



HAL
open science

Préface : écrire la catastrophe

Anne-Marie Mercier-Faivre, Chantal Thomas

► **To cite this version:**

Anne-Marie Mercier-Faivre, Chantal Thomas. Préface : écrire la catastrophe. Anne-Marie Mercier Faivre et Chantal Thomas. L'invention de la catastrophe au XVIIIe siècle : du châtement divin au désastre naturel, Droz, pp.7-30, 2008, L'invention de la catastrophe au XVIIIe siècle : du châtement divin au désastre naturel. hal-02517325v1

HAL Id: hal-02517325

<https://hal.science/hal-02517325v1>

Submitted on 24 Mar 2020 (v1), last revised 30 Mar 2020 (v2)

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

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

**L'INVENTION DE LA CATASTROPHE
AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE**

**Sous la direction de
Anne-Marie Mercier-Faivre et Chantal Thomas
postface de Jean-Pierre Dupuy**

**L'INVENTION DE LA CATASTROPHE
AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE**

**Sous la direction de
Anne Marie Mercier-Faivre et Chantal Thomas**

**L'INVENTION DE LA CATASTROPHE
AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE**

Préface : écrire la catastrophe

Anne-Marie Mercier-Faivre,
Chantal Thomas,
UMR LIRE

Ecrire la catastrophe... l'association de ces deux termes est paradoxale. La catastrophe par son ampleur, sa violence, sa soudaineté, est quelque chose qui vous laisse muet, sinon mort. Un effondrement de notre univers familier qui défie la représentation. Et si, par chance, on lui survit les tentatives de descriptions précises, de reconstitutions exactes sont vouées à l'échec. Qui, en pleine panique, peut observer avec minutie l'horreur sur le point de l'engloutir ? Par quel prodige de dédoublement une telle distance intérieure serait-elle possible ? Pourtant il y a bien une écriture de la catastrophe, que celle-ci soit évoquée par des témoins directs ou par des narrateurs qui essaient d'imaginer. Peut-être même rien ne fait davantage écrire que la catastrophe. Car d'une part elle relève d'un indicible, mais de l'autre, par le choc du bouleversement opéré, elle provoque indignation et interrogation, énergie de parole et peut-être même redoublement d'énergie vitale. Selon Jean Baudrillard : « Comme l'électricité vitale de l'orage enseme la terre, ainsi l'énergie de l'accident ou de la catastrophe se distille pendant de longues années. Mais pour cela il faut échapper à la mort.¹ ». La rupture de la catastrophe entraîne toute une série de remises en question, au niveau individuel ou d'une nation, ou, plus largement, selon une vision métaphysique.

La catastrophe définissant la société dans laquelle elle apparaît, nous avons choisi d'éclairer le XVIII^e siècle à travers elle². Ce mouvement de dévoilement a un effet de réciprocité : si la catastrophe explique le XVIII^e siècle, le XVIII^e siècle explique encore mieux la catastrophe. C'est en ce siècle qu'elle naît : comme mot (jusqu'à là le terme « catastrophe » avait un sens bien différent de celui qu'on lui donne aujourd'hui³), comme événement et non plus comme signe, comme enjeu social, politique et médiatique. C'est aussi à cette époque que la catastrophe telle que nous l'envisageons (épidémie ou cataclysme) devient un objet esthétique qui met les arts au défi de rivaliser avec elle et avec « l'étrange

1. Jean Baudrillard, *Fragments, Cool Memories III*, 1991-1995, Paris, Editions Galilée, 1995, p. 12.

2. Cet ouvrage est issu d'un colloque intitulé « Ecrire la catastrophe au XVIII^e siècle », organisé par le groupe d'études du XVIII^e siècle de Lyon (UMR 5611 LIRE, CNRS – Université Lumière Lyon 2), du 20 au 22 janvier 2005.

3. Voir le texte de Michael O'Dea.

beauté de l'impuissance humaine »⁴. L'écriture, la peinture, la musique et le théâtre lui donnent alors une proximité nouvelle – qui ne nous a pas quittés depuis.

Le titre que nous avons donné à cet ouvrage, qui pose l'idée que la catastrophe a été une « invention » du dix-huitième siècle, mérite d'être explicité⁵. Le mot « invention », dans l'*Encyclopédie* désigne « tout ce qu'on trouve, qu'on invente, qu'on trouve d'utile ou de curieux dans les Arts, les Sciences & les Métiers »⁶. Cela ne signifie bien sûr pas que la catastrophe serait dans les faits une nouveauté, mais plutôt qu'à cette époque la catastrophe n'est plus seulement crainte, remémorée, représentée et qu'elle devient progressivement un concept qui permet de penser autrement le monde et l'homme ; en ce sens, c'est donc une découverte utile. Nous avons préféré le mot « invention » à celui de « découverte » (ces termes sont très proches au dix-huitième siècle) : l'étymologie du terme « découverte » évoque un dévoilement de quelque chose qui aurait été déjà là ; le terme « invention » évoque aujourd'hui davantage la fabrication de nouveaux outils. Grâce à ce nouveau concept, le fléau peut devenir objet d'analyse, de réflexion et de contemplation hors de toute référence religieuse.

A partir du tremblement de terre de Lisbonne (1755), la pensée de la catastrophe a nourri la réflexion sur le problème du mal – physique ou moral – qui y est attaché. Nous n'abordons pas directement dans ce volume les réactions de Voltaire et de Rousseau⁷, on en trouvera cependant de multiples échos : ce qui est proposé ici, c'est une mise en contexte et une vision large sur le regard porté sur ce type d'événement, une réflexion sur les diverses approches de l'événement catastrophique à l'âge des Lumières, précisément parce que c'est en ce siècle que cesse de prévaloir une interprétation strictement religieuse au profit d'une réelle diversité de réactions, de lectures, de modes d'explication et de représentation. L'émergence de ces nouveaux discours (dont certains, tels les discours scientifiques et médiatiques, sont promis à un avenir florissant) va de pair avec la présence d'institutions qui s'organisent en fonction d'une possible réponse au chaos engendré par la catastrophe. Le XVIII^e siècle a connu de nombreuses catastrophes. Certaines de l'ordre d'un fléau épidémique : pestes de Marseille (1720), pestes récurrentes en Orient, d'autres sous formes de désastres de la nature : le célèbre tremblement de terre de Lisbonne (1755), et ceux, plus tardifs, moins connus, mais terriblement meurtriers de Calabre et de Messine (1783). Ces catastrophes grandioses font, bien sûr, l'objet de notre étude, mais nous n'en négligeons pas pour autant des catastrophes moindres⁸, de la vie quotidienne en quelque sorte, telles que débordements de rivière, incendies, accidents de la foudre, risques d'épidémie avec leurs ondes d'inquiétude... En effet, quant aux interprétations religieuses et philosophiques qu'elles impliquent, et aux investigations scientifiques qu'elles suscitent l'ampleur de la catastrophe n'est pas

4. Henri-Pierre Jeudy, *Le Désir de catastrophe*, Aubier (« Résonnances »), 1990, p. 79.

5. On aura reconnu une allusion à l'ouvrage de Jean Starobinski, *L'Invention de la liberté 1700-1789*, Skira, 1964.

6. *Encyclopédie*, article « Invention », Neufchâtel, 1765, t. 8, p. 848 (reprint Slatkine, vol 2).

7. Sur ces points, voir Christiane Mervaud, « Comment penser le cataclysme », *Lumières*, 6 (2^e trimestre 2005), p. 25-40, et G. Radica, « L'optimisme de Rousseau, la lettre à Voltaire du 18 juin 1756 », *ibid.*, p. 41-58. Voir également Théodore E. Braun et John B. Radner, *The Lisbon earthquake of 1755. Representations and reactions*, SVEC 2005 / 02, Voltaire Foundation, Oxford, 2005.

