

IRIS

Les imaginaires
du cerveau
(deux)

IRIS

ISSN : 2779-2005

Éditeur : UGA Éditions

36 | 2015

Les imaginaires du cerveau (deux)

Marie-Agnès Cathiard et Patrick Pajon

 <https://publications-prairial.fr/iris/index.php?id=225>

Référence électronique

« Les imaginaires du cerveau (deux) », *IRIS* [En ligne], mis en ligne le 15 décembre 2020, consulté le 21 février 2024. URL : <https://publications-prairial.fr/iris/index.php?id=225>

Droits d'auteur

CC BY-SA 4.0

264 pages — Format 16 x 24 cm

: 978-2-84310-302-5

DOI : 10.35562/iris.225



Ce numéro de la revue est dédié à Philippe Walter qui a dirigé depuis 1999 le Centre de recherche sur l'imaginaire (CRI) et la revue *Iris* pendant une quinzaine d'années. Blanca Solares dans un article intitulé « La poétique mythique de Philippe Walter » nous rappelle que l'ambition de Philippe Walter a été « d'étudier la force de l'imagination symbolique et mythologique du "christianisme païen" médiéval, dans sa fonction fondamentale d'équilibre anthropologique – biologique, psychique, socio-historique – tout au long de presque dix siècles d'Histoire ».

La section « Topiques » est consacrée aux « Imaginaires du cerveau », faisant suite à une première publication sur le même thème aux Editions EME (Pajon & Cathiard, 2014). La question posée est de savoir comment confronter de manière pertinente le cerveau imaginé, objet parmi d'autres des études sur l'imaginaire, avec le cerveau imaginant, dans ses fonctions encore peu connues pour la production des œuvres de l'imaginaire, deux domaines ne pouvant faire l'économie de l'histoire des sciences et des développements neuroscientifiques les plus actuels ?

Marie-Agnès Cathiard et Patrick Pajon
Éditorial

Mythologies

Blanca Solares
La poétique mythique de Philippe Walter

Publications de Philippe Walter

Corin Braga
Les « eutopies » à l'Âge classique

Sibusiso Hyacinth Madondo
« *Pecunia non olet* » : la louve et la mammalité ambivalente

Topiques. — Les imaginaires du cerveau (deux)

Hervé-Pierre Lambert
La synesthésie : une révolution neurologique et culturelle

Didier Coureau
Les métaphores filmiques du cerveau (images de la pensée, images pensantes)

Clément Pélissier
Les merveilles d'un super-héros, les prouesses d'un cerveau : lecture mythopoïétique et composante neurocognitive de Superman dans la série *Smallville*

Nicolas Abry
Bûcheron : depuis Homère, la force vive d'un cyber-cerveau (aujourd'hui incognito)

Yves Citton
Échelles du cerveau et dynamique des images chez Gilbert Simondon

Jean-Jacques Wunenburger
Imaginaires des techniques : liberté et contraintes symboliques à partir de Gilbert Durand

Facettes

Monika Salmon-Siama
« Une chose étrange, ce bout de tissu brodé d'images, de mythes et de rêves... »
Imaginaire vexillologique des étendards associatifs polonais

Hélène Savoie Colombani
Du monde visible aux mondes invisibles : à la recherche d'images, symboles et archétypes dans les mythes canaques

Santiago Guevara

Tipología de la duplicidad en tres obras de Roberto Bolaño

Abolghasem Ghasizarch

Critique de la notion de mythe littéraire chez Philippe Sellier et Pierre Brunel :
une autre vision

Comptes rendus

Joël Thomas

Philippe Walter, *Dictionnaire de la Mythologie arthurienne*

Jean Marigny

Sylvie Freyermuth, Jean-François P. Bonnot et Timo Obergöker (dir.), *Ville infectée, ville déshumanisée*

Jean Marigny

Sylvie Freyermuth et Jean-François P. Bonnot (dir.), *Malaise dans la ville*

Véronique Adam

Sylvie Freyermuth et Jean-François P. Bonnot, *Des personnages et des hommes dans la ville. Géographies littéraires et sociales*

Laurence Picano-Doucet et Ilona Woronow

Tim Ingold, *Une brève histoire des lignes*

Éditorial

Marie-Agnès Cathiard et Patrick Pajon

Droits d'auteur

All rights reserved

TEXTE

- 1 Philippe Walter a dirigé depuis 1999 le Centre de recherche sur l'imaginaire (fondé en 1966), et la revue *Iris* pendant une quinzaine d'années (respectivement jusqu'en 2013 et 2014). Les deux signataires de cet éditorial, membres du CRI, souhaitent lui rendre hommage en lui dédiant ce numéro sur « Les imaginaires du cerveau (deux) ».
- 2 La section « Mythologies » s'ouvre sur le texte de Blanca Solares de l'université du Mexique, *La poétique mythique de Philippe Walter* (traduit par une doctorante de ce dernier, Andréa Rando Martin). Blanca Solares nous rappelle que l'ambition de Philippe Walter a été « d'étudier la force de l'imagination symbolique et mythologique du "christianisme païen" médiéval, dans sa fonction fondamentale d'équilibre anthropologique – biologique, psychique, socio-historique – tout au long de presque dix siècles d'Histoire ». On trouvera à la suite de ce texte l'abondante liste de ses publications depuis 1982. Et dans la dernière section de ce numéro, un compte rendu de son *Dictionnaire de la Mythologie arthurienne* tout juste paru en 2014. Hyacinth Madondo relève que c'est bien dans le *Bestiaire de Pierre de Beauvais* que l'image de la louve comme prostituée est la plus insistante, un pôle sémantique qu'il faut resituer sur la longue durée dans la figure ambivalente de la *mammalité*, tantôt nourricière, tantôt séductrice. Au-delà du « bassin sémantique du merveilleux médiéval » illustré par les travaux de Philippe Walter, Corin Braga nous ouvre aux héritages de ce monde fictionnel, celui des utopies classiques.
- 3 Ce numéro d'*Iris* intitulé « Les imaginaires du cerveau (deux) » accueille dans sa partie « Topiques » une partie des contributions des conférenciers étant intervenus lors d'un cycle de deux séminaires que nous avons animés en 2011-2013 à Grenoble. Nous sommes extrêmement reconnaissants à Philippe Walter de nous avoir encouragés et

soutenus tout au long de ce projet qui, au départ, n'allait pas de soi. Comment en effet confronter de manière pertinente le *cerveau imaginé*, objet parmi d'autres des études sur l'imaginaire (avec l'accent mis sur les aspects scientifico-fictionnels, y compris l'imaginaire techno-scientifique du « cerveau-numérique »), avec le *cerveau imaginant*, dans ses fonctions encore peu connues pour la production des œuvres de l'imaginaire, deux domaines ne pouvant faire l'économie de l'histoire des sciences et des développements neuroscientifiques les plus actuels ? Les conférences de la première année ont fait l'objet du livre *Les imaginaires du cerveau* (Pajon & Cathiard, 2014), consacré à la présentation du développement des sciences du cerveau en Occident, du XVIII^e siècle jusqu'à nos jours. Dans ce focus sur l'objet cerveau, il n'avait pas été oublié de mentionner par contraste, sur la longue durée et à grandes distances, l'absence caractérisée de ce viscère dans la splanchnologie de l'Antiquité classique, avec des Grecs et des Romains soucieux avant tout de la place des *splanchna* et des *exta* dans le sacrifice ; une situation à l'identique dans ces autres antiquités-monde, celles de l'Égypte et de la Mésopotamie, de l'Inde et de la Chine ; une absence tout autant caractérisée plus tard par l'ethnologie, entre autres en Afrique chez les Massaï avec la divination par l'*omentum* (le péritoine) ; les bergers corses, comme bien d'autres peuples de l'Amérique à la Chine, étant par ailleurs préoccupés d'un os pour la scapulomancie.

- 4 La seconde année de séminaires avait donc pour ambition de saisir ce que les recherches contemporaines sur le cerveau menées par les sciences cognitives et les neurosciences peuvent apporter quant à la compréhension du *cerveau imaginant*. Les trois premiers articles nous font pénétrer trois imaginaires artistiques. Hervé Pierre-Lambert nous permet d'accéder à diverses représentations plastiques des perceptions synesthésiques, tout en soulignant le caractère resté longtemps secret de ces expériences individuelles, encore incomplètement comprises neurologiquement. Par le concept de « noosphère filmique », Didier Coureau nous invite à comprendre comment le cinéma peut nous donner à voir et entendre des images pensantes. Clément Pelissier, épris de comics, s'attache à démontrer que la capacité de vol de Superman, vol aptère bachelardien par excellence, n'a pu être imaginée par ses concepteurs que parce qu'elle révèle une expérience profondément ancrée dans notre cerveau imaginant,

l'expérience de sortie « hors-du-corps », véritable incubateur d'ontologies fantastiques (Cathiard et coll., 2011). Les trois derniers articles de la section explorent prioritairement les relations entre le cerveau et l'imaginaire des techniques. Nicolas Abry démontre que la figure du bûcheron doit être pensée, non pas comme l'emblème de la force brute, mais déjà depuis la *mêtis* grecque qu'il partage dès *L'Illiade* avec le timonier et le conducteur de char, comme une incarnation (*embodiment*) du concept de cybernétique de Norbert Wiener (1948, enfin traduit en français en 2014), soit la théorie du contrôle, dont on comprend de mieux en mieux les fonctions « *embrained* ». À partir du cycle des images de Simondon, Yves Citton tente de saisir le passage du cerveau individuel aux cerveaux transindividuels ou culturels, nous mettant en garde contre la tentation d'une machination numérique post-humaniste, et défendant au final l'idée que les images de nos cerveaux « se constituent au sein de pratiques dans lesquelles les processus de corporation [*embodiment*] jouent un rôle incontournable ». Enfin Jean-Jacques Wunenburger nous propose un ensemble d'orientations programmatiques, pouvant nous ouvrir à une meilleure compréhension de la force de synergie existant entre la liberté d'innovation technologique et les contraintes imposées par le contrôle neuromoteur et la logique symbolique.

- 5 À ce propos, que pouvons-nous tirer d'un engouement tout neuf à l'occasion des débuts de la commercialisation de casques « immersifs » en réalité virtuelle¹ ? *Libération* a publié ce printemps 2015 (14-15 mars) un dossier de huit pages avec à la une : « Le virtuel est bien réel. » Sur ces casques — qui sont en réalité des lunettes avec des écouteurs audio (« casque » sur « casque », avec bien entendu capture du mouvement du porteur par un gyroscope avec accéléromètre) —, on est dans l'habituel sens...ationnel médiatique : avec « sidération » et « cortex berné » à la clé ; et conseils simplistes de synchronisation au constructeur pour éviter le vertige. Comme le note Francette Lazard dans son blog de *Médiapart* (15-16 mars 2015) : « “Bluffant et flippant” commente le journal qui ne se risque pas à philosopher. » Car c'est bien là la question. Par contraste, le groupe d'artistes², qui s'est baptisé Meta-Perception Club et qui produit happenings et installations — disons-le tout net des arts du spectacle —, s'appuie sur un héritage bien maîtrisé de la science des illusions développée par la psychologie expérimentale de la percep-

tion depuis la fin du ^{xix}^e siècle. Ils ont réalisé des casques qui sont de véritables sculptures fonctionnelles intégrant les acquis de la science des illusions, à commencer par l'expérience de Georges Stratton (1897), sur la perception inversée par le port prolongé de lunettes prismatiques, jusqu'au chat du Cheshire présenté à l'Exploratorium de San Francisco et expérimenté depuis 1979 par Sally Duen-sing et Bob Miller. En témoigne un article du *Irish Times* du 2 décembre 2014. C'est à partir de cet article que le rédacteur en chef-adjoint de *Pour la science* (2014), Loïc Mangin, a cru bon d'ajouter la critique de Stratton à partir d'une expérience glanée sur le web, dirigée au Max Planck de Francfort en 1998-1999 par David Linden, et intitulée « The myth of upright vision. A psychophysical and functional imaging study of adaptation to inverting spectacles » (Linden et coll., 1999). En fait, ce mythe n'en est pas un comme l'ont montré depuis 2000 les travaux de Hiroshi Sekiyama et de ses collaborateurs (dernièrement en 2012) : pourvu qu'on ait la patience de faire porter des lunettes pendant plus d'une quinzaine de jours, ce qu'a éprouvé et expérimenté Stratton est tout à fait reproductible. Les résultats de l'imagerie cérébrale montrent même que la sensori-motricité de l'exploration manuelle est décisive, avec le recours possible pour le sujet à deux cartes de la *main* dans l'aire de Broca, celle d'avant et celle d'après l'adaptation. Cet exemple rappelle crucialement que le journalisme scientifique est entièrement dépendant des mises à l'épreuve scientifiques qui ne se réduisent pas à des controverses, des « querelles d'experts » où l'on prouverait toujours tout et son contraire. En bref, avec une philosophie et histoire des sciences et des techniques dont les acteurs soient capables de participer en compétence aux débats épistémologiques soulevés par l'avancée des connaissances.

- 6 À propos de la notion vague de « présence » — le graal de la subjectivité en virtualité, pour que les effets de l'artefact soient crédibles (« bluffants », « flippants ») —, nous nous permettrons de rester encore un instant dans le vif du sujet des « imaginaires du cerveau » en évoquant le phénomène d'*induction* d'une présence, que ce soit par stimulation corticale ou par tout autre cause neurale (paralysie du sommeil, lésion irritative, etc.), un phénomène qui a fait l'objet d'une série de recherches depuis le début de ce siècle par l'équipe d'Olaf Blanke à Genève et Lausanne. Ils viennent plus précisément, en

cette fin d'année 2014, de reproduire le sentiment d'une présence *alien*, en conjuguant robotique et virtualité dans un design expérimental – mis au point par l'équipe de Chris Frith pour l'attribution de ses propres actions à un autre, ce qui est un problème bien connu en schizophrénie –, en manipulant une désynchronisation de l'ordre d'un quart de seconde entre ses propres actions et leur perception : ce qui produit non pas un vertige... mais un très présent *corps* « *fantôme*³ » !

- 7 La section « Facettes » clôt ce numéro avant les comptes rendus, dont trois sur l'imaginaire de la ville. Elle comprend quatre contributions. Monika Salmon nous fait découvrir l'imaginaire vexillologique des étendards associatifs polonais, vecteurs d'identité nationale, brodés par les femmes installées dans le nord de la France au début du *xx*^e siècle. Hélène Savoie Colombani, à partir d'une lecture des mythes canaques, nous montre comment l'imaginaire n'est que « le versant caché du réel » (Walter, 2008). L'article de Abol Ghasem Ghiasizarch réfute l'universalité de la définition du mythe littéraire par Philippe Sellier et Pierre Brunel, dépendant du mythe ethno-religieux d'Eliade, à partir du cas de la mythologie de la Perse. Enfin, Santiago Guevara analyse les personnages de trois romans de Roberto Bolaño à travers la classification des images de Wunenburger.

BIBLIOGRAPHIE

BLANKE Olaf, POZEG Polona, HARA Masayuki, HEYDRICH Lukas, SERINO Andrea, YAMAMOTO Akio, HIGUCHI Toshiro, SALOMON Roy, SEECK Margitta, LANDIS Theodor, ARZY Shahar, HERBELIN Bruno, BLEULER Hannes & ROGNINI Giulio, 2014, « Neurological and Robot-Controlled Induction of an Apparition », *Current Biology*, vol. 24, p. 2681-2686.

CATHIARD Marie-Agnès, ABRY Nicolas & ABRY Christian, 2011, « Our Brain As an Incubator for the Core Folktypes of Supernatural Ontologies: From the Mammalian Sleep Paralysis Sensorium to Human Imaginaire on Its Biodiversity », *TricTrac, Journal of World Mythology and Folklore*, vol. 4, p. 3-19.

DUENSING Sally & MILLER Bob, 1979, « The Cheshire Cat Effect », *Perception*, vol. 8, n° 3, p. 269-273.

LINDEN David, KALLENBACH Ulrich, HEINECKE Armin, SINGER Wolf & GOEBEL Rainer, 1999, « The Myth of Upright Vision. A Psychophysical and Functional Imaging Study of

Adaptation to Inverting Spectacles », *Perception*, vol. 28, p. 469-481.

MANGIN Loïc, 2014, « Dans la tête d'un requin-marteau », *Pour la science*, n° 448, p. 84-85.

PAJON Patrick & CATHIARD Marie-Agnès (dir.), 2014, *Les imaginaires du cerveau*, Fernelmont, Intercommunications & Éditions Modulaires Européennes.

SEKIYAMA Kaoru, MIYAUCHI Satoru, IMARUOKA Toshihide, EGUSA Hiroyuki & TASHIRO Takara, 2000, « Body Image As a Visuomotor Transformation Device Revealed in Adaptation to Reversed Vision », *Nature*, vol. 407, n° 6802, p. 374-377.

SEKIYAMA Kaoru, HASHIMOTO Kouki & SUGITA Yoichi, 2012, « Visuo-Somatosensory Reorganization in Perceptual Adaptation to Reversed Vision », *Acta Psychologica*, vol. 141, n° 2, p. 231-242.

STRATTON George M., 1896, « Some Preliminary Experiments on Vision Without Inversion of the Retinal Image », *Psychological Review*, vol. 3, n° 6, p. 611-617.

WALTER Philippe, 2008, *La fée Mélusine, le serpent et l'oiseau*, Paris, Imago.

WIENER Norbert, 1948, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Librairie Hermann & Cie (Paris), The MIT Press (Cambridge, Mass.) et Wiley (New York). Traduction française, 2014, *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine*, Paris, Seuil, coll. « Sources du savoir ».

NOTES

1 Ce qui suit sur cette vision médiatique n'enlève rien aux années de recherches dans ce domaine de la virtualité. Rappelons qu'il y a déjà sept ans que s'est tenue à Grenoble une des conférences *Enactive Interfaces 07-Enaction-in-Arts* (à laquelle M.-A. Cathiard avait contribué sur la multisensorialité).

2 Anne Cleary et Denis Conolly avec le chercheur Patrick Cavanagh : The Meta-Perception Club. Document de présentation à consulter sur <https://www.centreculturelirlandais.com/content/files/Casques_et_Happenings_Méta-perceptuels.pdf>.

3 Les travaux de cette équipe, suivis depuis 2006, ont été évalués et intégrés dans une proposition d'interface Humanités-Neurosciences pour développer le modèle BRAINCUBUS (M.-A. Cathiard et coll., 2011 ; dernièrement M.-A. Cathiard et F. Armand, chapitre 3 des *Imaginaires du cerveau*, dans P. Pajon et M.-A. Cathiard, 2014). Le programme de ce modèle étant l'unification des corps et des corps dits « fantômes », ceux des êtres dits imagi-

naires, objets entre autres des études basées sur les récits du patrimoine de l'humanité en folkloristique.

AUTEURS

Marie-Agnès Cathiard
Université Grenoble Alpes

Patrick Pajon
Université Grenoble Alpes

Mythologies

La poétique mythique de Philippe Walter

The Mythic Poetics of Philippe Walter

La poética mítica de Philippe Walter

Blanca Solares

Traduction de Andréa Rando Martin

DOI : 10.35562/iris.1530

Droits d'auteur

All rights reserved

RÉSUMÉS

Français

En replaçant les travaux de Philippe Walter dans les cadres historique et théorique des analyses bachelardiennes et durandiennes sur l'imaginaire, Blanca Solares met en évidence les apports spécifiques de ses thèses, tant du point de vue méthodologique que du point de vue idéologique. Cette entreprise de reconstruction des présupposés conceptuels de Philippe Walter permet de souligner l'importance d'une réévaluation en profondeur d'un imaginaire médiéval trop souvent compris à l'aune d'une conception simplificatrice de la christianisation, tout en montrant la nécessité d'une approche nuancée et renouvelée des sources traditionnelles.

English

By putting the work of Philippe Walter in the historical and theoretical contexts of the Bachelard and Durand's analysis on the imaginary, Blanca Solares highlights the specific contributions of his theses, both from methodological and ideological points of view. This reconstruction effort on the conceptual presuppositions of Philippe Walter serves to accentuate the importance of a thorough revaluation of a medieval imaginary too often understood, at the beginning of a simplified design to the Christianization, while showing the need for a nuanced and renewed approach to traditional sources.

Español

Al situar las investigaciones de Philippe Walter dentro del marco histórico-teórico de los análisis de Bachelard y Durand sobre el imaginario, Blanca Solares evidencia sus aportes específicos, tanto metodológicos como ideológicos. Esta labor de reconstrucción de los fundamentos conceptuales de Philippe Walter muestra cuánto importa cambiar el enfoque al imaginario medieval empobrecido por unas aproximaciones a la cristianización demasiado simplificadoras y justifica plenamente una aproximación renovada y fina a las fuentes tradicionales.

INDEX

Mots-clés

image, symbole, mythe, imaginaire médiéval

Keywords

image, symbol, myth, medieval imaginary

Palabras claves

imagen, símbolo, mito, imaginario medieval

NOTES DE LA RÉDACTION

Texte traduit en français par Andréa Rando Martin, doctorante à ISA/LITT&ARTS, Université Grenoble Alpes. Ce texte est l'épilogue, intitulé « La poética mítica de Philippe Walter », du livre *Para una arqueología del imaginario medieval. Mitos y ritos paganos en el calendario cristiano y en la literatura del medioevo* [Pour une archéologie de l'imaginaire médiéval. Mythes et rites païens dans le calendrier chrétien et dans la littérature du Moyen Âge], P. Walter (dir.), 2013, édition et traduction en espagnol par C. Azuela, édition de l'Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

TEXTE

« Le mythe est le puits sans fond du passé. »

Thomas MANN

I.

- 1 Les travaux de Philippe Walter concernant la période médiévale s'inscrivent dans le courant des études sur l'*imaginaire*. Ce n'est donc pas un hasard si Philippe Walter dirige depuis 1999 et avec le soutien de Gilbert Durand, grand spécialiste des structures de l'imaginaire, le *Centre de recherche sur l'imaginaire* (CRI) de Grenoble en France. Pendant plus de vingt ans, Philippe Walter s'est chargé de consolider le CRI, d'en faire un espace actif d'étude, d'accueil et d'articulation

d'un réseau international, afin de développer les études sur la culture et les processus de l'imagination symbolique. Ce réseau est actuellement présent dans plusieurs pays de l'Europe occidentale et orientale, sur le continent sud-américain et en Extrême-Orient.

