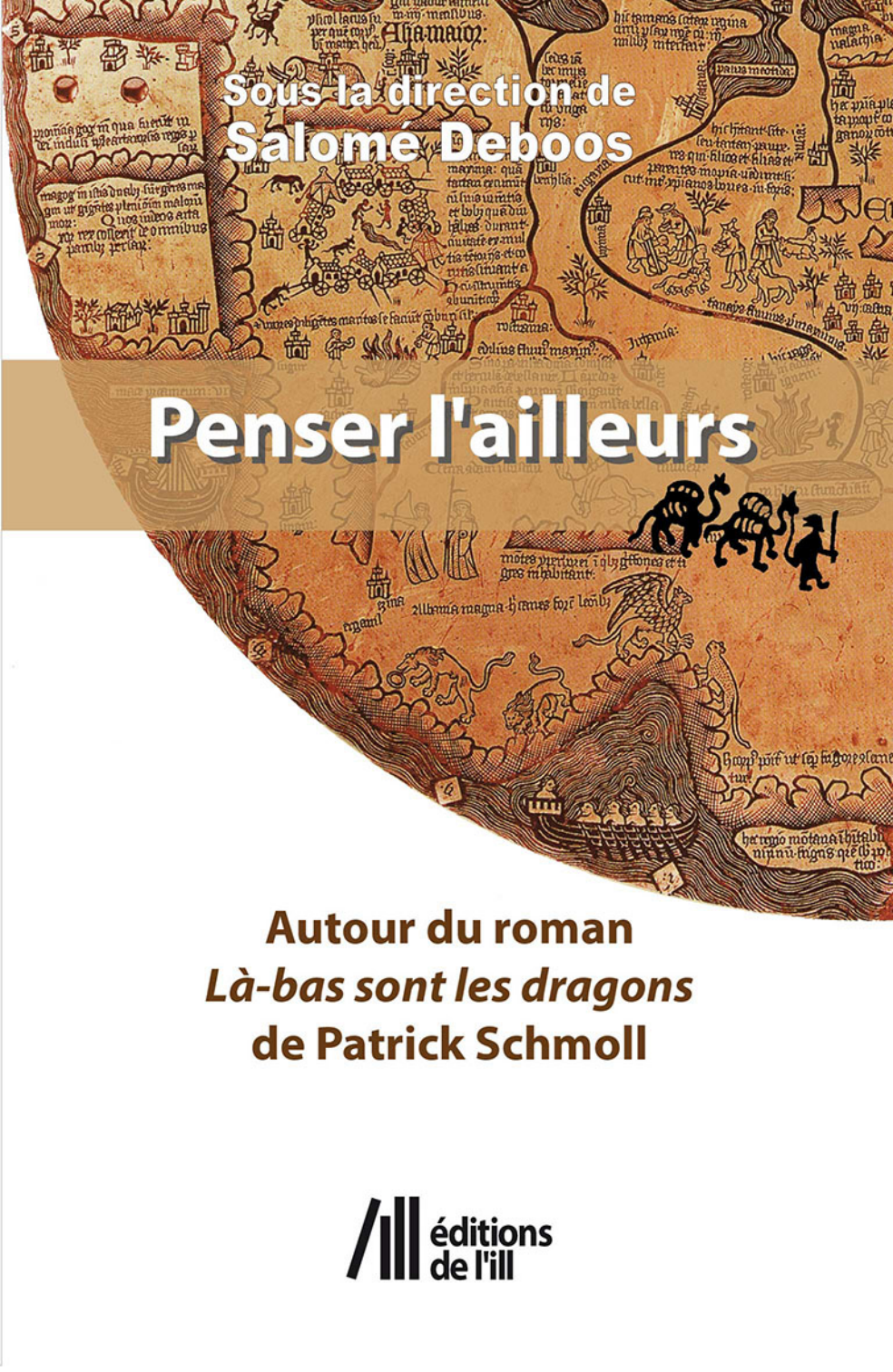




**Sous la direction de
Salomé Deboos**

Penser l'ailleurs

**Autour du roman
Là-bas sont les dragons
de Patrick Schmoll**

**éditions
de l'ill**

PENSER L'AILLEURS

Sous la direction de
Salomé Deboos

PENSER L'AILLEURS

Autour du roman
Là-bas sont les dragons
de Patrick Schmoll

 éditions
de l'ill

© Éditions de l'Il, 2025
11 boulevard Leblois, 67000 Strasbourg
<https://editionsdelill.com/>
ISBN : 978-2-490874-46-0 (version numérique)

Table des matières

Introduction : De quelques concepts pour comprendre l'Ailleurs de l'Autre <i>par Salomé Deboos</i>	p. 7
Un monde médiéval sans dragons ? Mahmud de Kachgar (Turkestan, XI ^e -XII ^e siècles) <i>par Stéphane de Tapia</i>	p. 31
Terres d'un vide fantasmé : penser l'oxymore antarctique <i>par Susie Pottier</i>	p. 57
La fabrique du personnage de légende : l'exemple d'Erwin von Steinbach <i>par Pierre Jacob</i>	p. 83
Rétro-anticipation. Le voyage dans le temps était-il pensable au Quattrocento ? <i>par Serge Finck</i>	p. 103
Désarroi du sujet, vacillement du monde <i>par Richard Hellbrunn</i>	p. 127
Les bords du monde et au-delà <i>par Patrick Schmoll</i>	p. 159
Notices biographiques	p. 169

Introduction

De quelques concepts pour comprendre l'Ailleurs de l'Autre

Salomé Deboos

En 2009 au détour d'un congrès de sociologie où quelques anthropologues étaient invités à participer aux différents groupes de travail et à communiquer, je rencontre Patrick Schmoll, et déjà nos discussions scientifiques ont pour point nodal le décentrement. Il intervenait sur le thème de « L'ennemi, point aveugle de la pensée stratégique » et moi sur « Vivre ensemble dans un contexte pluriconfessionnel : fiction ou réalité ? ». Les premiers échanges ont conduit ce groupe de réflexion à une publication collective l'année d'après, *Lectures du conflit, concepts, méthodes, terrains* (Deboos 2010, Schmoll 2010). Le ton du dialogue scientifique était donné, et Patrick et moi n'avons eu de cesse de tenter de comprendre en quoi le décentrement, qu'il soit linguistique, géographique, historique, culturel ou social est propice à la compréhension des mécanismes intrinsèques qui font de l'action humaine un océan de possibles. C'est donc tout naturellement qu'en 2021, alors que le dernier tome de la trilogie *Là-bas sont les dragons* était publié, j'ai organisé une journée d'étude pour explorer plus avant la manière dont nous, chacun d'où l'on parle (occidental, non occidental/membre d'une Nation/personnage de l'histoire et/ou de l'Histoire...) construisons une représentation différente de l'altérité. Cette construction est-elle un imaginaire personnalisé ou correspond-elle à un imaginaire collectif ? Est-ce une simple pensée ou bien plus une élaboration dont la justification se fonde sur une pertinence scientifique ou culturelle ? L'Autre est-il

celui qui parle une langue différente, est originaire d'une localité différente de la nôtre, ou alors parle la même langue, est voisin, sur un territoire identique mais la distance serait alors dite « sociale » ? Autant de questions ouvertes dans le présent ouvrage et dont l'actualité reste brûlante, ouvrant chacune vers de nouvelles spirales de questionnements...

« Penser l'Ailleurs », loin d'être entendu en tant que pléonasme, est bien envisagé dans son acception première, fondée par l'histoire du terme. Penser est l'activité intellectuelle qui, entendue au sens historique, est

par deux développements différents, « contrebalancer », « payer » et dans le domaine intellectuel « évaluer », « apprécier ». [...] L'action de penser dans les premiers textes renvoie directement à celle de la réflexion, de la méditation et aux verbes d'opinion tels que « croire, estimer, juger » (Dictionnaire historique de la langue française, Ed. Robert 2012).

L'action de penser est donc un mouvement réflexif amenant la personne, ici l'intellectuel, le chercheur, le lecteur, à envisager son rapport à une croyance, avoir foi ou non en un récit, en une tradition. Cette tradition peut être la construction du récit identifié communément comme « historique », ou plus simplement de l'histoire transmise puis transcrite pour être archivée et faire lieu de preuve ou de point de départ de la compréhension d'une construction sociale d'une époque présente ou révolue. C'est ici le cœur de cet ouvrage : en quoi le fait historique et sa transcription relève-t-il d'une réalité vécue, rapportée ou remaniée pour les nécessités de moment ? Le vécu de l'espace n'est-il pas alors une construction remaniée d'une zone cartographiée ? Quel est cet Ailleurs, second terme de l'intitulé de cette journée ? Ailleurs signifie « autrement » ou encore « dans un autre lieu ». Nous touchons directement du doigt le cœur de cette appréciation intellectuelle du fait historique, celui qui arrive « autrement », dans un lieu « diffé-

rent » et qui peut être à la fois aliéné et/ou altéré par la transmission, par le locuteur qui le rapporte et/ou qui le transcrit. Aussi, construire une carte ou une représentation cartographiée de cet « autre endroit », cet espace différent, revient à envisager quelle est la part de croyance ou de foi en la transmission dans la transcription d'une locution.

Suite aux échanges fructueux de la journée autour de cet ouvrage, et nourris de terrains ethnographiques, de recherches historiographiques, géographiques et psychanalytiques, nous donnons à lire en quoi l'approche critique de l'expérience de l'altérité permet de comprendre la manière dont nous envisageons et construisons notre propre approche des espaces inconnus ou appréhendés uniquement intellectuellement mais jamais expérimentés par le déplacement.

Dans cet ouvrage, cette compréhension fine n'est possible qu'à permettre à l'historien, au philosophe, au sociologue et à l'anthropologue d'apporter leur expertise et compréhension de ces deux concepts centraux dans la construction de notre rapport au monde.

En effet, Le titre du roman *Là-bas sont les dragons* invite à une réflexion sur la rencontre avec les confins. Les bords du monde connu à la fin du moyen-âge ne sont pourtant qu'évoqués par les personnages qui pérégrinent, tout en ne quittant pas cette Europe du début du Quattrocento. L'Ailleurs, l'Autre, le passé et l'avenir, la réalité et la fiction, l'objet fuyant de l'amour, l'effort pour penser hors des cadres traditionnels, sont à la fois l'arrière-plan et le cœur du récit. Dans cette Europe en mutation, penser est déjà être dans l'ailleurs, construire un espace des potentiels, des virtuels, où tout ce qui est pourrait ne pas être et où se représente tout ce qui n'est pas mais pourrait être. De ce lieu, c'est se voir soi-même comme de l'extérieur, pouvoir se représenter autre que nous ne sommes, ou encore, comme le for-

mule Lacan, ne pas être là où l'on est le jeu de sa pensée mais penser à ce que l'on est là où la pensée est absente¹.

Les contributions à cet ouvrage s'inscrivent dans ce décentrement de soi, tant du point de vue anthropologique, qu'historique, géographique et psychologique.

Le cadre du récit : l'Europe de la première renaissance et la naissance de la modernité

Le roman se situe dans une époque charnière, celle de la fin du moyen-âge, de la première renaissance, qui voit émerger, comme les deux anses du même plateau, la pensée scientifique et la littérature d'imagination. On les oppose souvent, mais l'une ne va pas sans l'autre, et c'est cette tension qui caractérise la modernité : rendre le réel pensable (en cessant de le prendre pour allant de soi), c'est aussi imaginer d'autres réalités possibles, ou du moins plausibles.

C'est à dessein que le roman débute sur l'annonce de la défaite des chevaliers teutoniques à la bataille de Tannenberg en 1410 : pour l'Europe médiane de l'époque, c'est la fin de l'ordre féodal. La date fait concurrence aux autres dates choisies habituellement pour marquer symboliquement la fin du moyen-âge : l'invention de l'imprimerie (1450), la chute de Constantinople (1453), la découverte de l'Amérique (1492).

L'intrigue se déroule au début du XV^e siècle, début du Quattrocento, Première Renaissance d'avant l'invention de l'imprimerie et d'avant la découverte de l'Amérique, qui n'est donc pas encore l'époque moderne, mais déjà plus le moyen-âge. La modernité se dessine en contraste avec la tradition médiévale (religieuse et scholastique dans la pensée, féodale dans les institutions), et en référence aux

1. « Je ne suis pas, là où je suis le jouet de ma pensée, je pense à ce que je suis là où je ne pense pas penser » (Lacan, 1966, p. 518).

auteurs plus anciens, grecs et latins ainsi qu'à un empire romain idéalisé.

L'*homo modernus* s'impose, ambitieux, personnel, en rupture d'avec ses racines, recherchant la richesse et les honneurs. Cet Individu, en tant que « *sujet empirique, échantillon indivisible de l'espèce humaine, tel qu'on le rencontre dans les sociétés, d'une part ; et d'autre part l'être moral, indépendant, autonome, et ainsi (essentiellement) non social, tel qu'on le rencontre avant tout dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société* » (Dumont 1983 : 304) est tout à la fois inconcevable pour l'époque de sorte qu'il ne pourrait être qu'un personnage de fiction, et pourtant le voilà sous les traits de Caspar Stange de Wandofen : un personnage, ambassadeur de l'Ordre teutonique auprès de la Curie romaine, ambitieux et peu scrupuleux, qui a historiquement existé, et est décrit comme un parangon du genre (Urban 1978) mais que le récit présente comme une invention malicieuse de Tilmann et de son comparse Silvio, à destination des historiens du futur. Comble de la fiction, donc, qui fait d'un individu réel un personnage de fiction inventé par les personnages de fiction d'un roman...

L'époque est singulière puisque le centre de l'Europe est un axe médian au cœur du Saint-Empire romain germanique allant de la botte de l'Italie au sud aux confins de la Saxe au Nord. Dans cette Europe émergente où les arts et les lettres de la Grèce ancienne sont introduits par les exilés de l'empire byzantin fuyant l'avancée turque, cet Ailleurs s'invite dans les intérieurs, qu'ils soient religieux ou laïcs, dans les tableaux et les sculptures, tout autant que dans les imaginaires et les constructions du politique. « L'Européen », pris comme substantif désignant une communauté de destin, apparaît pour la première fois dans les écrits d'un des personnages clés du roman, Silvio Piccolomini. L'Autre devient alors un objet du politique et surtout un enjeu du développement économique et de la prédation

du territoire de l'Ailleurs (par les flottes vénitiennes et génoises en particulier).

Sur la construction géographique de l'Autre peuplant cet Ailleurs

Dans cet ouvrage, deux auteurs, Stéphane de Tapia et Susie Pottier, traitent plus particulièrement du rapport et explorent les représentations politiques tout autant que les représentations imaginaires de territoires, soit connus et convoités, soit à découvrir et exploiter.

Stéphane de Tapia, spécialiste de la Turquie, nous présente, dans son chapitre « Un monde médiéval sans dragons ? Mahmud de Kachgar (Turkestan, XI^e-XII^e siècles) » le point de vue d'un lettré enjoignant les princes de son époque à apprendre et comprendre la langue turque car, estimait-il, ce serait la langue politique de l'avenir pour cette région du monde qui s'étend de Kashgar à Bagdad. Stéphane de Tapia nous indique que « le manuscrit du Diwan d'Al Kashgarî (l'œuvre d'Al Kashgarî) comprend une carte, conservée à Istanbul, illustrant ce que l'auteur connaît d'un monde qui n'est pas que turc. Ce monde y est circulaire, orienté selon les points cardinaux, très abstrait en matière de cartographie et pourtant précis dans les mentions de villes et régions, états et royaumes de l'époque. Et bien évidemment apparaissent sur les marges des mondes légendaires comme celui de Gog et Magog.

Cette étude fait écho à la manière dont le roman met en scène les cartes des lettrés envisageant la rotondité de la terre dès l'antiquité, sans pour autant identifier les différents continents. Ces terres de l'Ailleurs se dessinent et se cartographient grâce, en grande partie, aux récits de voyageurs, d'ailleurs la couverture de la trilogie dont le présent ouvrage parachève la reproduction n'est autre que l'une de ces cartes, la « carte Borgia ».