8. Voir E. Le Roy Ladurie, J. Berchtold, J. P. Sermain (dir), Desjonquères, *L'Événement climatique et ses représentations (XVII^e-XIX^e siècles). Histoire, littérature, musique et peinture*, (« L'esprit des lettres »), 2007.

décisive, ou plutôt elle s'évalue selon des éléments secondaires (comme son caractère plus ou moins spectaculaire) qui ne concordent pas nécessairement avec la gravité de son action destructive.

Dans les siècles précédents, c'est à la religion qu'il revenait de traiter des catastrophes. On peut même dire que le récit biblique en donnant au déluge un rôle fondateur dans la constitution d'une famille primitive (la famille de Noé) d'où serait issue l'humanité entière met la catastrophe et son interprétation au cœur d'enjeux théologiques essentiels⁹. Le XVIII^e siècle continue de se passionner pour la catastrophe par excellence que représente le déluge. Mais l'on verra qu'à côté des interprétations orthodoxes, à tendance punitive, de multiples théories explicatives apparaissent, plus ou moins fantaisistes et inventives. Le même mouvement se décèle dans la parole des prédicateurs et particulièrement dans celle des prédicateurs réformés de Genève, évoqués dans l'un des chapitres de cet ouvrage, pour lesquels la formule « Je châtie tous ceux que j'aime » appelle des nuances¹⁰. Ils préfèrent à l'évocation de catastrophes concrètes précises un discours général sur la misère humaine dont le but est d'émouvoir. C'est à la faveur de cette émotion que devra apparaître le sens de l'événement catastrophique : un sens qui relève de la Providence (cause première) et non des phénomènes naturels (causes secondes). Les catastrophes doivent ainsi être toujours reçues comme des signes de Dieu. Mais pour dire quoi ?

S'il ne se dégage pas un discours absolument cohérent de l'ensemble des sermons ici étudiés (on imagine bien que la personnalité du prédicateur, l'occasion du sermon – souvent en temps de jeûne, semble-t-il –, le contexte général jouent leur rôle), il semble cependant qu'un certain nombre de thèmes ou de difficultés logiques reviennent avec insistance. En effet, quelle que soit la force de l'interprétation par la colère de Dieu et sa volonté de faire un exemple par la punition des pécheurs, reste toujours le scandale de la mort des innocents. Sans aboutir à une complète remise en cause du providentialisme il peut conduire, comme le montrent les sermons des prédicateurs anglais¹¹, à tenter de faire coexister une vision du monde religieuse avec des visions plus éclairées. Un tel assouplissement est sans doute une manière de contrecarrer le succès de la philosophie de Hume et l'emprise grandissante du scepticisme. Il répond peut-être aussi, de la part des prédicateurs, à une réticence à l'égard d'un usage trop facile ou simpliste de la peur (depuis Fontenelle, on sait que la peur peut être envisagée comme la cause de l'invention des dieux). L'argument selon lequel Dieu se servirait de la catastrophe pour nous rappeler que la mort est toujours là qui nous guette – et par conséquent qu'il faut être prêt, à tout instant, à affronter le jugement de l'Éternité – est efficace certes ; mais quelle valeur accorder à une adhésion à la vertu aussi réactive et due à la crainte de mourir en état de péché ? Nombre de prédicateurs considèrent

9. Voir le texte de Maria Susana Seguin.

10. Voir le texte de Maria Cristina Pitassi. Sur l'attitude des prédicateurs anglais, on se reportera au travail de Françoise Deconinck-Brossard, « Acts of God, acts of man : Providence in seventeenth and eighteenth-century England and France », in Cooper Kate et Gregory Jeremy (dir.), *Signs, Wonders, Miracles, Representations of Divine Power in the Life of the Church, Studies in Church History*, 41, Woodbridge, Boydell et Brewer, 2005, p. 356-375.

11 Voir F. Deconinck-Brossard, *ouvr.cit.*

comme plus sincères et donc plus valables des contritions qui ne soient pas arrachées dans un mouvement de peur.

Cependant, même si l'on enregistre dans les discours d'inspiration religieuse un adoucissement du rapport entre catastrophe et châtement divin et un souci de faire aussi entrer en ligne de compte des explications naturelles, la catastrophe-châtiment reste bien l'idée directrice : une catastrophe n'est jamais dépourvue de signification. Elle est un message à déchiffrer. Un message envoyé par Dieu. La Divinité utilise l'arme de la peur pour rappeler les humains à la relativité de la vie terrestre et à l'absolu du salut ou de la damnation éternels.

La catastrophe et la peur qu'elle engendre sont essentielles dans une argumentation religieuse. De même dans l'argumentation des philosophes, sauf qu'ils procèdent à un renversement radical. Diderot avec clarté et vigueur affirme, dans une belle formule, que « Pour expliquer l'énigme de son existence et de son malheur, il [l'homme] inventa différents systèmes également absurdes ». Le plus absurde à ses yeux est la religion, pur effet de la peur. A la conception selon laquelle Dieu envoie une catastrophe pour, par le moyen de la peur, rappeler aux hommes, la seule vérité du royaume de Dieu, Diderot oppose l'idée d'un royaume né de la peur¹². C'est pourquoi il exhorte à se libérer de la peur afin de se libérer des superstitions religieuses et, dans un même mouvement, des systèmes de domination politique établis sur les peuples à la faveur d'une manipulation par la crainte. La pensée de Diderot va dans le sens de celle des philosophes Hume, Leibniz ou d'Holbach. Rattacher les catastrophes à des causes naturelles, tenter de comprendre, est donc d'une importance décisive dans la prise en main par l'humanité de son histoire. Les catastrophes sont a-morales. La nature, lorsqu'elle engendre des catastrophes ne dit rien, n'enseigne rien. Il n'y a pas à l'interpréter. Il faut comprendre comment elle agit et s'efforcer de se protéger d'elle dans ses effets nuisibles.

Cette vision libératoire et pragmatique, qui tente de soustraire la catastrophe à une interprétation supérieure, est étrangère à Rousseau. S'il retire la catastrophe de l'ordre du divin pour en faire l'apanage de l'humanité, c'est dans une lecture purement catastrophique de l'histoire de l'humanité¹³. Il n'y a pas de catastrophes multiples selon Rousseau, il n'y en a qu'une : l'acte de fondation de la société civile par laquelle l'homme perd sa liberté naturelle et s'aliène dans la vie sociale, ses inégalités de possessions, de richesses, de pouvoir, son oppression, ses violences. La nature est toujours bonne, la société vicieuse. Rousseau ne donne pas une interprétation religieuse à la catastrophe d'où s'origine la société. Il s'en tient à une interprétation morale. Le philosophe selon Rousseau doit donc, pour revenir à l'empire du Bien, à un état d'innocence a-historique, se mettre à l'écoute de la Nature.

Dans un mouvement analogue mais opposé, Sade considère la nature comme toujours mauvaise (et la société aussi). Le philosophe sadien, dans son libertinage, ne fait donc que suivre l'enseignement de la Nature. Et elle ne cesse de lui donner l'exemple de crimes effroyables¹⁴. Les catastrophes sont

12. Voir le texte de Muriel Brot.

13. Voir le texte de Stéphane Pujol.

14. Voir le texte de Chantal Thomas.

porteuses d'un enseignement, mais d'un enseignement pour l'homme à parfaire son génie du crime : « Etudiez-la, suivez-la, cette nature atroce, vous ne la verrez jamais créer que pour détruire, n'arriver à ses fins que par des meurtres et ne s'engraisser, comme le Minotaure, que du malheur et de la destruction des hommes »¹⁵. Une question se pose, brûlante pour l'orgueil du libertin : réussira-t-il à égaler la Nature dans ses œuvres de mort et de destruction, ou bien n'est-il pas condamné, avec son obstination personnelle à la perversité et ses quelques orgies cruelles, à faire figure d'amateur ? Interrogation que l'on retrouve sous la plume de Chateaubriand, non plus pour humilier les seuls libertins et leur désir d'égaliser la nature dans sa puissance maléfique, mais adressée à l'humanité entière, dans ses ambitions politiques et son orgueil de produire des bouleversements extraordinaires, dans sa naïveté. Devant le spectacle du Vésuve, ému par la pensée de la force de ses éruptions, Chateaubriand écrit : « On peut faire ici des réflexions philosophiques et prendre en pitié les choses humaines. Qu'est-ce en effet que ces révolutions si fameuses des empires auprès de ces accidents de la nature qui changent la face de la terre et des mers ? »¹⁶