- 2 La fermeté de sa pensée et ses recherches sur la littérature et la mythologie médiévales ne peuvent être mises en doute : il a non seulement dirigé et publié un grand nombre d'ouvrages sur la littérature arthurienne¹, mais il s'est aussi chargé depuis 1994, en collaboration avec son maître à penser Daniel Poirion, de la précieuse édition et traduction d'écrits fondamentaux pour l'étude de la littérature médiévale, publiée dans la collection « Bibliothèque de la Pléiade », aux prestigieuses éditions Gallimard. Entre autres grands classiques, on trouve les livres de Chrétien de Troyes (*Cligès et Yvain*, 1994 ; *Yvain ou le Chevalier au Lion*), de Bérroul (*Tristan et Yseut*, 2000) et de Marie de France (*Les Lais*, 2000). Récemment, le magnifique volume contenant les nouvelles en prose du *Livre du graal* a vu le jour sous sa direction.
- 3 Je ne vais pas m'étendre ici sur ses apports à la littérature médiévale, ni insister en détail sur sa contribution à la compréhension de ces siècles qualifiés, à tort, d'« obscurantistes », au cours desquels, plutôt que de s'imposer, un christianisme *sui generis* s'est progressivement formé, produit d'une réélaboration de traditions celtes, germaniques, slaves et autochtones qui remontent au passé préchrétien, y compris de la Vieille Europe (M. Gimbutas) et que Philippe Walter réussit à restituer au cours de ses recherches. Plus que sur les moments distincts de ce processus, qu'il est préférable que le lecteur approfondisse directement, je voudrais attirer l'attention sur deux présupposés de ses travaux que nous pourrions qualifier de « méthodologiques », si le mot n'avait pas une connotation particulièrement positiviste. Il est donc préférable de parler de « clés secrètes » qui font de ses recherches une source non seulement d'enrichissement historique ou littéraire, mais aussi de *sagesse*, une sorte de « lecture heureuse » (G. Bachelard), tout au long de laquelle nous allons, effectivement, « de merveille en merveille ».
- 4 Tout au long des travaux qu'il nous offre ici, il est rare que Philippe Walter se préoccupe de nous distraire réellement de notre lecture par la présentation de la perspective théorique avec laquelle il étaye

ses explications ; il se réfère un peu, par exemple, à ces « clés » au début de sa présentation de la fée Mélusine, mais très rapidement, comme en passant. Ses références théoriques sont subtilement indiquées ici et là, comme des petits animaux qui se cachent dans l'épaisseur de la forêt. Ce qui lui plaît, c'est de nous faire entrer directement dans la magie du récit, d'entremêler l'interprétation théorique et les fils qui nous découvrent une histoire fantastique et extraordinaire. Mais comment présente-t-il ses explications ? Quels étranges éléments contiennent ses analyses de la mythologie médiévale qui nous envoûtent, en même temps qu'elles nous découvrent des trésors de signification insoupçonnés ? Quelle est sa méthode ? Quel lien établir entre mythe et littérature ? C'est à ce substrat de sa recherche, ou élément théorico-analytique central, que je voudrais faire ici brièvement allusion, dans ce qui ne sera qu'une ébauche de réflexion.

- 5 Les analyses de Philippe Walter, comme je l'ai dit, s'inscrivent dans les études sur *l'imaginaire*, un courant de pensée interdisciplinaire (qui se nourrit d'anthropologie, de littérature, d'histoire des religions, de psychanalyse, de philosophie, d'art, etc.), relativement récent et centré sur le pouvoir de l'image comme potentiel *symbolique* et qui donne *sens* à l'existence, qui oriente la vie et se nourrit de questions existentielles qui ont toujours préoccupé l'homme (D'où est-ce que je viens ? Quel est mon destin ? Qu'est-ce qui m'attend après la mort ?). En ce sens, comprendre que la production de symboles est à la fois un besoin et une capacité humaine est à la base de ses travaux.
- 6 Le *symbole* est la base de l'analyse que Philippe Walter fait de l'imaginaire qui alimente la littérature médiévale. Ce *symbole*, que l'on peut aussi traduire par le mot allemand *Sinnbild* – en termes aristotéliens, faculté de conserver ensemble le sens conscient (*Sinn* = sens) et la matière première qui émane du fond inconscient (*Bild* = image) –, renvoie aux deux faces de l'expression humaine – le concret et le figuré – ou évoque, à travers un rapport naturel, quelque chose d'absent ou de difficile à percevoir (Durand, 2005).
- 7 D'un autre côté, l'une des clés du travail de Philippe Walter, qui va de pair avec cette pierre angulaire qu'est le symbole et qu'il est également nécessaire de souligner, est la notion de *mythe* comme élément majeur des activités de l'imagination. C'est sur ces deux aspects, qui

me paraissent à la base du travail réflexif des recherches de Philippe Walter, que je rédige ici quelques lignes.

II.

- 8 Le travail de penseurs comme Gaston Bachelard, Roger Caillois, Claude Lévi-Strauss, Paul Ricœur, Gilbert Durand et Henry Corbin, entre autres, a été de démontrer à travers leurs travaux que l'*imagination* n'est pas une activité futile comme elle est souvent considérée dans le langage commun : ce n'est pas seulement une fiction ou une production d'archétypes, irréels, trompeurs et imprécis, à côté de types véridiques, empiriquement constatables, mais aussi une modalité « originelle » de la conscience, « porteuse de sens figuré » ou « d'une vérité fondamentale », déterminée par les *images*.
- 9 Même si, dans le milieu académique, l'*imagination* continue d'être considérée comme une simple production d'images déformées, (et dans le meilleur des cas) oniriques et esthétiques, l'objet de l'herméneutique du symbole est, au contraire, de montrer son activité en tant que système d'*images* complexe ou en tant que capacité humaine spécifique de pensée figurative, de le montrer détenteur d'un *logos* ou langage propre. L'imaginaire, l'imagination, l'image, ne sont pas de simples rêves, mais plutôt des référents indispensables pour comprendre la genèse, la structure et aussi l'efficacité des langages de la rationalité².
- 10 C'est dans la tradition de l'herméneutique du symbole que les travaux de Philippe Walter sur l'imaginaire médiéval essaient de rompre avec notre conception étroite ou vulgaire de l'imagination pour nous découvrir plutôt sa dimension libératrice, ou sa capacité à dévoiler d'autres mondes, un autre espace-temps, doté d'une autonomie spécifique dans l'Histoire de la culture. Il s'agit d'étudier la force de l'imagination symbolique et mythologique du « christianisme païen » médiéval, dans sa fonction fondamentale d'*équilibre anthropologique* – biologique, psychique, socio-historique – tout au long de presque dix siècles d'Histoire.
- 11 L'imagination, exprimée comme langage symbolique, renvoie donc à la dimension de l'homme en tant qu'*homme symbolique*, à sa capa-

cité d'interprétation du monde et non seulement à l'acceptation passive de la réalité comme s'il s'agissait d'une conjonction d'objets déjà constitués ou de phénomènes rigides et imperm eables, inexorablement déterminés par des facteurs socio-économiques ou idéologiques. Au contraire, capter la réalité suppose ici qu'avant de l'exprimer en mots, d'agir sur elle ou de la modifier, nous l'associons avec une *image* ou un *sens*. Tout acte est déjà théorie. Tout geste intentionnel mobilise une image. Ce qui différencie les réactions de l'homme de celles de l'animal est son caractère symbolique, le dénominateur commun de toutes ses activités culturelles : le mythe, la poésie, le langage, l'art, la religion et la science. Pour le dire en utilisant la terminologie de la philosophie kantienne, le concept n'est pas un signe « indicatif » de l'objet, mais une organisation *instaurative* de la réalité ; la connaissance est constitutive du monde. Elle ne se limite pas à la compréhension scientifique ou à l'explication théorique, elle fait allusion à « toute activité spirituelle par laquelle nous créons le monde ». La « synthèse conceptuelle » – ou configuration de notre monde – se fonde non seulement sur l'appréhension empirique des choses, mais aussi sur son « intuition objective » dans son « schématisme transcendantal »³ ; ou mieux, précise Durand (2005), dans sa captation et son ordonnancement au travers de l'*imagination symbolique*.

- 12 L'imaginaire, nous montre l'anthropologue Durand, n'est pas seulement un déficit ni la préhistoire de la saine pensée, ni le *dynamisme équilibrant* de l'*image*   partir de laquelle nous interprétons le monde. Dans sa fonction symbolique, l'imaginaire se montre comme la tension de deux « forces de cohésion » ou polarités divergentes (« régime diurne » et « régime nocturne »), images opposées qui dans la conservation de leur individualité et de leur potentiel oppositif sont cependant mises en relation dans le temps, au fil du récit, dans le *mythe*. La « dialectique » de la conscience symbolique ou mythique nous est ainsi présentée comme une tension, comme « un système davantage qu'une synthèse », affirme Durand (2005, p. 96), un système d'organisation d'« essaims » ou « constellations » d'images qui se déploient dans le mythe (pour un plus long développement de cet exposé, voir Durand, 2007).
- 13 La conjonction de la fugacité de l'image et de la pérennité du sens qui constitue le *symbole* accompagne ainsi toutes les phases historiques

de la culture humaine. La production de symboles est une nécessité vitale, nous insistons sur ce point, le trait spécifique qui différencie l'homme du monde animal, la faculté de s'enquérir du *sens* de son aventure sur Terre et ses confins. C'est cette faculté qui est exprimée à travers le *mythe*.

- 14 L'imaginaire du Moyen Âge que Philippe Walter tente de reconstruire semble ainsi prendre de l'importance non seulement grâce aux données historiques avec lesquelles notre connaissance s'accroît, mais surtout parce qu'il nous montre, à travers la reconstruction de ce qu'il appelle la « mythologie chrétienne », la « structure transcendante » ou *symbolique* d'une phase de notre culture, concentrée, de manière sous-jacente, dans les mythes païens recréés par la littérature médiévale. C'est à travers cette mythologie que les sociétés slave, celte et germanique entreprirent le projet « *euphémique* » de se rebeller contre la mort. La fabulation, l'organisation de ses images et leur entrelacement dans le merveilleux tissu du récit fonctionnent alors comme instinct d'adaptabilité vitale.

III.

- 15 Comme il a été dit précédemment, la clé qu'il me paraît maintenant important de mettre en évidence est la manière de Philippe Walter de concevoir le mythe et l'effort pour le capter sans réduire sa signification. Le problème du mythe, explique Durand, est « celui de l'expression immanente au symbolisant lui-même » (Durand, 2005, p. 69). En d'autres termes, il serait inutile d'essayer de comprendre un mythe, en cherchant en lui une explication cosmologique préscientifique des phénomènes naturels ; en se concentrant, comme le fait souvent la psychologie, sur l'expression de forces affectives et d'émotions pathologiques, en le réduisant à un instrument de cohésion sociale, comme c'est communément le cas dans une perspective sociologique, ou en tentant de trouver seulement syntaxiquement et sémiotiquement une cohérence narrative.
- 16 L'objet de l'analyse symbolique, insiste Durand, n'est pas de produire une chose « analysable », mais de comprendre sa *physionomie*, de parcourir son sémantisme sans le décomposer, en toute chose apparemment inerte ou morte, d'essayer d'appréhender son expression vive — une activité inéluctable pour la conscience humaine et qui

articule notre organisation immédiate du réel. En effet, jamais les objets ne se présentent à nous morts mais plutôt objectifiés, « animés », « dignifiés » ou « promus par tout le contenu psychoculturel de la conscience au rang des objets significatifs » (Durand, 2005, p. 68-69), intégrés, s'ils sont réellement questionnés, dans un sentiment vital.

- 17 Le mythe ne peut donc se comprendre en cherchant sa logique formelle, ou seulement comme force d'intégration à la société. Il serait plutôt l'expression fondamentale et dynamique de l'inexplorable, du mystère de l'existence. Tandis que la science – d'après Ernest Cassirer – nous offre une unité de pensée, l'art une unité de l'intuition, le mythe instaure une unité du sentiment. Tandis que la science montre une conjonction de principes et de lois naturelles et que l'art nous dévoile un univers de « formes vives », le mythe nous ouvre à la conscience de l'universalité et de l'identité fondamentale, la vie incluant également le mystère de la mort (Cassirer, 1974, p. 48). C'est le cas par exemple, au Moyen Âge, de la transformation rituelle de la fin d'un cycle en fêtes de renouvellement de la nature, du culte de l'arbre de Noël, de la célébration de carnaval, le Carême, ou de la célébration annuelle des saints.
- 18 Le mythe ne naît pas seulement de processus intellectuels, mais aussi de profondes émotions humaines, « du profond et ardent désir que ressentent les individus de s'identifier à la vie de la communauté et à la vie de la nature » (Cassirer, 1974, p. 49). Le mythe n'est pas une simple instance qui spéculerait sur nos représentations (ce à quoi la rationalité prétend le réduire), mais il est plutôt le lieu de manifestation suprasensible du monde des images. C'est à travers cette transformation que la mort cesse d'être un fait intolérable et douloureux pour devenir compréhensible et supportable : quand nous goûtons au Mexique un « pain de mort », ou que nous mangeons joyeusement une « tête de mort » en sucre. De cette manière, nous pouvons aussi comprendre l'affirmation de Durand quand il nous dit que bien que la raison et la science unissent l'homme avec les choses, « ce qui relie les hommes entre eux [...], c'est cette représentation affective parce que vécue, et que constitue l'empire des images » (Durand, 2005, p. 133) au travers du mythe et du rituel.

- 19 Les travaux de Philippe Walter sur l'imaginaire médiéval dans la littérature nous montrent le *mythe* comme une « totalité multidimensionnelle » et comme doté d'une incroyable capacité de régénération propre, au fil ininterrompu de sa réactualisation rituelle. La légende de saint Matamore parle par exemple de la mystérieuse arrivée du corps décapité de l'apôtre dans une barque sur les côtes de Galicie, du pèlerinage de Charlemagne pour faire une offrande au saint, des origines de l'Espagne chrétienne contre les ennemis de la foi, de la Voie Lactée, de la coutume d'une procession qui se réitère jusqu'à nos jours depuis plus de dix siècles dans l'Europe entière, etc. Du moins, pour le Moyen Âge, il semble clair que le mythe est un « mode narratif propre à révéler un contenu de pensée » qui dépasse de beaucoup « l'expérience sensorielle » et les « concepts » comme unique moyen d'appréhension du monde, ou comme forme exclusive de connaissance scientifique-rationnelle.
- 20 Pour comprendre la profondeur du mythe, il est nécessaire de reconnaître que l'homme dispose d'un pouvoir originel de représentation, d'une totalité signifiante et irréductible à ses composants élémentaires. Le sentiment intrinsèque du *mythe* peut être obtenu au travers de la décomposition de ses unités préalables — le cheval de saint Jacques, la barque, l'épée guerrière, le dragon ou la Voie Lactée — mais son sens apparaît d'un coup et dévoile le mythe comme une pensée synthétique (Cassirer).
- 21 Au travers des études de Philippe Walter nous découvrons donc que le mythe n'est pas une simple fantaisie mais plutôt qu'il possède une signification décisive qui donne lieu à de nombreuses adaptations, réécritures, à l'interprétation sans fin. Ainsi, l'histoire raconte que Saint Antoine fut un saint du IV^e siècle, bien qu'il ait été sanctifié au XI^e siècle, et que son culte se célèbre dans toute l'Europe rurale continentale. Le bruit court que la veille de sa célébration, un grand feu était allumé, rappelant la tentation du saint par le démon, mais qu'on lui rendait également un culte pour demander son aide contre le « mal des ardents » puisque son intervention permettait la guérison. De cette façon le mythe, nous signale Philippe Walter, ne peut être compris sans le rituel, tous deux mettant en scène des vérités primordiales archaïques. Ils sont une espèce de théâtre vivant, une pensée en acte qui n'atteint pas des « vérités » logiques, ni des questions abstraites, mais qui les personnifie et les dramatise. À travers ce

théâtre sacré nous percevons les arcanes du monde des images ; nous sommes mis en présence d'une conjonction exemplaire d'images, nous nous identifions à elles et nous leur ajoutons de nouvelles couleurs collectives et individuelles.

- 22 La figure du père Noël, de saint Sylvestre, de l'Homme-arbre, du Sauveur ou de l'homme au Costume rouge, l'employé saisonnier en costume chargé de la promotion à Noël des produits de supermarché montrent l'extraordinaire capacité de certaines créatures mythiques à s'adapter à toutes les époques.
- 23 Le mythe est un catalyseur de sens et, même s'il se transforme, son noyau reste invariable. Au-delà des vicissitudes historico-culturelles, il se fonde sur la recréation d'une image ou d'un archétype, « dont la fonction est d'être générateur de formes symboliques ».
- 24 La mythopoétique médiévale que Philippe Walter nous présente à travers la littérature montre que sa capacité générative indéfinie est inséparable de la création collective et de la sphère d'une religion dynamique, continuellement vivace. Le mythe ainsi traité exprime un texte indéfini, une « œuvre ouverte », une « histoire sans fin », ou comme le souligne également le philosophe des images, Jean-Jacques Wunenburger, brillant interlocuteur de Philippe Walter, son caractère *mythophorique* par nature (Wunenburger, 2008, p. 81-98). Le trait principal du récit mythique est sa capacité à susciter de nouveaux récits, sa faculté de recréation de son fond symbolique et redondant, sa possibilité même d'ouvrir le récit à l'humour, au quiproquo qui se résout dans la joie et de présenter le rire face à l'absurdité de la vie. De là, la fascination de Philippe Walter pour fouiller dans les « poubelles de l'histoire » et découvrir le « bas corporel » – le sexe, les excréments, la sueur, les exhalaisons corporelles que produisent l'ingestion des fèves et du porc – duquel la conscience morale et pure essaie de se détourner, mais qui forme une partie de la vie.
- 25 Le mythe est donc une forme privilégiée de l'expression des images qui attestent de leur potentiel figuratif et de leur capacité à orienter et réorienter spirituellement notre être. Individuellement, il apporte au moyen de chaînes narratives un guide pour vivre et penser. Socialement, c'est un outil culturel irremplaçable pour mettre en place une adhésion aux sentiments et aux valeurs. Le mythe, afin d'être « pris au sérieux », insiste Wunenburger, présente une efficacité sémiologique,

en même temps qu'il possède une efficacité psychique. C'est une « histoire forte » ou « épaisse », qui reflète la virulence permanente d'une imagination mythifiante. Bien qu'il semble que les motifs mythiques dont Philippe Walter s'occupe nous ramènent à des récits enfantins – les cadeaux de Noël, le chaudron ou l'épée magique – l'on comprend immédiatement que les mythes ne sont pas un « récit pour les enfants », mais plutôt une voie alternative et irréductible d'expression de l'expérience humaine. « Ils ne prétendent pas au statut de pensée rationnelle. » Leur configuration est « greffée » sur un « nœud primitif de signification ». Ses valeurs positives ne sont pas intelligibles, il est nécessaire de pratiquer sa reconstruction *archéologique*.

IV.

- 26 Une dernière réflexion, qu'il est possible de faire avant de terminer cet article, concerne la relation entre le mythe et la littérature tout au long du travail du professeur Walter. Bien que l'univers de la narration littéraire soit profondément analogue au mythe, il est pourtant important de discerner leur différence. En effet, bien que toute narration garde, d'après Durand, une relation étroite avec le *sermo mythicus*, le *mythos* continue d'être la source, le « puits sans fond » dans lequel l'homme essaie de trouver le sens de son expérience éclectique.
- 27 Au travers du mythe, dans toute notre culture, l'homme ordonne et clarifie son expérience, il *nomme* au sens fort la transition difficile de son existence du chaos au cosmos⁴, réactualise incessamment la portée d'une fondation *ontologique* du monde (M. Eliade).
- 28 En ce sens, pour quelques auteurs, le *mythos* correspond à l'oralité de la culture et à l'« art de bien parler » qui a fleuri et a été cultivé dans les temps anciens, à un événement de « bouche à bouche » (G. S. Kirk) ; ou à un « labyrinthe de bouche à oreille » (G. Colli), assuré par les partitions rythmico-mélodiques appliquées à la langue, inséparables de la musique et de la danse. Dans les sociétés anciennes, les poètes, aèdes, jongleurs et scribes sont chargés de la récupération et de la protection de tous les récits qui articulent la vie de la communauté, le lien de l'expérience sapientiale de leur culture, des doctrines religieuses, de la « science » du calendrier et du savoir

révéle par la divinité, en résumé, la régénération de la mémoire imaginante.

- 29 La fonction principale du mythe et du rituel dans les sphères primitives, archaïques, orientales ou prémodernes a été principalement, d'après ce que nous montre l'histoire des religions à travers les travaux de Mircea Eliade, Joseph Campbell, Károly Kerényi ou Ananda Coomaraswamy, non pas tant d'enrichir l'esprit en le référant à la connaissance de la nature de l'univers, mais plutôt de créer des communautés d'expérience partagée afin d'impliquer les sentiments de l'individu en développement dans le sens des intérêts du groupe en question.
- 30 Il s'agit donc, au travers du récit d'une histoire sacrée, de faire que l'ego enfantin non impliqué, sans conscience claire de sa place dans le monde, qui se croit différent de l'univers et fluctuant en lui sans attache ni préoccupation pour les conventions, trouve sa place, s'initiant au sentiment de son existence à l'intérieur de la communauté et du cosmos. Au travers du mythe et du rituel se fait l'expérience de la mort et de la résurrection, de la dissolution de l'ego enfantin et de sa résurrection comme adulte socialement acceptable et responsable.
- 31 En ce sens, il est nécessaire de ne pas confondre le *mythos* avec la littérature mais de constater plutôt la prégnance secrète du mythe, à laquelle les fabulations individuelles écrites recourent comme à une source inépuisable. Le *mythos*, comme l'affirme ouvertement Durand, est la fontaine génératrice de toute créativité dans sa gamme infinie de nuances, de perspectives et de modalités, depuis l'activité scientifique jusqu'à la créativité littéraire, depuis les « rêves éveillés » jusqu'à la connaissance du caractère sapiential, métaphysique et supraconscient.
- 32 Le *mythos* ne peut s'expliquer à travers quelque chose qui n'est pas en soi lui-même. Le conte populaire, la légende, la fable, la littérature et aussi la science sont des formes narratives. Mais le *mythos*, joint à l'événement festif-rituel et au façonnage artistique, parle traditionnellement de la manière dont l'homme, *in illo tempore*, réussit à conquérir son humanité et de la manière dont il peut toujours recommencer à le faire. Pour mieux le dire, nous empruntons à Rollo May :

le mythe est ce qui ajoute une *dimension existentielle* au conte de fées.