Ce chapitre de Stéphane de Tapia entre en parfaite résonnance avec, dans le volume 3, Tilmann, le personnage principal du roman, qui discute avec Nicolas de Kues des cartes, de la rotondité de la terre et de l'éventualité de terres existant à l'occident du monde, au-delà de l'océan (tome 3, p. 41 sq.). L'auteur imagine ses personnages dessinant sur un bout de parchemin le Vinland, l'île légendaire de Saint-Brendan, l'île de Brasil, décrites déjà par les voyageurs de l'époque, près d'un siècle avant Christophe Colomb, et glisser, après leur conversation, le parchemin entre deux ouvrages de son atelier de copiste : une *Historia Tartarorum* (*Histoire des Mongols appelés par nous Tartares*), version ancienne du texte du franciscain Jean de Plan Carpin, et un *Speculum historiae* de Vincent de Beauvais (id. p. 55). Le détail n'est pas innocent : ce parchemin, connu sous le nom de « carte du Vinland », fut effectivement découvert en 1957, fixé à ces deux codex, par ailleurs authentiques. La datation du parchemin établie lors de la découverte du codex confirma qu'il remontait aux alentours de 1430. Pourtant, en 2021, deux ans après la publication du premier tome de la trilogie, une analyse au spectromètre à fluorescence X de l'encre utilisée y a détecté la présence de titane et a établi que le document « historique » était un faux nécessairement postérieur aux années 1920.

De la même manière, que nous disent les cartes des relations entre géographes et découvreurs ? Le géographe, dans un souci de transcription du réel, reporte sur le papier ce que les voyageurs ou les astronomes découvrent avant lui. On craignait jadis de s'approcher de l'équateur car on pensait qu'une barrière de feu empêchait le passage, jusqu'à ce que Marco Polo constate lors de son voyage de retour de Chine qu'il était passé dans l'hémisphère austral : le voyageur oblige donc le géographe à se corriger, l'amenant à un incessant ajustement de la représentation la réalité du monde (id. p. 54). Cette relation, loin d'être à sens unique,

oblige également le voyageur, comme l'illustrent les récits relatant le moment décisionnaire où Christophe Colomb convaincu par les calculs de la circonférence de la terre qu'il aura suffisamment de provisions prend la mer afin d'atteindre les Indes. Pourtant, les calculs sont faux, la distance réelle est bien plus importante et heureusement les caravelles accostent les côtes Caraïbes avant d'épuiser leurs ressources. Dans une réflexion que se fait Tilmann en se séparant de Nicolas de Kues (id., p. 111-112), Il inverse l'ordre d'importance entre le penseur et le découvreur :

Sans doute, dans les années qui viendraient, des nef s lanceraient sur les océans pour rejoindre des terres dont on ne soupçonnait pas aujourd'hui l'existence, et elles reviendraient chargées d'or, leurs capitaines couverts de gloire. C'est leur aventure, dont on chanterait le récit. Leurs découvertes serviraient de bornes aux historiens pour dater le passage dans une nouvelle ère des hommes. Mais, en réalité, des cartographes leur auraient tracé la route, et des penseurs, inventeurs de cosmographies nouvelles, auraient permis à ces cartographes d'envisager les routes qu'ils dessinaient. C'étaient eux, les penseurs, qui inventaient les mondes que d'autres se contenteraient de découvrir ensuite.

Et de conclure : « *Avant que le monde change, il faut que le changement soit pensable* ». Ainsi, l'ailleurs force à penser : il incite à imaginer autre chose que ce qui est, autre chose que le trivialement tangible. Avant même de découvrir l'Amérique, il aura fallu que des penseurs imaginent qu'il y avait quelque chose à découvrir au-delà des colonnes d'Hercule dont les Anciens disaient qu'il n'était rien au-delà (« *nec plus ultra* »). C'est à cet endroit que la modernité laisse se déployer la fiction littéraire et nourrit un débat sur les rapports entre réel et fiction, car l'invention, la découverte, se nourrit de l'imaginable.

Susie Pottier, docteure en Anthropologie, dans son chapitre « Terres d'un vide fantasmé : penser l'oxymore antarctique » inscrit son chapitre en lien direct avec les

représentations que le jeune Tilmann se crée de cet Ailleurs, insaisissable, au-delà des mers, au bout de la terre. Ainsi, l'autrice explicite « *le vide et l'imaginaire, deux thématiques [...] que nous retrouvons en Antarctique, deux ponts entre les ouvrages de Patrick Schmoll et le Continent blanc* ».

En effet, d'emblée le décor est posé, un territoire, plusieurs « découvreurs », tous voyageurs, européens et autochtones, ayant chacun eu à cœur de marquer pour la postérité leur passage sur le Continent blanc en y apposant différents noms souvent liés à leurs propres biographies et imaginaires. Ainsi, dans son chapitre, Susie Pottier « *à travers les mappa mundi passées et les représentations d'aujourd'hui* » explore la manière dont le construit social de l'imaginaire s'incarne directement dans l'action humaine et pousse hommes et femmes à une reconfiguration incessante « *d'un imaginaire antarctique multiforme, en constante évolution* ».

Cet imaginable est celui qui donne corps à un Autre, résident d'un Ailleurs, un être étrange qui a la tête en bas et les pieds à l'envers des nôtres, l'Antipode ; mais aussi l'adversaire, l'ennemi, qui sert à nous construire. Patrick Schmoll, au travers de différentes contributions scientifiques en polémologie a exploré notamment les ressorts de la « construction de l'ennemi » (Johler & al. 2009). Aussi, dans ce récit fictionnel comme dans la réalité historique, Silvio Piccolomini cherche à mobiliser les « Européens » pour construire cette communauté de destin autour du pape et de l'empereur. Pour que ce verbe de Silvio Piccolomini s'enracine dans la réalité des jeux politiques des cours princières, il lui faut démontrer la menace d'un ennemi commun, le Turc, qui se prépare à prendre Constantinople. L'époque moderne se construit ainsi contre cet Autre musulman. Il n'est alors pas sans intérêt d'explorer avec Stéphane de Tapia, spécialiste du monde turcophone, ce que cet autre pense du monde à la même époque. Avant que la modernité des Lumières ne fasse advenir cet autre

comme un « autre nous-même », nous commençons par nous découvrir dans le regard de cet autre comme autre nous aussi, l'autre de l'autre. Mais comme l'annonce la quatrième de couverture du roman, « *à l'aube de temps nouveaux, la terre est devenue ronde et sans bords. Le lieu le plus lointain que je puisse atteindre demain, n'est-il pas celui où je me trouve aujourd'hui ? Y a-t-il d'autres confins à explorer, d'autres dragons à rencontrer, que ceux que je découvre en moi-même ?* ».

Entre réalité et fiction, une historiographie déconstruite

L'auteur, Patrick Schmoll, procède dans ce roman en scientifique : se saisir des controverses, des interstices laissés par les doutes des historiens pour interroger les récits qu'ils en font, déconstruire les méthodes employées pour l'exploitation des sources et *in fine* interroger l'écriture du récit historique.

En première approche, le roman est un roman historique, genre qui prend pour toile de fond un épisode de l'Histoire auquel sont mêlés des événements et des personnages dont les uns sont réels, les autres fictifs, invitant de manière incessante le lecteur, par les particularités de la narration, à se méfier des faux-semblants.

Les descriptions de lieux et d'événements sont pour commencer surchargées de précisions, ce qui rend d'ailleurs la lecture parfois pénible. Le lecteur averti et féru d'histoire apprécie la précision dans la datation et enrichit sa représentation imaginaire de l'action de données effectives et contextuelles de l'époque. Par exemple, la lettre introductive au récit que le narrateur adresse au pape, alors à Ancône et prêt à partir en croisade pour reprendre Constantinople aux Turcs (vol. 1, p. 5 sq.), est datée des calendes de septembre 1464. On ne connaîtra l'identité du narrateur que vers la fin du troisième volume. Pourtant, la date suffit au lecteur un peu curieux pour déterminer de quel pape il

s'agit et, par raisonnement récuratif, qui était son vice-chancelier. On peut même en déduire, ce que le narrateur ignore, que le pape Pie II ne recevra jamais ce courrier, puisqu'il est décédé au moment où partent la lettre et le récit qui l'accompagne. La croisade sera annulée. Le conclave est réuni et élit Paul II la même année. Nous sommes lecteurs et témoins d'un texte dont l'adresse a été perdue.

Si l'on y prête davantage attention, à la différence d'un roman historique, tous les personnages, jusqu'au moindre (le messager Jacob Kahl au début du roman, la gouvernante de Tilmann, dame Anna Schilling, par exemples) sont réels, ils ont existé et une plongée dans les archives permettrait au lecteur de les retrouver. Tilmann également est un personnage qui a réellement existé puisqu'il était courrier romain (*Römläufer*) du Grand-Maître de l'Ordre teutonique, cité à partir de 1425 et mort, sans doute de la peste, sur la route de Vienne à Wiener Neustadt en 1448.

Patrick Schmoll choisit, comme en effet miroir d'une fiction-réalité, son ancêtre, Tilmann Schmoller, pour personnage central de l'ouvrage. Il est donc intéressant d'explorer, dans une dimension diachronique, les aspirations de la compréhension de l'Ailleurs que l'auteur expose dans ses écrits scientifiques à l'aune de son analyse historique des réalités des jeux de pouvoirs auxquels Tilmann est confronté, jeux qui lui permettent d'envisager l'Autre résident de l'Ailleurs (Deboos 2023, p. 225-236).

De la même manière, Caspar Stange, qui dans le roman est une marionnette créée par Tilmann et Silvio, a réellement existé et les faits qui lui sont attribués le sont à bon droit. Cette construction est également explorée par Pierre Jacob, dans sa contribution sur un autre personnage, où il montre comment l'historiographie le dispute à la légende. En effet, dans son chapitre « La fabrique du personnage de légende : l'exemple d'Erwin von Steinbach » Pierre Jacob détaille la manière dont les récits emboîtés amènent à une

construction légendaire. Dans ce chapitre, l'auteur part d'un fait réel, celui de la construction datée et documentée de la cathédrale de Strasbourg, contemporaine de l'épopée relatée dans la trilogie de Patrick Schmoll. Pierre Jacob explicite comment « Erwin von Steinbach, architecte de la cathédrale de Strasbourg, [...] s'est trouvé, après sa mort, pris dans une légende qui n'a cessé de grossir pendant quatre siècles ». L'ensemble des personnages de la légende d'Erwin von Steinbach, tout autant que ceux du roman *Là-bas sont les dragons*, sont identifiés historiquement. Dans le roman, un seul personnage est fictif : c'est celui d'Ise, l'amour de Tilmann, objet perdu qu'il ne peut retrouver qu'en rêve, ou dans la réalité d'un rêve dont Tilmann est lui-même un personnage.

Le roman emboîte ainsi réalité et fiction, il parle d'ailleurs d'un autre texte, l'*Hermocrate*, œuvre perdue de Platon, qui selon les personnages du roman, parlerait à son tour d'un livre énigmatique, l'*Economicon*, recelant le secret du voyage dans le temps.

En résumé, plutôt qu'un roman historique, c'est, dans la veine d'un Jorge Luis Borges qui affectionnait les labyrinthes, les énigmes et les impostures, plutôt un récit qui « *dit quelque chose sur lui-même, comme le font sans doute toutes les histoires dans lesquelles les personnages racontent des histoires dans lesquelles d'autres personnages racontent d'autres histoires* » (vol. 2, p. 273) : ainsi parle Silvio, qui bien sûr, pour les besoins du récit, parle de la fable du Chat botté sans s'aviser que lui-même pourrait bien être le personnage d'un roman.

La question du temps, de la causalité : l'extérieur de la scène

Tilmann cherche à retracer les enchaînements du passé à la recherche de quelque chose qu'il a perdu, allant jusqu'à voyager dans le temps. Au travers de son personnage principal, Patrick Schmoll interroge dans ce roman non

seulement le rapport au temps mais plus précisément l'essence du temps, donc la chaîne des relations de causes à effets, ce qui l'amène à envisager la construction scientifique comme construction des espaces possibles, un ailleurs que l'humain ne peut appréhender qu'au prisme de l'activité intellectuelle impliquant la capacité discursive du raisonnement scientifique alliée à la créativité et l'imaginaire : penser l'impossible et envisager l'impensable possible.

Cette dimension est incarnée dans le roman *Là-bas sont les dragons* par la mise en perspective du tableau examiné par Tilmann à partir de la fresque de Masaccio peinte dans l'église Santa Maria Novella à Florence (Schmoll 2020, p. 262-265). La technique de la perspective est l'une des inventions majeures du Quattrocento puisqu'elle prend racine dans une application trigonométrique des théories mathématiques de l'antiquité aux arts, à l'architecture et rompt de manière radicale avec la mathématique président à l'architecture gothique. Cette invention de la perspective est attribuée à l'autodidacte Filippo di Ser Brunellesco Lippi ou Filippo Brunelleschi (1377-1446) architecte, sculpteur, peintre et orfèvre de l'école florentine. Son objectif est de rationaliser l'espace de la cité et ce avec la protection des Médicis qui lui confient plusieurs chantiers, dont celui de la restauration de la coupole de l'église Santa Maria del Fiore à Florence. En 1415, il théorise la « Perspective mathématique » qui consiste en une technique ou mode de représentation plane d'un objet tridimensionnel de manière à respecter certaines propriétés géométriques et topologiques de l'objet.

Ainsi, son ami et contemporain Donatello de Sienne, utilisera cette invention dans la réalisation d'un bronze doré *Le Festin d'Hérode*, bas-relief réalisé entre 1423 et 1427 pour les fonts baptismaux du baptistère de Sienne.

Cette révolution dans l'histoire de l'art pose l'observateur comme acteur du tableau puisque celui-ci permet de « ... *créer avec une précision scientifique une illusion tridimensionnelle définie par la position théorique du spectateur dans l'espace réel* » (White, 1997, p. 145). Ces réflexions sur l'observateur et son extériorité à ce qu'il observe annoncent directement les travaux actuels de l'auteur en épistémologie des systèmes (Schmoll 2022).

Ainsi, la possibilité théorique d'un voyage dans le temps fait l'objet dans le roman *Là-bas sont les dragons* de plusieurs conversations entre les personnages de Tillmann et Nicolas de Kues, qui l'envisagent dans les cadres de pensée qui sont les leurs au début du XV^e siècle. Dans le chapitre de Serge Fink, le personnage Nicolas de Kues est envisagé dans sa réalité historique, celle de « Nicolas Cryfftz, ou Krebs, plus connu sous le nom de Nicolas de Cues », né en 1401 à Kues sur les bords de la Moselle dans la région de Trèves en Allemagne. Ainsi, ce personnage à la fois fictionnel chez Patrick Schmoll et historique a exploré tout au cours de sa vie les différents rapports du divin au vécu humain et la manière dont l'Étant est soumis aux usures du temps, tel que les philosophes l'envisagent dès l'Antiquité.

Or, dans le roman, la discussion entre Tillman et Nicolas de Kues aborde au travers de la thématique du voyage dans le temps le rapport humain au temps par opposition au rapport au temps du divin. Quel est ce voyage dans le temps dont parle Tillman, est-il celui que la science-fiction de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècles envisagent au travers de l'œuvre de Jules Vernes ? Cela est peu probable car Tillman et Nicolas de Kues sont hommes de leurs temps et raisonnent depuis leurs référents à savoir celui du rapport au temps au travers du rapport au rythme solaire (calendrier Julien). Ce n'est qu'un siècle plus tard que le pape Grégoire XIII imposera le calendrier grégorien dont

le calcul du temps prend en compte la rotation de la terre autour du soleil incluant les années bissextiles.

Aussi, Serge Finck, dans son chapitre explore à la suite de Saint Augustin ce qu'est le temps et formule au travers de l'analyse de la biographie de Nicolas de Kues ce que Saint Augustin formalise dans ses *Confessions* :

Ce qui m'apparaît maintenant avec la clarté de l'évidence, c'est que ni l'avenir, ni le passé n'existent. Ce n'est pas user de termes propres que de dire : « il y a trois temps, le passé, le présent et l'avenir ». Peut-être dirait-on plus justement « il y a trois temps : le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur ». Car ces trois sortes de temps existent dans notre esprit et je ne les vois pas ailleurs. Le présent du passé, c'est la mémoire ; le présent du présent, c'est l'intuition directe ; le présent de l'avenir, c'est l'attente (Saint Augustin, vers 400 : Livre XI, chap.14-20).

Ce temps linéaire que Serge Finck explicite dans son chapitre, permet de comprendre pourquoi le voyage dans le temps est objectivement pensable, mais de fait impensé pour les penseurs et les artistes médiévaux, les seules évocations proches sont des récits miraculeux ou des visions de la fin des temps et non des déplacements libres dans le temps. Ces rêves d'être dans un autre temps n'ont inspiré et incité les écrivains que bien plus tard à créer des œuvres fictionnelles traitant du voyage dans le temps ou des uchronies telles que celles envisagées dans des recherches relatives au déplacement dans le temps et des hypothèses sur la nature de la réalité au prisme de l'expérience ludique comme l'expose Patrick Schmoll dans son entrée « temps » dans le *Dictionnaire des sciences du jeu* (Schmoll 2024). D'ailleurs dans le cadre du jeu, tout comme dans le cadre du discours,

le temps [...] n'est ni ramené aux divisions du temps chronique ni enfermé dans une subjectivité solipsiste. Il fonctionne comme un facteur d'intersubjectivité, ce qui d'unipersonnel qu'il devrait être

le rend omnipersonnel. La condition d'intersubjectivité permet seule la communication linguistique (Benveniste, 1966, p. 11).