Qu'il s'agisse du discours religieux dans son ensemble ou de la parole des prédicateurs habiles à alterner inquiétudes, menaces et consolations, la catastrophe a été évaluée dans un rapport à Dieu. L'enjeu de la philosophie est de la penser dans un rapport à l'homme, ouvrant le champ libre aux recherches scientifiques. Personne mieux que Montesquieu ne permet ce saut¹⁷. Dans son intérêt pour une histoire de la terre il s'émancipe non seulement d'une vision théocentrique mais aussi d'une vision anthropocentrique : « Que sait-on s'il n'y a pas eu successivement plusieurs mondes avant celui-ci ?... Les destructions de ce monde ne seraient point des anéantissements mais des changements ». Montesquieu cesse de penser la catastrophe d'après Dieu et d'après l'homme. Elle devient un moment de l'histoire terrestre, dans sa temporalité intrinsèque, sans aucun lien avec une temporalité à échelle humaine.

Dans la tradition mais aussi dans les sciences anciennes, l'Histoire et les sciences de la terre sont marquées par la catastrophe¹⁸ : le déluge, l'effondrement de la tour de Babel, et l'apocalypse, sont autant de schémas qui expliquent l'histoire de l'homme et celle de la planète. Burnet est l'un des représentants majeurs du « catastrophisme » (théorie qui reprend cette conception d'une l'histoire de la terre faite de ruptures brutales et radicales). Il est aussi le premier à donner au mot « catastrophe » son sens moderne¹⁹. Dans son ouvrage, *Telluris Theoria sacra* publié en 1681, il suppose que la terre,

15. Sade, Oeuvres, *La Nouvelle Justine*, Introduction, édition de Michel Delon, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1995, t. II, p. 778.

16. *Voyage en Italie*, Le Vésuve (5 janvier 1804), Genève et Paris, Droz et Minard, 1969, p. 114.

17. Voir le texte de Catherine Volpilhac-Augier.

18. Voir le texte de Catherine Larrère.

19. Stephen Jay Gould indique que le sens théâtral n'est jamais bien loin, par exemple dans ce passage évoquant le nouveau monde d'après l'apocalypse : « Voir, quand tombe le rideau, où nous jouerons la prochaine représentation et quels rôles nous tiendrons. Quels saints et quels héros, si j'ose dire, feront leur entrée sur cette scène, et avec quel lustre, quel brio », *Time's Arrow, Time's Cycle. Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*, Cambridge, Massachusetts, 1987 ; traduction française par B. Ribault, *Aux racines du temps*, Paris, 1990, p. 78.

autrefois parfaite et lisse a été bouleversée par une première catastrophe, et est devenue « une œuvre seconde, la meilleure qui puisse se faire avec des débris »²⁰ ; toujours selon lui, le destin de la terre est d'être à nouveau ravagée (par le feu cette fois), ce qui la ramènera à un nouvel état de perfection, supérieur au premier. Cette théorie est exemplaire d'une recherche orientée par la religion – le déluge et l'apocalypse formant les deux bornes de l'histoire humaine (voir le frontispice de son œuvre reproduit dans ce volume, fig. 4). Elle est aussi un arrière plan utile pour comprendre le regard nostalgique qu'on a pu porter sur les paysages tel qu'Alain Corbin le décrit.

Il convient de saisir toute l'importance accordée au déluge par les savants qui écrivent durant les années charnières du XVII^e et du XVIII^e siècle. Tous situent la catastrophe au cœur de leur cosmogonie, tous raisonnent dans le cadre d'une temporalité restreinte et confondent, en des épisodes simultanés, l'histoire de l'homme et celle de la terre. On comprend que l'océan, relique menaçante du déluge, ait pu inspirer de l'horreur, tout comme la montagne, autre trace chaotique de la catastrophe [...]. Cette lecture répulsive s'accorde avec la certitude d'un monde en déclin. Quelle que soit leur ardeur au travail, jamais les hommes ne sauront recréer cette terre antédiluvienne, à la surface de laquelle restaient inscrites les traces du paradis terrestre²¹.

Au cours du XVIII^e siècle, le regard et la connaissance se déplacent, le futur se fait plus serein et des événements comme le tremblement de terre de Lisbonne ne font que ralentir cette évolution continue. Si, dans les périodes précédentes, le rôle du Déluge était déterminant dans les hypothèses sur la formation et l'avenir de la terre, cette idée est remise en cause dès la première moitié du siècle par Boulaingilliers, Réaumur, Buffon²²... L'étude des fossiles marins et des strates géologiques fait qu'on n'envisage plus un déluge général, mais quelques déluges limités, ou tout simplement une autre répartition des mers et des terres émergées. On suppose une évolution lente qui serait à l'origine de la formation des reliefs, et non des effondrements ou éruptions comme c'était majoritairement le cas auparavant. Il y aurait à l'origine de la formation de la terre actuelle des phénomènes équivalents à ceux que l'on constate aujourd'hui (d'où le nom d'« actualisme » donné parfois à cette théorie), ce qui revient à étendre les temps et à imaginer une origine de la terre beaucoup plus ancienne que celle proposée dans la Genèse. Cela ne condamne cependant pas totalement le catastrophisme : il réapparaît au siècle suivant avec Cuvier et se déplace de l'histoire de la terre à celle des espèces. Ce sont deux façons d'envisager l'histoire et le destin de l'homme qui s'affrontent et qui dépassent les clivages philosophiques ou religieux²³.

On peut penser que le rapport à la nature de l'homme du XVIII^e siècle, à supposer qu'il soit instruit et curieux des idées anciennes et nouvelles a dépendu aussi de sa perception de la nature du sol qu'il foulait : instable, terrifiant et traître, image des « irrégularités de la nature » (Sade), ou bien soumis

20. *Ibid.*, p. 76.

21. Alain Corbin, *Les Territoires du vide. L'Occident et le désir du rivage (1750-1840)*, Paris, Aubier, 1988 ; Flammarion (« Champs »), 1990, p. 16.

22. Voir Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, S.E.V.P.E.N., « Bibliothèque générale de l'École pratique des hautes études. 6e section », 1963 ; rééd. *L'Idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 202-203.

23. C'est ce que montre le texte de Catherine Larrère.

à des lois rassurantes (ainsi pour Buffon les phénomènes volcaniques ne sont « que du bruit, du feu, de la fumée »²⁴). Le sol devient objet d'attention : c'est l'attitude du savant, notamment celle de Dolomieu, mais c'est aussi celle de Chateaubriand gravissant l'Etna. Objet d'effroi, organisme malade dans les théories de Boulanger²⁵, creusé par les eaux (théories du neptunisme²⁶) et menacé d'effondrements, ou modelé par le feu central (théories du plutonisme ou du vulcanisme), soumis à une destruction lente ou à des rajeunissements radicaux, sa face change selon les hypothèses et, avec elle, sans doute la façon dont on peut habiter ce monde.

Mais ces spéculations concernent peu la majorité de la population qui choisit d'ignorer le plus souvent les menaces. Si le XVIII^e siècle est l'époque des grandes découvertes dans ce domaine, elles tardent à se répandre. L'inquiétude qui se répand en Europe après le tremblement de terre de Messine (1783), à l'apparition de brouillards roux semblables à ceux qui avaient accompagné la catastrophe des Deux-Siciles, montre que l'ancienne théorie des météores d'Aristote à partir de laquelle on associait les secousses telluriques au climat était encore vivace : la force d'inertie du savoir ancien s'avère forte là aussi. Les journaux offrent une image révélatrice des savoirs du temps sur ces questions : on y trouve un mélange des anciennes théories avec les modernes (comme celle des tremblements de terre par le vulcanisme ou par des phénomènes électriques – c'est le temps de la gloire de Franklin).

