniev</i>	405
<i>Klein, R., critique</i>	43, 329, 523
<i>Klejman, L., critique</i>	246, 524
<i>Kolitcheff, I., traducteur</i>	268, 518
<i>Koyré, A., critique</i>	143, 532
<i>Kraken, personnage</i>	29, 30, 31, 32, 33, 34, 35
<i>Kristeva, J., critique</i>	41, 268, 519, 532
<i>Kropotkine, P.A., personnage historique</i>	261, 540
<i>Kuhn, T.S., critique</i>	75, 524
<i>Kupper, J.R., critique</i>	187, 532

## L

<i>La Fontaine, J. de, auteur</i>	59, 138
<i>La Galissonnière, personnage</i>	180
<i>La Haye, ville</i>	297, 318
<i>Labat, L., traducteur</i>	255, 530
<i>Lacan, F., psychanalyste</i>	302, 536

Lacarrière, J., critique .....	200, 368, 532
Laennec, R.T.H., médecin .....	175
Laeta Acilia, personnage .....	16, 132, 133, 210, 211, 212, 233, 421, 495
Lafargue, P., politique .....	241
Laffitte, P., philosophe .....	258
Laffranque, M., critique .....	136, 526
Laforgue, J., auteur .....	257, 293
Lagash, région .....	187
Lahor, J., voir Cazalis .....	70
Lamarck, J.-B., scientifique .....	11, 63, 529
Lampride, A., auteur .....	301, 302
Landelle, G. de la, physicien .....	246
Lang, A., anthropologue .....	40, 532
Langelier, personnage .....	188, 190
Lanson, G., critique .....	59, 515, 519
Laprévotte, E., amie de France .....	337
Lardillon, personnage .....	215, 216
Larive-du-Mont, personnage .....	180, 181
Lasègue, C., médecin .....	302, 536
Launay, voir Combrouse, I. ....	336
Laureati, L. ....	386, 523
Laurent, G., critique .....	63, 528
Laurentin, R., critique et théologien .....	321, 533
Laval, G. de, ingénieur .....	249
Lavigne, M., critique .....	250, 254, 524
Lavisse, E., historien .....	185
Le Bris, J.M., aviateur .....	246
Le Corbusier, architecte .....	245
Le Ny, J.F., psychiatre .....	295, 536
Léauthier, personnage historique .....	196
Leclenché, P., traducteur .....	331
Leconte de Lisle, auteur .....	67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 92, 432, 514, 519
Léda, divinité .....	203, 204
Légrand, G., critique .....	217
Legros, J., critique .....	98, 521
Leibniz, G.W., philosophe .....	56, 172
Leila, personnage .....	219, 221, 222, 391, 467, 468, 469, 470, 471, 477
Lemaître, J., auteur .....	26, 59, 61, 67, 94
Lemerre, éditeur .....	67, 68, 85, 89, 432, 518
Lepelletier, E., auteur .....	336
Lepsius, P., égyptologue .....	95
Lesclide, R., éditeur .....	58
Leslie Wood, personnage .....	99, 102
Lesseps, F. de, académicien et ingénieur .....	53, 54
Levaillant, J., critique .....	20, 277, 514
Lévinas, E., philosophe .....	490, 529

<i>Lewis, M.G., auteur</i> .....	37, 199, 219, 344, 346, 518
<i>Leyret, H., personnage historique</i> .....	172, 524
<i>Licinius, personnage historique</i> .....	133
<i>Liébault, A.A., médecin</i> .....	291
<i>Ligny, personnage</i> .....	305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 317, 318
<i>Lilith, personnage biblique</i>	159, 217, 218, 219, 222, 223, 224, 322, 366, 391, 467, 468,
	469, 471, 473, 494, 541, 543, 548, 549, 552
<i>Lion, J., auteur</i> .....	65
<i>Lippman, L., voir Caillavet</i> .....	336
<i>Littré, E., lexicographe</i> .....	17, 30, 57, 272, 459
<i>Locke, J., philosophe</i> .....	46
<i>Lollius, personnage</i> .....	347, 348
<i>Londres, ville</i> .....	36, 37, 40, 66, 193, 521, 522, 529, 532
<i>Lorrain, J., auteur</i> .....	199
<i>Louis XVI, personnage historique</i> .....	97, 393
<i>Louis XVII, personnage historique</i> .....	393
<i>Louvre, musée</i> .....	362, 384
<i>Louÿs, P., auteur</i> .....	344, 348, 503
<i>Lubac, H. de, critique</i> .....	146, 532
<i>Luca, P., scientifique</i> .....	60
<i>Luccioni, J., critique</i> .....	130, 526
<i>Lucien, auteur</i> .....	136, 165, 267, 337
<i>Lucifer, personnage mythique</i> .....	114, 217, 276, 320, 330, 331, 369, 408
<i>Lucrèce, philosophe</i>	21, 23, 24, 138, 139, 177, 181, 226, 273, 276, 315, 316, 322, 328,
	350, 359, 463, 489, 505, 526
<i>Lucretius Spurius, personnage historique</i> .....	350
<i>Ludwig, W., médecin</i> .....	176
<i>Luys, médecin</i> .....	292
<i>Lyell, C., scientifique</i> .....	12, 37, 51, 63, 65, 66, 184, 187, 264, 278, 529
<i>Lyon, ville</i> .....	1, 2, 140, 147, 215, 226, 284, 528
<i>Lytton, B., auteur</i> .....	244