L'autre côté et le double

Le dernier chapitre de cet ouvrage « Désarroi du sujet, vacillement du monde » s'inscrit dans l'exploration des méandres intérieurs de tout un chacun avec une approche résolument psychanalytique. En effet, Richard Hellbrunn, docteur en psychologie et psychanalyste, aborde une autre forme d'ailleurs, qui est l'autre côté de... de quoi ? Du miroir, serait-on porté à compléter. Tilmann, visitant l'île de Murano à Venise (vol. 2, p. 101 sq.) découvre les miroirs vénitiens, qui commencent à remplacer l'usage que l'on faisait de surfaces de métal poli renvoyant une image imparfaite. L'imperfection des reflets permettait jusque-là l'idée du double, ce fantôme incertain que l'on entrevoit dans le support ; alors que le miroir exact, par sa fidélité même, oblige à reconnaître que cet autre soi-même, enfin révélé dans sa netteté, est à la fois soi-même et n'est paradoxalement que cela : une image. Ce passage est inspiré par une réflexion médiologique que Patrick Schmoll porte sur le rôle des miroirs exacts dans la transformation, à la même époque, du rapport à l'image de soi, transformation d'où va résulter la forme occidentale, moderne, du « moi » (Schmoll 2012 [2020]).

Cette question du double est abordée dans le roman à partir de la figure de « l'Homme en noir ». La confrontation de Tilmann avec ce personnage énigmatique évoque pour Richard Hellbrunn l'épisode biblique du combat de Jacob avec l'Ange sur la rive du torrent Yabboq. Le lieu est celui d'une frontière, et le temps, celui d'une hésitation à prendre une décision qui va faire basculer Jacob (renommé Israël) vers son destin, qui est aussi celui de son peuple. Dans son chapitre, l'auteur précise que « *cette première réflexion consacrée au combat ne vise qu'à donner quelques repères pour*

INTRODUCTION

aider à nous orienter dans cette dimension riche et complexe qui a tellement été répétée tout au long de l'histoire humaine », celle du combat intérieur incarné dans une lutte du Soi contre l'Autre. Dans une approche psychanalytique, Richard Helbrunn développe dans ce chapitre la manière dont « *tout combat est nécessairement psychique en ce qu'il engage inévitablement le sujet tout entier* ». Ce combat à la fois intérieur et incarné est également celui qui rend la construction identitaire de chacun et chacune plus ou moins conflictuelle. En effet, Charles Melman parle dans son ouvrage *L'homme sans gravité : jouir à tout prix* de cette construction caléidoscopique de l'individu. Cet Individu (Dumont, 1983, p. 304) résulte entre autres d'un processus d'individuation qui permet de se concevoir en tant qu'individu, de s'inscrire dans la société en constituant la plus petite entité de celle-ci. Les caractéristiques particulières de cette entité font de l'être à la fois le réceptacle du Tout (la Communauté) et dans le même temps un être à part : l'individu-indivisible (en référence à la racine latine du terme). Ce processus d'individuation, en tant que l'Un (individu) contenant le Tout et le Tout contenant l'Un devient apparent par la manière qu'a la société de se donner, de s'exprimer : la langue. Au côté d'autres disciplines, telles que la psychologie clinique ou la psychanalyse, l'anthropologie linguistique tout autant que l'ethnolinguistique, offre au chercheur les premières clés de compréhension des processus à l'œuvre dans la manière qu'a l'humain de s'individualiser puisque

immédiatement, le langage est donné avec la société. [...] C'est pourquoi la langue représente une permanence au sein de la société qui change, une constance qui relie les activités toujours diversifiées. Elle est une identité à travers les diversités individuelles. Et de là procède la double nature profondément paradoxale de la langue, à la fois immanente à l'individu et transcendante à la société (Benveniste, 1974, p. 91-95).

Ainsi, tout l'enjeu de la sortie de ce combat, qu'il soit intérieur ou extériorisé, matérialisé par des jeux de miroirs ou par la maladie (psychoses notamment), est de retrouver une stabilité, une unité qui permette de pouvoir à nouveau se construire dans une continuité de temps et d'espace. Cette unité retrouvée est celle qu'incarne le concept de Personne. Ce concept, de par sa longue tradition historique² (Carrithers, Lukes, Collins, 2008, vii-viii) et la multiplicité de ses acceptions, a occupé de nombreux philosophes et penseurs. Il ne s'agit pas ici de revenir sur les débats qui animent la définition de ce concept, j'en donne une définition construite au cours de mes travaux scientifiques :

Le concept de personne recouvre deux réalités, l'une empirique, en référence au concept de substance « qu'on ne peut pas caractériser ou décrire, mais seulement invoquer pour servir de support ontologique aux qualités sensibles de la chose » (Descombes, 2013, p. 101) et l'autre morale, à l'origine de la construction du Self qui permet de se concevoir dans une continuité d'existence et psychique au travers de la discontinuité des expériences rationnelles et émotionnelles (Deboos, 2021, p. 4).

Ainsi, le processus afférent à cette aspiration de réunion de Tilmann et son image en miroir passe par ce que Richard Hellbrunn nomme « l'émergence de l'inquiétante étrangeté » que Freud attribue au retour du refoulé : « *Dans l'inquiétante étrangeté due aux complexes infantiles, la question de la réalité matérielle n'entre pas du tout en jeu, c'est la réalité psychique qui en tient lieu* ». Ainsi le thème du double permet à Richard Hellbrunn d'y associer le monde étrange qu'habite nécessairement le double en question, espace du rêve, du songe,

2. Dans le dictionnaire historique de la langue française (2012), on note que les premières références à la notion de personne sont relevées chez les Étrusques (*phersu*) pour désigner un masque, et ce avant d'être utilisé par les Grecs (*prosôpon*) dans le même sens que les Étrusques puis par les Latins (*persona*) qui va plus tard désigner par extension « dignité, honneur ».

de l'au-delà, que l'invention des miroirs a permis de thématiser dans des récits dont *Alice au Pays des Merveilles* est sans doute le parangon.

Dans une dimension plus anthropologique, cette perspective freudienne est entendue par le double processus de personnification et personnalisation. En effet, le concept de Personnification est entendu comme le processus qui permet à l'être de se concevoir comme Étant, dans ses dimensions essentialistes et ontologiques. Cette construction holistique de l'Étant est en lien avec « *l'ancien concept de personne [qui] faisait appel à un concept de substance* » (Descombes, 2013, p. 101). La Personne est donc une continuité du Sujet envisagé de manière diachronique, et définie momentanément de manière synchronique : une Totalité à l'instant *T1*, *T2*, *T3*... Cette Totalité n'a pas pour finalité d'être identique mais de s'identifier elle-même dans sa propre continuité historique : *T1* est inclus dans *T2* qui est inclus dans *T3*... Ces inclusions successives vont construire l'identité au sens subjectif tel que Vincent Descombes en fait état dans *Les embarras de l'identité* (2013, p. 99-115). Alors que le concept de Personnalisation fait directement référence au terme de *personnel*, ce qui se construit de manière personnelle. Ainsi, ce concept recoupe l'ensemble des composantes du sujet en tant que Personne, ce qui se rapporte à la construction du « moi ». Il est, comme le rappelle Marcel Mauss, un « sujet d'histoire sociale » (Mauss, 1950 [2003], p. 335). Ainsi le processus de personnalisation résulte de la synergie entre les us et coutumes transmis lors des socialisations primaires et secondaires, lors de la performance des rituels de cycle de vie, de passage, les *Social Drama* (concept défini par Victor Turner en 1969 dans *The Ritual Process, Structure and Anti-structure*) qui permettent d'organiser le vécu communautaire tout en inscrivant la personne dans une filiation socialement reconnue qu'elle va intérioriser comme « personnelle ».

Pour conclure

L'ouvrage de Patrick Schmoll, *Là-bas sont les dragons*, est à l'image de son auteur, à la fois inspiré de travaux scientifiques des sciences historiques, de la sociologie, de l'analyse systémique des relations humaines, tout autant qu'une plongée historiographique dans une Europe en construction, foisonnante d'inventions et aux prises avec les enjeux politiques et religieux de l'époque. Cet éclairage et la réflexion personnelle de l'auteur, bien que situés dans la période mouvementée du Quattrocento, nous permettent, par le jeu du décentrement méthodologique, d'y observer les mécanismes pareillement à l'œuvre dans notre Europe du XXI^e siècle : jeux de pouvoir et enjeux de maîtrise du territoire, extension des zones d'influences économiques et contrôle des déplacements des travailleurs (migrants ou non), montée des nationalismes en lien avec une quête identitaire des nations composites...

Ainsi, penser l'ailleurs temporel nous invite à une meilleure appréhension du présent géographiquement, culturellement, politiquement situé.

Bibliographie

- Benveniste E., 1966, *Problèmes du langage*, Paris, Gallimard.
- Benveniste E., 1974, *Problème de linguistique générale II*, Paris, Gallimard.
- Carrithers M. Collins S. Lukes S., [1985] 2008, *The category of the person, Anthropology, philosophy, history*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Deboos S., 2010, Vivre ensemble dans un contexte pluriconfessionnel, fiction ou réalité ? Le cas des Bouddhistes et Musulmans au Zanskar. In *Lectures du conflit, concepts, méthodes, terrains*, Klinger M. & Schehr S., Strasbourg, Néothèque, p. 77-94
- Deboos S., 2021, *Devenir anthropologue : formation, transmission et engagement*, Paris, EPHE.

INTRODUCTION

- Deboos S., 2023, Quand les Autres ne se rencontrent pas. Regards croisés des touristes et des Zanskarps sur ces Autres. In *Faire connaître les mondes en découverte : Explorer, représenter, diffuser les savoirs sur les mondes réels et imaginaires*, sous la direction de J.-L. Piernay, O. Goerg, P. Hamman & P. Zangler, coll. Espace et Territoires, Rennes, PUR, p. 225-236.
- Descombes V., 2013, *Les embarras de l'identité*, Paris, Gallimard.
- Dumont L., 1983, *Essai sur l'individualisme*, Paris, Points.
- Johler R., Raphaël F. & Schmoll P. (dir.), 2009 [2019], *La construction de l'ennemi*, Strasbourg, Néothèque. Nouv. édition : Strasbourg, Éditions de l'Ill.
- Klinger M. & Schehr S. (dir.), 2010, *Lectures du conflit, concepts, méthodes, terrains*, Strasbourg, Néothèque.
- Lacan J., 1966, *Écrits*, Paris, Seuil.
- Mauss M., 1938, Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne celle de « moi », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII, Londres, Huxley Memorial Lecture. En ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/5_Une_categorie/Une_categorie.html.
- Mauss M., 2003 [1950], *Sociologie et anthropologie*, 10^e édition, Paris, PUF.
- Melman Ch., 2002, *L'homme sans gravité, jouer à tout prix*, coll. Folio essais, Paris, Denoël.
- Saint-Augustin, [400] 1964, *Les Confessions*, Traduction, préface et notes par J. Trabucco, Paris, Garnier-Flammarion.
- Schmoll P., 2010, L'ennemi, point aveugle de la pensée stratégique, in P. Hintermeyer, M. Klinger & S. Schehr, *Lectures du conflit*, Strasbourg, Néothèque, p. 201-217.
- Schmoll P., 2012 [2020], L'invention du moi. Une lecture médiologique du rapport au miroir. In P. Schmoll & al., *La Société Terminale 2 : Dispositifs spec[tac]ulaires*, Strasbourg, Néothèque. Nouvelle édition : Strasbourg, Éditions de l'Ill, p. 107-152.
- Schmoll P., 2019, *Là-bas sont les dragons. 1. L'Herlequin*, Éditions de l'Ill, Strasbourg.
- Schmoll P., 2020, *Là-bas sont les dragons. 2. Tous les chemins*, Éditions de l'Ill, Strasbourg.

- Schmoll P., 2021, *Là-bas sont les dragons. 3. Le donjon du temps*, Éditions de L'Ill, Strasbourg.
- Schmoll P., 2022, Lever le paradoxe de l'observateur : ouvertures méta-systémiques, *Cahiers de systémique*, 1, p. 63-82. DOI : <https://doi.org/10.5281/zenodo.7447858>.
- Schmoll P., 2024, Temps. In G. Brougère & E. Savignac (dir.), *Dictionnaire des sciences du jeu*, Paris, Érès, p. 340-346. En ligne : <https://www.cairn.info/dictionnaire-des-sciences-du-jeu--9782749280196-page-340.htm>
- Urban W., 1978, The Diplomacy of the Teutonic Knights at the Curia. *Journal of Baltic Studies*, 9(2), p. 116-128. DOI : <https://doi.org/10.1080/01629777800000131>
- White J., 1997, Perspective. In J.R. Hale (dir.), *Dictionnaire de la Renaissance italienne*, coll. l'Univers de l'art, Paris, Éditions Thames & Hudson.

Pour citer ce chapitre :

Deboos S. (2025), De quelques concepts pour comprendre l'Ailleurs de l'Autre. In Deboos S. (dir.), *Penser l'ailleurs : autour du roman Là-bas sont les dragons, de Patrick Schmoll*, Strasbourg, Éditions de l'Ill, p. 7-29.
DOI : <https://doi.org/10.5281/zenodo.17284965>

Résumé :

Le titre du roman de Patrick Schmoll *Là-bas sont les dragons* invite à une réflexion sur la rencontre avec les confins. Les bords du monde connu à la fin du moyen-âge ne sont pourtant qu'évoqués par les personnages qui pérégrinent, tout en ne quittant pas cette Europe du début du Quattrocento. L'Ailleurs, l'Autre, le passé et l'avenir, la réalité et la fiction, l'objet fuyant de l'amour, l'effort pour penser hors des cadres traditionnels, sont à la fois l'arrière-plan et le cœur du récit. L'ouvrage collectif *Penser l'ailleurs* fait suite à une journée d'étude organisée à l'Université de Strasbourg en juin 2022, qui prenait prétexte de la trilogie de Patrick Schmoll pour explorer plus avant la manière dont nous construisons des représentations différentes de l'altérité. Les contributions à cet ouvrage s'inscrivent dans ce décentrement

INTRODUCTION

de soi, tant du point de vue anthropologique, qu'historique, géographique et psychologique.

Abstract : *Some concepts for understanding the Otherness of the Other*

The title of Patrick Schmoll's novel *Là-bas sont les dragons* invites reflection on encounters with the unknown. The edges of the known world at the end of the Middle Ages are only hinted at by the characters who wander, without ever leaving early Quattrocento Europe. Elsewhere, the Other, the past and the future, reality and fiction, the elusive object of love, the effort to think outside traditional frameworks: these are both the backdrop and the heart of the story. The collective work *Penser l'ailleurs (Thinking the Elsewhere)* follows on from a study day organised at the University of Strasbourg in June 2022, which took Patrick Schmoll's trilogy as a pretext to further explore how we construct different representations of otherness. The contributions to this book are part of this shift away from the self, from an anthropological, historical, geographical and psychological point of view.

Mots-clés : Anthropologie, Géographie, Histoire, Psychanalyse, Littérature, Représentations du monde, Altérité, Décentrement, *Là-bas sont les dragons* (roman).

Keywords : Anthropology, Geography, History, Psychoanalysis, Literature, Representations of the world, Otherness, Decentring, *Là-bas sont les dragons* (novel)

Un monde médiéval sans dragons ?

Mahmud de Kachgar
(Turkestan, XI^e-XII^e siècles)

Stéphane de Tapia

La *mapa mundi* qui illustre les couvertures des trois volumes du roman de Patrick Schmoll nous plonge dans l'univers des représentations cartographiques anciennes, celles d'une époque où les confins, mal connus, étaient figurés par des blancs ou habilement masqués par quelque rose des vents. Ces contrées lointaines et effrayantes, n'ayant pas de nom, étaient désignées par la formule qui inspire son titre au roman : « *Hic sunt dracones* », ici sont les dragons.

En l'occurrence, cette planisphère, dite « carte Borgia », est une représentation du monde connu au début du XV^e siècle. Il s'agit d'un disque de cuivre percé de trous qui ont dû servir notamment à fixer l'objet au mur. La carte inspire tout un chapitre du livre, qui la fait trôner au milieu de la bibliothèque de la commanderie de l'Ordre teutonique, où le jeune Tilmann passe de longues heures à l'explorer, fasciné par ses illustrations et commentaires (vol. 1, p. 67 sq.). Mais le jeune homme ne reprend pas à son compte la fameuse formule « Ici sont les dragons » : il pose la question du point de vue d'où les dragons nous regardent, nous.