Les esprits sont davantage inquiétés par l'impuissance de la médecine face aux épidémies. La peste de 1720 met en lumière l'inefficacité de la médecine pour lutter contre les fléaux et les querelles entre les deux théories dominantes, celles des contagionnistes et celle des non-contagionnistes²⁷. Les premières hypothèses sur l'existence d'agents de contamination vivants et invisibles datent du XVI^e siècle²⁸. Mais ces idées rencontrent peu d'écho et la Faculté, incarnée à Montpellier par Chicoyneau²⁹, reste imprégnée des théories d'Hippocrate et de Gallien ; la théorie des humeurs domine et n'est qu'en partie nuancée par la doctrine, très marginalisée, des « aéristes »³⁰, comme Bertrand à Marseille. Les épidémies révèlent de façon intéressante ces luttes et le faible pouvoir des autorités médicales sur la gestion de la catastrophe – fait heureux à l'époque, comme on le verra.

En effet, si les non-contagionnistes dominent, les pratiques inspirées par les idées contraires sont fortes et se sont imposées avant même l'émergence des théories qui les ont justifiées : les premiers lazarets datent du XV^e siècle, les cordons sanitaires du XVII^e. Le peuple croit depuis plus longtemps

24. Preuves de la théorie de la terre, art. 17, cité par Jean Ehrard (« Quand le Puy de Dôme devint un volcan », in Dominique Bertrand (éd.) ; *Mémoire du volcan et modernité*, Paris, Champion 2004, p. 107-119).

25. Voir les Anecdotes physiques de l'histoire de la nature, publiées dans le t. 2 des Œuvres complètes de Nicolas-Antoine Boulanger, P. Boutin (éd.), Paris, Champion, 2006.

26. Théorie présente sous différentes formes dès le XVI^e siècle (notamment chez Vinci), mais incarnée principalement par Werner à la fin du siècle.

27. Sur ces débats, voir le texte de Stéphanie Genand, et l'analyse de Jean Ehrard, « Opinions médicales en France au XVIII^e siècle. La peste et l'idée de contagion », *Annales ESC* (janvier-mars 1957), p. 46-59.

28. Avec les travaux de Frascatoro, relayées par Athanase Kircher. Sur la genèse complexe et lente de cette théorie, voir Gérard Fabre, *Epidémies et contagion, l'imaginaire du mal en occident*, Paris, PUF (sociologie d'aujourd'hui), 1998, p. 118 et suiv. Tout ce qui suit sur les théories et pratiques médicales est tiré de cet ouvrage.

29. Voir sur les débats entre Chicoyneau et Bertrand le texte de Stéphanie Genand.

30. Ceux-ci, contagionnistes, mais toujours soumis aux anciennes théories, supposent des agents contaminants dans l'atmosphère entourant les malades sans aller jusqu'à accepter l'existence des « animalcules ».

encore à la contagion, croyance qui s'exprime dans les faits par l'expulsion des propagateurs supposés du mal (bien souvent les marginaux de tous ordres, les étrangers, le mal venant forcément du dehors), la destruction par le feu de leurs effets et la traque et l'exécution des « semeurs » de peste. Ces croyances populaires semblent aussi fortes, sinon plus, que le discours religieux qui présente le fléau comme une punition et cherche lui aussi des boucs émissaires (les jansénistes, pour l'évêque de Marseille). Les hypothèses fausses ont créé malgré tout quelques méthodes efficaces : une médecine des odeurs (toujours présente aujourd'hui dans les mentalités, ne serait-ce que par l'expression « odeur pestilentielle » et les connotations qui s'y rattachent ou par le développement de l'aromathérapie), qui prétend agir par la purification de l'air et le rétablissement de l'équilibre des humeurs, a généré, parmi des pratiques qui avaient peu d'effet, d'autres plus agissantes : ainsi le fait d'utiliser du vinaigre ou des peaux de bêtes odorantes avait le pouvoir d'éloigner les puces, principal agent de transmission du bacille, ce qu'on ne découvrira qu'au siècle suivant. Ce mélange entre traditions savantes erronées et pratiques contradictoires mais parfois efficaces est permanent. Il explique en partie que la plus grande confusion règne dans les textes qui se rapportent à ces événements : l'usage permanent de périphrases et de métaphores révèle la difficulté à analyser un phénomène insaisissable³¹.

L'épidémie a des effets sociaux : le pouvoir des non-contagionnistes est d'autant plus fort qu'il sert les intérêts politiques et commerciaux. On voit donc la déclaration de l'épidémie³² soumise à des lenteurs qui s'expliquent par la volonté de ne pas provoquer de panique chez le peuple (dont on sait qu'il est capable de tout dans ces circonstances) tout autant que par l'idée que la peur, selon la médecine traditionnelle, rend vulnérable à la maladie. La volonté de rassurer tient à ces deux facteurs. Il s'agit aussi d'éviter de gêner le commerce par l'établissement de cordons sanitaires. Autre effet social, celui de mettre au jour certaines vérités : le constat de l'inefficacité des prières à Dieu et des appels aux autorités sanitaires ou administratives est relayé par l'admiration, purement laïque, devant de nouveaux héros, des hommes providentiels qui n'abandonnent pas leurs concitoyens et se mettent à leur service au péril de leur vie. Comme les autres catastrophes, la peste ne prend pas tant son importance par le nombre de morts qu'elle provoque, mais par le désordre qu'elle introduit dans l'ordre du monde. Inexplicable, dans un temps gagné par l'incrédulité, insaisissable (on y reviendra), mais aussi scandaleuse : c'est le chaos introduit dans une ville jusque-là florissante, les corps pourrissants entassés dans les rues, le carnaval populaire, un désastre qui ne finit pas jusqu'à l'intervention d'un sauveur dont le principal mérite n'est pas tant de faire cesser le fléau (ce qui n'est pas en son pouvoir) que de rétablir l'ordre, ou du moins son apparence.

Enfin, les épidémies comme les tremblements de terre font avancer la science et développent des observations et comptes-rendus de plus en plus nombreux et précis, grâce aux publications qu'elles suscitent et au développement des Académies et des Sociétés royales de médecine, en Europe. Les

31. Voir le texte de Stéphanie Genand.

32. Voir le texte de Samy Ben Messaoud et Denis Reynaud.

catastrophes dessinent ainsi une nouvelle carte du monde, celui des savants, et leur épïcentre n'est pas tant leur lieu propre que celui de la diffusion des informations³³.

Cette observation scientifique ne peut se soustraire à une évocation du sort des humains³⁴ pris dans ces événements. On peut l'opposer à celle qu'illustre Camille Flammarion au siècle suivant :

En résumé, les terribles catastrophes dont nous venons d'écrire l'histoire auront donné à la science des aperçus nouveaux sur ce grand problème des tremblements de terre, et auront servi à soulever quelques voiles qui nous cachent encore la constitution de notre planète. C'est encore là une guerre, la guerre des éléments contre l'humanité, et ses victimes innocentes sont comme des holocaustes au Progrès. *Autrefois, ces cataclysmes semaient la mort et la ruine sans offrir à l'homme la moindre compensation*³⁵.

Là où le XVIII^e siècle se posait la question de l'origine et de la nature du mal, et ne pouvait voir des ruines sans penser aux habitants qui les peuplaient, Flammarion donne un sens à la catastrophe et une raison d'être. Elle est la source du progrès et les victimes « innocentes » n'auront pas été sacrifiées (c'est bien ce qu'induit le terme d'holocauste) en vain. On voit qu'au siècle suivant le discours scientifique s'est dégagé de l'humain pour affirmer son autonomie et ses conquêtes.