V.

33 Nous disposons seulement du terme « mythe » pour différencier le vrai mythe des différentes formulations narratives, celles par exemple que Platon considère avec mépris comme des « commérages », les allégories, les paraboles ou tout un conglomerat narratif d'images communes, stéréotypées ou mal vues par la *doxa* populaire. Mais c'est une chose que l'imaginaire mythique, et c'en est une autre que ses falsifications ; c'est une chose que le langage réduit en système de signes, « consensus instrumental » ou idéologies, et c'en est une autre très différente que l'image symbolique qui suscite la communion et la renaissance. Cassirer demande dans un de ses livres s'il est possible de renvoyer à une source commune les rites les plus barbares et le monde d'Homère, ou le délirant tourbillon des danses derviches et la profondeur spéculative des Upanishad, puis il ajoute que de toutes les choses du monde, le mythe semble être l'une des plus incohérentes et des plus inconsistantes. Mais il souligne ensuite : le problème apparaît sous un autre jour s'il est abordé depuis un angle spécifique, quand nous observons ou nous nous apercevons du fait que les thèmes du mythe sont « infiniment calculables et insondables » (Cassirer, 1972, p. 48). De sorte qu'il n'y a pas une configuration mythique et religieuse qui soit à dédaigner comme héritage pour l'ensemble de l'histoire spirituelle de l'homme.

34 Le difficile travail de la recherche herméneutique contemporaine a permis la réévaluation du mythe. Malgré le fait que la conscience moderne préfère suivre la raison instrumentale et l'étroitesse positiviste, avec pour conséquence la dévalorisation massive du symbole, de la religion et de l'imaginaire, à l'heure actuelle, tout de même, l'on commence à reconnaître le mythe comme un mode symbolique d'appréhension de l'expérience humaine. Sa validité et sa légitimité se fondent non seulement sur sa capacité à rapporter le penser archaïque propre des sociétés traditionnelles ou sans histoire, mais aussi sur le fait que son polymorphisme « structure et oriente » également les représentations et actions des

sociétés contemporaines⁵. C'est dans ce contexte que les travaux de Philippe Walter, il me semble, prennent toute leur importance.

- 35 En plein essor de la révolution scientifique-technique, d'instrumentalisation et de commercialisation médiatique de la mythologie antique, qui en réalité la conduit vers sa multiple vulgarisation ainsi qu'au blocage de sa tension symbolique, les travaux de Philippe Walter montrent que le mythe n'est pas seulement un moyen de distraction, puisqu'il cache dans sa structure, si on l'examine de façon plus approfondie, un impératif *éthique* qui appelle à nous élever bien plus haut que les images dont nous parlons.
- 36 Dans ce contexte, à travers sa contribution à l'étude de la mythologie médiévale, Philippe Walter nous montre un catholicisme très distinct de celui qui s'impose lors de l'Inquisition avec la Conquête espagnole, à partir du ^{xvi}^e siècle, un catholicisme brutalement fondé sur la répression et l'extermination générale des mythes et rituels de la communauté indigène de la Nouvelle Espagne, en même temps qu'il nous permet de comprendre les nuances des éléments des « méthodes d'évangélisation » introduites par les ordres monastiques comme des processus complexes d'« acculturation » des croyances et des cultes indigènes « païens ».
- 37 Le christianisme païen médiéval en Europe se révèle, par contraste, comme le résultat d'un long processus d'adéquation mythologique et d'une assimilation des coutumes et des traditions ouvertes et en devenir qui, de fait, aurait peut-être survécu s'il n'avait pas choisi de rester enfermé dans le dogmatisme aveugle d'une progressive modernisation à outrance, en marge de la revitalisation de l'imaginaire religieux. Loin du christianisme répressif de(s) église(s) officielle(s) dont nous sommes familiers, les travaux de Philippe Walter sur l'imaginaire médiéval nous montrent un christianisme festif et métissé, produit de visions cosmologiques distinctes en tension et articulées autour d'un calendrier rituel.
- 38 Les recherches walteriennes nous présentent finalement un éventail d'interrogations contemporaines. Quels mythes imprègnent nos sociétés modernes ? Quels sont les mythes qui réussissent à établir un équilibre psychosocial, qui nous permettent d'entrer dans la communauté des hommes et du cosmos ? Quels sont les mythes authentiques recréés aujourd'hui pour la littérature et pour le

cinéma ? Souvent, notre monde moderne a confondu démystification et démythification (Durand, 2005, p. 132). Dans un monde qui a tant besoin d'une profonde orientation mythique, l'édition de travaux comme les siens est aussi un souffle, une réponse à la nécessité urgente de contribuer aussi bien à l'analyse littéraire qu'à la *pédagogie des images* (G. Bachelard), dans les débuts d'un siècle de sauvage accélération technologique qui menace de nous plonger dans de nouvelles formes de colonisation et d'anéantissement.

BIBLIOGRAPHIE

CASSIRER Ernest, 1972, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. II : *El pensamiento mítico*, chap. 1, Mexico, FCE.

CASSIRER Ernest, 1974, « La función del mito en la vida del hombre », dans *El mito del Estado*, Mexico, FCE.

CASSIRER Ernest, 1975, « De la lógica y concepto del símbolo », dans *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, Mexico, FCE.

DURAND Gilbert, 2005, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

DURAND Gilbert, 2007, *Las Estructuras antropológicas de lo imaginario*, México, FCE.

DUCH Lluís, 1998, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelone, Herder.

DUCH Lluís, 2005, *Antropología de la vida cotidiana*, vol. 1 : *Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta.

SOLARES Blanca (éd.), 2006, *Merlín, Arturo y las hadas. Philippe Walter y la hermenéutica del imaginario medieval*, CRIM/UNAM, Cuadernos de Hermenéutica 1.

WUNENBURGER Jean-Jacques, 2008, « Mitoforias: formas y transformación del mito », dans *Antropología de lo imaginario*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.

NOTES

1 Entre autres titres : *Perceval, le pêcheur et le graal*, 2004 ; *Arthur, l'ours et le roi*, 2002 ; *Merlín ou le savoir du monde*, 2000.

2 Pour une approche plus explicite et approfondie de l'emploi philosophique du terme « imaginaire », se reporter aux travaux de G. Durand ; pour le lien imaginaire-rationalité, à J.-J. Wunenburger.

3 Voir E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. II : *El pensamiento mítico*, 1972. Également l'article « De la lógica y concepto del símbolo », dans *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, 1975.

4 Concernant toute cette perspective du mythe, voir l'œuvre de L. Duch, entre autres titres *Mito, interpretación y cultura*, 1998 ; voir également son *Antropología de la vida cotidiana*, vol. 1 : *Simbolismo y salud*, 2005.

5 Voir l'entretien avec P. Walter où il est interrogé sur le lien qu'il peut y avoir de nos jours entre le roi Arthur de la Table Ronde et Luke Skywalker, du fameux film *La Guerre des étoiles*, ou le rapport entre le mage Merlin et Gandalf de Tolkien, dans B. Solares (éd.), *Merlín, Arturo y las hadas. Philippe Walter y la herméneutica del imaginario medieval*, 2006.

AUTEUR

Blanca Solares

Université nationale autonome du Mexique

TRADUCTEUR

Andréa Rando Martin

Publications de Philippe Walter

Droits d'auteur

CC BY-SA 4.0

PLAN

Ouvrages

Direction d'ouvrages collectifs – Ouvrages en collaboration

Direction de numéros de revue

Hommages

Articles et contributions à des ouvrages collectifs

TEXTE

Ouvrages

- 1 *Hervis de Metz*, chanson de geste du XIII^e siècle, mise en français moderne avec postface et bibliographie. Préface de D. Poirion, Nancy & Metz, Presses universitaires de Nancy & Éditions Serpenoise, 1984, 204 p.
- 2 *Canicule. Essai de mythologie sur Yvain de Chrétien de Troyes*, Paris, SEDES, 1988, 348 p.
- 3 *La mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, Paris, Champion, coll. « Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge » (13), 1989, 875 p.
- 4 *Tristan et Yseut. Les poèmes français (textes originaux et intégraux présentés, traduits et commentés)*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Lettres gothiques », 1989, 666 p.
- 5 *Le gant de verre. Le mythe de Tristan et Yseut*, La Gacilly, Éditions Artus, 1990, 340 p.
- 6 *Mythologie chrétienne. Mythes et rites du Moyen Âge*, Paris, Éditions Entente, 1992, 287 p. Deuxième édition revue et complétée : *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, Paris, Imago, 2003.
- 7 *Naissances de la littérature française (IX^e-XV^e siècle). Anthologie commentée*, Grenoble, ELLUG, 1993, 255 p. Réédition avec les Presses de l'Université de Montréal, 1998.
- 8 Chrétien de Troyes, *Cligès et Yvain*, dans l'édition des *Œuvres complètes* (sous la direction de Daniel Poirion), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1994, p. 171-503 et 1114-1234.
- 9 *Le Bel Inconnu de Renaut de Beaujeu. Rite, mythe et roman*, Paris, PUF, coll. « Littératures modernes », 1996, 355 p.
- 10 *Chrétien de Troyes*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? » (n° 3231), 1997, 128 p.
- 11 *Aucassin et Nicolette*, édition et traduction, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1999, 205 p.

- 12 Marie de France, *Les Lais*, édition et traduction nouvelle, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2000, 484 p.
- 13 Chrétien de Troyes, *Yvain ou le Chevalier au Lion*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2000, 245 p.
- 14 *Merlin ou le savoir du monde*, Paris, Imago, 2000, 200 p.
- 15 Bérout, *Tristan et Yseut*, introduction, traduction et notes, Paris, Livre de Poche, coll. « Classiques de poche », 2000, 119 p.
- 16 Bérout, *Tristan et Yseut*, Paris, Hatier, coll. « Profil », 2000, 126 p.
- 17 *Arthur, l'ours et le roi*, Paris, Imago, 2002, 235 p.
- 18 *Merlin si cunoasterea lumii*, Bucarest, Artemis, 2004, 180 p. [en roumain].
- 19 *Perceval, le pêcheur et le Graal*, Paris, Imago, 2004, 260 p.
- 20 *Galaad, le pommier et le Graal*, Paris, Imago, 2004, 228 p.
- 21 *Mitologia cristiana. Fiestas, ritos y mitos de la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós, 2005, 204 p.
- 22 *Mitologie crestina. Sarbatori, ritualuri si mituri din Evul Mediu*, Bucarest, Artemis, 2005, 224 p. [en roumain].
- 23 *Artu: l'orso e il re*, Rome, Arkeios, 2005, 215 p. [en italien].
- 24 *Ursul si regele Arthur*, Bucarest, Artemis, 2006, 216 p. [en roumain].
- 25 *Krscanska Mitologija. Svetkovine obredi i mitovi srednjega vijeka*, Zagreb, Scarabeus naklada, 2006, 270 p. [en croate].
- 26 *Mitologia chrzescijanska*, Varsovie, Éditions Pax, 2006, 232 p. [en polonais].
- 27 *Christianity. The Origins of a Pagan Religion*, Rochester (États-Unis), Inner Traditions, 2006, 218 p. [en anglais].
- 28 *Chûsei no shukusai – densetsu, shinwa, kigen*, Tokyo, Hara-shobo, 2007 [en japonais].
- 29 *Tristan et Yseut. Le porcher et la truie*, Paris, Imago, 2006, 292 p.
- 30 Juan Vivas, *La quête du saint Graal et la Mort d'Arthur. La Demanda (Quête) castillane du Saint Graal*, traduction en collaboration avec

- V. Serverat, Grenoble, ELLUG, coll. « Moyen Âge européen », 2006, 422 p.
- 31 *Limba pasarilor. Mitologie, filologie si comparatism in mituri, basme si limbi ale Europei* [Le langage des oiseaux], Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2007, 216 p. [en roumain].
- 32 *Mélusine, le serpent et l'oiseau*, Paris, Imago, 2008, 255 p.
- 33 *Album du Graal*, iconographie choisie et présentée par Philippe Walter, Paris, Gallimard, coll. « Album de la Pléiade » (48), 2009, 248 p., 240 illustrations.
- 34 *Para una arqueologia del imaginario medieval. Mitos y ritos paganos en el calendario cristiano y en la literatura (Seminarios de Philippe Wakter en México)*, Mexico, Universidad nacional autonoma de México, 2013, 238 p. [en espagnol].
- 35 *Gauvain, le chevalier solaire*, Paris, Imago, 2013, 218 p.
- 36 *Dictionnaire de mythologie arthurienne*, Paris, Imago, 2014, 448 p.
- 37 *Para una arqueología del imaginario medieval. Mitos y ritos paganos en el calendario cristiano y en la literatura del medioevo (Seminarios en México)*, édition et traduction en espagnol par Cristina Azuela, UNAM, Université nationale du Mexique, Centro de Poetica (Mexico), 2014, 238 p.

Direction d'ouvrages collectifs – Ouvrages en collaboration

- 38 *Saint Antoine entre mythe et légende*, Grenoble, ELLUG, coll. « Moyen Âge européen » (1), 1996, 198 p.
- 39 *Le mythe de la Chasse Sauvage dans l'Europe médiévale*, Paris, Champion, coll. « Essais » (19), 1997, 176 p.
- 40 *Mythologies du porc* (actes du colloque de Saint-Antoine l'Abbaye, 4 et 5 avril 1998), Grenoble, Millon, 1999, 320 p.
- 41 *Le devin maudit. Merlin, Lailoken, Suibhne. Textes et étude*, Grenoble, ELLUG, coll. « Moyen Âge européen » (3), 1999.

- 42 *Le Livre du Graal. Tome 1 : Joseph d'Armathie. Merlin. Les Premiers Faits du roi Arthur*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2001, 2000 p. Édition et traduction sous la direction de Philippe Walter.
- 43 *Brocéliande ou le génie du lieu*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2002, 223 p.
- 44 *Le Livre du Graal. Tome 2 : Lancelot*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2003, 1969 p. Édition et traduction sous la direction de Philippe Walter.
- 45 (En collaboration avec Jean-Pierre Bordier), *Marie de France, Lais*, Lecture accompagnée avec traduction intégrale des textes, Paris, Gallimard, coll. « La bibliothèque Gallimard », 2004, 225 p.
- 46 (En collaboration avec Danièle Chauvin et André Siganos), *Questions de mythocritique. Dictionnaire*, Paris, Imago, 2005.
- 47 (En collaboration avec Jean-Charles Berthet, Claudine Marc et Martine Furno), *Arthur, Gauvain, Meriadoc*, récits arthuriens en latin traduits sous la direction de Philippe Walter (édition bilingue), Grenoble, ELLUG, coll. « Moyen Âge européen », 2007.
- 48 *Le Livre du Graal. Tome 3 : Lancelot (suite et fin), La Quête du saint Graal, La Mort du roi Arthur*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2009, 1709 p. Édition et traduction sous la direction de Philippe Walter et traduction avec annotations de *La Mort du roi Arthur*.
- 49 (En collaboration avec Corin Braga), *Fantômes, Revenants, Poltergeists, Mânes, Caietele Echinox*, vol. 21, 2011.
- 50 *Chrétien de Troyes, Yvain ou le Chevalier au Lion – Lancelot ou le Chevalier de la Charrette illustrés par la peinture préraphaélite*, traduction en français moderne de Philippe Walter pour *Yvain* et Daniel Poirion pour *Lancelot*. Préface de Philippe Walter : « Les enchantements de Bretagne : Yvain, Lancelot et les fées », Paris, Diane de Selliers, 2014, 487 p. avec 180 illustrations.

Direction de numéros de revue

- 51 *Iris*, n° 18, 1999, Outre-Monde. Europe et Japon, 198 p.

- 52 Iris, n° 19, 2000, L'imaginaire des déchets, 167 p.
- 53 Iris, n° 20, 2000, Poétique de la neige, 136 p.
- 54 Iris, n° 21, 2001, Merlin et les vieux sages d'Eurasie, 195 p.
- 55 Iris, n° 23, 2002, L'enfant mythique (Europe et Japon), 267 p.
- 56 Iris, n° 25, 2003, Diables et démons d'Eurasie, 313 p.
- 57 Iris, n° 29, 2006, Celtitudes médiévales, 183 p.
- 58 Iris, n° 30, 2007, Imaginaires féminins (Japon, Antiquité gréco-romaine), 230 p.
- 59 Iris, n° 31, 2010, L'impensé symbolique, 193 p.
- 60 Iris, n° 32, 2011, Espaces mythiques, 204 p.
- 61 Iris, n° 33, 2012, Imaginaire et perception, 150 p.
- 62 Iris, n° 34, 2013, Hommage à Gilbert Durand, 196 p.
- 63 Iris, n° 35, 2014, Imaginaires andalous, 198 p.

Homages

- 64 *Tous les hommes virent le même soleil. Hommage à Philippe Walter, études réunies par Koji Watanabe, Tokyo, CEMT Éditions, 2002.*
- 65 *Voix du mythe, science des civilisations. Hommage à Philippe Walter (sous la direction de K. Watanabe et F. Vigneron), Berne, Éditions Peter Lang, 2012.*
- 66 « Festschrift in Honour of Philippe Walter », *Trictrac. Journal of World Mythology and Folklore* (Pretoria, University of South Africa), vol. 5, 2012.

Articles et contributions à des ouvrages collectifs

- 67 « Le solstice de Tristan », *Travaux de linguistique et de littérature*, vol. 20, 1982, p. 7-20.

1983

- 68 « Orion et Tristan ou la sémantique des étoiles », *Senefiance*, n° 13, 1983, p. 437-449.

1984

- 69 « Marie ou les reflets du nom », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, n° 46, 1984, p. 33-47.
- 70 « Lancelot, l'archange apocryphe. Réminiscences et réécriture dans le *Chevalier de la Charrette* », *Göppinger Arbeiten zur Germanistik*, n° 415, 1984, p. 225-238.

1985

- 71 « Tristan et la Mélancolie », dans *Actes du XIV^e Congrès international arthurien*, Rennes, Presses de l'Université de Rennes, 1985, t. 2, p. 646-657.
- 72 « Moires et mémoires du réel chez Chrétien de Troyes. La complainte des tisseuses dans *Yvain* », *Littérature*, n° 59, 1985, p. 71-84.

1986

- 73 « Le soleil noir des *Regrets* », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, n° 48, 1986, p. 59-70.
- 74 « *Hervis de Metz* : le griffon et la fée », *Vox romanica*, vol. 45, 1986, p. 157-167.

1988

- 75 « L'ordre et la mémoire du temps. La fête et le calendrier dans les œuvres narratives de Chrétien de Troyes à *La Mort Artu* » (présentation de thèse), *Perspectives médiévales*, n° 14, 1988, p. 45-48.

- Présentation en japonais dans *Nagoya University of Foreign Studies. Journal of School of Foreign Languages*, vol. 13, 1996, p. 110-122.

-

Texte abrégé en allemand dans *Mitteilungsblatt des Mediävistenverbandes*, vol. 5, 1988, p. 26.

- 76 « Le sel, la poêle et le géant », *Études Rabelaisiennes*, vol. 22, 1988, p. 189-201.
- 77 « Yvain, l'ogre et les trois jeunes filles : à propos d'un conte bulgare », *PRIS-MA*, t. III/1 (Études sur Yvain, I), 1987 (paru en 1988), p. 67-78.
- 78 « Temps romanesque et temps mythique éléments pour une recherche », dans J. Dufournet (éd.), *Le Chevalier au Lion approches d'un chef-d'œuvre*, Paris, Champion, coll. « Unichamp » (n° 20), 1988, p. 195-217.
- 79 « Géographie et géopolitique dans la légende d'Hervis de Metz », *Olifant*, vol. 13, n°s 3-4, 1988, p. 141-163.

1989

- 80 « Renart le fol. Motifs carnavalesques dans la branche XI (éd. Roques) du *Roman de Renart* », *L'Information littéraire*, vol. 41, n° 5, 1989, p. 3-13.
- 81 « L'épine ou l'arbre-fée », *PRIS-MA*, t. V/1, 1989, p. 95-108.

1990

- 82 « Tout commence par des chansons. Intertextualités lotharingiennes », dans D. Poirion (éd.), *Styles et valeurs pour une histoire de l'art littéraire au Moyen Âge*, Paris, SEDES, 1990, p. 187-209.
- 83 « L'or et l'essai. Hermétisme et tradition dans *Cligès* de Chrétien de Troyes », *Razo*, n° 11, 1990, p. 9-24.

1991

- 84 « Un archétype mythologique du *Tristan en prose* : le géant », *PRIS-MA*, t. VII/1, 1991, p. 119-131.
- 85 « Nicolas et Nicolette », *Medieval Folklore*, n° 1, printemps 1991, p. 57-93.
- 86 « Der Bär und der Erzbischof. Masken und Mummentanz bei Hinkmar von Reims und Adalbero von Laon » [L'ours et l'archevêque : masques et mascarades chez Hincmar de Reims et Adalbéron de Laon], dans

Feste und Feiern im Mittelalter, Sigmaringen, Thorbecke, 1991, p. 377-388 [en allemand].

- Traduction italienne : « L'orso e l'arcivescovo. Maschere e mascherate in Incmaro di Reims e in Adalberone di Laon », *L'immagine riflessa*, n° 17, 2000, p. 359-375.

87 « La Bible médiévale : un imaginaire de recours. L'exemple du Roland d'Oxford », *Iris*, n° 11, 1991, p. 77-106.