## M

<i>Macbeth, personnage de Shakespeare</i> .....	454
<i>Macédoine, région</i> .....	38
<i>Machado, A., auteur</i> .....	503
<i>Machellier, personnage</i> .....	176, 177
<i>Madame Ewans, personnage</i> .....	450, 451
<i>Madeleine, voir Marie Magdalena</i> .....	196, 210, 211, 212, 213
<i>Maël, saint et personnage</i> .....	32, 33, 34, 110, 153, 154, 156, 157, 370, 395, 489
<i>Maeterlinck, M., auteur</i> .....	293, 475
<i>Magna Mater, divinité</i> .....	74, 263, 431, 432
<i>Maïa, divinité</i> .....	18
<i>Maisonneuve, J., critique</i> .....	47
<i>Maistre, J. de, historien</i> .....	215, 524
<i>Malatesta, E., personnage historique</i> .....	261, 540
<i>Malet, A., critique</i> .....	163, 533

<i>Malinowski, B., anthropologue</i> .....	37
<i>Mallarmé, S., auteur</i> .....	58, 60, 61, 67, 68, 82, 92, 99, 257, 293, 376, 456, 502, 519
<i>Mallon, B., politique</i> .....	241
<i>Malraux, A., auteur</i> .....	380
<i>Malthus, R.T., scientifique</i> .....	63, 64, 529
<i>Manet, E., peintre</i> .....	58
<i>Manéthon, personnage historique</i> .....	135
<i>Mani, philosophe</i> .....	144, 323
<i>Mann, H., auteur</i> .....	503
<i>Manon, personnage de l'Abbé Prévost</i> .....	456
<i>Mansel, A. le, personnage</i> .....	296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 391, 441, 548
<i>Mansuy, M., critique</i> .....	87, 88, 89, 519
<i>Marat, J.P., personnage historique</i> .....	362, 363, 364, 365, 447, 523
<i>Marbode, personnage</i> .....	186
<i>Marc-Aurèle, philosophe</i> .....	136, 137, 139, 140, 248
<i>Marcus, personnage</i> .....	148, 149
<i>Marcuse, H., critique</i> .....	349, 536
<i>Mareb, ville et barrage</i> .....	420
<i>Maréchal, M. &amp; J., journalistes</i> .....	503
<i>Margolin, J.C., critique</i> .....	330, 524, 525
<i>Marguerite, personnage de Goethe</i> .....	43, 44, 46, 85, 101, 456
<i>Marianne, allégorie</i> .....	166, 168, 172
<i>Marie de France, auteur</i> .....	475
<i>Marie de Magdala, voir Marie Madeleine</i> .....	210
<i>Marie l'Egyptienne, personnage biblique</i> .....	208
<i>Marie Madeleine, personnage biblique</i> .....	210
<i>Mariette-Pacha, A., égyptologue</i> .....	95
<i>Marivaux, P. de, auteur</i> .....	306, 307, 310, 519
<i>Maroc, pays</i> .....	241, 503
<i>Marsais, du, rhétoricien</i> .....	459, 519
<i>Marseille, ville</i> .....	211, 254, 427
<i>Marteau, J., personnage</i> .....	171
<i>Marthe, sainte</i> .....	32, 290
<i>Martin-Bellème, T., personnage</i> .....	341, 342, 343, 366, 385, 438, 443, 469, 471, 472, 473, 474, 479, 493, 494, 542
<i>Marx, K., philosophe</i> .....	255, 273, 528
<i>Maspero, G., égyptologue</i> .....	95, 492, 520, 528
<i>Massenet, J., musicien</i> .....	456
<i>Masson, A., critique</i> .....	271
<i>Mathilde, personnage de Lewis</i> .....	219, 344, 346, 543
<i>Matter, J., homme de Lettres</i> .....	141
<i>Matthieu, Docteur, personnage</i> .....	169
<i>Maupassant, G. de, auteur</i> .....	60, 94, 98, 292, 386
<i>Maurice, personnage</i> .....	88, 134, 405, 406, 417, 456, 472, 500, 503, 509, 533
<i>Mauron, C., critique</i> .....	290
<i>Maurras, C., auteur</i> .....	380, 495, 504, 514, 515
<i>Maxence, personnage historique</i> .....	155

<i>Maxime le Confesseur, théologien</i> .....	372
<i>Maximin, personnage historique</i> .....	210, 302
<i>Mayence, ville</i> .....	302
<i>Mayr, E., critique</i> .....	64, 529
<i>Mc Kinley, politique</i> .....	196
<i>Médan, ville</i> .....	60, 61, 76, 82
<i>Méjan, F., critique</i> .....	166, 525
<i>Memphis, pharaon</i> .....	95
<i>Ménard, L., auteur</i> .....	70, 75
<i>Mendel, G.J., scientifique</i> .....	64
<i>Ménil, R. le, personnage</i> .....	343
<i>Menkéra, personnage</i> .....	421, 423, 427
<i>Ménon, personnage socratique</i> .....	25, 26, 116, 118
<i>Mer Noire, mer</i> .....	200
<i>Mercier, L.S., auteur</i> .....	190
<i>Mercier, N., auteur</i> .....	146, 190, 533
<i>Mère l'Oie, personnage</i> .....	42, 44
<i>Mérimée, P., auteur</i> .....	98, 344, 503
<i>Merlin, personnage mythique</i> .....	356
<i>Meslier, Caroline, personnage</i> .....	196
<i>Mesmer, F.A., ésotériste</i> .....	97, 99, 291
<i>Mésopotamie, région</i> .....	146, 187, 413, 532, 548
<i>Messine, détroit</i> .....	187, 254, 529
<i>Meyerson, I., traducteur</i> .....	290, 535
<i>Michel, saint</i> .....	43, 281, 297, 331, 405
<i>Michon, personnage</i> .....	387
<i>Midi, E., personnage</i> .....	309
<i>Migne, J.P., théologien (patrologue)</i> .....	186, 276
<i>Mill, J.S., traducteur</i> .....	192
<i>Millerand, A., politique</i> .....	241, 267
<i>Millet, J.-F., peintre</i> .....	61
<i>Milner, M., critique</i> .....	114, 217, 221, 289, 320, 321, 322, 323, 533, 536, 546
<i>Milton, J., auteur</i> .....	114
<i>Minerve, divinité</i> .....	350, 362
<i>Minneapolis, ville</i> .....	193
<i>Mino, personnage</i> .....	330
<i>Minois, G., critique</i> .....	324, 533
<i>Minos, personnage mythique</i> .....	309
<i>Mirar, personnage</i> .....	404, 409, 410, 411, 414
<i>Mirbeau, O., auteur</i> .....	79, 199, 204, 220, 519
<i>Mithra, divinité</i> .....	149
<i>Mitterand, H., critique</i> .....	491, 520
<i>Mme Roger des Genettes, amie de Flaubert</i> .....	227
<i>Moatti, C., critique</i> .....	365, 519
<i>Moeroé, personnage</i> .....	347
<i>Moïse, personnage biblique</i> .....	161, 211
<i>Mollin, H., beau-fils d'Anatole France</i> .....	337