« *Hic sunt dracones* ». Tilmann avait noté que l'auteur indiquait à chaque fois « *ici* » pour préciser que l'on y rencontrait des êtres fabuleux. Ici, et non là-bas. « *Hic* », et non « *ibi sunt dracones* ». C'était, de la sorte, parler d'autorité, car le

commentateur faisait comme s'il y était allé voir, et comme s'il s'y trouvait encore au moment où il écrivait. Quand quelqu'un vous dit « ici sont les dragons », c'est qu'il y est, ou qu'il y a été, et les a vus. Pour Tilmann, c'était un « là-bas », un ailleurs ou un à-venir, mais à quoi ce « hic » donnait force de réalité, et qui l'appelait depuis les confins (id., p. 75).

Le titre du roman, *Là-bas sont les dragons*, est, d'une certaine façon, plus rigoureux, car il situe l'énoncé du point de vue de celui qui l'écrit et porte son regard au loin, vers un horizon dont il ne sait pas grand-chose. Dans une forme d'anthropologie symétrique, on serait fondé à se demander comment les dragons de ce « là-bas » se représenteraient les humains d'ici : inscriraient-ils sur leurs cartes « Ici sont les singes nus » ?

Sans aller aussi loin, la société du Turkestan des XI^e-XII^e siècles, aux abords d'une Chine dont l'Occident connaît à peine le nom, nous permet d'apprécier cet effet de miroir, à travers précisément la cartographie du monde vue du point de vue de « l'autre ». C'est ce que nous proposons d'illustrer avec l'entreprise cartographique de Mahmud de Kachgar.

Mahmud de Kachgar, de son véritable nom et selon la tradition arabo-musulmane : Mahmud ibn ul Husayn ibn Muhammad al Kashgarî, soit Mahmud fils de Huseyin fils de Mohammed de Kachgar, est un « noble » de l'époque karakhanide, la première dynastie turque ayant opté pour l'islam, religion officielle. Né à Kachgar vers 1005-1008, actuellement située au Xinjiang, il meurt à Opal, petite cité située non loin de Kachgar, en 1102/5. Il est connu comme étant l'un des premiers littérateurs turcs pour avoir écrit le *Divan-it Lughat-it Türk*, soit un dictionnaire ou compendium des langues turques. Rédigé à Bagdad, capitale du califat abbaside, autour de 1075, donc très loin de son lieu de naissance comme de décès, cet ouvrage a pour objectif affiché d'apprendre aux dirigeants arabes musulmans le

turc, langue politique d'avenir ! Il est d'autant plus saisissant de constater qu'un second monument littéraire voit le jour dans la même région et à la même époque, le *Kutadgu Bilig* de Yusuf Has Hacib (1018/9-1077) de Balasagun (actuelle Kirghizie).

Les deux ouvrages, rédigés en turc, sont didactiques, il s'agit d'expliquer aux princes de ce monde soit la langue et la géographie, soit la bonne méthode de gouvernance. Celui de Mahmud est un dictionnaire arabo-turc composé en quatrains, mais donnant de riches informations sur les langues turciques parlées au Turkestan.

Le manuscrit du Diwan d'Al Kashgarî (l'œuvre d'Al Kashgarî) comprend une carte, conservée à Istanbul, illustrant ce que l'auteur connaît d'un monde qui n'est pas que turc. Ce monde y est circulaire, orienté selon les points cardinaux, très abstrait en matière de cartographie et pourtant précis dans les mentions de villes et régions, états et royaumes de l'époque. Et bien évidemment apparaissent sur les marges des mondes légendaires comme celui de Gog et Magog. Cette géographie, bien sûr très étudiée par les turcologues médiévistes, mérite pourtant que l'on y revienne... en français cette fois.

Qui était l'auteur du Divan ? Ce que l'on sait de sa biographie, de son milieu d'origine...

Mahmud, dit de Kashgar, ville aujourd'hui chinoise (Kashi au Xinjiang) serait né à Barsgan, (actuelle bourgade de Barskoon), au sud du lac Issik Kôl (actuelle Kirghizie), vers 1005. Husayn, son père aurait été un notable de Barsgan, appartenant à l'administration du khanat karakhanide (célèbre dans l'histoire turque pour avoir été la première dynastie à s'être convertie à l'islam, autour de l'année 920). Il serait mort près de Kachgar en 1102, à un âge avancé, et inhumé à Opal, à quelques dizaines de kilomètres de la

ville, son mausolée y est d'ailleurs conservé, après avoir été détruit par la Révolution culturelle puis reconstruit.

Barskoon s'enorgueillit d'être le lieu de naissance de Mahmud, aujourd'hui bourgade endormie, qui se trouvait sur l'une des pistes de la mythique route de la Soie joignant la Kirghizie à la Chine par le col de Bedel (4 284 m. alt.). On y trouve les ruines d'un ancien caravansérail, mais les Soviétiques ont détourné la route vers un autre col trans-frontalier (Torugart, 3 752 m. alt.). Un autre personnage historique, Abu Mansur Sabuktigin, y est né, et après avoir été l'esclave d'un général turc des Samanides, il est le père de Mahmud de Ghazni, fondateur de la dynastie des Ghaznévides (962-1187, actuels Afghanistan et Pakistan).

Mahmud de Kachgar est reconnu comme le premier lexicographe turc, ayant jeté les bases de la connaissance endogène des peuples turcs (ou turciques), avec une volonté spécifique d'expliquer aux autres musulmans, en particulier au califat abbaside siégeant à Bagdad, combien il était utile d'apprendre le turc pour dominer le monde. De ce fait, il est revendiqué par l'historiographie contemporaine aussi bien par les Turcs (de Turquie) que par les Ouïghours ou les Kirghizes.

Il est intéressant de constater que d'autres grands noms de la littérature médiévale turque apparaissent à la même époque dans la même région et s'expriment dans la même langue, celle des Karakhanides dite parfois *bakaniyye* (langue du khan ou khagan), car langue de la cour : Yusuf Has Hacib de Balasagun (1019-1079), auteur du *Kutadgu Bilig* (le Savoir qui donne le bonheur) et Hoca Ahmet Yesevî (1093-1166, né à Sayram, mort à Yasî, actuelle Türkistan au Kazakhstan) auteur du traité des (sages) Sentences, soit le *Divan-i Hikmet*. Tous trois naissent et meurent autour du centre du pouvoir karakhanide. Dans et autour de Kachgar, on remarquera que dans la région sont nés de très grands savants médiévaux comme le mathématicien Al

Kharizmi (780-850), le médecin et philosophe Ibn Sina (980-1037, « notre » Avicenne), Al Birunî (973-1048), Al Farabî (870-950). La grande région et le pays des Karakhanides sont donc à l'époque un centre culturel rayonnant ; il précède celui des Seldjoukides qui créeront les bases du pays que l'on nommera plus tard Turquie.

Cet empire rassemble à la fois les sédentaires des oasis, d'origines iraniennes (les futurs Tadjiks) et des nomades turcs au pouvoir. Les limites ne sont pas connues avec précision (Kočnev 2001), mais on sait que comme pour beaucoup de ces états créés par des nomades, il y a dédoublement de capitale selon les saisons (été/hiver). Les textes ne sont pas toujours très clairs, mais l'archéologie a permis de mieux préciser les conditions de ce pouvoir. Les actuelles Burana renvoient à Kuz-Ordu et Balasagun, et Uz-kend/Özkent à l'actuelle Özgön (Gorâčeva 2001). En un peu plus de trois siècles, la société karakhanide semble avoir beaucoup évolué, donnant à l'islam turc un réel ascendant préfigurant ce que seront un peu plus tard les Seldjoukides en Iran et en Anatolie (vers 990-1157 pour l'Iran et même 1308 pour l'Anatolie).

La dynastie karakhanide (vers 840-1212) remplace en Asie centrale (actuelle Kirghizie, Transoxiane [actuel Ouzbékistan], Kachgarie [sud de l'actuel Xinjiang] la dynastie persane des Samanides (874-999) mais devra céder devant les attaques des Turcs seldjoukides, puis des Kara-Kitay (1130-1218) venus de Chine du nord, ou à l'ouest par les Shahs de Khwarezm (eux aussi turcophones, 1077-1231). Histoire difficile de concurrence entre états issus de tribus turques, avec des épisodes brillants... dans un monde médiéval violent entre Persans et Chinois, en attendant l'arrivée des Mongols.

Revenons ici sur la qualification de turc/turque/turcique. L'ethnonyme *Türk* apparaît clairement dans les stèles épigraphiques de l'Orkhon (actuelle Mongolie) au

VII^e siècle de notre ère. Les Annales chinoises de la dynastie Sui (581-617) les signalent (Tu-kiue ou en pinyin Tu-Jue) et la traduction, au XIX^e siècle, permet de vérifier la véracité et l'historicité des deux sources. Les Turcs se disent Gök Türk, Turcs célestes ou peut-être plutôt orientaux (le bleu étant la couleur de l'Est dans les cosmogonies chinoise, turque et mongole). Il s'agit là d'un « empire » fondé sur une fédération de tribus nomades pastorales, de diverses origines mais le plus souvent turcophones. Ces fédérations suivent celles des Xiong-Nu (au nord de la Grande Muraille) ou des Huns d'Attila, préfigurent celles des Mongols gengiskhanides. Aujourd'hui « turc » désigne les Turcs de Turquie et « turcique » les Turcs d'Asie centrale, origines communes mais divergences historiques puis évolutions différentes sur des terrains éloignés (de la Méditerranée à la Sibérie arctique et au Xinjiang, autrefois Turkestan chinois, Roux 1984). L'anglais distingue ainsi *Turkish* et *Turkic*, ce qui est moins le cas du français et encore moins du turc qui peut employer *Türk* pour toutes les populations turcophones, bien qu'une pratique assez récente propose *Türk* pour les Turcs et *Türkî* pour turciques.

Ceci explique que les historiens turcs, azerbaïdjanais, kirghizes, ouïghours, kazakhs, ouzbeks, turkmènes... puissent revendiquer ces écrivains dans leurs histoires nationales, alors que la notion même d'État-nation, et même de Nation, n'est que pur anachronisme.

Le contenu de l'ouvrage, ses caractéristiques

Le manuscrit, trouvé par hasard en 1915 dans le marché aux livres d'Istanbul par un intellectuel ottoman, Ali Emîri, attire l'attention des premiers turcologues du pays, puis d'un universitaire allemand de Breslau [Wrocław], pour être une première fois traduit en turc moderne en 1940 par Besim Atalay. Il est ensuite traduit et édité en anglais à Harvard par Robert Dankoff et James Kelly (1982). Historique

caractéristique d'une grande partie des manuscrits turcs anciens, comme le *Kitap-i Dede Korkut* (le Livre de Dede-Korkut), là ce sont les très rares manuscrits du Vatican et de Dresden qui font autorité, or ils sont souvent des copies de copies de copies bien postérieures à l'original.

Il s'agit bien d'un dictionnaire raisonné turc-arabe en caractères arabes, écrit pour un motif clairement politique (au XI^e siècle !), avec pour les turcologues un aperçu précis de nombreux dialectes et/ou langues turcs que connaît l'auteur car il n'hésite pas à signaler les variantes locales de ce qui deviendront beaucoup plus tard les langues kazakhe, kirghize, tatare, ouzbèke, ouïghoure, etc. Il donne des exemples en basmil, *çiğil*, kypitchak, kirghize, toksı, yağma, uğrak, çaruk, karluk, uygur, argu, bulgar, petchéneque..., langues ou dialectes aujourd'hui disparus – sauf le uygur ou le kirghize, mais ces langues n'ont plus grand-chose de commun avec les originales – par intégration dans des ensembles plus vastes comme le kazakh ou l'ouzbek, peuples et langues apparus bien plus tard, aux XV^e-XVI^e siècles, à la suite de longues évolutions politiques.

Les Basmil et les Çomul nomadisaient dans les bassins de l'Irtish et de l'Ülüngür, les Çiğil, Toksı, Yağma, Uğrak, se répartissaient dans celui de l'Ili, les Çaruk quelque part du côté de Samarkand. Tous ne figurent pas sur la carte qui n'est selon Schönig (2004) pas toujours très claire, voire parfois contradictoire.

La différenciation entre langues oghouz (le turc occidental, aujourd'hui turc, azeri et turkmène) et langues kypitchak (le turc central, actuels kazakh, kirghize et tatar) ou karluk (le turc oriental, actuels ouzbek et ouïgour) semble déjà être en marche, Kachgarı donne d'assez nombreux exemples « dialectaux », mais les linguistes bien postérieurs discutent abondamment les filiations qui partent des stèles de l'Orkhon aux langues actuelles.

La discussion entre langue turque (*Türk Dili*, celle de Turquie et d'Istanbul) et dialectes turcs (*Türk Lehçeleri*, celles que parlent tous les autres !) est parfois vive et ne satisfait pas les « autres » (Kazakhs, Kirghizes, Tatars, Ouzbeks, etc.) qui emploient l'expression *Ana Dili/Ana Tili* pour qualifier leurs langues officielles. Un peu comme si on considérait que l'italien de Rome étant la langue issue du latin classique, les français, espagnol, portugais, roumain, romanche, catalan... ne seraient que des dialectes de l'italien.

La géographie de Mahmoud de Kachgar, les éléments réalistes

L'historien turc Saadettin Gömeç (2008) dans un article détaillé de 34 pages analyse 13 toponymes, noms de pays, 26 ethnonymes ou noms de tribus (*iller*), 45 toponymes urbains, 11 toponymes « ruraux » (ou petites bourgades), 33 toponymes divers difficilement repérables, mais avec cependant des cols et fleuves connus (comme le col de Bedel, actuelle frontière sino-kirghize)¹. Exercice reprenant un texte plus ancien de Tahsin Banguoğlu (1958) qui se penche sur l'historicité des Ouïghours anciens.

Les montagnes ne sont figurées que par de longs et épais traits de couleur rouge, or elle occupe une place centrale autour de Barskoon et Balasagun. On y reconnaît les Pamirs, le Tian Shan, les Alatau/Alatoo, le Karakorum, l'Himalaya et plus à l'ouest le Caucase et l'Oural. Elle n'est nommée qu'exceptionnellement : le Karaçuk (actuel Karatau kazakh) autour duquel vivent les Oğuz, ancêtres des Turcs occidentaux, or il s'agit là d'une chaîne de montagne très secondaire (point culminant à 2176 m. alt. seulement, face aux 7 000-8 000 mètres des chaînes centrasiatiques), mais qui barre l'horizon de Yes (actuelle Türkistan, avec le

1. Bizarrement traduits en *sarp yer*, soit lieu abrupt !

mausolée de Hoca Ahmet Yesevî, l'un des fondateurs du soufisme médiéval (1093-1166). Cet horizon est aussi celui qui séparait sédentaires des oasis du Syr-Daria et nomades restés « païens ».

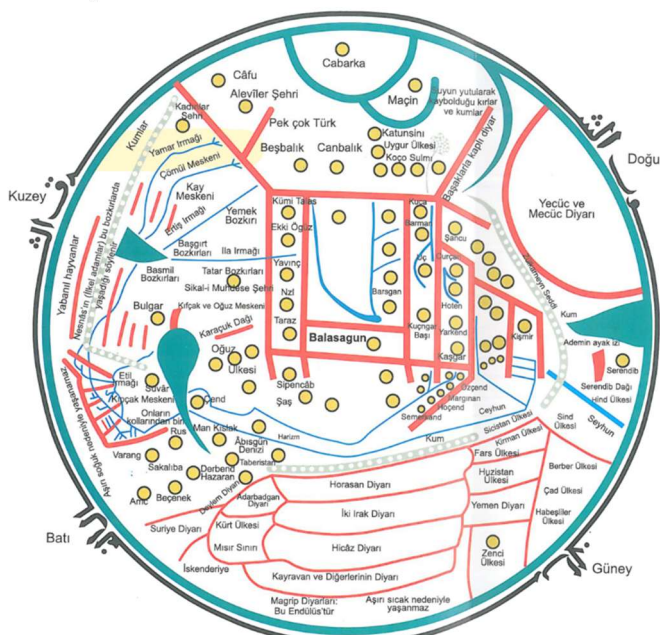


Fig. 1 – La carte de Mahmoud de Kachgar, reproduction en caractères latin d'après l'original. Source : Kaşgarlı Mahmud, Wikimedia Commons.