88 « Carnaval et Carna à propos d'une énigme étymologique », *Recherches & Travaux* (Grenoble), n° 41, 1991, p. 37-48. Traduit intégralement en japonais dans *Plume* (Université d'État de Nagoya, Japon), n° 5, 2001, p. 48-54.

89 « Verrines médiévales : pour une mythologie de la lumière », *Vitrea* (revue du Centre international du vitrail, Chartres), n° 8, 1991, p. 21-35.

1992

90 « La fine amor entre mythe et réalité », *L'École des Lettres*, vol. 83, n° 8 (Le mythe de Tristan et Yseut), 1992, p. 5-24.

91 « Lothringerepen » et « Lohengrin romanische Literaturen », dans *Lexikon des Mittelalters*, Munich, Artemis Verlag, 1992, t. 5, col. 2080-2081 et 2137-2138 [en allemand].

92 « L'imagerie magnifique : notes manuscrites de Georges Duhamel sur la *Chanson de Roland* », *Recherches & Travaux*, n° 42, 1992, p. 21-42.

93 « Merlimont ou le Mont Dououreux de Merlin (Folklore et littérature arthurienne) », *Mémoires du Cercle d'études mythologiques* (Lille), vol. 2, 1992, p. 5-59.

94 Préface de l'ouvrage de B. Coussée, *Le coq dans les traditions populaires du Nord de la France*, Lille, 1992, p. 5-7.

1993

95 « L'or, l'argent et le fer. Étologie d'une fête médiévale les Rogations », *Le Moyen Âge*, vol. 99, 1993, p. 41-59.

- 96 « Les corbeaux de saint Vincent et le coq de saint Tropez du mythe celtique à l'emblème médiéval », *Taira*, n° 5, 1993, p. 123-142.
- 97 « La fête de Marie-Madeleine dans le *Lancelot* », dans *Et c'est la fin pour quoy sommes ensemble. Hommage à Jean Dufournet*, Paris, Champion, 1993, t. 3, p. 1445-1453.
- 98 « La fin du monde arthurien », dans *Apogée et déclin au Moyen Âge* (actes du colloque de Provins, 1991), Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 1993, p. 155-168. Étude reprise dans E. Baumgartner (éd.), *La Mort le roi Artu*, Paris, Klincksieck, 1995, p. 76-85.

1994

- 99 « L'histoire littéraire du Moyen Âge hier et aujourd'hui », *L'École des Lettres*, vol. 85, n° 7 (L'histoire littéraire et son enseignement), 1994, p. 37-49.
- 100 « Rainouart et le marteau-tonneau. Essai de mythologie épique et pantagruélique », *L'Information littéraire*, vol. 46, 1994, p. 3-14.
- 101 « *Fille en chef et femme coiffée* sur le vers 1799 du *Testament de Villon* », *Romania*, vol. 112, 1991 (paru en 1994), p. 552-558.
- 102 « Le voyage de saint Tropez : 29 avril-17 mai », *Uranie*, n° 4, 1994, p. 133-150.

1995

- 103 « La mort de l'ours Arthur. Essai sur les structures calendaires du mythe arthurien », *L'Information littéraire*, vol. 47, 1995, p. 9-18.
- 104 « La morsure du soleil : Yvain et la Peste selon Chrétien de Troyes », *Figures*, n°s 13-14 (Soleils funestes), 1995, p. 43-55.
- 105 « La mémoire et le grimoire des textes : réflexions sur une lecture mythologique de la littérature médiévale », dans M. Zink (éd.), *L'Hôtellerie de Pensée. Hommage à Daniel Poirion*, Paris, Presses universitaires de la Sorbonne, 1995, p. 487-497.
- 106 « Le géant Garganeüs dans le roman de *Florimont* par Aymon de Varennes (1188) », *Mémoires du Cercle d'études mythologiques* (Lille), vol. 5, 1995, p. 59-81.

- 107 « Solitudes mélancoliques : le roi Pêcheur (Chrétien de Troyes) et Amfortas (Wolfram von Eschenbach) », dans A. Siganos (éd.), *Solitudes écrites et représentations*, Grenoble, ELLUG, 1995, p. 21-30.

1996

- 108 « Le terrorisme diabolique au Moyen Âge : quelques témoignages empruntés à la littérature et aux *exempla* », dans P. Glaudes (éd.), *Terreur et représentation*, Grenoble, ELLUG, 1996, p. 21-35.
- 109 « Le palimpseste hagiographique du Moyen Âge. Problèmes et perspectives », *Ollodagos*, vol. 9, 1996, p. 3-33.
- 110 « L'intertextualité liturgique chez Chrétien de Troyes : étude de cas », dans A. Cullière (éd.), *Aspects du classicisme et de la spiritualité. Mélanges en l'honneur de Jacques Hennequin*, Paris, Klincksieck, 1996, p. 615-624.
- 111 « Merlin, l'enfant-vieillard », dans D. Chauvin (éd.), *L'imaginaire des âges de la vie*, Grenoble, ELLUG, 1996, p. 117-133. Traduction japonaise dans *Asia Yugaku*, n° 68, 2005, p. 62-74.
- 112 « Figures du temps et formes du destin dans *Le Bel Inconnu* », dans J. Dufournet (éd.), *Le Chevalier et la merveille dans le Bel Inconnu ou le beau jeu de Renaut*, Paris, Champion, coll. « Unichamp » (n° 52), 1996, p. 111-122.
- 113 « Antoine, le centaure et le Capricorne du 17 janvier », dans *Saint Antoine entre mythe et légende*, Grenoble, ELLUG, 1996, p. 119-139.
- 114 « L'acte et le lieu du mythe », préface de l'ouvrage de J. Chocheyras, *Tristan et Yseut. Genèse d'un mythe littéraire*, Paris, Champion, 1996, p. 7-10.

1997

- 115 « Les divinités de l'abondance : des déesses-mères celtiques aux fées médiévales », *Bulletin des Amis des études celtiques*, n° 16, 1997, p. 3-8.
- 116 « Lohengrin » [en allemand], dans R. W. Brednich et coll. (éds), *Enzyklopädie des Märchens*, Berlin & New York, Walter de Gruyter, 1997, vol. 8, col. 1169-1172.

- 117 « Le mythe de Tristan et Yseut : un mythe hérité et un mythe inventé », *Nagoya University of Foreign Studies. Journal of School of Foreign Languages*, vol. 14, 1997, p. 164-172 [en français et en japonais].
- 118 « La tête coupée du Morrois (Bérout, *Le Roman de Tristan*, v. 1658-1749) », dans J. Chocheyras (éd.), *De l'aventure épique à l'aventure romanesque. Hommage à André de Mandach*, Berne, Peter Lang, 1997, p. 245-255.
- 119 « Das romanische Gedächtnis. Réécriture, Intertextualität und Onomastik in der französischen Literatur des Mittelalters » [La mémoire romane. Ré-écriture, intertextualité et onomastique dans la littérature française du Moyen Âge], dans G. Haßler (éd.), *Texte im Text. Untersuchungen zur Intertextualität und ihren sprachlichen Formen*, Münster, Nodus, 1997, p. 113-127 [en allemand].
- 120 « Perceval en Grésivaudan. La découverte de fresques arthuriennes inconnues au château de Theys (Isère) », *Le Moyen Âge*, vol. 103, 1997, p. 349-361 (avec 27 illustrations).
- 121 « Le fil du temps et le temps des fées. De quelques figures du temps alternatif dans le folklore médiéval », dans L. Couloubaritsis et J.-J. Wunenburger (éds), *Les figures du temps*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1997, p. 153-165.
- 122 « Les tripes de Saint-Marcel (*Roman de la Rose*, v. 5023) », *Romanische Forschungen*, vol. 109, n^{os} 3-4, 1997, p. 427-435.
- 123 « De la formule à la voix : les avatars du style formulaire dans la médiévistique française. Problèmes méthodologiques », dans F. Létoublon (éd.), *Hommage à Milman Parry. Le style formulaire de l'épopée homérique et la théorie de l'oralité poétique*, Amsterdam, Gieben, 1997, p. 317-326.
- 124 « Hellequin, Hannequin et le Mannequin », dans *Le mythe de la Chasse Sauvage dans l'Europe médiévale*, Paris, Champion, 1997, p. 33-72.

1998

- 125 « Le roi dans la montagne. Étude d'une tradition médiévale », *Plume* (Université d'État de Nagoya, Japon), n^o 2, 1998, p. 1-4.

- 126 « Myth and Text in the Middle Ages. Folklore As Literary Source », dans F. Canadé Sautman, D. Conchado et G. C. Di Scipio (éds), *Telling Tales. Medieval Narratives and the Folk Tradition*, New York, St. Martin's Press, 1998, p. 59-75 [en anglais].
- 127 « L'imaginaire médiéval », dans J. Thomas (éd.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998, p. 49-60.
- 128 « Japon-Europe : à la recherche d'une mythologie eurasiatique », *Nagoya University for Foreign Languages. Journal of School*, vol. 13, 1998, p. 138-157 [en français et en japonais].
- 129 « Noms de diables dans deux mystères du xv^e siècle : *La Pacience de Job* et *Le Mystère du roy Advenir* », *Recherches & Travaux*, n° 55, 1998, p. 103-112.
- 130 « Hagiographie médiévale et mythologie préchrétienne. L'exemple de saint Martin », *Revue des Sciences humaines*, n° 251 (Hagiographie), 1998, p. 43-55.
- 131 « Le calendrier mythique de la mesnie Hellequin », dans C. Shinoda (éd.), *La Chasse sauvage au Japon et en Europe* (actes du colloque de mythologie comparée), Nagoya, Presses de l'Université d'État de Nagoya, 1998, p. 7-11 [en japonais] et « Portrait mythique du géant Hellequin », *ibid.*, p. 47-51 [en japonais].
- 132 Préface de l'ouvrage d'Asdis Magnusdottir, *La voix du cor. La relique de Roncevaux et l'origine d'un motif dans la littérature du Moyen Âge (xii^e-xiv^e siècles)*, Amsterdam, Rodopi, 1998, p. 1-3.
- 133 « Merlin, le loup et saint Blaise », *Mediävistik*, vol. 11, 1998, p. 97-111.

1999

- 134 « Tristan porcher », dans *Mythologies du porc* (actes du colloque de Saint-Antoine-l'Abbaye, 4 et 5 avril 1998), Grenoble, Millon, 1999, p. 191-210.
- 135 « Érec et le cocadrille : note de philologie et de folklore médiéval », *Zeitschrift für romanische Philologie*, vol. 115, 1999, p. 56-64.
- 136 « Un roman mythologique : *Le Chevalier au Lion* de Chrétien de Troyes », *Plume*, n° 4 (Hommage au professeur Eizo Kamizawa - n° 2),

- 1999, p. 4-8. Traduction en japonais dans la revue *Weltliteratur*, n° 90, 1999, p. 1-7.
- 137 « Les dragons dans la légende médiévale de Merlin », *Journal of Humanities and Social Sciences* (Nagoya City University), vol. 6, 1999, p. 57-76 [en français et en japonais, avec illustrations].
- 138 « Le rire mythique de l'ours Merlin », dans *Les vieux sages. Merlin eurasiatique* (actes du colloque de mythologie comparée), Nagoya, Presses de l'Université d'État de Nagoya, 1999, p. 9-16 [en français avec traduction intégrale en japonais].
- 139 « Yonec, fils de l'ogre. Recherches sur les origines mythiques d'un lai de Marie de France », dans D. Boutet et coll. (éds), *Plaist vos oïr bone cançon vallant ? Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à François Suard*, Lille, Presses du Septentrion, 1999, t. 2, p. 993-1000.
- 140 Préface à l'ouvrage de B. Coussée, *Saint Nicolas : histoire, mythe et légende*, Raimbeaucourt, Cercle d'études mythologiques, 1999, p. 7-15.
- 141 « La Blanche Déesse. Épiphanies animales de la grande déesse celtique dans la matière de Bretagne », dans C. Shinoda (éd.), *Les Grandes Déeses* (actes du colloque de mythologie comparée), Nagoya, Presses de l'Université d'État de Nagoya, 1999, p. 53-60 [en japonais].
- 142 « La Mesnie Hellequin : mythe calendaire et mémoire rituelle », *Iris*, n° 18, 1999, p. 51-71.
- 143 « Les îles mythiques de l'autre monde dans *La Navigation de la barque de Maelduin*, texte irlandais du XII^e siècle », dans L. Boia, A. Oroveanu et S. Corlan-Ioan (éds), *Insula. Despre izolare si limite în spatiul imaginar*, Bucarest, Centrul de istorie a imaginarului si Colegiul Noua Europa, 1999, p. 41-56.
- 144 « El culto a San Antonio y su leyenda en Europa », *Arxius* (Arxius de sociologia), n° 3, juin 1999, p. 147-157 [en espagnol].

2000

- 145 « Merlin et les dragons », dans J.-M. Privat (éd.), *Dans la gueule du dragon. Histoire. Ethnologie. Littérature*, Sarreguemines, Éditions

Pierron, 2000, p. 173-184.

- 146 « Roi Pêcheur ou roi-saumon ? À propos d'un personnage du *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes » (conférence invitée donnée à l'Université Chuo de Tokyo le 8 septembre 1999), *Jinbunken Booklet* (Chuo University, The Institute of Cultural Science), n° 12, 2000, 31 p. [en japonais].
- 147 « Perceval, fils du Roi des Poissons. Chrétien de Troyes et le conte-type 303 », dans *L'Enfant-dieu : est-ouest, de l'antiquité à nos jours*, Nagoya, Presses de l'Université d'État de Nagoya, 2000, p. 87-97 [en français et en japonais].
- 148 « Ce dixseptiesme jour du moys de mars. Rabelais, *Pantagruel*, VIII », *Études Rabelaisiennes*, vol. 39, 2000, p. 103-110.
- 149 « Le graal, le saumon et l'ichthys. Chrétien de Troyes et Robert de Boron », *Recherches & Travaux*, n° 58, 2000, p. 29-38.

2001

- 150 « Transfert culturel et métissage de l'imaginaire : vers une théorie des mutations culturelles », *Analele Universitatii Bucuresti (Istorie)*, vol. 46, 1997 (paru en 2001), p. 49-59.
- 151 « La mythologie eurasiatique : problèmes et perspectives. L'exemple du conte-type AT 313 », dans C. Shinoda (éd.), *Rapport de recherches dans le cadre du programme subventionné par le fonds d'Études scientifiques du Ministère japonais de l'Éducation nationale. Recherches fondamentales B (2). Programme 100440005-02. Les mythes eurasiatiques : mythologie et littératures*, Université d'État de Nagoya, Département des études littéraires, 2001, p. 99-133.
- 152 « European Forests, Fairies and Witches in Medieval Folklore », dans Y. Yasuda (éd.), *Forest and Civilisations*, New Delhi, Roli Books, 2001, p. 129-141 [en anglais].
- 153 « Merlin, un mythe celtique au Moyen Âge », *Bulletin des Amis des études celtiques*, n° 28, 2001, p. 3-6.
- 154 « Merlin ou le savoir du monde. Entretien avec Ph. Walter », *Antaios* (Bruxelles), n° 16, 2001, p. 166-178.

- 155 « Le père de Merlin et les démons du 3 février », dans *Oni et démons* (actes du colloque international de mythologie comparée, Université de Nagoya, 28-30 septembre 2001), Nagoya, Presses de l'Université d'État de Nagoya, 2001, p. 60-71 [en français et en japonais].
- 156 « Amaterasu et la demoiselle qui n'avait jamais ri. À propos du conte-type AT 571 », dans C. Shinoda, *Mythes, symboles, littérature* (numéro spécial de la revue *Nouvelle Plume*), Nagoya, Librairie Rakuro, 2001, p. 35-50.
- 157 « Le fardeau de Saturne ou la Mélancolie de François Villon dans le *Lais* », dans *Rien ne m'est seür que la chose incertaine. Études sur l'art d'écrire au Moyen Âge offertes à Eric Hicks*, Genève, Champion-Slatkine, 2001, p. 307-320.
- 158 « *Translatio studii*. Les transferts culturels au Moyen Âge », *La Création sociale*, n° 6, 2001, p. 19-26.

2002

- 159 « La mémoire ancienne du christianisme médiéval », *La Nouvelle Revue d'Histoire*, n° 1, juillet-août 2002, p. 43-44.
- 160 « Mythes et mythologies de la mer en Occident », dans *La mythologie de la mer* (conférence invitée du colloque de l'Université d'Okinawa), Okinawa, Presses de l'Université internationale, coll. « Booklet » (n° 9), 2002, p. 1-33 [en français et en japonais].
- 161 « Taliesin, homme-saumon », dans C. Thomasset et D. James-Raoul (éds), *Dans l'eau, sous l'eau. Le monde aquatique au Moyen Âge*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2002, p. 237-251.
- 162 « Le palais du saumon et le royaume sous la mer. La demeure subaquatique dans la littérature arthurienne », dans *Ryugu, Horai et Avalon* (actes du colloque international de mythologie comparée), Tokyo, Université Wako, 2002, p. 32-38 [en japonais et en français].
- 163 « Saint Jean, les signes et le Verbe », dans J.-F. Chassay et B. Gervais (éds), *Les lieux de l'imaginaire*, Montréal, Liber, 2002, p. 129-144.
- 164 « L'ours déchu : Arthur dans la *Demanda do santo Grial* », *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, n° 25, 2002,

p. 319-328.

- 165 « Guenièvre » (p. 872-877), « Mélusine » (p. 1311-1319), « Morgane » (p. 1361-1366), « Viviane » (p. 1910-1914) et « Yseut » (p. 1931-1937), dans *Dictionnaire des mythes féminins* (sous la direction de P. Brunel), Monaco, Éditions du Rocher, 2002.
- 166 Préface à l'ouvrage de K. Watanabe, *Introduction à l'étude des romans de Chrétien de Troyes : de l'approche rhétorique à l'approche mythologique*, Tokyo, Presses de l'Université Chuo, 2002, p. I-II.
- 167 « Génération dragon », dans C. Glot et M. Le Bris, *Fées, elfes et dragons et autres créatures du royaume de féerie*, Paris, Hoëbeke et Centre culturel de l'abbaye de Daoulas, 2002, p. 36-41 (catalogue de l'exposition de Daoulas, 7 décembre 2002-9 mars 2003).

2003

- 168 « Hector Berlioz et la mélancolie ou l'esthétique du pathologique », dans A. Bouloumié (éd.), *Écriture et maladie*, Paris, Imago, 2003, p. 311-321.
- 169 « Le crâne de l'ours : relique, idole, masque », *Bulletin of the Hokkaido Museum of Northern Peoples*, vol. 12, 2003, p. 15-35 [en japonais].
- 170 « Coffres et objets flottants dans les mythes d'abandon d'enfants sur la mer », dans *Voyage à Potalaka, voyage pour la mort*, Hiroshima, Groupe de recherche en mythologie comparée, 2003, p. 5-20 [en français et en japonais].
- 171 « Hector Berlioz. Une mythologie romantique », dans *Hector Berlioz. L'aventure musicale* (catalogue de l'exposition du bicentenaire), Paris, Fédération française pour la coopération des bibliothèques et ministère de la Culture, Direction du livre, 2003, p. 18-22.
- 172 « Nature et norreture dans le Conte du Graal. Philosophie et imaginaire de l'éducation au XII^e siècle », dans A. F. Araujo et J. Machado de Araujo (éds), *Historia, Educação e Imaginario*, Braga, Universidade do Minho, 2003, p. 11-29.
- 173 « Hagoromo et la blanche déesse des Celtes », *Mythes, symboles, littérature* (Nagoya, Japon), vol. 3, 2003, p. 17-30.

- 174 « Arthur, l'ours-roi et la Grande Ourse. Références mythiques de la chevalerie arthurienne », dans M. Voicu et V. Vladulescu (éds), *La Chevalerie du Moyen Âge à nos jours*, Bucarest, Éditions de l'Université, 2003, p. 40-51.
- 175 « De la pommeraie celtique au verger arthurien : l'exemple d'Érec et Énide de Chrétien de Troyes » (colloque de Cracovie, juin 2000), dans B. Sosien (éd.), *Imaginer le jardin*, Cracovie, Université Jagellonne, 2003, p. 49-60.

2004

- 176 « Mélusine et Toyotamahime : aux sources de la mythologie eurasiatique », *Tottori University Journal of Faculty of Education and Regional Sciences*, vol. 5, 2004, p. 1-7 [en japonais].
- 177 « L'ogre Urgan », *Asia Yugaku*, n° 59 (Intriguing Asia), 2004, p. 49-52 [en japonais].
- 178 « Les monstres marins dans le *Liber monstrorum*, texte latin du VIII^e-IX^e siècle », dans C. Shinoda (éd.), *Dieux et monstres marins*, Nagoya, Université Nanzan, 2004, p. 50-63 [en français et en japonais].
- 179 « Hellequin et le masque de fange. Sur quelques vers du *Roman de Fauvel* », dans F. Castelli (éd.), *Charivari. Mascherate di vivi e di morti*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2004, p. 67-79.
- 180 « L'héritage celtique. Entretien avec Philippe Walter », *La Nouvelle Revue d'Histoire*, n° 13, juillet-août 2004, p. 18-19.

2005

- 181 « Éros mélancolique et amour tristanien », dans D. James-Raoul et O. Soutet (éds), *Par les mots et les textes. Mélanges de langue, de littérature et d'histoire des sciences médiévales offerts à C. Thomasset*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2005, p. 859-869.
- 182 « Une ballade inédite du XV^e siècle sur l'homme sauvage. Édition, traduction et commentaire », dans C. Thomasset et D. James-Raoul (éds), *En quête d'utopies*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2005, p. 313-322.