<i>Momoro, personnage historique</i> .....	255
<i>Mona Libetta, personnage</i> .....	333
<i>Mondor H., critique</i> .....	82, 519
<i>Mongel, éditeur</i> .....	43
<i>Monnet, J., politique</i> .....	247, 524
<i>Montaigne, Michel Eyquem de</i> .....	43
<i>Monte Caprino, montagne</i> .....	386
<i>Montherlant, H. de, auteur</i> .....	417, 519
<i>Montragoux, personnage</i> .....	360
<i>Montréal, ville</i> .....	4, 193, 519
<i>Mont-Saint-Michel, lieu</i> .....	297
<i>More, T., auteur</i> .....	190, 231, 243, 244, 250, 258, 529, 537
<i>Moréas, J., auteur</i> .....	92
<i>Moreau, G., peintre</i> .....	8, 280, 288, 345, 349, 384
<i>Morelly, philosophe</i> .....	254, 529
<i>Morgan, L.H., anthropologue</i> .....	37
<i>Morgan, Miss, personnage</i> .....	37, 98, 99, 100, 101, 471, 494, 521
<i>Morris, W., auteur</i> .....	244
<i>Morrone, P. de, (voir Célestin V), théologien</i> .....	371
<i>Mortier, R., critique</i> .....	323, 533
<i>Mosaïde, personnage</i> .....	358, 402
<i>Moscou, ville</i> .....	254, 268, 475, 499, 518
<i>Mouhy, C. de, auteur</i> .....	43
<i>Mounet-Sully, homme de théâtre</i> .....	307
<i>Mousque, personnage</i> .....	181
<i>Moyen-Orient, région</i> .....	16
<i>Munich, ville</i> .....	439
<i>Mytyl, personnage de conte</i> .....	475

## N

<i>N***, Docteur, personnage</i> .....	296, 297, 298, 300, 301, 302, 303
<i>Nabuchodonosor, personnage historique</i> .....	420
<i>Nadeau, M., auteur</i> .....	500
<i>Nagasaki, ville</i> .....	505
<i>Nancy, collège médical</i> .....	291
<i>Nantes, ville</i> .....	1, 2, 46, 284
<i>Nanteuil, personnage</i> .....	305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 366, 386, 387, 411, 435, 436, 443, 444, 447, 477, 480, 493, 495
<i>Naples, ville</i> .....	371, 441, 442
<i>Napoléon, personnage historique</i> .....	52, 53, 167, 176, 302, 480
<i>Narodnaja Volja, groupe terroriste</i> .....	441
<i>Nectaire, personnage</i> .....	330, 404, 405, 415, 416, 417, 418
<i>Nelli, R., critique</i> .....	424, 519
<i>Némésius, philosophe</i> .....	116
<i>Nény, J., traducteur</i> .....	349, 536
<i>Nephtys, divinité</i> .....	226
<i>Neptolème (Pyrrhus), personnage historique</i> .....	187

<i>Nerval, G. de, auteur</i> .....	344, 353, 420, 549
<i>Netchaïev, S., personnage historique</i> .....	412
<i>Neuilly, ville</i> .....	499
<i>New York, ville</i> .....	29, 152, 175, 193, 491, 519
<i>Newman-Gordon, P., critique</i> .....	149, 521
<i>Newton, I., scientifique</i> .....	8, 68, 121, 172, 288, 323, 551
<i>Nicée, ville</i> .....	133, 134, 140, 325, 326, 329, 531, 533, 548
<i>Nicias, personnage</i> .....	135, 137, 138, 148, 346
<i>Nietzsche, F., philosophe</i> .....	127, 202, 412, 500, 507, 528, 529
<i>Nina de Callias, personnage de salon</i> .....	67, 336
<i>Nobel, A., ingénieur et prix</i> .....	17, 71, 77, 240, 464, 499
<i>Noler, D., traducteur</i> .....	290
<i>Nolhac, auteur</i> .....	69
<i>Nostradamus, personnage historique</i> .....	188
<i>Nottet, amie de France</i> .....	336
<i>Novalis, auteur</i> .....	293, 297, 543
<i>Nozière, Pierre, personnage</i> 16, 20, 30, 236, 336, 353, 384, 387, 388, 396, 397, 434, 476, 483, 484, 486, 512, 556	
<i>Numérien, personnage historique</i> .....	301