La catastrophe est un objet « intéressant », dans le sens de ce mot au XVIII^e siècle : attendrissant, émouvant, mais surtout qui concerne le lecteur. L'évolution du traitement donné par la presse dans le siècle est significative de ce déplacement. Si au début les périodiques d'information (les gazettes ou les canards³⁶ évoqués ici) traitent essentiellement de nouvelles politiques, militaires ou économiques (les gazettes visaient en priorité un public de négociants), au cours du siècle, la place accordée aux faits divers et aux catastrophes augmente. Dans le même temps, l'intérêt qu'on leur accorde change de nature : les pertes économiques et la cessation du commerce, subies lors des trois catastrophes évoquées par les journaux dans ce volume (1720 : la peste de Marseille ; 1755 : le tremblement de terre de Lisbonne ; 1783 : celui de Messine), passent progressivement au second plan. S'y superpose l'élaboration d'un discours mêlé où se croisent observations scientifiques, descriptions des ravages, et expression de la compassion vis-à-vis des victimes, tandis que se maintient l'importance de l'évocation des mesures prises par les autorités. Une presse de type « catastrophiste » fait son apparition sous plusieurs formes.

Elle construit l'événement en le nommant et le qualifiant : si lors des épidémies l'emploi des mots s'avère délicat et lourd de conséquences³⁷ (la gazette cherche en général à rassurer, à éviter d'affoler les populations), lors des cataclysmes comme les tremblements de terre, elle ne craint pas de

33. Cela préfigure ce que relève Danielle Chaperon dans la position de Camille Flammarion, au centre de la toile formée par le réseau de ses correspondants (« Camille Flammarion et le Krakatoa », in Dominique Bertrand (éd.), *ouvr.cit.*, p. 245.

34. Voir le texte de Simone Messina. Voir aussi G. Luciani, « Dolomieu et les voyageurs français sur les volcans italiens », in Dominique Bertrand (éd.), *ouvr.cit.*, p. 130-131.

35. Camille Flammarion, *L'Eruption du Krakatoa et les tremblements de terre* (1890), cité par Danielle Chaperon, « Camille Flammarion et le Krakatoa », in D. Bertrand, *ouvr.cit.*, p. 155.

36. Voir le texte de Lise Andries.

37. Voir le texte de Denis Reynaud et Samy Ben Messaoud sur la question du nom à donner à la maladie, toujours vive.

tenir un discours catastrophiste, se faisant l'écho des nouvelles les plus désastreuses, quitte à les corriger par la suite. Comme les autres types de discours, elle fait au mot « catastrophe » une place de plus en plus grande, lui accolant (comme aux « fléaux » et « désastres ») de nombreux adjectifs insistant sur son caractère exceptionnel. Elle met en scène la terreur, donnant la parole aux survivants, fournissant des lettres, des témoignages et des relations : discours qui se croisent, se contredisent, produisent une cacophonie qui peu à peu se résout dans un compte rendu plus mesuré et plus maîtrisé³⁸.

La modernisation de la presse se lit à travers cette construction : la catastrophe est modelée en récit, elle a un commencement, des épisodes (des séquences, que l'on retrouve dans tous les journaux), une fin. On pourrait certes dire cela de tout événement, mais cette construction a ceci de particulier qu'elle donne forme à un événement informe : les nouvelles de Lisbonne manquent, mais c'est l'attente de l'information que l'on va écrire, puis les réactions aux informations ; les secousses de Messine se poursuivent infiniment, mais le journal décide du moment où, pour lui, le sujet est clos. Les nouvelles directement liées à l'événement sont parfois accompagnées d'autres qui peuvent prétendre l'éclairer (discours scientifiques, observations de phénomènes similaires mais lointains...) et l'événement déborde alors de ses frontières spatiales et temporelles. Ainsi, le journal écrit non l'histoire d'un événement, mais l'histoire de sa propre réception de l'événement.

L'événement lui-même est bien souvent évoqué en creux : on connaît davantage la frontière qui entoure Marseille que ce qui se passe dans Marseille, davantage ce que l'Europe (et notamment Madrid) a ressenti et comment elle a réagi que ce qui s'est réellement passé à Lisbonne ; on a des nouvelles directes de Naples, mais peu de Messine et de la Calabre... En creux également, ou comme une vision en négatif, se dessine l'image des circuits de l'information : la catastrophe révèle son fonctionnement en le perturbant : les détours empruntés lors de la peste de 1720, la paralysie du réseau en 1755, la pauvreté des sources à la même date et en 1783, tout cela s'inscrit dans le texte et révèle ce qui d'habitude constitue l'envers du décor de l'information. On observe le même phénomène aujourd'hui : dans les périodes de chaos, la presse parle d'elle même et exhibe, involontairement, son fonctionnement, ses faiblesses et ses buts.

On assiste à la naissance d'une nouvelle fonction de la presse à travers le discours de bienfaisance. Si la catastrophe révèle le désordre social, son traitement tente de remédier à ce problème en mettant en avant l'action des autorités. On voit apparaître la nécessité pour celles-ci d'être présentes sur les lieux du drame ou d'y envoyer des représentants. Que ce soit Mgr de Belsunce à Marseille, les rois de Portugal ou de Naples, le grand vizir de Constantinople, ou leurs envoyés, le pouvoir civil et religieux se doit d'être présent (d'où la polémique sur la réelle participation de l'évêque de Marseille aux secours donnés à la population, polémique que les gazettes commentent : la politique y a sa part). De nouvelles figures de héros bienfaiteurs de l'humanité souffrante se construisent. Elles sont incarnées par ces hommes d'importance ou plus simplement par des pompiers, des marins, des anonymes... La

38. Voir les textes de Anne Saada et Anne-Marie Mercier-Faivre.

presse propose ces saints de plus en plus laïques et de plus en plus proches à l'admiration publique. Mettant en scène le drame et sa résolution, elle participe à une esthétique du drame proche de celle de son temps. Elle manie non seulement la terreur et la pitié, mais la consolation : l'événement catastrophique est construit de manière à provoquer chez le lecteur des passions positives en touchant autant sa curiosité que sa compassion.

Mais de la curiosité au voyeurisme il n'y a qu'un pas. La naissance d'un journalisme qui joue sur le sensationnel se manifeste à travers les protestations qui se sont élevées contre le texte³⁹ du rédacteur de la *Gazette de France*, Marin, en 1772, relatant l'incendie de l'Hôtel-Dieu comme le « *spectacle le plus magnifique et le plus épouvantable* »⁴⁰. Ce n'est pas seulement dans la presse mais dans toutes les représentations de catastrophes que se pose la question de l'esthétisation de l'horreur, de ses limites et de ses dangers. Néanmoins, dans la presse, elle fait davantage question qu'ailleurs, dans la mesure où – à l'époque du moins – sa fonction est essentiellement de faire circuler des nouvelles (ou d'être un relais du pouvoir).