- 183 « Saint Bénézet et le Pont d'Avignon », dans D. James-Raoul et C. Thomasset (éds), *Les Ponts au Moyen Âge*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2005, p. 59-70.
- 184 « L'île cachée. Paysage du Graal chez Chrétien de Troyes », dans D. Toma et coll. (éds), *Paysages d'ici et d'ailleurs*, Bucarest, Editura universitatii din Bucuresti, 2005, p. 55-67.
- 185 « Le lièvre d'Inaba dans le Kojiki : un mythe d'origine de la médecine », dans M. Kadota (éd.), *Le mythe du lièvre d'Inaba* [Sekai no shinwa kara mita inaba no shiro usagi] (actes du colloque), Tottori, Université de Tottori, mars 2005, p. 94-100 [en japonais].
- 186 « Mélusine scythe », dans A. Yoshida, A. Berque et coll., *Mythes, symboles, cultures*, Nagoya, Librairie Rakuro, 2005, p. 29-40.
- 187 « La blésité et saint Blaise », *PRIS-MA*, t. 20, janvier-décembre 2004, p. 147-157.

2006

- 188 « La couleur du loup. Esquisse de mythologie épique », dans *Remembrances et resveries. Hommage à Jean Batany*, Orléans, Paradigme, 2006, p. 325-333.
- 189 « L'enfance de Gauvain : un horoscope mythique », dans C. Ferlampin-Acher et D. Hüe (éds), *Enfances arthuriennes*, Orléans, Paradigme, 2006, p. 33-46.
- 190 « L'oie et la Pédauque. Mythologie et histoire des religions », dans *Mythes, symboles, cultures*, vol. 2, Nagoya, Librairie Rakuro, 2006, p. 35-56.
- 191 « Le roitelet voleur de feu dans les traditions européennes », dans *L'oiseau-vent : esprits qui planent dans les airs* (actes du colloque de Kyoto, 9 et 10 septembre 2006), Kyoto, Hanazono University, 2006, p. 42-62 [en japonais et en français].
- 192 « À la recherche d'une mythologie de la vieille Europe. Le sang du dragon : Siegfried, Finn, Taliesin, Tirésias », *Caietele Echinox*, vol. 10, 2006, p. 325-334.

2007

- 193 « Segodniashnii den' frantsuzskoi shkoli sravnitel'noi mifologii na materiale romanov o korole Arture » [État présent des études mythologiques sur la littérature médiévale française, particulièrement dans le roman arthurien], *Voprosi literaturi*, mars-avril 2007, p. 164-188 [en russe].
- 194 « La investigacion del imaginario medieval. Entrevista con Philippe Walter por Blanca Solares », *Cultura y representaciones sociales*, n° 2, 2007, p. 139-152 [en espagnol]. Disponible sur <<https://www.culturayr.s.org.mx/revista/>>. Paru également dans A. Ortiz-Osés et P. Lanceros (éds), *Diccionario de la Existencia. Asuntos relevantes de la vida humana*, Editorial Anthropos, 2006, p. 303-309.
- 195 « Récipients ouverts et découverts. Mythe et vaisselle au XIII^e siècle d'après Guillaume d'Auvergne », dans D. James-Raoul et C. Thomasset (éds), *De l'écrin au cercueil. Essai sur les contenants*, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2007, p. 173-188.
- 196 « Perceval au XIV^e siècle : les fresques de Theys (Isère) comparées à deux miniatures et au coffret du Louvre inspirés par le Conte du Graal », *Les Cahiers du CRHIPA*, n° 10, 2007 (Paroles de murs. *Sprechende Wände*), p. 37-49 (avec les illustrations 1, 2 et 3).
- 197 « Salmon Woman and the Ninth Wave in Kalevala, runo V » [La femme saumon et la neuvième vague dans le chant V du *Kalevala*], dans *Mythes, symboles, cultures*, vol. 3, Nagoya, Rakuro Shoin, 2007, p. 7-22 [en anglais].
- 198 « Le voyage astral des âmes », dans *Le voyage vers le ciel* (Actes du colloque de Kyoto, 8 et 9 septembre 2007), Kyoto, Hanazono University, 2007, p. 89-98 [en français et en japonais].
- 199 « Samayoeru tamashii no sumau yama: Gervais kara Daudet made » [Les âmes errantes qui résident dans la montagne. De Gervais de Tilbury à Alphonse Daudet], *Asia Yugaku*, n° 101, 2007, p. 146-153 [en japonais].
- 200 « Les voyages d'Alexandre au Moyen Âge », dans M. Montoro Araque et R. Lopez Carrillo, *Nuevos mundos, nuevas palabras: la literatura de viajes*, Grenade, Comares, 2007, p. 1-13.
- 201 « Imaginaire, religion et superstitions. Plaidoyer pour la longue durée », *Caietele Echinoc*, vol. 12, 2007, p. 17-26.

- 202 « Les héritages spirituels : l’empreinte du christianisme médiéval », dans *Premiers entretiens autour de l’identité européenne. Compte rendu des travaux*, Nice, Publication de l’Institut européen des hautes études internationales, 2007, 23 p. [document ronéotypé].
- 203 « Myth and Regeneration of Literature from a Multidisciplinary Perspective », *Trictrac. Journal of World Mythology and Folklore*, vol. 1, 2006, p. 3-21 [en anglais].
- 204 « The Lotharingian Border: Historical Realities and Imaginary Geopolitics », dans L. Boia et A. Oroveanu (éds), *The Borders of Europe. An International Symposium* (New Europe College, Bucarest, 24-25 novembre 2006), Bucarest, Editura Universitatii din Bucuresti, 2007, p. 141-159 [en anglais].
- 205 « L’envol de Mélusine », dans B. Sosien (éd.), *Images, symboles, mythes et poésie de l’ascension / envol*, Cracovie, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellonskiego, 2007, p. 11-16.

2008

- 206 « À la recherche de la mythologie chrétienne du Moyen Âge. Mythes, mystères et croyances » (conférence donnée à l’Université Chuo de Tokyo le 4 septembre 2007), *Jinbunken Booklet* (Chuo University, The Institute of Cultural Science), n° 23, 2008, 57 p. [En japonais]. Préface (Kôji Watanabe), p. 1-4. Texte de la conférence de Philippe Walter [en japonais], p. 5-26. Notes [en japonais], p. 27-29. Postface (Chiharu Fukui), p. 30-56. Cette postface contient une version japonaise de l’interview : « Entrevista: la investigacion del imaginario medieval (Ph. Walter) par Blanca Solares », p. 32-55.
- 207 « Le codage linguistique des mythes (*Drache, draco, drac, orc*) », dans C. Gaignebet et coll., *Mythes, symboles, langues*, Nagoya, Librairie Rakuro, mars 2008, p. 19-32.
- 208 « La Toussaint, Samain et Halloween », *ibid.*, p. 625-632 (traduction japonaise et commentaire par Yumiko et Koji Watanabe).
- 209 « Du chronotope bakhtinien aux topiques de l’imaginaire dans le récit romanesque français (XII^e-XIII^e siècles) », dans M. Braga et G. Chiciudean, *Incursiuni în imaginar*, vol. 2 : *Sub*

semnul cronotopului, Sibiu, Editura Imago, 2008, p. 5-17 [avec résumé en roumain].

- 210 « Le porcher dans la mythologie celtique », *Bulletin des Amis des études celtiques*, n° 51, 2008, p. 7-12.
- 211 « Étoile de naissance et étoile de mort dans le christianisme occidental », dans *L'univers imaginaire des étoiles* (actes du colloque de Kobe, 26 et 27 juillet 2008), Kobe, Université Konan, 2008, p. 86-95 [en français et en japonais].
- 212 « Hagiographie celtique et mythologie arthurienne. Saint Armel, Arthur et le dragon », dans G. Buron, H. Bihan et B. Merdrignac (éds), *À travers les îles celtiques. A-dreuz an inizi keltiek. Per insulas scottica*, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 297-308.
- 213 « Mythologie païenne et tradition chrétienne depuis le Moyen Âge », *Grandes signatures*, n° 5, novembre-décembre 2008, p. 8-21.

2009

- 214 « The Goose and the Bear: Mythological Genealogy and Cosmogonic Myth », *Bulletin of the Hokkaido Museum of Northern Peoples*, vol. 18, 2009, p. 9-28 [en japonais].
- 215 « L'héritage celtique dans la littérature médiévale française », dans J. Cession-Loupe, *Les Celtes aux racines de l'Europe* (actes du colloque tenu au Parlement de la Communauté française de Belgique et au Musée royal de Mariemont), Morlanwelz, Musée royal de Mariemont, 2009 (Monographies du Musée royal de Mariemont, n° 18), p. 69-78, ill.
- 216 « Une mémoire millénaire en héritage », *La Nouvelle Revue d'Histoire*, n° 43, juillet-août 2009 (Les racines de l'Europe d'Homère à Clovis), p. 57-59.
- 217 « La montagne, séjour des âmes errantes. De Gervais de Tilbury (xiii^e siècle) à Alphonse Daudet », dans C. Shinoda (éd.), *Mythologie du ciel. Vent – Oiseaux – Étoiles*, Nagoya, Librairie Rakuro, mars 2009, p. 682-692 [en français].
- 218 « Philippe Walter. Le sens de l'imaginaire médiéval » (entretien), *La Nouvelle Revue d'Histoire*, n° 44, septembre-octobre 2009, p. 10-13.

- 219 « Roland, Tristan, Perceval : trois visages du héros médiéval européen », dans C. Shinoda (éd.), *Mythes, symboles, langues*, vol. 2, Nagoya, Librairie Rakuro, décembre 2009, p. 21-36 [en français].
- 220 « L'arbre illuminé dans la nuit du Graal », dans *Mythologie de la lumière* (actes du colloque de Kyoto), Kyoto, Hanazono University / Groupe de recherche en mythologie comparée, 2009, p. 164-175 [en français et en japonais].
- 221 « Lambert Le Tort », dans B. Robreau (éd.), *Histoire du pays dunois. Tome 2 : De l'an mil au déclin de l'Ancien Régime*, Châteaudun, Société dunoise d'archéologie, histoire, sciences et arts, 2009, p. 211-218.
- 222 « Un navire nommé *La Reine de Saba*. Traditions apocryphes et ésotérisme dans un épisode de la *Quête du Saint Graal* », dans M. Léonard, X. Leroux et F. Roudaut, *Le lent brassement des livres, des rites et de la vie. Mélanges offerts à James Dauphiné*, Paris, Champion, 2009, p. 61-75.
- 223 « RESPONSIO eu ocazia acordarii titlului de Doctor honoris causa din 16 iunie 2008 », dans *Proceedings of the international conference. Challenges in Language, Literature and Arts at the beginning of the 21st century. Romance Languages*, Alba Iulia, Editura Aeternitas, 2009, p. 7-16 [en roumain et en français]. [En réponse à « LAUDATIO la acordarea titlului de Doctor honoris causa al Universitatii « 1 decembrie 1918 » din Alba Iulia profesorului universitar dr. Philippe WALTER, de la Universitatea Stendhal-Grenoble 3, Franta » (prononcée par le Pr. Dr Mircea Braga).]

2010

- 224 « Merlin en ses métamorphoses : le cor et la plume », dans F. Pomel (éd.), *Cornes et plumes dans la littérature médiévale. Attributs, signes et emblèmes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 73-90.
- 225 « Pinocchio, l'âme de feu et la marionnette de Platon », dans V. Adam et A. Caiozzo (éds), *La fabrique du corps humain : la machine modèle du vivant*, Grenoble, Publication de la MSH-Alpes, 2010, p. 203-215.
- 226 « La transcription médiévale des mythes préchrétiens de l'Irlande », dans *Atti della settimana di studio della fondazione Centro*

- italiano di studi sull'alto medioevo*, vol. 57, 2010, p. 47-66.
- 227 « Le forgeron Galant dans la *Suite du Roman de Merlin* », dans F. Bayard et A. Guillaume (éds), *Formes et difformités médiévales. En hommage à Claude Lecouteux*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2010, p. 223-231.
- 228 « L'amour incestueux de Charlemagne et la naissance de Roland », dans C. Shinoda (éd.), *Éros et Antéros* (actes du colloque de Nagoya, septembre 2010), Nagoya, GRMC, 2010, p. 137-145 [en japonais et en français]. Réédité dans C. Shinoda (éd.), *Mythologie de l'amour*, Nagoya, Librairie Rakuro, 2011, p. 29-35.
- 229 « L'imaginaire du nom « France » et la construction d'une identité « franque » dans la *Chanson de Roland* (xii^e siècle) », dans M. Montoro Araque (éd.), *Identités culturelles d'hier et d'aujourd'hui*, New York, Washington, Berne, Peter Lang, 2010, p. 3-16.
- 230 « Gauvain, cheval et chevalier, et les traditions de l'Ouest de la France », dans *303. Arts, recherche, créations*, n° 114, 2010, p. 42-49, ill.
- 231 « La fée, le chien et l'épervier. De l'identité de Morgane et de Mélusine », dans G. Hily et coll. (éds), *Deuogdonion. Mélanges offerts en l'honneur du professeur Claude Sterckx*, Rennes, Centre de recherches bretonnes et celtiques, 2010, p. 697-710.
- 232 « A utopia franciscana Francisco de Assis, o Cavaleiro sem Espada », dans *Incelências, Revista do núcleo de programas de pesquisa*, vol. 1, n° 2, Maceió (Brésil), CESMAC, 2010, p. 42-54. Disponible sur <www1.cesmac.edu.br/revista/index.php/inceleacias/article/view/102/62> [en portugais].
- 233 « Le dieu celte Lug, le soleil et les cordonniers », dans *Mythes, symboles, langues*, vol. 3, Nagoya, Rakuro, 2010, p. 13-27.
- 234 « La vie des images et l'imaginaire médiéval », *PRIS-MA*, t. 26 (Paysages critiques de l'imaginaire médiéval), janvier-décembre 2010, p. 161-172.

- 235 « La mort du soleil, signe de la fin du monde », *Bulletin d'études françaises de l'Université Chuo (Tokyo)*, n° 43, mars 2011, p. 161-177 [en japonais].
- 236 « L'avenir du passé. Médiévisme et sciences de l'imaginaire », dans Y. Durand, J.-P. Sironneau et A. F. Araujo (éds), *Variations sur l'imaginaire. L'épistémologie ouverte de Gilbert Durand. Orientations et innovations*, Bruxelles, E.M.E., 2011, p. 39-57.
- 237 « L'inceste de Charlemagne et de sa sœur. Essai d'herméneutique d'une rumeur historique au Moyen Âge », *HERSETEC. Journal of Hermeneutic Study and Education of Textual Configuration*, vol. 4, n° 1, 2010, p. 131-140.
- 238 « Le châtement de Judas dans le *Voyage de saint Brandan*. Un motif d'origine indo-européenne : la roue des réincarnations ? », dans *Crime et châtement en mythologie* (actes du colloque de l'Université d'Osaka, 1 et 2 septembre 2011), Osaka, Groupe de recherche en mythologie comparée, 2011, p. 51-59 [en français et en japonais]. Réédition dans C. Shinoda (éd.), *Crime et rédemption en mythologie*, Chiba, Librairie Rakuro, mars 2012, p. 55-70 [en français et en japonais].
- 239 « The Cosmic Gates of Memory and Oblivion. Mythology of Soul and Time », *Trictrac*, vol. 2, 2009 (paru en 2011), p. 49-57.
- 240 « Les enjeux passés et futurs de l'imaginaire. Mytheme, mythanalyse et mythocritique », *Pratiques*, n°s 151-152, 2011, p. 39-48.
- 241 « The Ditty of Sovijus (1261). The Nine Spleens of the Marvelous Boar: An Indo-European Approach to a Lithuanian Myth », *Archaeologia Baltica*, vol. 15, 2011, p. 71-77 [en anglais ; résumé en lithuanien, p. 76-77]. Disponible sur <http://briai.ku.lt/downloads/AB/15/15_072-077_Walter.pdf>.

2012

- 242 « Statues trouvées de Kannon et de la Vierge. Sur les récits d'origine de sanctuaires à la Grande Déesse eurasiatique », *Ryuiki* (revue littéraire des éditions Seizan-sha de Kyoto), n° 70, mai 2012, p. 16-22.
- 243 « Une fée nommée Parole », dans A. Caiozzo et N. Ernoult, *Femmes médiatrices et ambivalentes. Mythes et imaginaires*, Paris, Armand

Colin, 2012, p. 227-236.

- 244 « *Le Livre du Graal* ou la genèse du cycle du Graal au XIII^e siècle : le cas du manuscrit de Bonn 526 », *Bulletin d'études françaises de l'Université Chuo (Tokyo)*, n° 44, mars 2012, p. 211-234 [en japonais].
- 245 « Chrétien de Troyes et Macrobe (*Érec et Énide*, v. 6730-6733) », dans M. Courrent (éd.), *Transports. Mélanges offerts à J. Thomas*, Presses universitaires de Perpignan, 2012, p. 325-337.
- 246 « Lug et les Lugoves : l'hagiographie médiévale comme source de la mythologie celtique », *Celtic Forum. The Annual Reports of Japan Society for Celtic Studies*, n° 15, octobre 2012, p. 12-21 [en japonais ; résumé en français, p. 12].
- 247 « Homère, le *Kojiki* et Chrétien de Troyes : la maison sacrée du tissage », dans C. Shinoda (éd.), *Mythes de l'au-delà et de l'autre monde*, Chiba (Japon), GRMC, 2012, p. 84-96 [en japonais et en français].
- 248 « Le cheval dans la mythologie arthurienne », dans S. Cocco et F. Zambon (éds), «*Sonò alto un nitrito*». *Il cavallo nel mito e nella letteratura*, Pise, Pacini, 2012, p. 121-133.
- 249 « Neuromagie : imaginaire et illusion », *Caietele Echinox*, vol. 23 (Imaginaire et illusion), 2012, p. 11-18.

2013

- 250 « Le mythe d'origine de l'agriculture selon Plutarque (*Propos de table*, IV, 5) », dans C. Shinoda (éd.), *Les origines de la culture : céréales, métaux, textiles*, Tokyo, Chuo University, 2013, p. 107-114 [en français et en japonais]. Réimpression : C. Shinoda (éd.), *La route de la soie dans la mythologie*, Chiba, Rakuro, 2014, p. 343-348 [en japonais].
- 251 « Chrétien de Troyes et le mythe du phénix au XII^e siècle », dans L. Gosserez (éd.), *Le Phénix et son autre*, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 221-228.
- 252 « Le miroir selon Jean de Meung ou la découverte de l'imaginaire au XIII^e siècle », dans C. Fintz (éd.), *Le miroir : une médiation entre imaginaire, sciences et spiritualité*, Presses universitaires de Valenciennes, 2013, p. 17-27.

- 253 « Thorgunna, the Seal Woman from Ireland », *Mythes, symboles, images*, vol. 3, Chiba, Librairie Rakuro, 2013, p. 19-26 [en anglais].
- 254 « Ignauré, saint Igno et Agni ou le feu de l'amour », *Britannia Monastica* (Mélanges offerts au professeur Bernard Merdrignac), vol. 17, 2013, p. 345-356.
- 255 « Au pied de la lettre : les pieds de l'incube. Sur une leçon du Merlin de Robert de Boron (manuscrit de Bonn) », dans H. Godinho, M. Alpalhão, C. Carreto et I. Barros Dias (éds), *Da Letra ao Imaginario. Homenagem à Professora Irene Freire Nunes*, Lisbonne, Universidade Nova de Lisboa, 2013, p. 39-52.
- 256 « La tour d'Agriano. Une anti-utopie gay dans le roman de Bérinus (xiv^e siècle) », *Caietele Echinox*, vol. 25, 2013, p. 21-28.
- 257 « Le rêve arthurien du premier août chez Geoffroy de Monmouth et Wace », dans *Randgänge der Mediävistik*, vol. 2, 2013, p. 29-51.

2014

- 258 « Les gemmes du graal dans la littérature arthurienne », dans *Gemmes, une brillante histoire*, catalogue de l'exposition du Musée de Saint-Antoine-l'Abbaye (6 juillet-5 octobre 2014) sous le patronage de Madame Geneviève Fioraso, secrétaire d'État chargée de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, Saint-Antoine-l'Abbaye, Musée départemental, 2014, p. 38-39.
- 259 « Le Conte du Graal. Du roman à l'image », dans A. Clavier (éd.), *Perceval en montagne*, préface d'André Vallini, secrétaire d'État chargé de la Réforme territoriale, Grenoble, Conseil général de l'Isère, 2014, p. 54-57.
- 260 « Thorgunna: The Selkie from Ireland », *Trictrac. Journal of World Mythology and Folklore* (Pretoria, University of South Africa), vol. 7, 2014, p. 71-78.

Les « eutopies » à l'Âge classique

Utopias in the Classical Age

Corin Braga

DOI : 10.35562/iris.1538

Droits d'auteur

All rights reserved

RÉSUMÉS

Français

Avec l'essor et le succès croissant de la littérature de voyages, nourrie par les grandes explorations et découvertes, les utopistes de l'Âge classique ont commencé à s'intéresser plus au sujet épique qu'à l'encadrement rhétorique de la relation utopique. Avec comme résultat des utopies réalistes dans lesquelles les narrateurs, en imitant le schéma de la littérature de voyages et d'exploration, prétendent avoir découvert des civilisations exotiques idéales, crédibles et applicables, qu'ils offrent en modèle à leurs contemporains. Les principaux procédés de construction des « utopies réalistes » sont la sélection et l'extrapolation utopique. Travaillant sur l'image de son monde historique, l'utopiste fait un choix des traits négatifs et positifs et les regroupe dans deux espaces complémentaires. Les caractéristiques jugées mauvaises sont rassemblées et isolées dans la description de « notre » civilisation (d'habitude l'Europe), celles bénéfiques sont regroupées et extrapolées dans la configuration de la civilisation exotique. L'exclusion des éléments désagréables, nuisibles et funestes soumet la fiction utopique à une « réduction au positif », ce qui fait d'elle un univers fictionnel eudémonique, capable de susciter l'adhésion rationnelle, morale et affective des personnages, ainsi que des lecteurs.

English

Nurtured by the great explorations of the period, the emergence of voyage literature in early modern Europe led classical utopian writers to shift from the dialogical form of Renaissance utopias to voyage narratives. A great many of the classical utopias worked in a realistic code, mimicking the voyage epic, in which fictional voyagers discovered exotic ideal civilizations that were offered as a contrastive example to the European countries. The main construction procedures of these “realistic utopias” were utopian selection and extrapolation. The utopian writer started from the “neutral” image of his contemporary world and operated a separation between its positive and negative features. He regrouped the negative features into the image of “our” civilization (Europe) and the positive features into the image of the antipodal civilization. By excluding the bad and harmful elements, the utopian writer submitted his ideal society to a “reduction to the positive”

and transformed it into a eudemonic fictional world, meant to prompt a rational, moral and emotional adhesion response in the characters, as well as in the readers.