## O

<i>Odéon, théâtre</i> .....	308, 387
<i>Ogul, personnage voltairien</i> .....	32
<i>Ogus, A., critique</i> .....	249, 525
<i>Olphe-Gaillard, M., critique</i> .....	200, 534
<i>Olympe de Gouge, féministe</i> .....	246, 495
<i>Ombredane, A., médecin</i> .....	203, 536
<i>Ombrie, région</i> .....	112
<i>Ophélie, personnage de Shakespeare</i> .....	456
<i>Orange, ville</i> .....	215
<i>Orberose, personnage</i> .....	30, 31, 32, 33, 34, 35, 488
<i>Oreste, personnage (histoire/tragédie)</i> .....	149, 365
<i>Origène, philosophe</i> .....	116, 140, 407, 531
<i>Ortigue, E., critique</i> .....	390, 408, 521, 533
<i>Ortiz de Urbina, I., critique</i> .....	134, 533
<i>Orwell, G., auteur</i> .....	244, 251
<i>Osiris, divinité</i> .....	135

## P

<i>P. de Clèves, pers. de Mme de Lafayette</i> .....	346
<i>Pacht, divinité</i> .....	98, 100
<i>Pacôme, théologien</i> .....	200
<i>Paganini, N., musicien</i> .....	453
<i>Pagels, E.H., critique</i> .....	329, 533
<i>Palatin, montagne</i> .....	387
<i>Pallas (voir Athèna), divinité</i> .....	145
<i>Pallier, D., critique</i> .....	271



<i>Palmade, G.P., critique</i> .....	185, 524
<i>Pan, divinité</i> .....	415, 416
<i>Panama, isthme</i> .....	54, 238, 547
<i>Panamà, pays</i> .....	503
<i>Panétius (Panaitios), personnage historique</i> .....	136
<i>Pangloss, personnage voltairien</i> .....	56
<i>Paphnuce, personnage</i> 19, 84, 98, 110, 111, 133, 135, 143, 146, 176, 194, 199, 201, 202,	
203, 204, 205, 206, 207, 208, 213, 223, 224, 225, 230, 268, 275, 299, 324, 325, 326,	
327, 328, 329, 344, 345, 346, 351, 353, 366, 386, 391, 395, 399, 400, 401, 402, 411,	
421, 435, 436, 445, 447, 455, 457, 458, 477, 479, 480, 489, 493, 494, 496, 541, 542,	
546, 548, 550	
<i>Paquot, T., critique</i> .....	251, 525
<i>Parain, B., critique</i> .....	330, 524
<i>Paris, ville</i> 4, 8, 10, 11, 12, 16, 17, 20, 23, 25, 26, 27, 35, 36, 37, 40, 42, 43, 44, 45, 47,	
48, 50, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 68, 71, 72, 75, 82, 84, 85, 97, 98,	
101, 109, 119, 130, 131, 132, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 146, 148,	
149, 152, 153, 161, 162, 163, 166, 167, 168, 172, 174, 176, 185, 187, 188, 190, 192,	
193, 195, 196, 200, 202, 203, 206, 208, 214, 215, 216, 217, 219, 240, 241, 242, 243,	
244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 262, 263, 266, 268,	
269, 271, 277, 288, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 300, 302, 305, 306, 307, 313,	
321, 322, 323, 324, 329, 330, 331, 332, 346, 349, 350, 363, 365, 370, 372, 374, 379,	
381, 383, 384, 390, 404, 406, 408, 409, 411, 412, 415, 416, 417, 423, 424, 427, 432,	
435, 439, 466, 475, 480, 483, 484, 488, 490, 491, 492, 495, 498, 499, 500, 501, 502,	
503, 505, 506, 507, 508, 512, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524,	
525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 542, 554	
<i>Parménide, philosophe</i> .....	32, 116, 190, 526
<i>Parson, C.A., ingénieur</i> .....	249
<i>Pascal, B., auteur</i> .....	43, 45, 170, 531, 539
<i>Pasiphaé, divinité</i> .....	203, 309
<i>Pasteur, L., scientifique</i> .....	64, 157
<i>Patrick, saint</i> .....	152
<i>Paul le Simple, personnage</i> .....	445
<i>Paul V, Pape</i> .....	36, 144, 146, 154, 533
<i>Pauwels, personnage historique</i> .....	196
<i>Pedanius, D., botaniste</i> .....	371
<i>Pelletan, éditeur</i> .....	165
<i>Pépin le Bref, personnage historique</i> .....	44
<i>Pernety, A.J., homme de Lettres</i> .....	300, 533
<i>Pérouse, ville</i> .....	112
<i>Perrault, Ch., auteur</i> .....	276, 360, 492
<i>Perse, pays</i> .....	257, 271, 348, 469, 548
<i>Persépolis, ville</i> .....	152
<i>Petit Chaperon rouge, personnage de conte</i> .....	182
<i>Petit, E., critique</i> .....	246
<i>Pétrone, auteur</i> .....	133, 527
<i>Peyre, H., critique</i> .....	59, 262, 507, 519, 537
<i>Phèdre, personnage</i> .....	26, 109, 138, 410, 456