La question est de savoir pourquoi l'on écrit sur la catastrophe. Si le discours de presse trouve facilement sa justification dans sa mission d'information, les autres textes en proposent d'autres. Écrit-on non seulement pour informer, mais aussi pour faire penser, apitoyer, horrifier, délecter, convaincre (et de quoi), ou bien pour tout autre chose ? Si l'écriture de la catastrophe naît au XVIII^e siècle, c'est en partie dû au fait qu'à cette époque naît une réflexion générale sur la fragilité des civilisations. Le grand nombre de publication de sommes, de *Bibliothèques*, de dictionnaires et d'encyclopédies peut être interprété comme le signe d'une crainte et une volonté de protéger la somme des connaissances humaines⁴¹ contre un éventuel naufrage collectif. C'est l'hypothèse qui est présentée dans *Fins de siècle*⁴² : loin d'être un temps d'optimisme et de foi dans l'avenir, la deuxième moitié du siècle serait caractérisée par une montée des peurs et l'angoisse de fins de mondes (physiques, moraux, intellectuels...). On lit cela dans le *Prospectus* de l'*Encyclopédie* :

Que l'*Encyclopédie* devienne un sanctuaire où les connaissances des hommes soient à l'abri des révolutions. [...] Faisons donc pour les siècles à venir ce que nous regrettons que les siècles passés n'aient pas fait pour le nôtre. Nous osons dire que les Anciens eussent exécuté une encyclopédie comme il sont exécuté tant de choses, et que ce manuscrit se fût seul échappé de la fameuse Bibliothèque d'Alexandrie, il eût été capable de nous consoler de la perte de tous les autres.⁴³

39. Ce texte et sa justification sont reproduits en annexe au texte de Christophe Cave.

40. Voir le texte de Christophe Cave.

41. On trouve dans les récits de catastrophe des éléments qui donnent une idée à une petite échelle de la destruction possible. Le thème de la perte d'une bibliothèque est un des plus frappants (et l'on songe, *mutatis mutandis*, à celui de l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie) : des lettres relatent, à Marseille comme à Lisbonne, cet événement comme conséquence de la catastrophe (sur Marseille, voir Françoise Bléchet et Hans Bots, *Le Commerce du livre entre la Hollande et la bibliothèque du roi (1694-1730)*, Lettre de Laugier de Tassy, p. 36 ; sur Lisbonne, voir Anne Saada et Jean Sgard, « Tremblements dans la presse » in Théodore E. Braun et John B. Radner (dir.), *The Lisbon earthquake of 1755*, p. 209-210, p. 214).

42. Jean-Marie Goulemot, Jacques Lecuru et Didier Masseur, « Angoisse des temps, obsession de la somme et politique des restes à la fin du XVIII^e siècle », in Citti Pierre (dir.), *Fins de siècle*, Presses universitaires de Bordeaux, 1990, p. 203-212.

43. Cité par Jean-Marie Goulemot, Jacques Lecuru et Didier Masseur, in Citti Pierre (dir.), ouvr. cit., p. 204-205.

On peut considérer les textes qui décrivent et commentent les catastrophes anciennes et modernes comme une origine possible de ces angoisses autant que la fameuse réflexion sur les grandeurs et décadences des empires de Montesquieu et Gibbon. Mais on peut aussi voir dans l'intérêt qu'on leur porte le symptôme d'une angoisse devant les changements radicaux à l'œuvre dans la société comme dans la pensée.

On met en relation les textes antiques, les découvertes archéologiques (Pompéi, Herculanium) et les événements récents. C'est à cette époque aussi que naît la vogue des peintures de volcans en éruption (le voyage à Rome du Grand Tour se prolonge jusqu'à Naples), de naufrages ou de ruines. Ecrits de témoins ou de voyageurs⁴⁴, les textes font réfléchir l'Europe aux catastrophes passées et présentes, proches ou lointaines comme les images⁴⁵ l'initient à l'étrangeté du désastre. Écrire sur la catastrophe comme écrire sur les ruines c'est s'interroger sur la durée des civilisations et notamment de celle dans laquelle on vit, comme Volney qui écrit, en 1791, dans les premières pages des *Ruines* : « Qui sait si sur les rives de la Seine, de la Tamise ou du Sviderzée [...] un voyageur comme moi ne s'assoira pas un jour sur de muettes ruines et ne pleurera pas solitaire sur la cendre des peuples et la mémoire de leur grandeur ? »⁴⁶

Plus directement, c'est à cette époque où l'on n'interprète plus la catastrophe comme un châtement divin que peut se créer une « culture du risque »⁴⁷. Écrire permet de mettre en relation les désastres passés et présents pour éventuellement en prévenir de futurs ou pour avertir la postérité. Le naturaliste et le médecin collectent des informations, des témoignages et y ajoutent le leur pour tenter de saisir la vérité des choses⁴⁸. Mais la catastrophe et sa mémorisation ont aussi un rôle plus local : symbolique (le souvenir des temps difficiles et de ses héros fonde une communauté – c'est un fait avéré pour Manosque, Marseille et Lisbonne) et pratique : l'écriture permet de faire savoir aux autorités, aux bailleurs de fonds éventuels, l'urgence d'une aide⁴⁹. Cette écriture tente d'agir sur le futur proche et sur le lieu même du désastre, alors que d'autres se projettent dans l'avenir de l'humanité.

Ecrire est aussi un moyen de lutter, à échelle d'homme, contre le désastre et les ruines mentales qu'il provoque : on écrit pour lutter contre la peur, contre l'ennui, contre la contamination du mal qui approche de la folie. La catastrophe isole, fait exploser les réseaux, aussi bien ceux qui régulent et permettent la communication (le tremblement de terre fait se perdre les rivières et les chemins, détruit les relais de l'information) que ceux qui structurent la société. Que ce soit en période d'épidémie ou en temps de cataclysme, le témoin est celui qui écrit depuis un temps et un lieu hors du monde des humains.

44. Voir le texte de Carine Fernandez.

45. Voir le texte de Madeleine Pinault-Sørensen.

46. Constantin-François Volney, *Les Ruines* (1791), Genève, Slatkine reprint (éd. de 1822), 1979, p. 11.

47. Voir les textes de Gregory Quenet, René Favier et les ouvrages de René Favier et Anne-Marie Granet-Abisset (dir.), *Histoire et mémoire des risques naturels*, Grenoble, CNRS-MSH Alpes, 2000 et de Gregory Quenet, *Les Tremblements de terre aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Seyssel, Champvallon, 2005.

48. Voir les textes de Simone Messina et Stéphanie Genand.

49. Sur tous ces points voir les textes de Gregory Quenet et René Favier.

Dans le premier cas, il écrit dans un espace clivé où le dehors est perçu comme menaçant alors que le dedans se resserre de plus en plus, son écriture se rapproche de celle de l'assiégé ou du naufragé isolé de tout⁵⁰ ; dans le deuxième cas, dehors et dedans s'interpénètrent dans un même espace bouleversé et chaotique, le roi du Portugal dormant dans son carrosse et vivant sous la tente, les Calabrais errant dans les campagnes à la recherche d'un lieu où survivre, toutes ces images de fragilité semblent se combiner dans celle de l'arche de Noé : solitaire, assiégé, errant, incertain de l'avenir, le rescapé concentre sur lui les traits de cette figure mythique fondatrice. Hors du temps, il écrit pourtant pendant un temps qui semble rythmer l'histoire même de l'humanité. Hors de l'espace de la vie et des rapports humains, le survivant est face à un problème d'écriture.

Le discours du témoin est à la fois véridique et suspect, attesté et irrecevable : comment faire connaître ce qui n'appartient pas à l'expérience commune ? Comment faire accepter l'impossible ? Et de quel droit écrire alors qu'on a survécu en se tenant à l'écart du danger ? La plupart des témoins ne le sont que de biais : ils ont vécu l'événement en le fuyant ; les véritables « survivants » n'écrivent pas, en ce temps là, d'œuvre majeure⁵¹.

Pourtant, la catastrophe fait écrire⁵², même modestement et même de loin et la question de la légitimité ou de la reconnaissance de l'écriture se déplace en partie vers l'esthétique. On peut opposer les textes littéraires produits par des témoins à la production plus connue, mais elle aussi rare, des écrivains qui en parlent de loin : aussi bien les poèmes (Voltaire, *Le Franc de Pompignan*⁵³, *Le Brun*⁵⁴) les fictions qui la prennent pour cadre (*Candide*, *Alphonse et Dalinde* de Madame de Genlis, ou *Le Guerrier philosophe*⁵⁵ de Jean-Baptiste Jourdan – celui-ci utilise non pas Lisbonne, contrairement aux autres, mais la peste de 1720). C'est peu, mais c'est déjà quelque chose. Pourtant, Diderot, en 1770, écrit : « Le péril passé, où est le poète qui pleurera dignement sur les cendres de la capitale ? [...] Voilà Lisbonne renversée, et la nature entière est restée stupide et muette sur ses décombres »⁵⁶.