En ligne : [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mahmud_al-Kashgari_map_\(T%C3%BCrk%C3%A7e\).png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mahmud_al-Kashgari_map_(T%C3%BCrk%C3%A7e).png)

Ceci étant, la toponymie des grands ensembles, massifs montagneux, fleuves, n'est pas toujours très précise, elle peut être parfois erronée (Schönig, 2004 Banguoğlu 1958). Deux raisons sans doute, perdurant jusqu'à aujourd'hui : les Alattoo, Alataw, Aladağ (montagne de couleur bigarrée)

sont présents en Kirghizie, Kazakhstan, Turquie, actuels, tout comme les Ulytaw/Uludağ/Uluğtağ (montagne haute, majestueuse, ou divine) au Kazakhstan, au Xinjiang, en Turquie (où elle a remplacé l'Olympe de Brousse/Bursa, séjour des Dieux)². Nombreux sont les massifs qui ont changé de noms, ont plusieurs noms, selon la population qui les regarde...

Les fleuves cités sont les Ceyhan et Seyhan, Yamar, Idel, Irtish, Ili, or si les quatre derniers figurent en « bonne » place (actuels Ob, Volga, Irtish et Ili), Ceyhan et Seyhan sont les noms arabes des actuels Syr et Amu Darya et sur la carte ils ont des tracés aberrants : le Ceyhun coule du Cachemire à ce qui semble être la Caspienne (qui paraît partiellement confondue avec la mer d'Aral), le Seyhun prendrait sa source dans l'Himalaya pour rejoindre l'océan entre Hind/Inde et Sind. L'Ob et l'Irtish coulent vers le nord arctique, la Volga (Idel, Itil en tatar, Etel en magyar) vers le sud et la Caspienne, l'Ili prend sa source au Xinjiang et se jette dans le lac Balkhash (alors nommé Tering Köl) au Kazakhstan.

Les villes sont nombreuses et correspondent bien à ce qui existait à l'époque, certaines ayant aujourd'hui disparu et étant souvent des chantiers de fouilles archéologiques. Le monde s'organise autour de Balasagan, capitale des Karakhanides. Barsgan, lieu d'origine du père de l'auteur (Barskoon, Kirghizie actuelle), Kuça, Khotan, Kachgar, Yarkend, Curcen/Djurden (actuelle Qiemo, en turc Cherchen), donc actuellement au Xinjiang... figurent en bonne place, Taraz, Özkend-Özgön, Margilan, Khodjend, Samarkand, en actuels Kirghizie et plus encore Ouzbékistan. Il s'agit là d'abord du territoire karakahanide (Goračeva 2001, Kočnev, 2001). Au nord-ouest, la seule ville citée est celle de Bolgar/Bulgar, capitale du khanat bulgare de la Volga-

2. La Turquie actuelle compte au moins deux Olympes, actuelles Ulu-dağ de Bursa et Bey Dağları au-dessus d'Antalya.

Kama visitée par Ibn Fadlân ; or le peuple nomade bulgare médiéval s'est bien scindé en deux, probablement bousculé par les Magyars – « nos » Hongrois – venus eux aussi des steppes du sud de l'Oural, une branche sud est à l'origine de la Bulgarie, la branche nord, islamisée, a créé un état aujourd'hui assimilé par les Tatars. Au nord-est, vers la Chine sont citées les villes de Beşbalık, Canbalık et Jangabalık, où *balık* est le terme ancien pour désigner la ville. Le texte utilise quatre termes pour désigner la ville (Gömeç 2008) : *balık*, ici cité, *ken* ou *kend* (existe aujourd'hui avec le sens de ville en turc et village en azéri, c'est *kand* en persan oriental, comme à Samarkand), *ordu* (qui a à l'origine le sens de camp du khan) et *ulus* (aujourd'hui *ulus/uls* avec le sens de nation en Turquie et en Mongolie, d'arrondissement en yakoute).

Non moins de 46 villes sont citées, auxquelles s'ajoutent une douzaine d'établissements plus petits, bourgs ou villages, 13 pays ou régions, une trentaine de toponymes. Tous ne sont pas aujourd'hui localisées avec précision, en raison souvent de l'évolution du peuplement, fortement soumis aux migrations et au nomadisme. Certaines, comme Boukhara, Kachgar, Tachkent, ont perduré, d'autres comme Merv ou Savran/Sawran sont aujourd'hui de vastes chantiers archéologiques. On notera que le toponyme Savran a suivi (comme les hydronymes Ceyhan et Seyhan, ou Khorassan/Horasan) la migration turque vers l'ouest à l'époque seldjoukide, mais on notera aussi qu'aucune ville ouïgoure ou khitan de l'actuelle Mongolie n'est citée, or à l'époque de Kachgarî, or elles ne sont pas si lointaines tant dans l'espace que dans le temps (sites actuels de Har'balgas, capitale ouïgoure dite aussi Ordu-Balık ou Mubalık, Por Baijin à Tuva, site également ouïgour, Baybalık plus ancien, or les sites khitan (Liao) de Mongolie, Oglogchyin Herem, Herlen Bars Hot', Xar' Buxin Balgas, Dzüün Herem... ne sont cités d'aucune manière, bien qu'ils soient contempo-

rains³. En d'autres termes, ces sites auraient été rayés autant de la carte que de la mémoire, ou simplement ils n'étaient pas connus de l'auteur.

On imagine l'Asie centrale (actuels Turkménistan, Ouzbékistan, Kazakhstan, Kirghizie, Tadjikistan) et la Haute Asie (Turkestan oriental, Mongolie, Tibet) médiévales peuplées quasi-exclusivement de nomades pastoraux, or les villes sont déjà bien présentes (en kazakh, Jetisuw ; en russe, Semiretchié, sens identique : les Sept rivières), soient vieilles oasis indo-européennes, soient nouvelles créations de souverains d'origines nomades. Les territoires russes, mongols, ouzbeks, kazakhstanaï, kirghize, la Sibérie méridionale, la Russie méridionale (travaux récents de Iaroslav Lebedinsky, 2007, 2013, ou Marie Favereau, 2023) sont aujourd'hui des terrains de fouilles archéologiques actifs et novateurs quant aux connaissances ; on découvre de plus en plus d'établissements sédentaires, voire urbains, en milieu jusqu'alors considérés comme purement nomades, et peut-être même la justification de mythes grecs comme celui des Amazones du fait de la découverte, ou la réévaluation, d'assez nombreuses tombes de femmes accompagnées de leurs armes. Ceci vaut pour toute la zone des steppes étendue de l'actuelle Ukraine à la Mandchourie.

La terminologie employée, remarque Gömeç (2008, p. 20-25), est variée (*balık, ken/kend, ordu, uluş*). *Balık* est turque, proche de *balçık* (boue, argile), parce que ces villes closes de murailles souvent sur le modèle chinois, sont construites en briques crues. *Ken/kend* provient du persan *kand*, on connaît aujourd'hui Samarkand, Khokand, *inter alia*. *Kent* signifie ville en turc actuel, village en azerbaïdjanais. *Ordu/Orda/Ordo/Ord'* a connu une notable évolu-

3. Ces dénominations sont mongoles et actuelles. Inscrits sur la carte Mongolia au 1 : 2 000 000 éditée à Budapest par Gizi Map. L'Empire des Khitan, connu en Chine comme la dynastie Liao, est presque contemporaine (907-1125).

tion : en turc, c'est l'armée, en kazakh, le palais (Ak Orda est la résidence du Président de la République), en mongol également, les Ordos étant une région de Mongolie intérieure, donc chinoise, terme dérivé d'une population regroupée autour du khan.

Ordu est donc commun au turc et au mongol (*orda*, *ordo*, d'où le français horde), comme siège du palais du Khagan. *Ordu* signifie en turc moderne armée (d'où la langue officielle du Pakistan, l'ourdou), en kazakh et mongol actuels, palais (kz, *orda* ; mn, *ord*). *Ulus* est également commun au turc et au mongol, prenant des sens différents selon la langue et le terrain. En turc comme en mongol moderne, *Ulus/Uls* a pris le sens de Nation ; il signifie « arrondissement » en iakoute, langue turcique de Sibérie, c'était une confédération tribale en Anatolie orientale ottomane.

Les pays ou régions cités sont très nombreux et montrent une connaissance déjà fine de l'environnement culturel musulman médiéval et de ce que l'on désignerait aujourd'hui comme géopolitique. Ce sont ici peut-être plus les marges, pas toujours musulmanes, qui peuvent nous intéresser.

Ces pays vont du Japon et la Chine en Asie à l'Éthiopie en Afrique, intégrant monde turc (jusqu'au nord-ouest et au nord-est, de la Russie actuelle à la Sibérie), le monde iranien dans son entier, mais figurent un grand nombre de « pays » iraniens, arabes, africains... Certains ont « disparu » (Deylam, Tabaristan), d'autres sont toujours bien vivants, même si leur limites et localisations ont parfois bien changé. Les connaissances intègrent bien les territoires musulmans dans leur ensemble, en citant des territoires alors largement inconnus des Européens, en particulier en Europe nord-orientale, vers le Maghreb et au-delà. Cependant, fait remarquer Claus Schönig (2004), des passages peu clairs, douteux, ou contradictoires, existent, y compris sur la définition du terme *Türk* !

Il est par contre intéressant de voir figurer sur cette carte les noms des « pays » africains suivants : pays des Berbères, Tchad, Éthiopie (Habeşiler), pays du Maghreb (et peut-être Kairouan), Égypte, Endülüs-Al Andalous...

Vers l'est, on semble bien faire l'impasse sur les (futurs) Mongols, or dans un vaste espace intermédiaire (ce qui serait aujourd'hui l'est du Kazakhstan et l'ouest de la Mongolie, coexistent plusieurs groupes turcophones, comme les Kereyit, Nayman, Merkit... qui jouent un rôle non négligeable dans l'histoire de l'ascension de Gengis Khan (-) et dont des éléments sont encore présents dans les nomenclatures tribales kazakhes, kirghizes, karakalpakes, ouzbèkes, actuelles.

La géographie des marges, l'extraordinaire

Par rapport aux cartographies des époques médiévales et de la Renaissance européenne, assez rares au demeurant, les mentions de peuples, pays, animaux étranges ou extraordinaires, sont plutôt isolées et concernent autant des éléments « bibliques », généralement repris par le Coran, que légendaires.

Ainsi vers le sud-est relève-t-on la « trace du pied d'Adam », le royaume et la « montagne de Serendib », quelque part en Inde (dont on sait qu'il a bien existé, actuel Sri-Lanka, et qu'il nous a légué la notion de sérendipité passée par la littérature anglaise), à l'est, le monde de Gog et Magog (*Yecüc ve Mecüc diyari*), au nord-est, des « sables et des steppes qui avalent l'eau » (référence au Lop Nor de l'actuel Xinjiang ?), des « villes des femmes » ? (Katunsını), vers l'actuel Gansu et au nord, une « ville des femmes » (?), au-delà du fleuve Yamar (aujourd'hui en russe l'Ob), des steppes où « Nesnâs dit que vivent des hommes primitifs » et plus loin encore des « animaux sauvages », vers le nord-ouest et le sud des lieux où « l'on ne peut pas vivre du fait des grands froids ou des grosses chaleurs ».

On voit donc que les éléments légendaires, bibliques ou extraordinaires, sont réellement limités et pas forcément irréalistes (animaux sauvages, grands froids de la zone arctique, fortes chaleurs des déserts tropicaux).

Gog et Magog sont des géants (ou pays, ou peuple) de la Bible et du Coran, ils personnifient les Barbares de l'Apocalypse, vivant au-delà du « mur d'Alexandre » (en arabe Dhul' Karnayn qui figure sur notre carte), venus de l'Est ou du Nord. Les écrits médiévaux attribuent ce qualificatif aux Germains (Goths en particulier), puis aux Turcs, puis aux Mongols. Il existe bien les traces archéologiques d'un mur d'Alexandre aux confins de l'Iran et du Turkménistan, mais la carte ne renverrait-elle pas à la grande Muraille de Chine dont les derniers vestiges occidentaux sont les sites, aujourd'hui touristiques de Yumen-guan (la Porte de Jade) ou Jiaguguan, imposante forteresse reconstruire comme prestigieux site touristique chinois, dans la province du Gansu. Auquel cas Gog et Magog seraient peut-être bien les éclaireurs des Mongols ? Ceux-ci, contrairement au Japon (Jabarka) et à la Chine (Maçin) ne sont pourtant pas cités ni *in texto*, ni sur la carte. Pour les contemporains, les Mongols dits surtout Tartares par référence à l'Enfer gréco-romain jouent un rôle assez semblable à ceux d'Attila – *flagellum Dei* – et des Huns de la fin de l'Antiquité. Or on remarquera que les « grandes invasions barbares » des Latins ne sont plus que des *Völkermwanderungen* (migrations des peuples) pour l'histoire germanique⁴. Les Tangut (dynastie connue en Chine comme le Xi-Xia), localisés entre actuels Xinjiang et Fleuve Jaune (Huang-He), portent cependant un nom mongol et forment le seul empire tibétain hors Tibet au Moyen-Age, ils

4. Ce qui nous renvoie à la Bourgogne des Burgondes, à l'Andalousie des Vandales, à la Catalogne des Goths, à l'Angleterre des Angles, à l'Allemagne des Alamans et la France des Francs (Frankreich en allemand, Frankrijk en néerlandais, littéralement royaume des Francs).

seront vaincus par Gengis Khan. Le Tibet *stricto sensu* est bien noté sous la forme Tübüt/Tüpüt (mongol Töböd).

Les eaux « avalées » ne sont pas rares dans le désert continental, s'agissant de reliefs calcaires karstiques (gouffres), de deltas intérieurs comme celui de l'Etsin Gol, ou de nappes phréatiques affleurant à la fonte des neiges (les paysages étonnants de Badain Jaran en Mongolie intérieure). Dans l'est du désert du Takla-Makan, se trouve le légendaire Lop Nor, aujourd'hui connu pour ses brusques changements de site à la faveur de tempêtes de neige, voire de disparition totale lors de longues sécheresses. Or ce phénomène naturel pourrait correspondre à la place citée sur la carte.

K(h)atun Sını et la « ville des femmes » (Kadınlar Şehri) figurent pour la première entre le pays des Ouïghours et la Chine (Maçın) et la seconde sur la rive droite de l'Ob (Yamar). Katun Sını (tombe des femmes ?) renverrait à une branche des Ouïghours exilés vers le sud et la Grande Muraille, soient les actuels Ouïghours jaunes ou Yugu en chinois, ou une cité de la vallée de l'Etsin Gol au sud du désert de Gobi (Bangüoğlu (1958, Gömeç 2008). La seconde semble n'intéresser aucun commentateur..., mais si une étude récente (Erdoğan 2016) s'intéresse au contraire au genre féminin dans le texte, elle ne cite pas cette ville ; il s'agit du lexique appliqué au genre (parentèle, titres, statuts et même sexualité jugée déviante !), en distinguant les étymologies (turc, arabe, persan, sogdien...).

Une autre curiosité, paraissant anachronique, est la mention d'une « ville des Alevîs », donc bien avant que ce terme soit appliqué en Turquie. Selon une analyse récente (Demirel Dönmez 2018), il s'agirait d'une présence chiite ancienne et géographiquement très marginale car située au sud-est des sources de l'Ob sibérienne, au nord de l'Altai (non loin d'une région où vivent « beaucoup de Turcs »)

alors que la ville des femmes se trouve au nord-ouest du même fleuve.

Nesnâs (arabe Nasnâs) est un monstre mythique arabe, homme coupé en deux de la tête aux pieds (une seule jambe, un seul bras, une demi-tête, un demi-corps...) qui rappelle bien les « unipodes », ou les « hommes à tête de chien » (cynocéphales) des chrétiens médiévaux, mais de fait ces mentions sont finalement assez rares.

Et les dragons dans tout ça ?

Force est de constater qu'ils ne sont guère présents dans ce monde turc médiéval, en tous cas bien moins que dans les cultures chinoises ou japonaises. Souvent dénommés *yilan* (tout bêtement serpent), ils peuvent avoir été dénommés *lo/luu* (dragon en chinois) en turc oriental. Pour Emmanuel Lincot (2021, p. 105), la représentation du dragon *luu* aurait pu être véhiculée de l'Extrême-Orient à l'Occident à l'époque mongole. On le dit souvent aussi pour la coiffure féminine du « hennin », haute coiffe conique entourée de voiles descendant sur les épaules.⁵

Ejderha (persan), *Abran*, *Abrağan*, *Awrağan*, *Evreğen*, *Envreğen*, *Ebreğen*, *Ebren*, *Evren* (diverses langues turciques) sont les dénominations turques de l'animal qui, comme le serpent, « s'enroule » (*evirmek*) sur lui-même. Le mot a fini par désigner le cosmos en turc.

Arraga est ainsi un titre mongol de lutteur exceptionnel, champion de ce sport traditionnel aussi pratiqué par les Turcs... ou les Bulgares, sous des formes un peu différentes, mais pas tant que cela quant aux rituels, or il signifie Titan ou Géant.