<i>Philinna, personnage</i> .....	136
<i>Philistins, peuple biblique</i> .....	147, 350
<i>Philon, philosophe</i> .....	135
<i>Pichari, H., critique</i> .....	53, 84, 240, 512, 520
<i>Pichois, C., critique</i> .....	491
<i>Pierce, C.S., critique</i> .....	273, 537
<i>Piéron, H., psychologue</i> .....	295, 536
<i>Pigeonneau, personnage</i> ...	91, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 103, 112, 202, 291, 395, 471, 494
<i>Pilate, personnage biblique</i> .....	374, 492
<i>Pindare, tragédien</i> .....	58
<i>Pingouinie, région</i> .....	16, 34, 153, 186, 370
<i>Pissarev, D.I., personnage historique</i> .....	412
<i>Pitoëff, L., femme de théâtre</i> .....	307
<i>Platon, philosophe</i> .....	23, 25, 26, 30, 115, 116, 117, 130, 136, 144, 147, 188, 190, 226, 244, 273, 317, 330, 524, 527
<i>Plessis, F., auteur</i> .....	69, 70, 502
<i>Pline l'Ancien, philosophe</i> .....	371, 527
<i>Plotin, philosophe</i> .....	139, 143, 149, 178, 533
<i>Plutarque, auteur</i> .....	415, 526
<i>Poe, E.A., auteur</i> .....	58, 94, 290, 491, 519
<i>Polizzi, M.A., personnage</i> .....	441
<i>Polotsky, H.J., critique</i> .....	144, 533
<i>Polybe, historien</i> .....	136
<i>Polyphile, personnage</i> .....	484
<i>Pomeau, R., critique</i> .....	488, 520
<i>Pont Alexandre III, édifice</i> .....	193
<i>Porou, personnage</i> .....	99
<i>Porphyre, philosophe</i> .....	139, 348
<i>Portal, F., critique</i> .....	206, 254, 525
<i>Portalis, J.E., politique</i> .....	167
<i>Port-Libre, prison</i> .....	216
<i>Poséidon, divinité</i> .....	29
<i>Posener, J., égyptologue</i> .....	202, 533
<i>Posidonius (poseidonios), personnage histor.</i> .....	136
<i>Poubelle, préfet</i> .....	193
<i>Pouchet, F., scientifique</i> .....	64
<i>Pouchkine, A.S., auteur</i> .....	412
<i>Pozzi, Samuel, personnage</i> .....	291
<i>Praxiadès, philosophe</i> .....	130
<i>Praxitèle, sculpteur</i> .....	348
<i>Praz, M., critique</i> .....	199, 219, 322, 344, 346, 349, 350, 420, 519
<i>Preobrajenski, E.A., économiste</i> .....	250
<i>Pretorio, G., homme de Lettres</i> .....	70
<i>Prévost, Abbé, auteur</i> .....	456
<i>Proclus, commentateur de Platon</i> .....	116
<i>Procopé, restaurant</i> .....	67
<i>Prodicus, philosophe</i> .....	144

<i>Prométhée, divinité</i> .....	27
<i>Propp, W., critique</i> .....	94
<i>Protagoras, philosophe</i> .....	115, 117, 379
<i>Proudhon, P.J., philosophe</i> .....	255, 528, 540
<i>Proust, M., auteur</i> .....	269, 289
<i>Provence, région</i> .....	210
<i>Prüfening, couvent</i> .....	439
<i>Pseudo-Denys l'Aréopagite, philosophe</i> .....	116, 119
<i>Psichari, H., critique</i> .....	53, 84, 240, 337, 360, 512, 520
<i>Psichari, M., beau-fils d'Anatole France</i> .....	337
<i>Ptolémée II, personnage historique</i> .....	135
<i>Ptolémée, philosophe</i> .....	75, 105, 135, 141, 145
<i>Puech, H.C., critique</i> .....	323, 533
<i>Putois, personnage</i> .....	36, 123, 165, 171, 443, 512
<i>Puységur, M. de, ésotériste</i> .....	97
<i>Pyrrhon, philosophe</i> .....	345, 490, 526
<i>Pythagore, philosophe</i> .....	147

## Q

<i>Quatrefeuilles, personnage</i> .....	174, 180
<i>Quattrocento, mouvement</i> .....	329, 330, 386
<i>Queneau, R., auteur</i> .....	243, 500, 502
<i>Quispel, G., critique</i> .....	141

## R

<i>Rabelais, F., auteur</i> .....	43, 337
<i>Raguel, archange</i> .....	297
<i>Raguel, T., personnage historique</i> .....	297
<i>Rahner, K., critique</i> .....	44, 533
<i>Raphaël, archange</i> .....	297, 405
<i>Rashed, B., critique</i> .....	145, 527
<i>Rasoamanana, L., critique</i> .....	25, 527
<i>Ratisbonne, ville</i> .....	439
<i>Rauline, E., amie de France</i> .....	336
<i>Réaumur, scientifique</i> .....	77
<i>Reclus, E., personnage historique</i> .....	261, 540
<i>Reichler, C., critique</i> .....	346, 520
<i>Reine de Saba, personnage biblique</i> .....	42, 420, 422, 423, 424, 427, 428, 429, 471, 497
<i>Remiel, archange</i> .....	297
<i>Renan, E., philosophe et auteur</i> 5, 26, 33, 53, 54, 56, 57, 84, 86, 92, 140, 149, 152, 217, 218, 226, 227, 241, 247, 285, 337, 371, 489, 501, 520	
<i>Renard, J., auteur</i> .....	243, 502
<i>Rhodes, ville</i> .....	136
<i>Ribot, T., traducteur</i> .....	66, 529
<i>Ricard, L.X., auteur</i> .....	67, 502, 517
<i>Richard, L., critique</i> .....	492
<i>Richelieu, personnage historique</i> .....	449

<i>Richepin, J., politique</i> .....	65
<i>Richet, scientifique</i> .....	98
<i>Ricoeur, P., philosophe et traducteur</i> .....	305, 490, 529
<i>Riquet, personnage</i> .....	36, 37, 38, 39, 40, 41, 123, 165, 171, 443, 512
<i>Rivière, J., critique</i> .....	289
<i>Robert, M., psychanalyste et critique</i> .....	290
<i>Robespierre, personnage historique</i> .....	167, 215, 256, 361, 362, 363, 365, 366
<i>Rocheport, F., critique</i> .....	246
<i>Rochot, B., traducteur</i> .....	131, 526
<i>Rodis-Lewis, G., critique</i> .....	23
<i>Rodrigue, personnage</i> .....	176, 178
<i>Roger, J., critique</i> .....	63, 528
<i>Rolland, R., auteur</i> .....	233, 501
<i>Rome, ville</i> .....	33, 70, 134, 136, 137, 161, 167, 189, 350, 377, 387, 411, 531
<i>Römer, O., scientifique</i> .....	107
<i>Roncayolot, M., critique</i> .....	251, 525
<i>Ronsard, P. de, auteur</i> .....	68
<i>Röntgen, W.C., scientifique</i> .....	176, 291
<i>Rostand, J., scientifique</i> .....	199, 230, 505, 529
<i>Rougon-Macquart, personnages de Zola</i> .....	60, 61
<i>Rousseau, J.J., auteur et philosophe</i> .....	54, 167, 171, 255, 256, 505, 520, 540, 544
<i>Royer, C., traductrice et anthropologue</i> .....	64
<i>Russie, pays</i> .....	254, 525
<i>Ruth la Moabite, personnage biblique</i> .....	102