Diderot en appelle à une littérature qui serait capable de ce défi, en un temps où elle n'en est pas encore à cultiver ses limites pour mieux connaître sa nature et ses pouvoirs. Defoe⁵⁷ excepté, peu se sont risqués au XVIII^e siècle à écrire sur la catastrophe en inventant une forme et un style qui lui conviennent. Au contraire, l'exceptionnel apparaît à cette époque comme un frein à l'écriture, c'est ce que remarquait Chateaubriand à propos du Vésuve :

50 Voir les textes de Simone Messina et de Roxana Fialcofschi.

51. On peut opposer radicalement en cela le XVIII^e siècle au XX^e, autour de la question de la déportation et de l'extermination des Juifs notamment.

52. Voir le nombre d'ouvrages (essentiellement médicaux ou prophylactiques il est vrai) parus sur la peste à partir de 1720 dans le catalogue de la BnF : une dizaine d'exemplaires sur ce sujet (essentiellement en latin) de 1700 à 1720, environ soixante (essentiellement en français), de 1720 à 1722 inclus, et une chute à partir de 1723 (recensement établi par Pascale Ferrand).

53. Pour une comparaison sur les réactions de Voltaire et Le Brun, voir Theodore E. D. Braun, « Voltaire and Le Franc de Pompignan : poetic reactions to the Lisbon earthquake », in Théodore E. Braun et John B. Radner, *ouvr.cit.*, p. 145-155.

54. Voir Catriona Seth, « “Je ne pourrai pas en faire le récit” : le tremblement de terre de Lisbonne vu par Le Brun, Marchand et Genlis », in Théodore E. Braun et John B. Radner, *ouvr. cit.*, p. 173-190.

55. *Le Guerrier philosophe, ou Mémoires de M. le duc de ** par M. J***, La Haye, P. de Hondt, 1744, 4 t. en 2 vol., t. 1, p. 124-127. Ce passage, signalé par Denis Reynaud, est un résumé frappant de la situation de Marseille en 1720 et de l'intérêt narratif de celle-ci pour un roman.

56. Cité par Catriona Seth, in Théodore E. Braun et John B. Radner, *ouvr. cit.*, p. 173.

57. Voir le texte de Claude Labrosse, qui met en valeur cet aspect expérimental de l'écriture.

Ce volcan n'a donc inspiré rien de remarquable aux voyageurs ; cela me confirme dans une idée que j'ai depuis longtemps : les très grands sujets, comme les très grands objets, sont peu propres à faire naître les grandes pensées ; leur grandeur étant, pour ainsi dire, en évidence, tout ce qu'on ajoute au-delà du fait ne sert qu'à le rapetisser. Le *nascitus ridiculus mus* est vrai de toutes les montagnes⁵⁸.

On voit pourtant des tentatives, des tâtonnements, pour trouver comment exprimer l'extraordinaire, ou même l'indicible. Références aux mythes ou aux récits bibliques pour mieux frapper les imaginations. Poèmes⁵⁹ qui, s'ils n'ont pas la qualité de ceux de Voltaire ou Le Brun, tentent de s'approcher plus près de l'horreur tout en la rendant supportable (et encore, on ne dit pas tout) et de mettre en forme ce qui est apparu comme l'informe même. Contes merveilleux, intégrant dans un genre marqué par la fiction la plus radicale un événement bien réel, pour dire ce qui ne peut l'être⁶⁰. Ou tentatives pour trouver, au-delà de la forme, les mots : les textes sur la peste⁶¹ la présentent comme un Protée, défiant les définitions, les théories, les descriptions, les prédictions. Cette nature insaisissable oblige les textes à mêler les genres, les styles, les images. Elle modèle la phrase, qui se répand comme l'épidémie, entasse les mots comme on entassait les cadavres.

La catastrophe bouleverse les genres et les modes, elle force l'écriture à se plier à ce nouvel objet, à s'inventer comme expression du chaos. Les images et procédés utilisés par les auteurs de relations, de poèmes ou même de traités médicaux nourrissent l'imaginaire du temps et celui du siècle suivant. On retrouve chez Voltaire et chez Hugo les mêmes mots, les mêmes images et les mêmes raccourcis que dans les relations de tremblements de terre écrites par des anonymes ou des auteurs obscurs et transmises par les gazettes du XVIII^e siècle. Ainsi Hugo propose une suite de scènes que l'on peut trouver dans ces écrits, mais il en augmente l'effet par la condensation et le rapprochement :

Chaos prodigieux ! la cendre emplit les rues.
 La terre revomit des maisons disparues,
 Chaque toit éperdu se heurte au toit voisin,
 La mer bout dans le golfe et la plaine s'embrace,
 Et les clochers géants, chancelant sur leur base,
 Sonnent d'eux-mêmes le tocsin !
 Mais – c'est Dieu qui le veut – Tout en brisant des villes,
 En comblant les vallons, en effaçant les îles, [...] ⁶²

La représentation utilise tous les modes, puisque l'incroyable fait se rencontrer vérité et fiction. L'écriture de la catastrophe utilise des ruses pour vaincre cet obstacle et cherche à transposer dans le style la réalité de l'événement. Pour représenter, comme ailleurs, on cherche à faire voir et entendre. Pour faire entendre, on n'évoque pas tant le vacarme de l'effondrement, mais plutôt ce qui le suit : le

58. *Voyage en Italie*, ouvr.cit., p. 110.

59 Voir les textes de René Favier et de Roxana Fialcofschi.

60. Voir le texte de Kazuhiko Sekitani.

61. Voir les textes de Stéphanie Genand, Roxana Fialcofschi et Claude Labrosse.

62. « Dicté après juillet 1830 », *Chants du crépuscule, Œuvres poétiques*, t. I, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1964, p. 824.

silence⁶³, ou bien les cris⁶⁴. Pour faire voir, on isole des scènes-types, on propose des types humains attendrissants (comme la mère, l'enfant, le vieillard), on retravaille de vieilles figures mythiques ou religieuses, aussi bien dans les textes que dans les images⁶⁵.

On mêle ce qui est d'ordinaire séparé et l'on sépare ce qui est uni. L'écriture mime une mise en pièces et un éclatement du réel, à travers les énumérations, la rencontre des contraires, la juxtaposition de la mort et de la vie. Le poème de Voltaire en offre des exemples :

Accourez : contemplez ces ruines affreuses,
 Ces débris, ces lambeaux, ces cendres malheureuses.
 Ces femmes, ces enfants l'un sur l'autre entassés
 Sous ces marbres rompus ces membres dispersés ;
 Cent mille infortunés que la terre dévore,
 Qui sanglants, déchirés et palpitants encore,
 Enterrés sous leurs toits, terminent sans secours
 Dans l'horreur des tourments leurs lamentables jours !⁶⁶

L'événement n'ayant de sens que par la comparaison entre un avant et un après, on cherche à condenser le temps. On peut ainsi trouver, réunis dans un même décor⁶⁷, la splendeur et la décadence, les traces du bonheur passé et les signes de sa perte, la victime expirante et le calme spectateur : image projetée du lecteur.

Mais cette volonté de faire ressentir peut prendre des formes plus mondaines et moins méditatives. La représentation de la catastrophe provoque l'invention de nouvelles formes de spectacle au XVIII^e siècle : le merveilleux de l'opéra à machines, réservé le plus souvent aux interventions divines, est laïcisé et transféré au théâtre qui se fait alors purement spectaculaire⁶⁸. Le décor, les effets de machines tendent à faire vivre le moment à ceux qui n'en ont pas fait l'expérience. La catastrophe devient alors davantage un ressenti qu'un travail sur le texte ou un objet de réflexion. C'est le même mouvement qui fait que la représentation du Déluge se transforme au cours du siècle en celle d'un déluge : la laïcisation passe par la particularisation. Ce n'est plus l'événement fondateur de la terre et de la race humaine, ou un désastre collectif qui peut annoncer un futur apocalyptique, mais une histoire parmi d'autres. Paradoxalement, la catastrophe est devenue objet de spectacle dans le moment où elle a perdu son sens théâtral. Elle est devenue plus familière, plus exploitable aussi : ressort dramatique parmi d'autres (et moins légitime que d'autres), ou toile de fond non nécessaire, arrière plan exotique, la catastrophe s'est installée dans le décor.