Les dragons ne sont pas absents de l'œuvre de Mahmut de Kachgar, même s'ils n'apparaissent pas sur la carte. Au-

5. Le hennin du XIII^e siècle ressemble à certaines coiffures féminines mongoles comme le *bokhtaxh* (*boxtax*) ou kazakhes comme le *saukele*.

delà de l'*ejderha* (mot persan) et des variations d'*evren* (mot turc), il existe bien des occurrences qualifiant les dragons dans le monde turco-mongol (*Büke*, *Sarkan*, avec la même image qu'*Evren* : l'enroulement de la queue, du corps, du reptile), mais l'œuvre de Mahmut précède la dynastie seldjoukide qui naît non loin du domaine des Karakhanides et a fortiori la dynastie ottomane. Le dragon semble plus relever de la croyance populaire de sociétés marginalisées que de la mythologie ancienne qui s'écroule avec l'islamisation des élites (Bayat 2007, Duman 2019).

La mythologie turque a été très largement écrasée par l'islam et il n'en reste aujourd'hui plus grand-chose, si ce n'est que des courants ultranationalistes turcs ou kirghizes tentent de relancer le tengrisme, religion des Turcs préislamiques, faisant référence au Dieu céleste. L'Anatolie turque n'est pas exempte de croyances et de créatures inquiétantes, magiques, surnaturelles, rythmant la vie des paysans et des nomades, mais le djinns (en turc : *cin*) ont finalement écrasés les mythes originels qui ont perduré bien plus à l'Est de l'Asie (le Manas des Kirghizes, Monts Altaï, Tuva, Sibérie, Iakoutie...). On pourrait citer les *öcü* (monstres) qui font peur aux enfants pas sages, les *alkızı* ou *albastı* (esprits féminins maléfiques « rouges » correspondant à la fièvre puerpérale qui enlevait les nouveaux nés)⁶.

6. Pour éviter que ces mauvais esprits féminins viennent enlever les nouveau-nés, on les affublait de guenilles dites en turc *it gömleği* (kazakh *it kömleği*). Le terme *it* pour qualifier le chien est devenu en turc très insultant, il a été remplacé par *köpek*, qui est à son tour devenu une insulte (même si c'est le terme pour nommer le chien), mais un vizir seldjoukide de Konya s'appelait bien Sadettin Köpek. Les militants de gauche traitent ceux de la droite extrême de *köpekçi* (partisans du chien), car ils sont les partisans du Loup Gris (*Bozkurt*) qui eux se nomment les Idéalistes (*ülküçüler*). Le lexique turc est friand de ces glissements dus à des tabous de type totémique au départ ou des oublis de l'étymologie ancienne. Le loup en est un merveilleux exemple, de *börü*,

Le tengrisme, forme plus évoluée, plus élégante, plus acceptable que le chamanisme, tente de revivre en Turquie ou en Kirghizie. Allah y est parfois appelé *Ulu Tanrı* (Dieu majestueux) chez les Alévis modernes pour se démarquer de la majorité sunnite tout en s'inscrivant dans l'islam, autour d'un culte vivant rendu à Ali.

Les légendes sont bien présentes, nous explique Behiye Köksel (2009), mais il s'agit souvent de légendes liées aux origines des tribus, des peuples cités, de toponymes, mais si *Albastı*, *karabasan* (rêves et cauchemars), djinns, *peri* (fées), *hayalet* et *hortlak* (fantômes) sont présents, ces êtres surnaturels sont communs souvent à tous les musulmans et bien au-delà. Le dragon n'est pas absent dans les légendes anatoliennes (Aslan 2014). Mais seule *Albastı/Alkızı* serait vraiment turque. La belle et attirante, mais sorcière horrible à ses heures, *Jeztyrnak*, aux longs ongles de cuivre, en serait une version kazakhe. Les termes cités relèvent bien plus du fond arabo-persan islamique (comme les Mille et Une Nuits) que du fond turco-mongol qui restera bien plus vivace chez les Turcs les plus orientaux (Tuva, Sakha-Iakoutie).

En guise de conclusion

L'ouvrage de Mahmud de Kachgar tient une place particulière dans l'émergence d'une littérature turque au Moyen-Age. Cette place est soulignée par l'importante masse d'écrits, dans de très nombreuses langues, traductions du manuscrit, articles, ouvrages, actes de colloques et congrès à son sujet. L'auteur médiéval est revendiqué par une grande part des intellectuels turcs et turquiques (Turcs, Azerbaïdjanais, Ouzbeks, Ouïghours...), avec comme très souvent des accents nationalistes et quelque peu anachro-

il devient *kurt* (sens premier, vermine, asticot) puis localement *canavar* (monstre en persan) alors que l'extrême-droite en fait son emblème.

niques (tout comme les stèles de l'Orkhon, textes épigraphiques se trouvant sur l'actuel territoire mongol). Il est l'un des premiers à avoir proposé, au XI^e siècle (!) un « dictionnaire » (*lûğat*) turco-arabe avec une vision quasiment géopolitique et surtout un exercice linguistique décrivant non seulement sa langue, mais aussi les nombreuses variantes qu'il connaissait, ce qui en fait un document d'une réelle richesse, bien que parfois sujet à caution sur certains aspects.

La carte proposée par ce manuscrit, à la fois « naïve » dans sa configuration et précise, mais parfois incomplète ou erronée dans les informations contenues, ne donne pas toutes les indications du manuscrit. Il n'est pas juste de minimiser l'effort d'un cartographe médiéval. L'histoire de la cartographie grecque, arabe ou chinoise est connue. Ce document ancien permet de visualiser les connaissances d'un auteur très original pour son époque, en aucun cas géographe ou même historien au sens classique de ces termes, mais plutôt lexicographe et porteur d'un message politique.

Éléments de bibliographie

2. *Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Bilgi Şöleni Bildirileri: Kaşgarlı Mahmut ve Dönemi*, 2009, Ankara, Türk Dil Kurumu Yay n° 980.

Aslan Ferhat, 2014, The Dragons motif in Anatolian Legends, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(29), p. 30-46.

Atalay Besim (Trad.), 1941, *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi* [Traduction du Divanü Lûgat-it Türk], Türk Dil Kurumu, Ankara, en trois volumes, préfacée par le Secrétaire général, N. İ. Dilmen et dédié au Premier Ministre, İsmet İnönü.

Aventures merveilleuses sous terre et ailleurs de Er-Töshtürk, le géant des steppes, Paris, NRF, Gallimard, collection Caucase-UNESCO d'œuvres représentatives. Épopée du cycle de Manas traduit du kirghiz par Pertev Naili Boratav, introduction et notes de Pertev Boratav et Louis Bazin.

- Banguoğlu Tahsin, 1958, Uygurlar ve Uygurca üzerine [A propos des Ouïghours et de la langue ouïghoure], Ankara, Türk Tarih Kurumu, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, p. 87-113.
- Bayat Fuzuli, 2007, Kaşgarlı Mahmut'un 'Divanu Lugati-t Türk' Eserinde Mitolojik Dünya Modeli ile İlgili Bazı Kavramlar [De quelques concepts dans le modèle du monde mythologique dans l'œuvre de Mahmoud de Kashgar « le Divanu Lugati-t Türk »], *Journal of Turkish Linguistics*, Vol. 1, https://turkoloji.cu.tr/fuzuli_bayat_kasgarli...
- Bombaci Alessio, 1968, *Histoire de la Littérature turque*, traduit par Irène Melikoff, Paris, Klincksieck.
- Dankoff Robert, in collaboration with James KELLY, 1982, *Mahmud al-Kasgarî, Compendium of the Turkic Dialects*, Harward University Printing Office.
- Demirel Dönmez Özlem, 2018, Dîvânî Luğati-t Türk'te geçen Alevî Şehri üzerine bir inceleme [Une analyse sur la ville des Alevîs citée dans le DLT], *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 88, p. 85-95.
- Duman Harun, 2019, Türk Mitolojisinde Ejderha [le Dragon dans la mythologie turque], *Uluslararası Beşerî Bilimler ve Eğitim Dergisi*, Vol. 5, n° 11, p. 482-493.
- Erdoğan İsmail, 2016, Divanu Lugati-t Türk'te Kadın ile ilgili Kavramlar [Notions relatives à la femme dans le DLT], *Dini Araştırmalar, Kadın Özel Sayısı*, p. 197-207.
- Favereau Marie, 2023, *La Horde. Comment les Mongols ont changé le monde*, Paris, Perrin.
- Goračeva Valentina, 2001, À propos de deux capitales du khangat karakhanide, *Cahiers d'Asie centrale*, 9 (Études karakhanides), p. 91-124.
- Gömeç Saadettin, 2009, Divanü Lûgat'it Türk'de Geçen Yer Adları [les toponymes cités dans le Divan...], 2. *Uluslararası Türkîyat Araştırmaları Bilgi Şöleni Bildirileri: Kaşgarlı Mahmut ve Dönemi*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yay., 33 p.
- Gulurıyar Nurgun Bootur. *Saba (Yakut) Türklerinin Kahramanlık Destanı* [Gulurıyar Nurgun Baatur. Épopée héroïque des Turcs Yakoutes/Sakhas], récitée par Konstantin Grigoryevitch Orosin, recueillie par Eduard Karlovitch Pekarsky,

- traduction turque par Murat Ersoy, Ankara, Türsoy.
- Kamoliddin Shamsiddin, 2010, *Ancient Turkic Toponyms of the Middle Age. Turkic place-names in Ancient and Medieval Textual Sources*, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing.
- Karahan Akartük, 2012, Kâşgarlı Mahmud'un Kayıtlarında İdil Boyu Türk Lehçeleri [Les dialectes des rives de la Volga dans les inscriptions de Mahmud de Kachgar], *Türkbilig*, 24, p. 21-32.
- Karahan Akartük, 2014, Karahanlı Türkçesi Yazı Dili Hangi Lehçeye Dayanıyordu? [A quel dialecte se rattachait la langue écrite des Karakhanides ?], *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 3-2, p. 13-28
- Karahan Akartük, 2017, 11th Century Turkic Communities From Kashgari's Perspective, *The Journal of Academic Social Science Studies*, n° 62, p. 117-126.
- Karahan Akartük, 2015, Divânü Lugâti-t Türk'e Göre Oğuzca [La langue oghouz d'après le Divan], 5. *Uluslararası Türkçyat Araştırmaları Sempozyumu Oğuzlar: Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri*, p. 41-60.
- Koçnev Boris, 2001, Les frontières du royaume des Karakhanides, *Cahiers d'Asie centrale*, 9 (Etudes karakhanides), p. 41-48.
- Lebedynsky Iaroslav, 2007, *Les Nomades. Les peuples nomades de la steppe des origines aux invasions mongoles (IX^e siècle av. J.-C. – XIII^e siècle apr. J.-C.)*, Paris, Errance (Civilisations et cultures).
- Lebedynsky Iaroslav, 2013, *La Horde d'Or. Conquête mongole et « joug tatar » en Europe, 1236-1502*, Paris, Errance.
- Lincot Emmanuel, 2021, *Chine et terres d'islam. Un millénaire de géopolitique*. Paris, PUF.
- Roux Jean-Paul, 1984a, *Histoire des Turcs. Deux mille ans du Pacifique à la Méditerranée*, Paris, Fayard (Réédition 1991).
- Roux Jean-Paul, 1984b, *La religion des Turcs et des Mongols*, Paris, Payot (Bibliothèque Historique).
- Roux Jean-Paul, 1993, *Histoire de l'Empire Mongol*, Paris, Fayard.
- Roux Jean-Paul, 1997, *Asie centrale, Histoire et Civilisations*, Paris, Fayard.
- Schönig Klaus, 2004, On some unclear, doubtfull and contradictory passages in Mahmud al-Kashgarî's 'Diwan Lugat at-Türk', *Türk Dilleri Araştırmaları*, 14, p. 35-56.

Sultanov Tulkin Irgashevitch, 2021, Mahmud Kashgari and his Work 'Diwan Lughât al Turk' in the Interpretation of World Kashgarî Scientists, *EPRA International of Multidisciplinary Research (IJMR)*, (7), 4, p. 458-461.

Süleymanoğlu Vali, 2020, *La poésie turque ancienne. Essai poétique en égard aux œuvres de Yusuf de Balasagun et Mahmud de Kachgar*. Recueillis, traduits et présentés par VS, Paris, L'Harmattan (Regards turcs).

Yasin Yusufcan, 2015, Divanü Lugat-it Türk'te Geçen Uygarlar ile ilgili bilgiler üzerine [A propos des informations sur les Ouïghours dans le Divanü Lugat-it Türk], *Uluslararası Uygar Araştırmaları Dergisi*, 5, p. 69-97.

Annexe

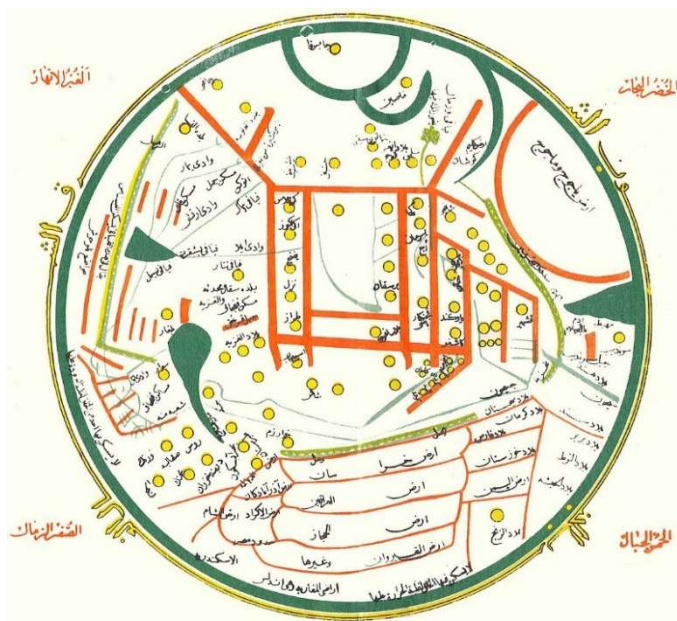


Fig. 2 – La carte de Mahmoud de Kachgar, reproduction d'après l'original. Source : Maytham Mahdipoor, Wikimedia Commons. En ligne : https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mahmud_al-Kashgari_map.jpg

Pour citer ce chapitre :

De Tapia S. (2025), Un monde médiéval sans dragons ? Mahmud de Kachgar (Turkestan, XI^e-XII^e siècles). In Deboos S. (dir.), *Penser l'ailleurs : autour du roman Là-bas sont les dragons, de Patrick Schmoll*, Strasbourg, Éditions de l'Ill, p. 31-55.

DOI : <https://doi.org/10.5281/zenodo.17286038>

Résumé :

En écho à la cartographie médiévale européenne, qui représente les confins peuplés de personnages et d'animaux étranges, les mêmes confins ont eux aussi produit des cartes qui permettent d'apprécier comment nous étions perçus du point de vue de « l'autre ». C'est ce que ce chapitre propose d'illustrer avec l'entreprise cartographique de Mahmud de Kachgar, l'un des premiers littérateurs turcs, auteur d'un dictionnaire des langues turques au XI^e siècle. Le manuscrit du Diwan d'Al Kashgarî (l'œuvre d'Al Kashgarî) comprend une carte, conservée à Istanbul, illustrant ce que l'auteur connaît d'un monde qui n'est pas que turc. Ce monde y est circulaire, orienté selon les points cardinaux, très abstrait en matière de cartographie et pourtant précis dans les mentions de villes et régions, états et royaumes de l'époque. Ce document ancien permet de visualiser les connaissances d'un auteur très original pour son époque, en aucun cas géographe ou même historien au sens classique de ces termes, mais plutôt lexicographe et porteur d'un message politique.

Abstract: *A Medieval World without Dragons? Mahmud of Kashgar (Turkestan, 11th–12th centuries)*

Echoing medieval European cartography, which depicts the edges populated by strange characters and animals, these same regions have also produced maps that allow us to appreciate how we were perceived from the perspective of 'the other'. This chapter aims to illustrate this with the cartographic work of Mahmud of Kashgar, one of the first Turkish writers and author of a dictionary of Turkish languages in the 11th century. The

manuscript of Al Kashgarî's *Diwan* (the work of Al Kashgarî) includes a map, preserved in Istanbul, illustrating what the author knows of a world that is not only Turkish. This world is circular, oriented according to the cardinal points, very abstract in terms of cartography and yet precise in its references to cities and regions, states and kingdoms of the time. This ancient document provides a glimpse into the knowledge of an author who was highly original for his time, not a geographer or even a historian in the classical sense of these terms, but rather a lexicographer and bearer of a political message.