## S

<i>Sacré-Cœur, édifice</i> .....	112, 193
<i>Sade, D. de, auteur</i> .....	186, 520
<i>Safrac, personnage</i> .....	217, 218
<i>Safranski, R., critique</i> .....	322, 533
<i>Sagnard, F., critique</i> .....	141
<i>Saint Basile de Césarée, philosophe</i> .....	47
<i>Saint Maximin, ville</i> .....	210
<i>Saint-Cloud, ville</i> .....	451
<i>Sainte-Bénigne, église</i> .....	42
<i>Sainte-Beuve, philosophe</i> .....	59, 68
<i>Sainte-Marie de Nesle, église</i> .....	42
<i>Saintes-Maries-de-la-Mer, ville</i> .....	210
<i>Saint-Pierre de Nevers, église</i> .....	42
<i>Saint-Pol Roux, auteur</i> .....	415, 520
<i>Saint-Pourçain, église</i> .....	42
<i>Saint-Saëns, C., musicien</i> .....	71
<i>Saint-Simon, L. de, philosophe</i> .....	246, 247, 495
<i>Saint-Sylvain, personnage</i> .....	174, 180
<i>Salammô, personnage de Flaubert</i> .....	344
<i>Salomé, personnage biblique</i> .....	199, 203, 307, 345
<i>Salomon, personnage biblique</i> .....	420

<i>Salpêtrière, hôpital</i> .....	291, 305, 535
<i>Salutati, C., philosophe</i> .....	47
<i>Samin, A., auteur</i> .....	349
<i>Samothrace, ville</i> .....	58, 348
<i>Samson, personnage mythique</i> .....	350
<i>Saqgara, désert</i> .....	95
<i>Sarajevo, ville</i> .....	247
<i>Saraqael, archange</i> .....	297
<i>Sariette, personnage</i> .....	275, 395
<i>Sartre, J.P., auteur et philosophe</i> .....	297, 380, 499, 520, 542, 546, 547, 550
<i>Satan, personnage mythique</i> .....	72, 111, 112, 113, 114, 116, 215, 217, 281, 282, 289, 320, 321, 322, 324, 325, 328, 329, 332, 334, 335, 370, 404, 414, 418, 464, 465, 548, 552, 556
<i>Saturne, divinité</i> .....	27, 105, 387
<i>Saumon, personnage</i> .....	176, 177
<i>Savignac, J.P., critique</i> .....	411, 533
<i>Savoie, région</i> .....	93
<i>Scamandrios, voir Astyanax</i> .....	187
<i>Schelling, F.W.J. von, auteur</i> .....	293
<i>Schmidt, C., critique</i> .....	144, 533
<i>Scholem, G.C., critique</i> .....	217, 533
<i>Schopenhauer, A., philosophe</i> .....	6, 11, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 286, 290, 292, 293, 297, 507, 528, 529, 549
<i>Schumpeter, J.A., critique</i> .....	253, 525
<i>Schutté, T., amie de France</i> .....	337
<i>Scipion (Paul Emile), personnage historique</i> .....	135, 136
<i>Scolastica, personnage</i> .....	372, 373, 374
<i>Seglas, J., médecin</i> .....	302, 536
<i>Sembobitis, personnage</i> .....	421, 423, 427
<i>Sémélé, personnage mythique</i> .....	58
<i>Sénèque, philosophe</i> .....	116, 136, 139, 241, 526
<i>Septime Sévère, personnage historique</i> .....	70, 387, 502
<i>Sérapis, lieu</i> .....	135
<i>Serbie, pays</i> .....	196
<i>Servier, J., critique</i> .....	196, 244, 525, 529
<i>Seth, personnage biblique</i> .....	217
<i>Seveso, ville</i> .....	195
<i>Sextus, personnage historique</i> .....	350
<i>Shakespeare, auteur</i> .....	4, 456
<i>Sharpe, L., ingénieur</i> .....	249
<i>Shinéar, (voir Mésopotamie), région</i> .....	146
<i>Sibille, Mme, personnage</i> .....	312
<i>Sichère, B., critique</i> .....	322, 533
<i>Sicile, île</i> .....	187, 441
<i>Sicile, région</i> .....	187, 441
<i>Sidi-Mabrouk, village</i> .....	87
<i>Silsilé, lieu</i> .....	345