INDEX

Mots-clés

littérature classique, utopie, eutopie, monde fictionnel, Denis Veiras, George Psalmanazar, Marquis de Lassay, Sinapia

Keywords

Early Modern Literature, utopia, eutopia, fictional world, Denis Veiras, George Psalmanazar, Marquis de Lassay, Sinapia

TEXTE

- 1 À partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle, les utopies changent de « porteur » narratif. Thomas More et les utopistes italiens, s'inspirant des Antiques, avaient utilisé et imposé la forme du dialogue, dans lequel un voyageur raconte à un petit auditoire, ou tout simplement à un interlocuteur, sa visite au pays idéal. La plupart des textes utopiques de la Renaissance sont organisés sous cette forme dialogique, qui permet une meilleure mise en vedette, par des questions et des interrogations maïeutiques, des détails et des nuances de la société décrite. Cependant, avec l'essor et le succès croissant de la littérature de voyages, nourrie par les grandes explorations et découvertes, les utopistes ont commencé à s'intéresser plus au sujet épique qu'à l'encadrement rhétorique de la relation. Le discours du voyageur utopien devient dorénavant dominant, donnant la priorité aux péripiéties de la narration et faisant l'impasse sur le cadre de la prestation du narrateur.
- 2 Les voyages extraordinaires de l'Âge classique reprennent les voyages merveilleux de l'Antiquité et du Moyen Âge. Plusieurs récits utopiques adoptent un profil classicisant, néo-anacréontique, arcadien, jetant un regard nostalgique sur les civilisations antiques. Homère et Platon, Tacite et Thucydide, les Grecs et les Atlantes, les Égyptiens et les Romains ont inspiré différents utopistes et leur ont offert le cadre pour les propositions de cités idéales. On peut mentionner dans

ce sens *Les Aventures de Télémaque* de Fénelon (1699), *Sethos, histoire, ou vie tirée des monumens. Anecdotes de l'ancienne Égypte* de Jean Terrasson (1731), le *Voyage d'Alcimédon, ou Naufrage qui conduit au port du Comte de Martigny* (1751), *Les Isles Fortunées, ou les Aventures de Bathylle et de Cléobule* probablement de Julien-Jacques Moutonnet-Clairfons (1778), ou encore l'anonyme *Éducation d'Admète* (1791).

- 3 Ce sont cependant les « merveilles de l'Orient » qui constituent la source d'inspiration la plus riche. Comme nous l'avons démontré ailleurs, les utopies classiques héritent du bassin sémantique du merveilleux médiéval et revisitent pratiquement toutes les localisations que les théologiens et les docteurs de l'Église avaient attribuées au Paradis terrestre (voir le chapitre « L'utopie – héritière des *mirabilia* médiévales » dans Braga, 2010). Sur le schéma de ces voyages initiatiques vers des points privilégiés de la mappemonde, les utopistes classiques ont emprunté à l'imaginaire médiéval toutes les figures fantastiques de « l'horizon onirique » des Indes fabuleuses (Le Goff, 1978), flore et faune surnaturelles, races humaines monstrueuses, objets et artefacts magiques, etc. Avec cette infusion de miraculeux, beaucoup d'utopies ont basculé du registre réaliste au registre fantastique, elles sont devenues des ou-topies, des non-lieux, impossibles en regard des lois courantes de la nature et de la société.
- 4 Cependant, en parallèle à ces voyages imaginaires, d'autres auteurs de voyages utopiques ont adopté dans leurs textes un pacte de lecture réaliste. En synergie avec la philosophie empirique et pragmatique classique, cette littérature s'ingénie à créer l'impression de vraisemblance, brouillant la distance entre la réalité et l'invention, et abusant souvent de la crédulité des lecteurs (voir le chapitre « Le pacte de vraisemblance » dans Braga, 2012). Parmi les « procédés d'authentification » des textes, Jean-Michel Racault énumère le recours aux lexiques techniques, la multiplication des détails descriptifs, inventaires et énumérations, description minutieuse du monde concret, insertion du récit dans une trame spatiotemporelle précise, narration à la première personne, etc. (Racault, 1991, p. 310-311).
- 5 En conséquence on a affaire à des utopies réalistes dans lesquelles les narrateurs, en imitant le schéma de la littérature de voyages et

d'exploration, prétendent avoir découvert des civilisations exotiques idéales, crédibles et applicables, qu'ils offrent en modèle à leurs contemporains. Parfois ces relations imitent si bien le code réaliste que le public a pu croire à l'existence réelle de la société utopique, comme dans le célèbre cas de George Psalmanazar, français prétendu natif de l'île Formosa (le Taiwan), reçu dans les milieux lettrés de Londres comme émissaire formosan. Le pacte de vraisemblance proposé au lecteur fait basculer le sens général de ces récits du côté des ou-topies (« non-lieux » imaginaires, chimériques, inexistantes) vers le côté des eu-topies (« bons-lieux » véridiques, probables, faisables).

- 6 Les textes qui s'inscrivent dans cette classe d'« utopies réalistes » sont : Denis Veiras, *Histoire des Sévarambes* (1677) ; Claude Gilbert, *Histoire de Calejava ou de l'isle des hommes raisonnables* (1700) ; Pierre de Lesconvel, *Idée d'un règne doux et heureux, ou relation du voyage du Prince de Montbéraud dans l'isle de Naudely* (1703) ; George Psalmanazar, *Description de l'Île Formosa en Asie* (1705) ; Hervé Pezron de Lesconvel, *Nouvelle relation du Voyage du prince de Montbéraud dans l'isle de Naudely* (1706) ; Edward Ward, *The Island of Content: or, A New Paradise Discovered* (1709) ; Simon Tyssot de Patot, *Voyages et aventures de Jaques Massé* (1710) ; François Lefebvre, *Relation de voyage de l'isle d'Eutopie* (1711) ; anonyme (Ambrose Philips ?), *A Description of New Athens in Terra Australis Incognita* (1720) ; le Marquis de Lassay, *Relation du Royaume des Féliciens* (1727) ; Edouard Dorrington, *Le solitaire anglais ou aventures merveilleuses de Philippe Quarll* (1729) ; Varennes de Mondasse, *La découverte de l'Empire de Cantahar* (1730) ; Stanislas Leszczyński, *Entretien d'un Européen avec un insulaire du Royaume de Dumocala* (1752) ; anonyme, *Voyage curieux d'un philadelphe dans les pays nouvellement découverts* (1755) ; James Burgh, *Relation du premier établissement, des lois, de la forme de gouvernement et de l'État politique des Césars* (1764) ; l'anonyme *Voyage de Robertson aux Terres australes* (1766) ; Guillaume Grivel, *L'isle inconnue, ou Mémoires du Chevalier de Gastines* (1783-1787) ; Moutonnet de Clairfons, *Le véritable philanthrope ou l'île de la philanthropie* (1790) ; et le texte anonyme, que les commentateurs hésitent à situer entre la fin du xvii^e siècle et le xviii^e siècle, *Descripción de la Sinapia, Peninsula en la Tierra Austral*.

- 7 Prenons pour exemple le texte de Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, « peuples qui habitent une partie du troisième Continent, communément appelé la Terre Australe ». Selon la convention géographique utilisée par beaucoup d'utopies classiques, le royaume des Sévarambes est situé dans un soi-disant continent austral inconnu, qui fascinait les explorateurs et les géographes de l'époque. Cette terre fantasmée accumulait les rêves du paradis perdu des Européens. Dans la relation du capitaine Siden, le narrateur, elle aurait fait figure de terre promise pour un groupe de Parsis, partis de la Perse, conduits par Sévaris, à la recherche de la bonne fortune. Après avoir vaincu des peuples aborigènes et s'être allié à d'autres, Sévaris aurait instauré dans le nouveau monde une monarchie héliocratique.
- 8 Les procédés de l'ingénierie utopique sont patents : sélection des traits positifs de notre monde et leur extrapolation dans le monde des antipodes. Pour établir le gouvernement idéal, Sévaris et son conseiller Giovanni méditent « le choix de divers modèles » (Veiras, 1994, p. 130). Ainsi Giovanni avance-t-il le projet d'une société à sept classes (laboureurs, métiers mécaniques, métiers artisanaux, marchands, bourgeois et artistes, gentilshommes, seigneurs), inspirée des castes indiennes. Néanmoins le projet qui l'emporte est celui de Sévaris. Pour produire un système « incomparablement plus juste et plus excellent que tous ceux qu'on a pratiqués jusqu'ici », le nouveau Utopus part de la constatation que « les malheurs des sociétés dérivent principalement de trois grandes sources, qui sont l'orgueil, l'avarice et l'oisiveté » (Veiras, 1994, p. 131). Ce sont ces vices qu'il faut exclure de la société et de la nature humaine.
- 9 Pour mettre en place une telle réforme morale, Sévaris s'attaque à la base des différences entre les individus, à savoir la propriété privée. Il abolit le droit de posséder des biens personnels et nationalise toutes les terres et les richesses. Ensuite, il peut procéder à un nivellement des classes, matérialisant le principe que « la nature nous a faits tous égaux ». L'unique différence de rang qui reste en place est celle qui reflète l'inégalité d'âge. Pour le reste, les Sévarambes sont tous égaux devant l'État et leur Dieu souverain. Faisant écho à l'idéologie politique du Roi Soleil, Veiras déclare que le gouvernement utopique est « monarchique, despotique et héliocratique au premier chef, c'est-à-dire que la puissance et l'autorité suprême réside en un seul

monarque ; que ce monarque est seul maître et propriétaire de tous les biens de la nation, et que c'est le Soleil qu'on y reconnaît pour roi souverain et pour maître absolu » (Veiras, 1994, p. 145). Toutefois, pour faire marcher cette théocratie solaire au niveau social, Sévaris et ses successeurs assument le rôle de vice-rois, c'est-à-dire de vicaires du dieu Soleil.

- 10 Le code de lois promulgué par Sévaris imite la simplicité des tables de Moïse, puisqu'il est supposé refléter le droit naturel et les « maximes fondamentales de l'État ». Cette législation met à nu le procédé de séparation ou d'électrolyse utopique, à savoir l'exclusion du mal et le choix du bien, en imposant :

De n'admettre à la vice-royauté que celui que le Soleil aura choisi d'entre les principaux ministres de l'État [...]. De ne pas souffrir que la propriété des biens tombe en aucune manière entre les mains de personnes particulières ; mais d'en conserver l'entière possession à l'État, pour en disposer absolument. De ne pas permettre qu'il y ait de rang ni de dignité héréditaire ; mais de conserver avec soin l'égalité de la naissance, afin que le seul mérite puisse élever les particuliers aux charges publiques. De faire respecter la vieillesse et d'accoutumer de bonne heure les jeunes gens à honorer ceux qui sont leurs supérieurs en âge et en expérience. De bannir l'oisiveté de toute la nation, parce que c'est la nourrice des vices et la source des querelles et des rebellions, et d'accoutumer les enfants au travail et à l'industrie. De ne point les occuper à des arts inutiles et vains, qui ne servent qu'au luxe et à la vanité, qui ne font que nourrir l'orgueil et qui, engendrant l'envie et la discorde, détournent les esprits de l'amour de la vertu. De punir l'intempérance en toutes choses parce qu'elle corrompt le corps et l'âme et fait tout le contraire de la vertu opposée, qui les conserve l'un et l'autre dans un État tranquille et modéré. De faire valoir les lois du mariage et les faire observer aux personnes adultes, tant pour la propagation de l'espèce et l'accroissement de la nation, que pour éviter la fornication, l'adultère, l'inceste et d'autres crimes abominables qui détruisent la justice et troublent la tranquillité publique. (Veiras, 1994, p. 133)

Et l'abrégé des principales lois de Sévaris finit sur trois autres articles, concernant l'éducation des jeunes et la religion.

- 11 Comme il est facile de le voir, la législation proposée par Veiras est moins celle d'un homme politique et plus celle d'un moraliste.

L'auteur procède par l'identification des vices de la société contemporaine — oisiveté, orgueil, envie, discorde, fornication, adultère, inceste, etc. — et par leur bannissement de la société souhaitée. Il en résulte un État idéal généré par ce que nous appelons une « réduction au positif » : par décret, le comportement de tout un chacun rejette le mal et la corruption de tout bord, et s'adonne à la pratique du bien, de la vertu, de l'amour, de la tempérance et de la modération, etc. Bien que probablement irréalisable, une telle réforme éthique de la nature humaine reste une « utopie réaliste », puisqu'elle n'introduit pas d'éléments fantastiques, hors les lois de la nature, de la société et de l'âme humaine.

- 12 Comme dans tout dispositif utopique, la création d'un pôle positif pose automatiquement l'existence d'un pôle négatif aussi. Si les « anions » moraux reviennent au monde des antipodes, les « cations » restent les caractéristiques du monde européen. Entre les deux sociétés situées des deux côtés du miroir, s'institue une symétrie comme entre le négatif et le positif d'un film. « Les choses sont les mêmes dans le fond mais la manière de les distribuer est différente », commente l'auteur. À l'encontre des Sévarambes,

Nous avons parmi nous des gens qui regorgent de biens et de richesses et d'autres qui manquent de tout. Nous en avons qui passent leur vie dans la fainéantise et dans la volupté et d'autres qui suent incessamment pour gagner leur misérable vie. Nous en avons qui sont élevés en dignité et qui ne sont nullement dignes ni capables d'exercer les charges qu'ils possèdent ; et nous en avons enfin qui ont beaucoup de mérite mais qui, manquant des biens de la fortune, croupissent misérablement dans la boue et sont condamnés à une éternelle bassesse. (Veiras, 1994, p. 149)

Pour que l'image du monde utopique monte au zénith de l'excellence, il faut que l'image de notre monde descende au nadir de l'imperfection.

- 13 Un cas des plus intéressants est celui de George Psalmanazar, le nom sous lequel se cache l'auteur de *An Historical and Geographical Description of Formosa* (1704), traduit en français l'an suivant comme *Description de l'île Formosa en Asie* (1705). Né probablement dans le midi de la France, l'auteur a beaucoup circulé en Europe, posant en Italie comme Irlandais, en Allemagne comme Japonais, et finalement

en Angleterre comme Formosan (natif de l'île de Taiwan). Il est difficile de pénétrer les « masques » de cet individu que beaucoup ont fini par traiter d'« exemple avéré de simulateur » (Keevak, 2004, p. 4 ; voir aussi Ruthven, 2001, p. 20 et suiv.) ; il est instructif toutefois de voir comment, pour se construire des identités fausses, il a su mettre à profit les conventions des discours scientifiques de l'époque. Sa description de Formosa a été soumise à la Société Royale en tant que traité ethnographique, car elle imite le style des relations de voyages et des descriptions de populations nouvellement découvertes.

- 14 De ce fait, la *Description de l'Île Formosa en Asie* adopte un pacte de lecture réaliste. Il est vrai qu'un carroyage mythologique sous-tend la narration : l'île est située dans la mer de Chine, où plusieurs cartographes du Moyen Âge plaçaient le jardin d'Éden ; elle s'appelle Gad Avia, la Belle Île, ayant une connotation paradisiaque transparente ; enfin, elle fait figure de « terre promise » pour un « peuple choisi », dont Psalmanazar lui-même serait le prophète. Cependant, la description de la société formosane, quoique inventée, impose un effet de vraisemblance et de plausibilité, qui a pu valoir à son auteur, dans les milieux cultes de Londres, un certain crédit d'ethnographe et même d'aborigène. Nous avons ici un beau sujet d'imagologie, démontrant que les caractéristiques du discours sur l'autre, surtout en l'absence des informations directes, peuvent imposer une réalité mentale dont la validation ou l'invalidation s'avèrent difficiles à partir des seuls critères internes du discours.
- 15 L'île Formosa n'est pas une utopie, mais plutôt une hétérotopie, puisque Psalmanazar est plus intéressé par l'invention ethnographique que par l'exemple moral et social qu'il pourrait en tirer. Combinant librement les traits de plusieurs civilisations exotiques, avec un plaisir ingénu de construction imaginaire et d'« *ars ludi* », l'auteur ne se propose pas de faire du monde formosan une topie posée comme modèle contrastif, ou une satire visant les pays européens. Communisme et idolâtrie, justice et sacrifices humains, polygamie et punition de la stérilité, foi dans la métempsychose, la divination et la démonologie, art de l'architecture, informations sur la langue (avec un petit dictionnaire en annexe), éducation, technique militaire, transports et commerce, ces éléments composites et parfois contradictoires finissent par produire l'image d'une civilisa-

tion autre, étalée comme point de référence afin de servir au débat sur les différents aspects de la civilisation européenne.

- 16 Apparemment, le point qui touche au vif l'auteur et qu'il veut examiner par l'intermédiaire de cette parabole hétérotopique est la foi. Psalmanazar se donne une identité formosane pour pouvoir commenter, du point de vue neutre d'un « païen », pratiquant un monothéisme naturiste et idolâtre, les diverses confessions chrétiennes. Dans une sorte de compétition, comme celle à laquelle aurait participé Odoric de Pordenone devant le grand Khan des Mongols, Psalmanazar compare catholicisme, luthéranisme, calvinisme, anglicanisme et leurs dogmes et pratiques. Le catholicisme et les Jésuites surtout (avec leur politique active et intrusive en Orient) reçoivent les critiques les plus sévères. Mais l'arbitre « formosan » rejette en égale mesure la doctrine catholique de la transsubstantiation, celle luthérienne de la consubstantialité et celle calviniste de la prédestination absolue. La religion qui reçoit finalement son adhésion est l'anglicane, Psalmanazar le « Formosan païen » motivant ainsi sa conversion à la foi de son nouveau pays d'adoption.
- 17 Si le « conflit des religions » imaginé par Psalmanazar n'opère pas une polarisation entre l'Europe et le royaume utopique, le mécanisme de sélection et d'extrapolation des traits positifs et négatifs du *mundus* est en revanche au travail dans le code de lois des Formosans. Celui-ci a un aspect principalement prohibitif, ses mesures visent l'exclusion des maux incarnés par les chrétiens (européens), des voleurs et des meurtriers, des adultères, des faux témoins, des blasphémateurs, ceux qui frappent leurs père et mère, des médissants et calomniateurs, ceux qui refusent d'obéir à leurs supérieurs, des séditieux et des conspirateurs, etc. (Psalmanazar, 1705, p. 27-31). Rappelant les tables de Moïse, mais inversant les rôles des chrétiens et des idolâtres, cette organisation législative élève finalement le royaume formosan au statut d'eutopie et renvoie les traits négatifs à la civilisation européenne.
- 18 La disposition du bien et du mal reçoit une dimension presque graphique, à savoir géographique, dans *The Fortunate Shipwreck, or A Description of New Athens in Terra Australis Incognita* (1720). Le narrateur, porte-parole d'un auteur anonyme pour lequel les commentateurs ont proposé plusieurs identités possibles, Ambrose

Philips, Charles Gildon, ou Thomas Killebrew the Younger, raconte son naufrage sur le continent austral inconnu et sa visite de la Nouvelle Athènes. Cette colonie utopique aurait été fondée par la migration de quelque cent mille Grecs conduits par Demophilos, fuyant la destruction d'Athènes par des barbares (des Turcs ?). Après une traversée difficile, qui renvoie à l'exode des Juifs vers la Terre promise, ces Troyens à l'inverse bâtissent sur le continent austral une Rome inverse, une Nouvelle Athènes, dans laquelle ils cohabitent harmonieusement avec une population aborigène de la même dimension démographique. Somme toute, il s'agit d'une parabole de la constitution d'une colonie protestante dans une terre exotique habitée par de « bons sauvages ».

19 La situation géographique de la Nouvelle Athènes met à nu le mécanisme même de construction des utopies, par la sélection et l'extrapolation des meilleurs traits de notre monde. La source en est offerte par les civilisations antiques des Grecs et des Romains qui, après leur destruction en Europe, retrouvent une nouvelle vie sur le continent austral. Pour protéger leur excellence, les Nouveaux Athéniens se sont isolés du reste du monde derrière une barrière montagneuse protectrice. Une série de petites collines a été transformée, par des travaux assidus, en une sorte de mur chinois pour rendre la presqu'île colonisée imprenable et inaccessible. On y reconnaît le *pattern* sous-jacent de More : de même que l'Utopie est séparée du continent par un bras de mer creusé par les Utopiens, la Nouvelle Athènes est isolée du continent par une cime artificielle. En fait, les deux utopies, ensemble avec beaucoup d'autres textes de l'Âge classique, réinventent l'imaginaire médiéval du Paradis terrestre, que les docteurs de l'Église situaient dans une île ou presqu'île, au bout de notre monde, protégée par des bras de mer, des montagnes, des déserts ou des marais infranchissables.

20 La disjonction territoriale pose deux espaces distincts qui permettent une électrolyse des valeurs morales. La chaîne montagneuse est la césure qui sépare le mal du bien, le vice de la vertu, notre monde déchu de l'utopie australe. Même la nature participe à cette polarisation : désertique et invivable de notre côté, paradisiaque de l'autre : « [...] *a most delicious country, diversify'd with easy hills, pleasant vallies, winding rivers, small seas, islands, towns, cities and villages.* » ([Ambrose], 1994, p. 30) Tous les maux que les colonisateurs ont pu

apporter d'Europe ont été laissés derrière le mur, qui fonctionne comme un treillis moral ; et si dans la population mêlée d'aborigènes et de nouveaux venus apparaissent des déviants, ils sont expulsés hors de leur monde dans le nôtre. La montagne est une

[...] *barrier betwixt these wretched people, and those happy men who inhabit the other side of it. You must observe, that all those on this side of the mountain were originally exiles banish'd from from the other side for crimes which would not be suffer'd among them; such as avarice, ingratitude, unchristian Dealing, lust, and the like.* (p. 19-20)

La Nouvelle Athènes est une utopie antiquisante (classicisante) qui pousse la régression vers un *illud tempus* prelapsaire.