Mots-clés : Aire culturelle turcophone, Géographie, Cartographie médiévale, Mahmud de Kachgar, *Dīwān Lughāt al-Turk*, Là-bas sont les dragons (roman).

Keywords : Turkic cultural area, Geography, Medieval cartography, Mahmud of Kashgar, *Dīwān Lughāt al-Turk*, Là-bas sont les dragons (novel).

Terres d'un vide fantasmé

Penser l'oxymore antarctique

Susie Pottier

Introduction

Dans le premier tome de *Là-bas sont les dragons* de Patrick Schmoll, nous faisons la connaissance d'un palefrenier, devenu messenger, du nom de Tilmann. C'est un jeune homme à l'esprit curieux, rêvassant d'épopées héroïques et d'amour courtois devant des cartes du monde ou à la lecture de récits chevaleresques. Mais Tilmann va vivre sa propre aventure et le temps d'un roman, il nous prête ses yeux, ses émotions et ses réflexions pour nous emmener sur les routes d'un monde en pleine transformation. Au travers de ses pages, Patrick Schmoll évoque et approfondit de nombreuses thématiques : de l'amour à la mort en passant par l'imaginaire, l'apprentissage par l'expérience et le poids des mots que l'on prononce. Des thématiques qui traversent l'espace et le temps faisant écho à celles d'un continent pourtant bien éloigné de cette Europe du XV^e siècle : l'Antarctique. Cette contrée qui, à l'époque de Tilmann, n'était qu'un continent imaginé, dessiné au bas d'une *mappa mundi* pour combler un vide.

Avant d'emprunter les routes entre Rome et la Baltique, le jeune Tilmann voyage dans son esprit grâce aux livres et aux cartes du monde d'une petite bibliothèque du quartier de Saint-Séverin, à Cologne. Il se prend, et se fait prendre par les prêtres, à rêvasser à des contrées lointaines peuplées de chimères et de dragons. « Les cartes faisaient rêver de

contrées lointaines, inaccessibles par autre truchement que l'imagination » (Schmoll 2019, p. 67). Les régions désertiques et inconnues laissent en effet un vide bien pratique pour le développement de représentations. La thématique de l'imaginaire s'impose lorsqu'il s'agit de faire le lien entre les ouvrages de Patrick Schmoll et le Continent blanc.

En effet, l'Antarctique est souvent représenté comme un espace vide, géographiquement isolé, historiquement tardif. Cet imaginaire du vide, pourtant saturé de projections collectives, prend forme dans des représentations de blancheur infinie, d'absence de vie ou d'histoire apparente ainsi que d'un silence supposé (Leane 2012, 2018). Ce vide est aussi temporel : en l'absence de populations autochtones établies et face à une occupation humaine récente, l'Antarctique semble s'inscrire dans une temporalité marginale. Deux idées sous-jacentes structurent ici la conception occidentale du continent : d'une part, l'idée que l'histoire débute avec l'homme ; d'autre part, celle selon laquelle la présence humaine physique est nécessaire pour inscrire un lieu dans une chronologie. Ainsi, on retient souvent que le Français Jules Dumont d'Urville atteint les côtes de l'Antarctique le 20 janvier 1840, baptisant ce rivage "Terre Adélie" en l'honneur de son épouse. La même année, le Britannique James Clark Ross longe la côte sud du continent et nomme deux volcans Erebus et Terror, d'après ses navires (Borchgrevink 1901). Avec la présence humaine viendrait alors la nomination, une topographie symbolique, un imaginaire de découverte et une chronologie.

En nous penchant sur une carte, un globe ou un planisphère (quand celui-ci inclut l'Antarctique, nombre d'entre eux se contentant d'effacer le sixième continent), nous pouvons aisément comprendre l'origine de cette représentation du vide. Avec une superficie de près de 14 millions de km² et une couverture glaciaire atteignant 98 % du

territoire, l'Antarctique est dominé par une calotte glaciaire dont l'épaisseur moyenne dépasse les 2 000 m, pouvant atteindre jusqu'à 4 900 m au point le plus épais. En été, le continent s'étend visiblement jusqu'à vingt-cinq fois la taille de la France et lorsque s'ajoute la banquise hivernale, sa surface totale peut presque doubler, atteignant jusqu'à trois fois la superficie de l'Europe. Sur ce gigantesque territoire, on recense environ quatre-vingts stations scientifiques permanentes ou saisonnières (toutes nationalités confondues), auxquelles s'ajoutent une quarantaine de camps temporaires ou refuges (O'Reilly & Salazar 2017, Lasserre & *al.* 2021). L'effectif humain varie de 4 000 à 4 800 personnes en été (de novembre à mars) et d'environ 1 000 à 1 200 en hiver, avec une présence limitée à quelques semaines ou mois selon les expéditions et la période de l'année. À première vue, il y a donc peu de personnes impliquées et la densité de population au km² est presque inexistante.

Pourtant, ce vide bien réel, un territoire immense aux conditions extrêmes, révèle aussi un fourmillement de vie, d'images et de pensées. L'imaginaire antarctique occupe une place centrale dans cette circulation de représentations. Loin d'être figé ou homogène, il est pluriel, historiquement situé et culturellement influencé (Yao 2024, Leane 2012). L'isolement, par exemple, est une récurrence de l'imaginaire antarctique que l'on observe dans le film *The Thing* de John Carpenter (1982), où l'on retrouve des humains en perte d'autonomie, dépendants d'un extérieur inaccessible, et dont l'*Autre*, celui qui partage cet isolement, devient à la fois l'indispensable et l'ennemi. D'autres images récurrentes sont celles de pureté, de liberté, ou encore d'une utopie (ou dystopie) écologique et sociétale (Leane 2013, Yao 2024). Les récits, qu'ils soient d'explorations héroïques, de fiction d'aventure ou d'œuvres plus récentes sur le climat, se sont succédé en

vagues liées à l'actualité antarctique. Si, hier, ces récits représentaient l'Antarctique comme la dernière frontière terrestre à conquérir, ils reflètent aujourd'hui davantage les inquiétudes liées au changement climatique (Leane 2018, Nielsen 2020).

Les chercheurs travaillant sur l'imaginaire polaire analysent ainsi comment ces représentations dépassent la simple idée d'un vide géographique ou temporel (Nielsen 2020, Yao 2024, Leane 2018). L'Antarctique et l'océan Austral forment, dès le II^e siècle apr. J.-C. un territoire imaginaire dense, marqué à la fois par l'histoire de l'exploration et par une tradition iconographique, artistique et narrative pluri-séculaire. Même pour celles et ceux qui ne l'ont jamais visité, l'Antarctique joue un rôle culturel fondamental dans la manière dont nous pensons non seulement le Pôle Sud, mais aussi les mondes polaires, la protection de l'environnement et les identités globales (Nielsen *et al.* 2025). L'histoire symbolique de l'Antarctique commence, nous allons le voir, bien avant les premières empreintes humaines sur ses rivages. Le continent blanc n'a jamais été totalement isolé : il est inscrit dans des réseaux climatiques, politiques et symboliques mondiaux. Cette interdépendance est particulièrement visible avec les enjeux climatiques ; le continent exerçant une influence majeure à l'échelle planétaire (par sa régulation de la réflectivité solaire par exemple) tout en étant profondément affecté par le réchauffement global (fonte de la banquise, effondrement des glaciers, etc.) (Dodds 2020, Leane & McGee 2019).

Ce chapitre s'inscrit dans une démarche visant à rompre avec l'image d'un Antarctique isolé ou figé et à montrer que, de la même façon que les communautés antarctiques sont plurielles et s'étendent bien au-delà des limites géographiques du continent (Pottier 2022, Roldan 2015), l'imaginaire antarctique, lui aussi, est multiforme, stratifié et en constante transformation. À travers l'ethnographie

d'une station française, nous proposons ici de suivre l'imaginaire antarctique des hivernants c'est-à-dire l'imaginaire du personnel qui demeure sur les stations scientifiques durant l'hiver austral.

Des imaginaires pluriels pour déconstruire le vide

Dès le II^e siècle ap. J.-C., le géographe Claude Ptolémée compile dans sa *Géographie* des données topographiques et des coordonnées issues de récits de voyageurs et de marchands. Cet ouvrage servira, bien plus tard, de socle aux lettrés européens de la Renaissance qui dessinent leurs mappemondes sur cette base antique. Parmi eux, Oronce Fine (1494-1555) imagine un continent méridional immense pour équilibrer symboliquement l'Arctique : la *Terra Australis Incognita*. Cette terre hypothétique, reprise des spéculations d'Aristote puis des savants grecs, s'impose longtemps comme un espace de fantasmes, peuplé d'abondance, de créatures étranges et de peuples barbares. À mesure que les Européens explorent le globe, Australie, Fidji, Tonga, puis Nouvelle-Zélande avec Abel Tasman en 1642, cette Terra Australis se reconfigure, jusqu'à perdre toute réalité tangible. Il faut attendre 1773 pour qu'un navigateur européen, James Cook, franchisse le cercle polaire antarctique. Bien qu'il n'aperçoive pas le continent, ses observations mettent fin aux illusions cartographiques du Sud. L'Antarctique se révèle alors comme un espace inhospitalier, sans intérêt colonial ou agricole. Il reste cependant la terre rêvée des explorateurs et des aventuriers, et ils sont nombreux, à vouloir planter un drapeau sur ce grand continent blanc et inconnu.

L'Antarctique a longtemps été le réceptacle d'imaginaires, d'abord celui d'une terre promise, puis celle d'un vide sauvage et inhospitalier que seuls des explorateurs

avertis peuvent tenter de conquérir. « L'âge héroïque »¹ de l'exploration antarctique voit naître des figures inoubliables, telles qu'Ernest Shackleton ou Roald Amundsen, et des explorateurs polaires qui connaissent parfois des fins tragiques. L'esprit d'aventure et de découverte est toujours une image actuelle, liées aux valeurs antarctiques (Liggett & Hemmings 2013). Ces valeurs antarctiques, qu'elles soient humaines, économiques ou individuelles par exemple, sont en effet très proches de cet imaginaire et on les retrouve comme un espace vierge du globe non altéré par l'industrialisation humaine (valeur écologique), comme un sanctuaire pour la paix et la connaissance partagée (valeur symbolique), etc. Or, si ces imaginaires stéréotypés de l'Antarctique contiennent une part de vérité (Nielsen & Philpott 2018), ils permettent un questionnement et une réflexion rétrospective sur ces représentations.

Une étude menée aux États-Unis auprès du grand public (Tin *et al.* 2018) montre d'ailleurs que ces valeurs sont très partagées : la majorité des participants imaginaient l'Antarctique comme un espace « vide », « pur » et exempt de toute présence humaine. L'annonce de l'existence de milliers de touristes et de personnels de station y travaillant chaque année a surpris, mais n'a pas remis en cause le désir collectif de préserver cette nature sauvage en limitant, tant que faire se peut, la présence humaine sur le continent et en se concentrant surtout sur l'utilisation de ces terres glacées comme d'un gigantesque laboratoire scientifique. Ces imaginaires sont aussi portés par des instruments juridiques, comme le Traité sur l'Antarctique (1959) et le Protocole de Madrid (1991), qui consacrent l'Antarctique comme une « réserve naturelle, dédiée à la paix et à la

1. « L'âge héroïque de l'exploration en Antarctique » est le surnom donné à la période s'étalant de 1890 à 1920, au cours de laquelle des hommes de toutes nationalités explorent la *Terra Incognita*.

science » (art. 2). Dans la pratique, cela se traduit par la création de Zones Spécialement Protégées de l'Antarctique (ZSPA) et par des efforts continus pour minimiser l'impact des activités humaines. La conservation de la faune et la protection des écosystèmes sont devenues des priorités, comme en témoigne l'élaboration, en 2008, d'un outil néo-zélandais d'identification des ZSPA (Summerson & Tin 2018). Pourtant, malgré les progrès environnementaux et la volonté du public de voir l'Antarctique rester un continent protégé, le continent austral souffre des actions anthropiques de l'homme, directes ou indirectes. Aujourd'hui, nous pouvons ajouter aux différentes représentations citées précédemment celle d'un continent fragilisé par le réchauffement climatique.

Pour une grande majorité de personnes, l'imaginaire antarctique reste celui d'un ailleurs lointain et inaccessible. Un voyage vers cet « *ibi* » antarctique, ce « là-bas » polaire, ne concerne qu'un nombre restreint d'individus, certes très hétérogène : militaires, scientifiques, touristes disposant des ressources nécessaires, personnels de station, journalistes, responsables politiques, etc. Parmi eux, les hivernants font partie de ceux qui ont fait l'expérience du « *hic* », de l'ici, durant l'hiver pour une période moyenne d'un an. Ce chapitre s'appuie sur une enquête de terrain menée pendant l'hivernage 2020 auprès de la 70^e mission en Terre Adélie (la TA70). En tant que biologiste de la mission, j'ai partagé durant quinze mois le quotidien de la station française Dumont d'Urville, tout en menant une recherche doctorale en anthropologie, fondée sur une méthodologie mêlant observation participante et tenue d'un journal de terrain. Ainsi, même les futurs hivernants les plus préparés, ceux qui se sont activement informés avant leur départ, ne se rendent pas sur le continent sans bagage imaginaire : beaucoup projetaient un « paysage blanc et lunaire », du « silence », ou encore « une station à la pointe de la tech-

nologie». Cet imaginaire de départ se construit bien en amont, à travers des lectures, des blogs d'anciens hivernants, des documentaires ou des fictions, et il continue de se transformer une fois sur place, au gré des interactions sociales, des découvertes sensibles et des expériences concrètes.

« Je me suis un peu renseigné(e) quand même, avant d'envoyer mon CV. Parce que pour moi, c'était juste du vide. Pas de plantes, pas d'animaux, rien. En termes de nature, j'imaginai Concordia² en fait. Un paysage lunaire, avec rien aux alentours. [...] Quand tu es sur le bateau, tout ce que tu as lu et vu sur internet, ça s'ajoute et ça forme une grosse bulle. On imagine l'Antarctique avec la science et l'écologie et tout ça. [...] Je dirais plutôt que c'était avant de monter sur le bateau, parce que quand tu es dessus, c'est comme si tu étais à un avant-poste de DDU, vu qu'il y a les campagnards³ et qu'ils te racontent des histoires qui ne collent pas forcément avec ce que tu imaginai avant d'embarquer » (Un hivernant de la TA70, septembre 2020).

La réflexion de cet hivernant de la TA70 souligne bien le fait que l'imaginaire antarctique n'est pas constitué d'une seule représentation figée dans le temps et qu'il existe un caractère dynamique et stratifié de l'imaginaire façonnée par des récits, des symboles et des expériences (Durand 2016). Cet hivernant décrit l'évolution de ses représentations en étapes successives : d'abord une vision initiale de l'Antarctique comme monde « vide » et « lunaire », nourrie par des images génériques ou médiatiques ; ensuite, une projection nourrie d'éléments tangibles (lectures, blogs, films) permettant l'élaboration d'un imaginaire plus précis et anticipatoire ; enfin, une première rupture lors du passage symbolique à bord du bateau, au contact d'individus

2. Une station franco-italienne située à l'intérieur du continent.

3. Surnom du personnel d'été.

ayant déjà vécu l'Antarctique, qui confrontent les images idéalisées à la pluralité des vécus. Les membres de la TA prolongent, collectivement, leur apprentissage du monde antarctique en rencontrant des personnes qui sont déjà allées sur le terrain et en enrichissant leur imaginaire de noms, de savoirs et d'un jargon spécifique. C'est le début de la transmission de la culture antarctique.

Il est en effet nécessaire de souligner que nous ne construisons pas notre imaginaire seuls : il est socialement diffusé, historiquement influencé et culturellement partagé (Fernandez 1986). L'imaginaire s'inscrit dans un espace de transmission (familiale, institutionnelle, médiatique) et se reconfigure constamment à mesure que l'individu interagit avec de nouveaux environnements symboliques et cosmopolites. L'hivernant ne construit donc pas seul ses images de l'Antarctique : elles circulent, s'emboîtent, se contredisent parfois. Ainsi, la pluralité de l'imaginaire est triple. D'abord, elle est socialement construite et dépend des expériences de vie de chacun : une personne qui vit dans une *Antarctic gateway*, comme la ville de Hobart en Tasmanie, possède un imaginaire antarctique spécifique à ces villes (Leane 2012). Ensuite, les représentations du Continent blanc sont hétérogènes : image du vide, du blanc, de l'isolement, d'une nature sauvage mais fragile, etc. Enfin, l'imaginaire évolue et se transforme au sein de la conception qu'un individu se fait du monde, à travers de nouvelles informations et de nouvelles expériences.