<i>Simplicius, philosophe</i> .....	130
<i>Sinai, mont</i> .....	155
<i>Siprio, P., critique</i> .....	417, 519
<i>Sixte, personnage de P. Bourget</i> .....	87, 88, 89, 91, 93
<i>Socrate, philosophe</i> .....	25, 26, 115, 118, 130, 136, 139
<i>Sœur Anne, personnage de conte</i> .....	360
<i>Sophie T***, personnage</i> .....	358, 359
<i>Sorbonne, université</i> .....	90, 365, 519
<i>Souilhé, J., traducteur</i> .....	48
<i>Soupault, P., auteur</i> .....	501
<i>Souriau, E., critique</i> .....	67, 326, 520
<i>Souriau, M., critique</i> .....	67, 326, 520
<i>Spencer, H., anthropologue</i> .....	37, 66, 78, 249, 529
<i>Sphinx, divinité</i> .....	145, 345
<i>Spinello S. d'Arezzo, personnage</i> .....	331, 333
<i>Spinoza, B. de, philosophe</i> .....	47
<i>Staël, Mme de, auteur</i> .....	297
<i>Stagire, ville</i> .....	38
<i>Stanislas, lycée</i> .....	451
<i>Stella, personnage</i> .....	309
<i>Stésichore, auteur et maître de ballet</i> .....	350
<i>Strauss, L., critique</i> .....	188, 525
<i>Strouma, G.G., critique</i> .....	139, 533
<i>Sturm, E., critique</i> .....	346, 520
<i>Subtil (V. Dun Scot, Averroès), personnage</i> .....	332
<i>Sue, E., auteur</i> .....	297, 344
<i>Suez, canal</i> .....	52, 53, 54
<i>Suisse, pays</i> .....	337, 517
<i>Sully Prudhomme, auteur</i> .....	67, 69, 71, 75, 76, 520
<i>Supervielle, J., auteur</i> .....	243, 500, 502
<i>Swift, J., auteur</i> .....	244

## T

<i>T***, Gabrielle, personnage</i> .....	353, 354, 355, 356, 447, 448, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 469
<i>Tadié, J.Y., critique</i> .....	289, 290, 520
<i>Tafi, Le, personnage</i> .....	330, 333
<i>Tafari, M., critique</i> .....	193, 523
<i>Taine, H., philosophe</i> .....	5, 59, 60, 61, 87, 89, 93, 227, 285, 537
<i>Talma, F.J., homme de théâtre</i> .....	307, 520
<i>Tardieu, M., critique</i> .....	141
<i>Tarquin Collatin, personnage historique</i> .....	350
<i>Tarquin le Superbe, personnage historique</i> .....	350
<i>Tassi, A., peintre</i> .....	386
<i>Taylor, F.W., sociologue du travail</i> .....	248
<i>Tchernobyl, ville</i> .....	195
<i>Teilhard de Chardin, P., philosophe</i> .....	220, 230, 411, 533

<i>Tel Quel, groupe de critiques</i> .....	268, 519, 520
<i>Tendron, E., critique</i> .....	321, 514
<i>Tertullien, philosophe</i> .....	134, 140
<i>Tervarent, G. de, critique</i> .....	164, 521
<i>Testart, A., critique</i> .....	175, 525
<i>Teste, personnage de Valéry</i> .....	36
<i>Thaïs, personnage</i> 6, 16, 17, 19, 55, 84, 85, 90, 96, 98, 109, 110, 111, 132, 133, 134,	
139, 140, 142, 145, 146, 148, 149, 155, 159, 176, 186, 199, 200, 201, 202, 203, 204,	
205, 206, 207, 208, 222, 223, 224, 225, 228, 230, 232, 233, 268, 273, 276, 286, 289,	
290, 291, 293, 299, 307, 322, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 344, 345, 346, 347, 348,	
349, 350, 351, 352, 353, 366, 372, 384, 386, 391, 395, 399, 400, 401, 402, 411, 421,	
435, 436, 445, 451, 455, 457, 469, 470, 471, 477, 479, 485, 489, 490, 493, 494, 503,	
507, 512, 541, 542, 545, 546, 547, 549, 550, 551, 552	
<i>Thalès, philosophe</i> .....	130, 132
<i>Thanatos, divinité et instance psy.</i> .....	349, 356
<i>Thèbes de Béotie, ville</i> .....	58
<i>Théocrite, philosophe</i> .....	348
<i>Théodore, personnage</i> .....	67, 115, 225, 323
<i>Théodore, personnage socratique</i> .....	67, 115, 225, 323
<i>Théodose, personnage historique</i> .....	134
<i>Théodote, philosophe</i> .....	141
<i>Théophile Belais, (voir Mirar), personnage</i> .....	411
<i>Thraséas, philosophe</i> .....	136
<i>Thurot, F., traducteur</i> .....	137
<i>Tibériade, lac</i> .....	210
<i>Tibre, fleuve</i> .....	387
<i>Timoclès, philosophe</i> .....	345
<i>Timon de Phlonte, philosophe</i> .....	345
<i>Timothée, personnage biblique</i> .....	135, 140
<i>Tinbergen, ville</i> .....	77
<i>Tite-Live, auteur</i> .....	59, 350
<i>Tonquédec, J. de, critique</i> .....	146, 536
<i>Toscane, région</i> .....	471
<i>Tour Eiffel, édifice</i> .....	193
<i>Tourguéniev, I.S., auteur</i> .....	405, 412, 507, 540
<i>Tournebroche, personnage</i> 17, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 125, 165, 236, 270, 275, 356,	
357, 358, 359, 366, 399, 400, 401, 402, 428, 434, 438, 459, 465, 469, 477, 479, 489,	
494, 513, 549, 552	
<i>Tournier, M., auteur</i> .....	504
<i>Trapp, restaurant</i> .....	60
<i>Tréguier, village</i> .....	53, 240, 241
<i>Trépof, personnage</i> .....	441, 442
<i>Trépov, personnage historique</i> .....	441
<i>Trezzani, L.</i> .....	386, 523
<i>Tricot, J., traducteur</i> .....	40, 526
<i>Trimalchion, personnage de Pétrone</i> .....	133
<i>Trinco, personnage</i> .....	463

<i>Tripet, A., traducteur</i> .....	257, 528
<i>Tristan et Yseult, personnages mythiques</i> .....	216
<i>Trocadéro, édifice</i> .....	193, 241
<i>Troie, ville</i> .....	29, 187, 350
<i>Trousseau, R., critique</i> .....	256, 529
<i>Troyes, ville</i> .....	42, 186
<i>Trublet, docteur, personnage</i> .....	306, 314, 315, 316
<i>Tudesco, Marquis de, personnage</i> .....	276, 447, 448, 449, 450, 451, 455, 457, 458
<i>Tudesco, personnage</i> .....	276, 447, 448, 449, 450, 451, 455, 457, 458
<i>Turquie, pays</i> .....	337
<i>Tylor, E.B., anthropologue</i> .....	36, 37, 522
<i>Tytyl, personnage de conte</i> .....	475
<i>Typhon, divinité</i> .....	145
<i>Tyr, ville</i> .....	350