- 21 Une Nouvelle Rome (et une France meilleure en même temps) est le Royaume des Féliciens imaginé par le Marquis de Lassay (1727). Son fondateur légendaire, Lelius, est un Romain ami de Scipion, qui a fui les guerres civiles de Rome, « déterminé à la quitter pour aller achever sa vie tranquillement avec les Gymnosophistes, Philosophes qui habitoient dans les Indes » (Marquis de Lassay, 1756, p. 384). L'auteur assume donc explicitement qu'à l'héritage classique il ajoute des éléments de la « pensée enchantée » médiévale. Les Gymnosophistes, une sorte de sages stoïciens des Indes, qui apparaissent dans tout « l'arbre » des manuscrits de la saga d'Alexandre, avaient été adoptés et adaptés au nouveau genre renaissant de l'utopie par Antonio de Guevara, dans son *Relox de principes* (1532). Une autre tradition médiévale exploitée par le Marquis de Lassay est celle du Royaume du Prêtre Jean, avec ses rivières de sable, d'or et de pierres précieuses, ses palais remplis d'artefacts admirables, ses fontaines de jouvence et autres « merveilles de l'Orient ».
- 22 Les royaumes de France et de Félicie se retrouvent dans une position de symétrie spéculaire. Géographiquement, Félicie se trouve aux antipodes de l'Europe, en dessous de l'Équateur : « [...] entre le quarante & le cinquantième degré de latitude méridionale de l'autre côté de la Ligne ; c'est-à-dire, à peu près comme la France. » (Marquis de Lassay, 1756, p. 357) Tout ce qui sur notre continent constitue un défaut, et marque donc des « creux » au tableau, a pour correspondant sur le continent austral les traits complémentaires, qui

produisent une sorte de fresque en « repoussé ». Tous les éléments de Félicie jouissent d'une excellence joyeuse :

Les terres sont cultivées avec autant de soin que les jardins : les campagnes produisent les meilleurs bleds du monde ; les coteaux, des vins excellents ; & les montagnes sont remplies de minéraux de toutes espèces, & de carrières de jaspe, d'agate, de cristal, de porphyre, d'albâtre, de toute sorte de marbres & de pierres propres pour bâtir. (p. 368)

Ils ont des légumes & des fruits excellents ; leurs vins sont délicieux, & on trouve par-tout des fontaines d'une eau pure : enfin il ne manque rien de tout ce qui peut contribuer au plaisir des sens & à la bonne vie : un beau ciel, un air sain, un climat doux, un peu plus chaud, & moins sujet au changement que le nôtre, achève le bonheur de ces peuples fortunés. (p. 369-370)

- 23 Bien qu'un paradis sur terre, Félicie ne se transforme pourtant pas en un Âge d'Or mythologique, ou en un Pays de Cocagne où la nature pourvoit à toutes les nécessités et plaisirs des hommes. La caractéristique utopienne en est donnée par l'implication des individus dans une construction sociale, donc par l'effort collectif de bâtir dans ce jardin naturel une cité de l'homme, un royaume heureux. C'est ici que Félicie présente « en repoussé » ce qui, pour le Marquis de Lassay, se manifeste « en creux » dans la France de son temps. Par rapport à Paris, la capitale de Félicie, Leliopolis, est

[...] bâtie beaucoup plus régulièrement, d'une pierre jaspée, aussi belle que le marbre, & pavée d'un pavé blanc et rouge, fort dur ; les maisons n'y sont pas si hautes qu'à Paris, mais plus égales, les rues sont tirées au cordeau, avec des grandes places d'espace en espace ; des fontaines, & des édifices publics magnifiques, & surtout les temples où ils s'assemblent pour faire leurs prières. (p. 359)

Le palais du Roy « est la plus magnifique, & la plus surprenante chose qu'il y ait dans le monde » (p. 363). En général, dans tout le pays, il y a « un nombre infini de belles maisons, & les seigneurs ont des châteaux superbes dans les provinces » (p. 365).

- 24 Comme on le voit, le Marquis n'a guère de réformes économiques, sociales ou administratives à proposer, il se contente de rêver d'un

monde d'où les maux et les carences de la nature et de la société ont été exclus : « les hommes sont grands, bien faits & vigoureux ; ils ont presque tous de belles dents & de beaux cheveux, & on n'y voit quasi point de bossus ni de boiteux » (p. 362) ; « ils sont sujets à peu de maladies ; ils passent souvent leur vie sans en avoir aucune, & ce n'est pas une chose rare d'y voir des personnes âgées de cent ans » (p. 380) ; « il y a quantité de gens sçavans parmi eux : ils ont poussé leurs connoissances fort loin, & ils ont des livres admirables dans presque tous les genres d'écrire ; ils nous surpassent dans la plupart des arts ; ils excellent dans la poésie, dans la musique, dans l'architecture, dans la sculpture, & dans la peinture » (p. 377) ; « les loix des Féliciens m'ont paru plus sages que celles d'aucuns peuples du monde ; ils sont gouvernés par ces loix plutôt que par les hommes » (p. 441).

- 25 Ce rêve de félicité, qui n'a point d'ambitions réformistes et transformistes, expose le mieux le mécanisme psychologique de la sélection utopique. En Félicie, on dirait que c'est le principe du plaisir qui est à l'œuvre, alors qu'en Europe ce qui domine c'est le principe de réalité dure. En Félicie, les citoyens peuvent satisfaire tous leurs souhaits et leurs désirs visant la nature et la société, en Europe la nature humaine dévoile ses plus mauvais penchants. L'utopie du Marquis de Lassay est un refuge mental et affectif, dans lequel l'auteur se trouve une patrie alternative. Sa relation devrait faire connaître aux lecteurs

[...] si j'ai tort de demeurer dans un lieu où l'on est gouverné par les Loix plutôt que par les hommes, & où l'on n'a qu'à être sûr de soi, pour n'avoir rien à craindre. Chez les autres peuples on ne trouve que de la fausseté & de la malice, & on est quasi forcé à être méchant pour se défendre de leurs injustices, & pour ne pas combattre avec des armes trop inégales contre des gens qui ne songent qu'à vous tromper : ici on peut être vertueux sans courir aucun risque, & on en coureroit beaucoup à ne pas être. (p. 248-249)

- 26 Et pour donner un arrière-plan historique à cette rêverie d'évasion, faut-il encore préciser que le départ du narrateur en Félicie est dû aux « raisons que vous savez », c'est-à-dire à la révocation de l'Édit de Nantes ?

- 27 Quant à l'Espagne, elle a produit sa propre eutopie en *Sinapia*, un texte anonyme dont la datation – fin du xvii^e siècle ou siècle des Lumières – est encore incertaine. Le mécanisme de positionnement dans le miroir y est encore plus manifeste, puisque l'auteur invoque non seulement une symétrie géographique (« *es esta península perfectísimo antípode de nuestra Hispania* », Avilés Fernández, 1976, p. 134) et cartographique (la même forme de presqu'île au bout d'un continent), mais aussi une symétrie toponymique. L'antique nom du pays, Bireia, est l'anagramme pour Iberia, de même que Sinapia est l'anagramme de Ispania. Les autres noms sont « à clé » : Rio Pau est le Tage, Ni – Madrid, Bender Pa – Lisbonne, les « Chinois » – les Gréco-Romains, les « Perses » – les chrétiens, les Lagos – les Français, les Merganos – les Allemands, etc.
- 28 Si la presqu'île de Sinapia a la forme renversée de l'Espagne (prenant pour axe d'inversion l'Équateur), en revanche elle est mieux systématisée dans son territoire. Un géométrisme mathématique dicte son organisation en 9 provinces carrées avec 8 métropoles plus la capitale Ni, conduites par des « *padres de metrópolis* ». Chaque province a 49 « *partidos* », à savoir villes (donc 341 au total), dirigées par des « *padres de ciudad* », chaque ville coordonne 49 « *cuadrados* », ou villages (donc 6 709 au total), dirigés par des « *padres de villa* », et chaque village a 8 quartiers, chacun étant composé de 10 maisons familiales plus une pour le « *padre de barrio* » (Avilés Fernández, 1976, p. 80-91). Le pays est gouverné par un prince et le Sénat, dans une forme de « république monarchique, mêlée de traits aristocratiques et démocratiques » (p. 86).
- 29 La construction spéculaire des deux pays, l'Espagne et la Sinapia, est poussée si loin que l'éditeur moderne du texte, Miguel Avilés Fernández, propose de traiter *Sinapia* non pas comme une utopie, un non-lieu, mais comme une *antitopie*, comme un lieu contraire à ce qui existe dans un autre lieu (p. 24). La disposition polaire des deux topies permet la distribution en antithèse des traits caractéristiques de chaque société :

En Sinapia se vit dans une parfaite communauté ; en Espagne, « *nos habemos criado con lo mío y lo tuyo* ». En Sinapia, « *se practica la perfecta igualdad* » ; en Espagne, « *estamos hechos a la suma desigualdad de nobles y plebeyos* », « *estamos corrompidos con el abuso*

de la superfluidad ». En Sinapia, tout est orienté pour « *vivir templada, devota y justamente en este mundo, aguardando la dicha prometida con la venida gloriosa de nuestro gran Dios, para lo cual ningunos medios son más a propósito que la vida común, la igualdad, la moderación y el trabajo* ». En revanche, dans nos pays, où ces moyens sont dépréciés, les gouvernements se concentrent uniquement à satisfaire « *nuestra pasión o redimir nuestra vejación* ». (p. 24-25, notre traduction)

Sinapia met en pratique l'idéal d'État chrétien de la Contre-Réforme, avec une morale « prudente » et une foi dévote.

- 30 Pour conclure, les principaux procédés de construction des « utopies réalistes » sont la sélection et l'extrapolation utopique. Travaillant sur l'image de son monde historique, l'utopiste fait un choix des traits négatifs et positifs et les regroupe dans deux espaces complémentaires. Les caractéristiques jugées mauvaises sont rassemblées et isolées dans la description de « notre » civilisation (d'habitude l'Europe), celles bénéfiques sont regroupées et extrapolées dans la configuration de la civilisation exotique. L'exclusion des éléments désagréables, nuisibles et funestes soumet la fiction utopique à une « réduction au positif », ce qui fait d'elle un univers fictionnel eudémonique, capable de susciter l'adhésion rationnelle, morale et affective des personnages, ainsi que des lecteurs.

BIBLIOGRAPHIE

BRAGA Corin, 2010, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Classiques Garnier.

BRAGA Corin, 2012, *Les antiutopies classiques*, Paris, Classiques Garnier.

KEEVAK Michael, 2004, *The Pretended Asian: George Psalmanazar's Eighteenth Century Formosan Hoax*, Wayne State University Press.

LE GOFF Jacques, 1978, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard.

RACAULT Jean-Michel, 1991, *L'utopie narrative en France et en Angleterre 1675-1761*, Oxford, The Alden Press.

RUTHVEN Kenneth Knowles, 2001, *Faking Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.

Corpus

BURGH James, *Relation du premier établissement, des lois, de la forme de gouvernement et de l'État politique des Césars* [1764], éd. citée : *La Cité des Césars, Une utopie en Patagonie*, préface de F. Ainsa, texte traduit de l'anglais, présenté et annoté par Utz, Éditions UNESCO, Martine Azoulai, 1996.

COMTE DE MARTIGNY, *Le Voyage d'Alcimédon, ou Naufrage qui conduit au port*, Amsterdam, 1751.

Descripción de la Sinapia, Peninsula en la Tierra Austral., éd. citée : Miguel Avilés Fernández, *Sinapia. Una utopía española del Siglo de la Luces*, Madrid, Editora Nacional, 1976.

DORRINGTON Edouard, *Le solitaire anglais ou aventures merveilleuses de Philippe Quarll* [1729], Paris, De l'Imprimerie de Fr. Dufart, 1793 (2 tomes).

Éducation d'Admète, 1791.

FÉNELON, *Les Aventures de Télémaque* [1699], texte établi, avec introduction, chronologie, notes, choix de variantes et bibliographie par J.-L. Goré, Paris, Classiques Garnier, 1994.

GILBERT Claude, *Histoire de Calejava ou de l'isle des hommes raisonnables* [1700], éd. critique par M. S. Rivière, Exeter, University of Exeter, 1990.

GRIVEL Guillaume, *L'isle inconnue, ou Mémoires du Chevalier de Gastines*, Paris, Moutard, 1783-1787 (6 volumes).

GUEVARA Antonio DE, *Relox de príncipes* [1532], Estudio y edición de Emilio Blanco, Madrid, ABL Editor, Conferencia de Ministros Provinciales de España, 1994.

LEFEBVRE François, *Relation de voyage de l'isle d'Eutopie*, À Delft, Chez Henry van Rhin Marchand Libraire & Imprimeur, MDCCXI [1711].

LESZCZYNSKI Stanislas, *Entretien d'un Européen avec un insulaire du Royaume de Dumocala*, 1752.

MARQUIS DE LASSAY, *Relation du Royaume des Féliciens* [1727], dans *Recueil de différentes choses*, À Lausanne, Chez Marc-Mic. Bousquet, 1756.

MOUTONNET-CLAIRFONS Julien-Jacques, *Les Isles Fortunées, ou les Aventures de Bathylle et de Cléobule*, Par M.M.D.C.A.S. de plusieurs Académies, À Paris, Chez le Boucher, Libraire, 1778.

MOUTONNET-CLAIRFONS Julien-Jacques, *Le véritable philanthrope ou l'île de la philanthropie*, 1790.

PSALMANAZAR George, *Description de l'île Formosa en Asie. Du Gouvernement, des Loix, des Mœurs & de la Religion des Habitans : Dressée sur les Mémoires du Sieur George Psalmanaazaar, natif de cette île, Avec une ample & exacte Relation de ses Voyages dans plusieurs endroits de l'Europe, de la persécution qu'il y a soufferte, de la part*

des Jesuites d'Avignon, & des raisons qui l'ont porté à abjurer le Paganisme, & embrasser la Religion Chrétienne Reformée, Par le Seur N.F.D.B.R., Enrichie de Cartes & de Figures, À Amsterdam, Aux Dépens d'Estienne Roger, marchand libraire, MDCCV [1705].

PEZRON DE LESCONVEL Hervé (Pierre de Lesconvel), *Idée d'un règne doux et heureux, ou relation du voyage du Prince de Montbéraud dans l'isle de Naudely*, 1703.

PEZRON DE LESCONVEL Hervé (Pierre de Lesconvel), *Nouvelle relation du Voyage du prince de Montbéraud dans l'isle de Naudely*. Où sont rapportées toutes les Maximes qui forment l'Harmonie d'un parfait Gouvernement, Enrichi de Figures, À Merinde, Chez Innocent Démocrite, à l'Enseigne de la Devise, Imprimée cette année présente, 1706.

[PHILIPS Ambrose ?], *The Fortunate Shipwreck, or A Description of New Athens in Terra Australis Incognita* [1720], dans G. Claeys, *Utopias of the British Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

[TERRASSON Jean], *Sethos, histoire, ou vie tirée des monumens. Anecdotes de l'ancienne Égypte*, traduite d'un Manuscrit Grec, À Paris, Chez Jacques Guerin, MDCCXXXI [1731].

TYSSOT DE PATOT Simon, *Voyages et aventures de Jaques Massé* [1710], A. Rosenberg éd., Paris, Universitas & Oxford, Voltaire Foundation, 1993.

VARENNES DE MONDASSE, *La découverte de l'Empire de Cantahar*, À Paris, Chez Pierre Prault, 1730.

VEIRAS Denis, *L'Histoire des Sévarambes ; peuples qui habitent une partie du troisième Continent, communément appelé la Terre Australe* [1677], M. Rolland éd., publié avec le concours du Centre national du livre, Amiens, Encrage, 1994.

Voyage curieux d'un philadelphe dans les pays nouvellement découverts, La Haye, Aux dépens de la Compagnie, 1755.

Voyage de Robertson aux Terres australes, traduit sur le manuscrit anglais, Amsterdam, 1766.

WARD Edward, *The Island of Content: or, A New Paradise Discovered* [1709], dans G. Claeys, *Utopias of the British Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

AUTEUR

Corin Braga

Université Babeş-Bolyai de Cluj-Napoca, Roumanie

« *Pecunia non olet* » : la louve et la mammalité ambivalente

“*Pecunia non olet*”: *The She-Wolf and Ambivalent Motherhood*

Sibusiso Hyacinth Madondo

DOI : 10.35562/iris.1556

Droits d'auteur

All rights reserved

RÉSUMÉS

Français

La louve (*lupa*) n'est pas seulement associée à la violence et à la terreur mais elle évoque également l'image de la mère nourricière et protectrice comme dans les légendes de Rémus et Romulus et de saint Ailbhe. Dans les deux légendes, des héros allaités par une louve grandissent pour devenir fondateurs : Rome pour Rémus et Romulus et le diocèse d'Emly pour saint Ailbhe. La louve est aussi liée à la débauche et à la luxure, et le bordel est nommé *lupanar* en latin.

English

The she-wolf (*lupa*) is not only associated with violence and terror, but also evokes the image of a protective, nurturing mother as in the legends of Remus and Romulus as well as Saint Ailbhe. In the two legends referred to, namely that of the Roman heroes who became the founder of Rome, as well as that of Saint Ailbhe, founder of the diocese of Emly, both the Roman twins and Saint Ailbhe were suckled by a she-wolf. The she-wolf is also associated with debauchery and concupiscence and the whorehouse is called *lupanar* in Latin.

INDEX

Mots-clés

louve, mammalité, lupanar, Rémus et Romulus, saint Ailbhe

Keywords

she-wolf, motherhood, lupanar, Remus and Romulus, Saint Ailbhe

TEXTE

- 1 La louve revêt toujours un symbolisme ambivalent. D'un côté, positif et plausible, et de l'autre violent et effrayant. Dans son aspect positif, la louve se présente comme la figure de la mère nourricière et protectrice, par exemple dans le mythe de la fondation de Rome, etc. Dans son aspect négatif, elle est symbole de débauche, de passion amoureuse, de désir sensuel, de rapacité et de voracité. Vue sous cet angle, la louve devient une image de la mère dévorante.

- 2 Le mythe de la fondation de Rome avec l'allaitement des jumeaux par la louve et celui de saint Ailbhe (Ailbe, Albeus, Elvis, etc.), fondateur du diocèse d'Emly à Munster en Irlande, nous présentent la louve dans sa fonction bénéfique. Les deux récits partagent les mêmes éléments de la jeunesse héroïque : éloignement de l'enfant à cause de son destin, exposition du nouveau-né dans la forêt ou envoi du corps sur la rivière, voire sur la mer, sauvetage et allaitement du héros par un animal bénéfique, découverte du héros par un berger ou un chasseur, etc., et, plus tard dans le récit, aide apportée par le héros à un animal en danger, chassé par le peuple, mais qu'il reconnaît comme sa mère adoptive qui l'allaita jadis. Rappelons brièvement la fable de Rémus et Romulus :

Le dernier des rois d'Albe, Amulius, chasse Numitor, roi légitime, et fait de Rhéa Silvia ou Hia, unique enfant de Numitor, une vestale, pour s'assurer qu'elle ne portera pas d'héritier. Mais Rhéa Silvia, visitée par le dieu Mars, enfante deux jumeaux, Romulus et Rémus. Amulius emprisonne la mère et jette les bébés dans le Tibre. Ils échouent sur le rivage et sont allaités par une louve, puis découverts par Faustulus, berger du roi, qui les élève avec l'aide de sa femme Acca Larentia. Plus tard, reconnus, ils écartent Amulius et rétablissent Numitor sur le trône. Ils décident alors de fonder un nouvel établissement à l'endroit où le Tibre les a déposés. (Howatson, 1993, p. 864)

- 3 Il semble intéressant de noter que le mythe de la fondation de la ville de Rome ne repose pas seulement sur les descendants d'Énée par leur mère dont le père est le fils d'Ascagne (fils d'Énée), mais le narra-

teur ajoute un nouvel élément au récit : le viol de la vierge par une déité de la fécondité et de la guerre, en l'occurrence Mars. Il ne s'agit plus d'une personne humaine mais d'un héros surnaturel aux pouvoirs exceptionnels : il est à la fois mi-dieu mi-humain. Ce type de sacralisation du lignage du héros par un viol divin sera transformé en conception immaculée par le christianisme.

- 4 Au contraire, dans le récit de saint Ailbhe, le héros n'est que le fils d'un chef (Olenais) et d'une jeune servante (Sanclit) au service du roi Crónán de la région de Cliach. Un soir, Olenais entre dans la chambre de la jeune fille, la viole et s'enfuit avant que le roi ne découvre qu'elle est enceinte. Nous assistons encore ici au mythe de la jeunesse du héros qui ne connaîtra jamais son propre père. Quand le héros est né, le roi Crónán est tellement courroucé qu'il ordonne la mort du nouveau-né car il ne veut pas qu'il grandisse dans son palais avec ses propres fils. Le roi chasse la mère du héros de son palais. Les servantes prennent l'enfant héroïque et décident de ne pas le tuer, mais de le cacher sous un rocher. C'est ainsi qu'il acquiert son nom composé de l'irlandais *ail* (« rocher » ; Vendryès, 1959, lettre A, p. 29-30) et *beo* (« vivant » ; lettre B, p. 37). Donc Ailbhe signifie « vivant sous le rocher ». Il est découvert et allaité par une louve jusqu'à ce qu'un chasseur le trouve et l'adopte. Quand la louve revient de la chasse et s'aperçoit que le petit héros n'est plus dans la tanière, elle le recherche partout furieusement jusqu'à ce qu'elle le trouve avec le berger. Le jeune héros embrasse la religion chrétienne et va étudier à Rome. Il est ordonné par les anges devant le pape et les croyants, car le pape se dit indigne d'ordonner un homme si saint. Il devient premier évêque du diocèse d'Emly. Un jour, il voit une louve et ses louveteaux pourchassés par les chasseurs. Il reconnaît sa mère adoptive et intervient pour la protéger contre les chasseurs. La louve et ses petits mangent avec le saint Ailbhe tous les jours.
- 5 L'image de la louve bénéfique et de la mère nourricière évoque également le récit de la louve d'Aix-la-Chapelle (Aachen) que les guides racontent avant de conduire les touristes dans l'édifice :

La légende raconte que le peuple d'Aix-la-Chapelle manquait d'argent pour terminer la construction de sa cathédrale. C'est alors qu'un homme se présenta et proposa de financer la fin de la construction, en échange de l'âme de la première personne qui

franchirait la porte de cet édifice. La cathédrale terminée, tout le monde pouvait contempler sa beauté, mais personne n'avait oublié le châtement que leur réservait le franchissement du seuil de la porte. Un habitant eut alors l'idée d'envoyer une louve franchir la porte pour se débarrasser à jamais de ce châtement. À peine l'animal avait-il franchi la porte que le diable s'empara de son âme. Mais ce dernier s'aperçût de la supercherie. Pris d'une grande colère, il se mit alors à cogner violemment la porte, ce qui provoqua une fissure sur celle-ci. Aujourd'hui la porte de la cathédrale se nomme la Porte du Loup, en hommage à la louve sacrifiée¹.