63. Effet repris par Chateaubriand dans l'évocation de la peste de Marseille : « Les portes de la ville et des maisons furent fermées. Au milieu du silence général on entendait quelquefois une fenêtre s'ouvrir et un cadavre tomber » (*Mémoires d'outre-tombe*, livre 35, ch. 15 (1832), Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1951, t. II, p. 533).

64. Voir l'analyse du poème de Le Brun par Catriona Seth, in Théodore E. Braun et John B. Radner, ouvr. cit., p. 176-177.

65. Voir les textes de Lise Andries et Pierre Wachenheim.

66. « Poème sur le désastre de Lisbonne », *Mélanges*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1961, p. 304.

67. Voir le texte de Madeleine Pinault-Sørensen. La gravure de Papillon, reproduite dans ce volume (fig. 1), donne un exemple de cette confrontation.

68. Voir les textes de Catherine Nicolas et Pierre Saby.

Cette présence du cataclysme comme spectacle s'accompagne dans les faits d'une perte d'image des catastrophes modernes. Lors de l'épidémie de choléra de 1832, Chateaubriand se plaint d'une dépoétisation du monde de la catastrophe. Celle-ci est ramenée à un banal accident sanitaire. Il projette l'ombre de Marseille telle qu'elle est apparue en 1720 sur la trop prosaïque réalité parisienne de son temps :

Si ce fléau fût tombé au milieu de nous dans un siècle religieux, s'il se fût élargi dans la poésie des mœurs et des croyances populaires, il eût laissé un tableau frappant. Figurez vous un drap mortuaire flottant en guise de drapeau au haut des tours de Notre-Dame, le canon faisant entendre par intervalle des coups solitaires pour avertir l'imprudent voyageur de s'éloigner ; un cordon de troupes cernant la ville et ne laissant entrer ni sortir personne, les églises remplies d'une foule gémissante, les prêtres psalmodiant jour et nuit les prières d'une agonie perpétuelle, le viatique porté de maison en maison avec des cierges et des sonnettes, les cloches ne cessant de faire entendre le glas funèbre, les moines, un crucifix à la main, appelant dans les carrefours le peuple à la pénitence, prêchant la colère et le jugement de Dieu, manifestés sur les cadavres déjà noircis par le feu de l'enfer.

Puis les boutiques fermées, le pontife entouré de son clergé allant, avec chaque curé à la tête de sa paroisse, prendre la châsse de Sainte Geneviève ; les saintes reliques promenées autour de la ville, précédées de la longue procession des divers ordres religieux, confréries, corps de métiers, congrégations de pénitents, théories de femmes voilées, écoliers de l'Université, desservants des hospices, soldats sans armes ou les piques renversées ; le *Miserere* chanté par les prêtres se mêlant aux cantiques des jeunes filles et des enfants ; tous, à certains signaux, se prosternant en silence et se relevant pour faire entendre de nouvelles plaintes.

Rien de tout cela : le choléra nous est arrivé dans un siècle de philanthropie, d'incrédulité, de journaux, d'administration matérielle. Ce fléau sans imagination n'a rencontré ni vieux cloîtres, ni religieux, ni caveaux, ni tombes gothiques ; comme la terreur de 1793, il s'est promené d'un air moqueur à la clarté du jour, dans un monde tout neuf, avec son bulletin qui racontait les remèdes qu'on avait employés contre lui, le nombre de victimes qu'il avait faites, où il en était [...]. Et chacun continuait de vaquer à ses affaires et les salles de spectacle étaient pleines.⁶⁹

L'épidémie, devenue un « fléau sans imagination », révèle la perte de la « poésie des mœurs et des croyances populaires ». Mais sans doute Chateaubriand souligne-t-il aussi l'une des caractéristiques de l'écriture de la catastrophe : elle ne peut se faire récit poétique qu'*a posteriori*. C'est d'ailleurs le cas lorsqu'il évoque la peste de Marseille, développant une poésie de l'horreur rarement égalée par les contemporains de l'événement⁷⁰. À la fin du siècle, sur la question de la légitimité à se délecter de l'horreur, c'est Marin qui a gagné contre ses détracteurs : la catastrophe est entrée dans le spectaculaire.

La diversification des approches du phénomène de la catastrophe aboutit en effet à une laïcisation du désastre. Il se manifeste désormais sans aucune mise en scène d'inspiration religieuse, ses représentations ne sont pas habitées par un imaginaire apocalyptique. Un siècle de journaux, note Chateaubriand, du XIX^e siècle. C'est encore plus vrai aujourd'hui où le discours médiatique occupe en

69. *Mémoires d'outre-tombe*, livre 35, ch. 15 (1832), Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1951, t. II, p. 535.

70. « Sur l'esplanade de la Tourette, au bord de la mer, on avait, pendant trois semaines, porté des corps, lesquels, exposés au soleil et fondus par ses rayons, ne présentaient plus qu'un lac empesté. Sur cette surface de chairs liquéfiées, les vers seuls imprégnaient quelque mouvement à des formes pressées, indéfinies, qui pouvaient avoir été des effigies humaines ». (*ibid.*, p. 533-534).

Occident la position dominante qu'occupait encore au XVII^e siècle la religion. Avec la toute-puissance de la presse et de la télévision, sous-tendue par le perfectionnement des techniques de communication, l'écart entre la catastrophe et la diffusion médiatique de l'événement cesse. Certaines catastrophes se donnent à voir en temps réel (on a pu remarquer que les media parfois arrivent sur place avant les premiers secours). Cependant il faut toujours se méfier du caractère simplificateur d'une évolution pensée comme linéaire. La dominante d'une approche journalistique s'impose à nous comme la plus visible, elle coexiste avec des recherches scientifiques de plus en plus fines et élaborées, lesquelles, à la différence de ce qui se passait au siècle des Lumières sont devenues absolument incompréhensibles de la communauté des intellectuels. Elle coexiste aussi avec une prégnance des visions religieuses.

Si l'histoire des idées n'est pas à déchiffrer selon un schéma linéaire, selon la séparation stricte d'un avant et d'un après, l'avancée d'une situation d'urgence par rapport à une situation écologique à dimension planétaire est, en revanche, de l'ordre de l'implacable. Comme l'écrit Jean-Pierre Dupuy : « Nous vivons désormais dans l'ombre portée de catastrophes futures qui, mises en systèmes, provoqueront peut-être la disparition de l'espèce. Notre responsabilité est énorme, puisque nous sommes désormais la seule cause de ce qui nous arrive. »⁷¹ Ce nouveau présent qui nous est échu débute au temps des Lumières : si la religion n'est jamais tout à fait absente, la responsabilité de l'homme sur son histoire est née à cette époque. Il ne s'est écarté d'une vision catastrophiste, celle du Déluge et du jugement dernier, que pour rentrer dans une autre, apocalyptique et sans autre au-delà que celui qu'il voudra bien se construire contre ce qui apparaît comme son destin.

La catastrophe continue d'être le révélateur par excellence du problème du mal : si la responsabilité n'est plus imputable à un Dieu garant d'une Morale, elle l'est alors entièrement à l'Homme.

71. Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil, 2005, p. 9, ouvrage en partie inspiré par la conférence inaugurale donnée par J. P. Dupuy au colloque « Ecrire la catastrophe ». Le texte de J. P. Dupuy donné ici en postface propose une entrée dans cette réflexion.