## U

<i>Uberti, Farinata degli, personnage</i> .....	479
<i>Ulric, personnage</i> .....	181
<i>Union Européenne, unité géopolitique</i> .....	247, 259
<i>Uriel, archange</i> .....	297
<i>URSS, pays</i> .....	17
<i>Uruguay, pays</i> .....	337
<i>Uzès, duchesse, politique</i> .....	86

## V

<i>Valentin, philosophe</i> .....	140, 141, 144, 147, 149
<i>Valéry, P., auteur</i> .....	25, 36, 144, 154, 456, 527, 534
<i>Vallès, J., auteur et politique</i> .....	241
<i>Vallombrose, collines</i> .....	471
<i>Van den Heuvel, J., critique</i> .....	152, 520
<i>Van Straaten, M., critique</i> .....	136
<i>Vaneigem, R., critique</i> .....	370, 529
<i>Vasari, G., homme d'Art</i> .....	331
<i>Vatican, état et autorité religieuse</i> .....	162, 168, 531
<i>Vaux, C. de, philosophe</i> .....	57
<i>Velleda, personnage de Chateaubriand</i> .....	344
<i>Vendôme, colonne</i> .....	480
<i>Vénus, divinité</i> .....	8, 17, 105, 203, 205, 214, 288, 345, 359, 366, 371, 375, 406, 413, 418
<i>Verhaeren, E., auteur</i> .....	257
<i>Verlaine, P., auteur</i> .....	60, 61, 67, 68, 82, 92, 336, 502
<i>Vernant, J.P., critique</i> .....	132, 527
<i>Vésuve, volcan</i> .....	441
<i>Vézelay, lieu de pèlerinage</i> .....	210
<i>Viarre, S., critique</i> .....	186, 527
<i>Vielé-Griffin, F., auteur</i> .....	257
<i>Vienne, ville</i> .....	97, 247, 500
<i>Vierge Marie, personnage biblique</i> .....	281



<i>Vignaux, P., critique</i> .....	332, 525
<i>Villeneuve, R., critique</i> .....	321, 526, 534
<i>Viller, M., critique</i> .....	200, 534
<i>Villette, quartier</i> .....	193
<i>Villiers de l'Isle-Adam, auteur</i> .....	67, 94
<i>Vilquin, E., traducteur</i> .....	63, 529
<i>Vinci, L. de, humaniste</i> .....	43
<i>Virgile, auteur</i> .....	61, 68, 186, 226, 273, 276, 415, 527
<i>Virginie, personnage de B. de Saint-Pierre</i> .....	456
<i>Visconti, G.G., politique</i> .....	112
<i>Voir Tournebroke, J., personnage</i> .....	42
<i>Voiture, V., auteur</i> .....	46
<i>Volmar, personnage</i> .....	180
<i>Voltaire, auteur</i> .....	46, 56, 100, 148, 151, 157, 174, 244, 488, 520, 537, 539
<i>Voragine, J. de, auteur</i> .....	32, 439, 440, 548
<i>Vos, L. de., traducteur</i> .....	35, 170, 359, 536
<i>Vouga, saint</i> .....	152

## W

<i>Waldeck-Rousseau, P.M.R., politique</i> .....	241
<i>Wallace, A.R., scientifique</i> .....	11, 64, 75, 529
<i>Wallace, A.-R., scientifique</i> .....	11, 64, 75, 529
<i>Waller, A., médecin</i> .....	176
<i>Watson, J., psychologue</i> .....	295
<i>Watson, J.B., scientifique</i> .....	77, 295
<i>Weil, E., critique</i> .....	320
<i>Wells, H.G. ? auteur</i> .....	190, 255, 530
<i>Wells, H.G., auteur</i> .....	190, 255, 530
<i>Wenders, W., cinéaste</i> .....	409
<i>Whitman, O., scientifique</i> .....	77, 257
<i>Whyte, L., critique</i> .....	293, 536
<i>Widal, F., médecin</i> .....	175
<i>Wilberforce, ?, religieux</i> .....	64
<i>Wilberforce, W., humaniste</i> .....	64
<i>Wilde, O., auteur</i> .....	199, 207, 307, 344, 503
<i>Winnicot, D.W., psychiatre</i> .....	305
<i>Wright, frères, aviateurs</i> .....	246

## X

<i>Xénophane, philosophe</i> .....	131, 132
<i>Xénophon, philosophe</i> .....	130, 526

## Y

<i>Yahvé, divinité</i> .....	76, 102, 118, 141, 217, 405, 419
------------------------------	----------------------------------

## Z

<i>Zacharie, pape</i> .....	44, 215
<i>Zadig, personnage voltairien</i> .....	32, 148, 174, 488

<i>Zassoulitch, V.I., personnage historique</i> .....	441
<i>Zémire, personnage</i> .....	271, 272, 273
<i>Zénon (de Citium/de Kition), philosophe</i> .....	48, 137, 138
<i>Zénothémis, personnage</i> .....	135, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 349,
	489
<i>Zerdust, personnage voltairien</i> .....	151
<i>Zeus, divinité</i> .....	58, 132, 135, 140, 144, 145, 317
<i>Zita, personnage</i> .....	404, 411, 412, 413, 414, 416, 417, 507, 541
<i>Zola, E., auteur</i> .....	60, 61, 90, 92, 226, 227, 258, 299, 437, 491, 503, 507, 517, 520