La fonction christique est évidente dans ce mythe de la porte de la louve à Aix-la-Chapelle : l'animal est utilisé comme bouc-émissaire ou agneau de sacrifice.

- 6 À côté de ces images de la louve bénéfique et sacrificielle, on trouve également les images de la louve symbole de luxure, de débauche et de rapacité. En effet, dans le monde gréco-romain, une prostituée est désignée par le mot *lupa* (« louve ») et le bordel est appelé *lupanar* (« tanière de la louve »). Selon Isidore de Séville, la fille de joie est nommée d'après la louve à cause de la rapacité qui la pousse à s'emparer des biens des pauvres miséreux. Pierre de Beauvais est encore plus explicite sur ce rapport entre la prostituée et la louve :

Loup : l'origine de ce nom est un mot du sens de « enlever de force » et pour cette raison, c'est à juste titre que l'on appelle « louve » les femmes dévergondées qui détruisent les bonnes qualités des hommes qui les aiment. (Bianciotto, 1980, p. 63)

- 7 D'après certains auteurs, le *lupanar* dérivé évidemment du mot « *lupa* » serait une référence au « hurlement de la louve lorsqu'elle est en chaleur » (Nappo, 2004, p. 74). Dans la ville de Pompéi, le *lupanar* se trouve au carrefour de deux allées, au 18 Vicolo (Allée) de *Lupanare*. Ce rapport entre la louve et la fille publique est renforcé par l'existence d'une maladie de la louve (*il male della lupa*) mieux attestée en Italie qu'ailleurs (Mazzoni, 2010, p. 152-155). Une personne qui souffre de la maladie de la louve a toujours faim comme elle. En effet, plus elle mange, plus elle a faim et il est dit qu'il n'y a pas de remède à cette maladie. Précisément, *il male della lupa* n'est qu'une expression de vagabondage sexuel, de dévergondage et de

grand appétit sexuel ou d'insatiabilité, caractéristiques d'une prostituée.

- 8 Le grand appétit sexuel dont est affligée la louve peut s'expliquer par le fait que les parties de la dépouille du loup sont aussi considérées comme dotées de pouvoirs magiques susceptibles d'augmenter la performance sexuelle, de nouer l'aiguillette, de concocter le philtre d'amour et de protéger contre le cocuage :

Pour nouer l'aiguillette, ayez la verge d'un loup nouvellement tué ; et étant proche de la porte de celui que vous voudrez lier, vous appellerez par son propre nom, vous lierez la dite verge du loup avec un lacet de fil blanc, et il sera rendu impuissant à l'acte de Venus, qu'il ne le serait pas davantage s'il était châtré. De bonnes expériences ont fait connaître que, pour remédier, et même pour empêcher cette espèce d'enchantement, il n'y a qu'à porter un anneau dans lequel soit enchâssé l'œil droit d'une belette. (*Le Grand et le petit Albert*, p. 276)

La même verge du loup peut porter garantie contre le cocuage :

Prenez le bout du membre génital d'un loup, le poil de ses yeux et celui qui est à sa gueule en forme de barbe : réduisez cela en poudre par calcination, et faites-le avaler à la femme sans qu'elle le sache, et l'on pourra être assuré de sa fidélité ; la moelle de l'épine du dos du loup fait le même effet. (*Le Grand et le petit Albert*, p. 280)

- 9 Pour une qui n'est pas satisfaite de son mari, continue Albert le Grand, il suffit de porter sur elle la moelle du pied gauche d'un loup. Elle peut être assurée d'être la seule à le posséder.
- 10 Les deux visages de la louve étudiés dans cet article sont les bases de la féminité ou mammalité ambivalente. Depuis l'Antiquité, les auteurs se servent de l'image de la louve, soit comme tendre mère nourricière qui s'occupe de ses petits et qui protège même les bébés humains, soit comme femme séductrice et ravisseuse. L'apparence maigre d'une louve indique à la fois sa luxure, son insatiabilité, et ainsi évoque la fille publique pour laquelle l'argent n'a pas d'odeur (*pecunia non olet*). Ainsi ses pis gonflés de lait représentent tout à la fois la maternité nourricière en même temps qu'ils évoquent la sexualité excessive.

BIBLIOGRAPHIE

Le Grand et le petit Albert, 1999, Paris, Éditions Trajectoire.

BIANCOTTO Gabriel, 1980, *Bestiaires du Moyen Âge*, mis en français moderne et présentés, Paris, Stock/Moyen Âge.

HOWATSON Margaret C. (dir.), 1993, *Dictionnaire de l'Antiquité : mythologie, littérature, civilisation*, Paris, Robert Laffont.

MAZZONI Cristina, 2010, *She-Wolf: The Story of a Roman Icon*, Cambridge, Cambridge University Press.

NAPPO Salvatore Ciro, 2004, *Pompeii*, Milan, White Star Guide, « Archaeology ».

VENDRYÈS Joseph, 1959, *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*, Dublin, Institute for advanced studies et Paris, CNRS, lettre A, p. 29-30.

NOTES

1 Cf. <<http://curiosite.skyrock.com/816443021-La-legende-de-la-cathedrale-d-Aix-la-Chapelle.html>>.

AUTEUR

Sibusiso Hyacinth Madondo
Université d'Afrique du Sud

Topiques. — Les imaginaires du
cerveau (deux)

La synesthésie : une révolution neurologique et culturelle

Synesthesia: A Neurological and Cultural Revolution

Hervé-Pierre Lambert

DOI : 10.35562/iris.1568

Droits d'auteur

All rights reserved

RÉSUMÉS

Français

À partir des années 1980 eut lieu une véritable révolution dans la connaissance du phénomène neurologique de la synesthésie, qui s'est accompagnée d'une révolution culturelle avec l'apparition de témoignages personnels de synesthètes. Cette représentation littéraire et plastique des perceptions synesthésiques fait partie du mouvement contemporain de représentations autobiographiques de différentes conditions neurologiques. Carol Steen, Patricia Lynne Duffy et Marcia Smilack sont des acteurs pionniers de la représentation des perceptions synesthésiques.

English

From the 1980s, a revolution took place in the knowledge of the neurological phenomenon of synesthesia, which has been accompanied by a cultural revolution with the emergence of personal accounts of synesthetes. Autobiographical representation—literary or plastic—of synesthetic perceptions belongs to the contemporary movement of autobiographical representations of various neurological conditions. Carol Steen, Patricia Lynne Duffy and Marcia Smilack are pioneers involved in representation of synesthetic perceptions.

INDEX

Mots-clés

synesthésie, pseudo-synesthésie, Steen, Smilack, Duffy, Klüver

Keywords

synaesthesia, pseudo synaesthesia, Steen, Smilack, Duffy, Klüver

PLAN

La confirmation de la synesthésie comme phénomène neurologique

La synesthésie et son *neuropsychological turn*

Les quatre grands types de synesthésie : synesthésie et pseudo-synesthésie

L'ambiguïté pseudo-synesthésique sur des expériences synesthésiques

La révolution culturelle de la synesthésie neurologique

La révolution culturelle de la condition synesthétique

Particularités de l'autobiographie de synesthètes

La Renaissance synesthésique et la fiction littéraire

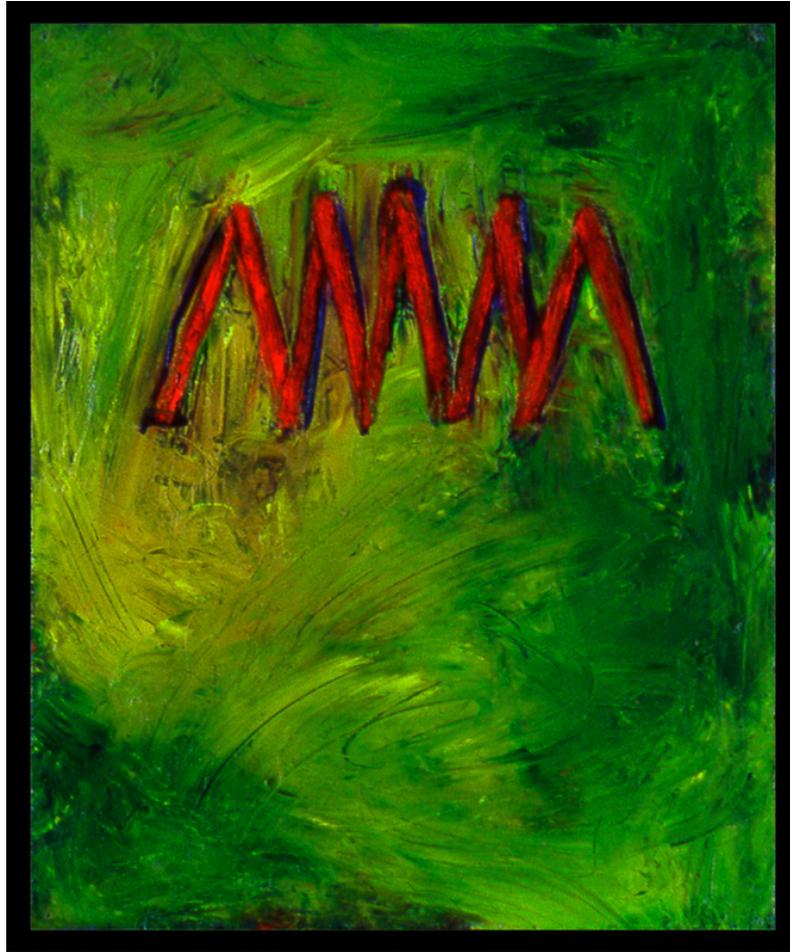
La représentation visuelle du phénomène synesthésique

La représentation plastique du phénomène synesthésique

Les *formes constantes* dans les effets visuels des synesthètes et dans leurs créations

TEXTE

Figure 1. – Carol Steen, *ZigZag*, 1996, huile sur papier, 30,48 x 25,40 cm.



When I was first trying to understand how to use my synesthetic visions in my work I explored ways of working with the lines I saw, the moving color fields, and, in this case, a zigzag that was so prominent in one particular photism. The trigger for this painting came from a very intense acupuncture session one day¹.

La confirmation de la synesthésie comme phénomène neurologique

La synesthésie et son *neuropsychological turn*

¹ À partir des années 1980, les études réalisées par Simon Baron-Cohen et John E. Harrison en Grande-Bretagne, Lawrence E. Marks et Richard Cytowic aux États-Unis ont transformé la conception de la

synesthésie, définitivement reconnue comme un phénomène neurologique étudié de manière scientifique. L'âge de la « Synesthesia Renaissance », grâce à son « *neuropsychological turn* » commençait : « *Within the last few years synesthesia has enjoyed something of a renaissance, with researchers from various disciplines within cognitive neuroscience contributing both new data and theory.* » (Baron-Cohen & Harrison, 1997, p. 4) Le phénomène consiste en une association involontaire entre divers modes de perception : la stimulation d'un sens active un autre sens, sans que celui-ci ait été stimulé par ailleurs. Cette association intermodale est dite bimodale quand elle a lieu entre deux modalités sensorielles, ce qui est le cas le plus courant, elle est dite multimodale quand elle met en jeu au moins trois modalités sensorielles. Elle est généralement unidirectionnelle, une perception stimule un autre mode mais cela n'est pas réversible, elle est dite bidirectionnelle dans les rares cas de réversibilité. Certaines associations sont plus courantes, notamment entre le son et la vue, d'autres plus rares avec le goût ou l'odorat. Un mode de perception peut être activé également à partir non pas d'une première perception, mais de « systèmes culturels de catégorisation » : nombres, noms, jours de la semaine, mois, etc. Le synesthète Prix Nobel de physique, Richard Feynman, écrivait ainsi :

When I see equations, I see the letters in colors—I don't know why. As I'm talking, I see vague pictures of Bessel functions from Jahnke and Emde's book, with light-tan j's, slightly violet-bluish n's, and dark brown x's flying around. And I wonder what the hell it must look like to the students. (Feynman, 1988, p. 59)

- 2 Cette association intermodale involontaire est discrète, mémorisable, émotionnelle et noétique. Les perceptions synesthésiques sont durables et « génériques », c'est-à-dire non élaborées : elles ne produisent jamais d'images ni de scènes complexes mais, au contraire, des points, des tâches, des lignes, des spirales et des formes en grillage, des textures lisses ou rugueuses, des goûts agréables ou désagréables, tels que salés, sucrés ou métalliques. Cytowic souligne :

Synesthetic percepts never go beyond this elementary, unembroidered level. If they did, they would no longer be synesthesia but rather well-

formed hallucinations or figurative mental images of the kind we all have daydreaming. (Cytowic, 1993, p. 77)

- 3 Dans un second temps, l'utilisation de l'imagerie par résonance magnétique fonctionnelle (IRMf) par Cytowic, Paulesu, Aleman, Ramachandran et Hubbard a permis une connaissance approfondie des processus cérébraux à l'œuvre dans la synesthésie, et fournit une explication du phénomène par la théorie dite de « l'activation croisée » (Hubbard & Ramachandran, 2005 ; Ramachandran & Hubbard, 2001a et 2001b). Il reste à en comprendre les causes, l'expérience ayant montré la transmission génétique de cette « erreur de câblage » et une prédominance féminine chez les synesthètes. La thèse actuellement dominante est celle présentée en 1988 par Charles et Daphne Maurer : l'être humain naîtrait synesthète. Le nourrisson serait synesthète pour des raisons de survie – reconnaître la mère par tous les moyens – et pour des raisons biologiques – les connexions neuronales ne seraient pas encore fermement établies. La prédisposition génétique interviendrait alors pour ne pas élaguer tous les câblages synesthésiques existant chez chacun des nourrissons.

- 4 Ce tournant neurologique constitue en fait une redécouverte car les études scientifiques sur la synesthésie avaient commencé à la fin du XIX^e siècle, marquées par des publications concomitantes – l'article de Francis Galton en 1880, les travaux des médecins suisses Eugen Bleuler et Karl Lehmann en 1881 –, avant de sombrer dans une quasi-indifférence à partir des années 1930, jusqu'au *revival* des années 1980, un siècle après une première apparition dans l'histoire des sciences. Selon Baron-Cohen et Harrison comme pour Cytowix, ce désintérêt fut causé par la domination du paradigme behavioriste considérant la synesthésie comme trop subjective. En effet, jusqu'à l'utilisation de l'imagerie cérébrale, l'étude de la synesthésie dépendait des récits des patients, source sujette à caution. En France, où le courant symboliste avait mis en avant la métaphore synesthésique, les travaux concernèrent l'un des types de synesthésie, l'audition dite colorée avec *L'audition colorée* de Ferdinand Suárez de Mendoza en 1890, et *Des phénomènes de synopsis (audition colorée)* du médecin Theodore Flournoy en 1893.

- 5 Dans la période de reflux, furent néanmoins publiés des témoignages importants, le livre de mémoire de Vladimir Nabokov, *Speak, Memory*, en 1947 – le second chapitre contient ce qu'il appelle sa confession de synesthète –, les *Entretiens avec Olivier Messiaen* de Claude Samuel en 1967, et le livre influent du psychologue russe Alexandre Luria, *Une Prodigieuse mémoire, étude psycho-biographique*, publié en 1968, sur le cas suivi pendant des décennies du journaliste Solomon Veniaminovich Shereshevsky, mnémoniste mais aussi synesthète (Lambert, 2009).

Les quatre grands types de synesthésie : synesthésie et pseudo-synesthésie

- 6 Il n'existe pas de signes extérieurs de synesthésie, laquelle n'est pas considérée non plus comme une maladie neurologique. Dans son *Blue Cats and Chartreuse Kittens, How synesthetes color their worlds*, Patricia Lynne Duffy (2002) reprend la liste des différentes catégories de synesthésie avancées par Baron-Cohen et Harrison : la première est la synesthésie comme phénomène naturel (*developmental synesthesia*) ; la deuxième est une synesthésie accidentelle (*acquired synesthesia*), qui est provoquée par un dysfonctionnement neurologique ou physique, par exemple les séquelles de la méningite ; la troisième concerne la synesthésie temporaire induite par les drogues, le haschich et le LSD particulièrement.
- 7 Enfin la quatrième catégorie concerne la synesthésie métaphorique, ou pseudo-synesthésie, qui désigne ses manifestations culturelles et littéraires, les métaphores synesthésiques et les tropes dans le langage, toutes les constructions artistiques qui emploient le mot « synesthésie » pour décrire des associations multisensorielles, ce qui fut l'une des caractéristiques du romantisme allemand et du symbolisme français. Cette préoccupation de distinguer synesthésie et pseudo-synesthésie n'est pas caractéristique de la nouvelle période scientifique. Dès la première époque, faire la différence entre audition colorée et système synesthésique élaboré par les artistes s'était imposé aux scientifiques. Jean Clavière, en 1898, diagnostiquait sans ménagement :

Ce qui a fait à l'audition colorée une si mauvaise réputation, c'est que ses manifestations ont été posées comme principes fondamentaux de la régénération de l'art par des littérateurs, des poètes, des artistes suffisamment connus sous les noms de décadents, de symbolistes, d'évoluto-instrumentistes, etc., et que l'on a qualifiés soit des *dévoqués de l'art* et des *névrosés*, soit tout simplement des *fumistes*². (Clavière, 1898, p. 164)

L'ambiguïté pseudo-synesthésique sur des expériences synesthésiques

8 La littérature européenne du XIX^e siècle fut le domaine par excellence de la pseudo-synesthésie³. Le romantisme allemand⁴, puis – entre autres – le romantisme et le symbolisme français, ont produit des œuvres qui développaient des images intersensorielles et des métaphores synesthésiques, voire des systèmes de pensée fondés sur ces associations.

9 En France, la littérature pseudo-synesthésique se développe aussi en relation avec l'expérimentation de substances psychoactives qui peuvent induire une synesthésie temporaire et bien réelle. En 1843, Théophile Gautier présentait les sensations éprouvées à la suite d'une absorption de haschich :

Mon ouïe s'était prodigieusement développée ; j'entendais le bruit des couleurs. Des sons verts, rouges, bleus, jaunes, m'arrivaient par ondes parfaitement distinctes. Un verre renversé, un craquement de fauteuil, un mot prononcé tout bas, vibraient et retentissaient en moi comme des roulements de tonnerre⁵. (Milner, 2000, p. 72)

10 Moreau de Tours, dans son *Du hachisch et de l'aliénation mentale* en 1845, avait souligné l'excès lyrique du témoignage de Gautier et, dans son étude de 1868 sur Baudelaire, Gautier avouait avoir effectué une réélaboration littéraire de ses expériences d'états modifiés de conscience : « J'y ai mêlé mes propres hallucinations. » (Milner, 2000, p. 75) Max Milner commente : « La manière dont Gautier décrit ses hallucinations [...] est le premier exemple, en France, de l'exploitation systématique d'une prise de drogue pour en tirer des effets littéraires. » (Milner, 2000, p. 72) Le récit de l'expérimentation de la

drogue constitue dès l'origine un genre littéraire, où les effets synesthésiques de par leur valeur poétique sont réinscrits dans l'imaginaire et les thèmes personnels de l'auteur. Chez Baudelaire, la description des effets de la drogue oscille entre un commentaire dominant de minimisation, de mise à distance et des envolées lyriques où paradoxalement la véritable expérience de la synesthésie – celle de catégorie III, induite par la drogue – est réduite à une hyperesthésie décrite comme une intensification des analogies hoffmanniennes.

Les sons se revêtent de couleurs, et les couleurs contiennent une musique. Cela, dira-t-on, n'a rien que de fort naturel, et tout cerveau poétique, dans son état sain et normal, conçoit facilement ces analogies. Mais j'ai déjà averti le lecteur qu'il n'y avait rien de positivement surnaturel dans l'ivresse du haschich ; seulement, ces analogies revêtent alors une vivacité inaccoutumée ; elles pénètrent, elles envahissent, elles accablent l'esprit de leur caractère despotique. Les notes musicales deviennent des nombres [...].
(Baudelaire, 1975, p. 419)

- 11 L'une des conséquences de la nouvelle science synesthésique est la relecture de certains cas supposés de synesthésie chez des écrivains et des artistes, peintres ou musiciens. Il s'agit d'un domaine en grande partie spéculatif et ouvert. Ainsi Cretien Van Campen (2008) et Patricia Lynne Duffy (2013) considèrent à la lecture des *Paradis artificiels* que Baudelaire aurait bien expérimenté la synesthésie induite par le haschich, à l'opposé de l'interprétation de Milner (2000).
- 12 La relecture contemporaine par des synesthètes de l'histoire culturelle de la synesthésie a tendance à annexer des artistes qui semblent relever de la pseudo-synesthésie, en déduisant de leur intérêt pour les systèmes synesthésiques une projection de leur secrète condition. Des musiciens hantés par le lien entre musique et couleurs ont parfois ainsi été considérés comme des synesthètes véritables : Scriabine, Rimski-Korsakov, Chiurlionis. Toutefois, Van Campen (1999), étudiant l'expérimentation artistique sur la synesthésie à la fin du XIX^e et début du XX^e, ne fait aucune référence à une possible synesthésie réelle chez ces artistes. Il est clair pour lui qu'il s'agit d'expérimentations comme celles faites au sein du *Blaue Reiter*, et non pas de transposition de cas personnels. Deux auteurs russes, Bulat Galeyev et