Mais cet imaginaire, aussi élaboré soit-il, se confronte à la réalité sensible du terrain lorsque l'hivernant arrive sur la station. Le vide et le silence, des motifs récurrents dans les représentations de l'Antarctique (Philpott & Leane 2022), font face à une profusion d'images, de sons, d'odeurs, de mouvements et de paroles. En été, de nombreux animaux se reproduisent en Antarctique et le célèbre manchot empereur est la seule espèce à rester aux abords du continent

durant l'hiver. Ce décalage entre l'imaginaire projeté et l'expérience vécue provoque souvent une rupture dans le *statu quo* des représentations. Une telle rupture n'a rien de nouveau : Stephen Pyne qualifiait déjà l'Antarctique *d'information sink* (Pyne 2016), un espace absorbant et brouillant les repères, où s'efface la frontière entre l'imaginaire et le tangible.

Transformations d'un vide fantasmé

The Polar Regions are places that are
part fantasy and part reality
(O'Reilly & Salazar 2017, p.1)

L'imaginaire, dans sa définition la plus large, fait référence aux représentations collectives, aux idéaux qui animent les sociétés, les individus et leurs pratiques. Lorsque l'on parle d'un imaginaire polaire, nous parlons de représentations partagées par un grand nombre d'individus. Cet imaginaire polaire, comme nous l'avons vu, est particulièrement fécond. Dans l'ouvrage *Géopolitique des pôles*, les trois auteurs parlent de « régions objet de fantasmes » (Lasserre, Choquet & Escudé-Joffres 2021, p.39). Jean Rivolier, médecin-chef des Terres australes et antarctiques françaises entre 1955 et 1979 et auteur de plusieurs ouvrages sur les hivernants, observe que ces derniers, mal informés, s'imaginent partir pour une mission périlleuse, voire romanesque, une forme de bohème scientifique ou une vie communautaire utopique où écologie et science ne feraient qu'un (Rivolier 1979). D'après lui, cet imaginaire mène à un sentiment de frustration, qui peut rendre l'hivernant plus agressif ou sujet à une certaine mélancolie. Cette observation formulée en 1979 reste d'actualité, même si aujourd'hui, la frustration des hivernants peut se cristalliser sur d'autres objets, des écarts technologiques, des pratiques

sociales ou des attentes environnementales, et s'exprimer sous des formes variées.

Nous rencontrons ici une vision dualiste, selon laquelle l'imaginaire serait une source de déception, voire une entrave à la bonne compréhension de la réalité. Dans cette perspective, l'imaginaire apparaît comme une chimère, un fantasme, opposé à une réalité tangible et objective ; autrement dit, le « faux » face au « vrai ». Cette séparation stricte est pourtant trompeuse. Certes, la perception que nous avons d'un environnement ou d'un événement est toujours subjective, mais l'interprétation imaginaire ne constitue pas un obstacle à la compréhension du réel. Loin d'être illusoire, l'imaginaire fonctionne selon des structures, des rythmes, des archétypes et se transforme avec le temps (Durand 2016). Il accompagne l'individu dans sa relation au monde et donne sens à ses expériences, y compris dans un contexte aussi singulier que celui de l'Antarctique.

Un exemple particulièrement révélateur est celui des héros polaires, figures centrales de l'imaginaire exploratoire de « l'âge héroïque ». Sur la station, il y a de nombreux livres relatant les exploits et les récits de ces pionniers. Le livre *Sept hommes chez les pingouins* (Marret 1954) est l'un de ces ouvrages qui raconte la vie quotidienne des hivernants de jadis, à l'époque de la cuisinière à charbon, des chiens de traîneaux et de la chasse au phoque. Certains hivernants de la TA70 se plongent dans ces récits de leurs « ancêtres » puisque ces héros polaires sont à l'Antarctique ce que les chevaliers, que le jeune Tilmann affectionne tant, sont aux épopées chevaleresques : des parangons. Si les récits de Lancelot exaltent les vertus de la chevalerie, l'honneur féodal et l'amour courtois, ceux d'Ernest Shackleton et de Mario Marret démontrent le courage, l'abnégation et la résilience d'une vie polaire dénuée de presque tout confort. Si les hivernants de la TA70 ont bien conscience que cette figure appartient à un passé révolu, cela ne les empêche pas

de continuer à développer leur imaginaire et de l'adapter à leur propre expérience. Aujourd'hui, cet imaginaire de la difficulté, du courage et d'un certain danger se reporte en partie sur d'autres populations antarctiques actuelles, comme sur les « gars du raid »⁴ par exemple, qui font échos à ces images et ces valeurs.

Les hivernants de la TA70 ont été surpris par certains éléments, parfois déçus « Je m'imaginais une station un peu plus moderne, certaines machines sont vraiment très vieilles » ; « certains comportements écologiques sont vraiment frustrants, on pourrait mettre en place de meilleures pratiques », disent certains. D'autres, au contraire, notent une forme de soulagement : « Je m'attendais à bien pire niveau confort. Les chambres sont neuves, on a de l'eau chaude pour les douches » ; « c'est vrai que la base est un peu plus vieillotte que ce que je m'imaginais, mais je trouve que ça fait son charme ». L'imaginaire antarctique fonctionne par strates, emboîtées les unes dans les autres comme des poupées russes, combinant des couches d'images, de récits, d'expériences passées et d'attentes personnelles, n'entamant pas pour autant la compréhension de l'environnement. Ainsi, ce prêtre qui pince l'oreille de Tilmann pour le sortir des méandres de ses contemplations recentre le jeune homme sur un élément important :

Le fait est qu'il est difficile d'affirmer si les géants que l'on voit dessinés sur le sol de l'Inde, avec des cornes dont on nous dit qu'elles ont quatre pieds de long, existent vraiment. J'incline à penser que les seuls habitants réels d'une mappe sont les poètes et les fabulateurs, qui remplissent de prodiges et de fictions les espaces blancs des contrées dont ils ne savent rien. Mais il n'est pas

4. Le raid est un convoi de véhicules, chenillés, qui approvisionne la station franco-italienne de Concordia en fioul, vivres et matériel au départ de la station estivale de Robert Guillard située sur le Cap Prud'homme, à quelques kilomètres de Dumont d'Urville.

essentiel ici de déterminer ce qui est vrai et faux. C'est l'ordonnance des formes qui importe, dans cette image (Schmoll 2019, p. 71).

Cette citation nous invite à dépasser une vision dichotomique opposant le vrai et le faux, en positionnant l'imaginaire, non pas entre la réalité et la tromperie, mais entre l'intériorité pulsionnelle de l'homme et l'extériorité objective de son environnement social et matériel. Ce va-et-vient entre l'intériorité et l'extériorité est ce que Gilbert Durand nomme « le trajet anthropologique », et permet d'assimiler et de modeler les représentations d'un objet (Durand 2016). Ce trajet permet l'analyse d'une culture en donnant une importance à l'imaginaire dans la construction d'une réalité. Ainsi, l'imaginaire n'est pas désordonné ou irrationnel : il possède sa propre logique, une cohérence transformable dans le temps et l'espace. Dans le cas de l'Antarctique, les images mentales des hivernants influencent leur expérience tout autant qu'elles s'en nourrissent. C'est un processus de co-construction entre l'imaginaire et le vécu.

Loin d'être un outil de tromperie, la puissance de l'imaginaire collectif, ici celui de l'Antarctique, éclaire les dimensions sociales et culturelles d'un environnement. Lors de leur première rencontre au siège de l'Institut polaire français, à Brest, les membres de la TA70 formaient un groupe d'inconnus, mais ces derniers partageaient sans toujours le savoir par avance, un imaginaire. Ils étaient unis, certes dans des représentations antarctiques communes, mais surtout dans l'action d'imaginer et de se projeter. Sur le terrain, cet imaginaire n'a pas disparu face à la réalité : il a été mis à l'épreuve, transformé, adapté. Les fractures, qu'elles soient vécues comme positives ou négatives, ont nourri une dynamique de réajustement collectif. À Brest, les hivernants se représentaient la vie sur la station. Une fois à Dumont d'Urville, au cœur de l'été, ils ont anticipé

leur hiver et à quoi ressemblerait la dynamique du groupe : ils ont projeté leur vie réelle sur la station. Puis, après de long mois d'hiver, ils s'imaginaient leur retour en France. Loin de s'effondrer, l'imaginaire antarctique s'est réarticulé dans et par l'expérience. Il a continué à circuler, à se transmettre, à se rejouer à travers les interactions quotidiennes.

« Imagination », « vision romantique », « un idéal », le vocabulaire utilisé par les hivernants pour décrire leurs représentations montre qu'ils sont conscients du rôle que joue l'imaginaire dans leur perception de l'environnement. Cette lucidité n'élimine ni les déceptions ni les effets concrets de la réalité sociale, mais elle ne signifie pas pour autant que réel et imaginaire soient séparés. Bien au contraire, ils sont étroitement intriqués. Dans son ouvrage, *L'Idéal et le Matériel : pensée, économie, sociétés* (2014), Maurice Godelier insiste sur cette intrication, en distinguant ce qui est imaginé, c'est-à-dire ce que la pensée humaine produit, de ce qui est imaginaire, au sens de fictionnel ou symbolique. « Tout ce qui est imaginé n'est pas imaginaire. Et comme tout ce qui est imaginé l'est par la pensée, il faut donc analyser comment et pourquoi, dans certains domaines, la pensée produit de l'imaginé qui est imaginaire et dans d'autres domaines de l'imaginé qui ne l'est pas » (Godelier 2014, p.7). Cette distinction souligne notre propos avec d'un côté, l'imaginé imaginaire (les figures héroïques des pionniers polaires) ; de l'autre, l'imaginé non imaginaire (la représentation de l'Antarctique comme territoire scientifique). L'imaginaire antarctique n'est donc pas un simple décor, mais une forme de pensée agissante autant sur le plan local, avec le façon dont les hivernants vont donner sens à leur expérience, qu'à l'échelle globale comme par exemple avec le trou de la couche d'ozone qui a contribué à façonner un imaginaire environnemental et a joué un rôle clé dans la prise de conscience politique (Grevsmühl 2014).

L'imaginaire antarctique est indissociable des faits sociaux produits sur le terrain, et réciproquement. Les rapports sociaux, structurés par des représentations, des normes et des interdits (Godelier 2015), ne se déploient jamais dans un vide symbolique : ils s'appuient, en partie, sur l'imaginaire que les individus projettent sur le continent. Que celui-ci soit confirmé ou contredit par l'expérience, il continue de modéliser les interactions. Ces mythes polaires, qui sont un ensemble d'éléments historiques et de petites anecdotes transmises de génération en générations d'hivernants, véhiculent une représentation collective de la vie au sein d'une station antarctique et structurent la vision qu'en ont les hivernants. Si nous avons évoqué plus haut l'imaginaire global de l'Antarctique (vide, continent pour la science et la paix, nature sauvage, etc.), les stations antarctiques ont aussi leur propre imaginaire structuré autour de valeurs comme l'adaptabilité, la solidarité ou la résilience. Des termes comme « toast » à McMurdo ou « syndromé » à Dumont d'Urville (Cravalho 1996), utilisés pour désigner des comportements de retrait social, de fatigue psychologique ou d'isolement, participent de cette grammaire collective. Ils renforcent une norme implicite de convivialité et de participation active, tout en donnant forme à un imaginaire partagé : celui de la résistance mentale au long hivernage. Parvenir à incarner cet imaginaire, par une longue barbe, une fatigue visible ou certains comportements attendus, peut même devenir un motif de fierté, une manière de s'inscrire dans la tradition tacite des « vrais hivernants ».

Ainsi, les rites que l'on observe au sein des stations, comme se couper (ou se teindre) les cheveux ou la célébration de la Midwinter marquant le milieu de l'hivernage, permettent de faire basculer cet imaginaire antarctique dans la réalité (Godelier 2015). Ils permettent de « faire sens », faisant prendre corps aux projets et aux actions d'un individu. Certains hivernants partent en Antarctique avec ce désir

d'aventure dans un lieu fantasmé, et se retrouvent face à la réalité d'une vie sur station souvent très encadrée et axée sur la sécurité. Les rites permettent le trajet entre l'imaginaire et le vécu, articulent attente et expérience, fantasme et quotidien. Lors de la Midwinter, par exemple, une tradition respectée dans presque toutes les stations, les hivernants célèbrent le point culminant de la nuit polaire, confectionnent des cadeaux faits main, partagent des repas festifs et dans certaines bases, s'autorisent une plongée en eau glacée pour vivre l'extrême qu'ils souhaitaient expérimenter avant leur départ. Mais cet extrême se transforme : il devient moins lié à l'environnement et plus à l'humain. L'extrême, ce sont les autres, c'est la fatigue, c'est le fait de veiller au bien-être de tous et d'aider au mieux le groupe (Pottier 2024) . Les hivernants ne sont pas de simples réceptacles passifs : ils sont des acteurs actifs de l'imaginaire antarctique, à travers leur participation à ces traditions.

Revenir au point de départ

L'imaginaire s'étend aux rapports sociaux que nouent les individus entre eux. Il participe à la construction communautaire par le biais d'un univers empli de symboles, de vocabulaire et d'une grammaire commune. Si la psychologie utilise le symbole pour décrire l'inconscient collectif des universaux psychologiques humains, l'anthropologie adopte une posture différente en réorientant ses recherches non pas sur l'individu, mais sur la communauté et la société. Mais même si nous restons concentrés sur l'anthropologie, la définition d'un symbole et de ce qui « est symbolique » n'a rien d'une évidence, comme le démontre Vincent Descombes dans son article « L'équivoque du symbolique » (2009). Si le manchot empereur, par exemple, est autant un animal symbolique de l'Antarctique pour les hivernants que pour les personnes n'ayant jamais été sur le continent, la nature de ce symbole diffère entre ces deux groupes.

Ainsi, la puissance symbolique du manchot empereur devient un « mot de passe », comme le cite Vincent Descombes en utilisant les travaux de Jacques Lacan, qui permet à un ensemble d'individus d'être dans l'intime et de se différencier de l'Autre, de celui qui ne connaît pas le mot de passe. Paradoxalement, le symbole est à la fois produit par la société et vecteur de lien social (Descombes 2009). Les hivernants s'approprient et transforment des symboles préexistants, qu'ils insèrent dans des systèmes symboliques. Claude Lévi-Strauss analyse les systèmes symboliques comme des mythes et explore ce que la structure de ces mythes peut nous dire de l'organisation sociétale étudiée (Lévi-Strauss 1945). Un mythe seul est vide de sens, il n'acquiert un intérêt épistémologique que s'il est relié à d'autres mythes, puisque l'anthropologie structuraliste étudie la relation entre ces mythes, considérés comme des modes d'expression d'un groupe.

« Il n'y a qu'avec les autres hivernants qu'on peut discuter de ça. Les autres personnes ne comprennent pas, parce qu'elles n'y sont pas allées. Quand je suis rentré(e), j'ai essayé d'expliquer à ma famille et à mes amis, au début. Et puis j'ai vite laissé tomber. C'est pour ça que c'est génial de se revoir, c'est très reposant et on se comprend les uns les autres » (Un(e) hivernant(e) de la TA70, juin 2021).

Ce langage commun de l'imaginaire antarctique est visible dans le témoignage ci-dessus où l'hivernant, après son retour en France, rencontre des difficultés à communiquer avec les « autres ». Ce témoignage a été recueilli en juin 2021, lors de la célébration de la Midwinter, au cours de laquelle une quinzaine d'hivernants de la TA70 s'étaient réunis. Cet hivernant souligne deux aspects : la difficulté de communiquer sur son expérience avec les personnes en dehors de l'hivernage et la continuité de l'appartenance au groupe antarctique dans la durée. Lorsqu'ils rentrent en France retrouver leur famille et leurs amis, les hivernants

sont confrontés à des problèmes de communication, liés à des modalités d'expression devenues dissonantes. Nous ne parlons pas ici des pratiques langagières ou du jargon antarctique, mais de quelque chose de plus profond. En essayant de décrire ce qu'ils ont vécu, les hivernants tentent de peindre le portrait d'un ensemble communautaire, d'un vide qui n'existe plus pour eux, tant il est empli d'expériences et de souvenirs. Frustrés devant la difficulté de la tâche, de nombreux hivernants m'ont rapporté qu'ils ne parlaient que peu de leur expérience avec leurs proches. Ils se contentent de satisfaire la curiosité des gens en parlant de la météo ou des manchots empereurs, mais ne s'engagent pas dans les détails. Détails qui, sauf exception, ne leur sont d'ailleurs pas si souvent demandés.

Dans le troisième tome de *Là-bas sont les dragons*, Tilmann, tout comme les hivernants de la TA70, revient à son point de départ. Il n'est plus ce jeune homme qui rêve à l'ailleurs, il est allé à la rencontre de cet ailleurs devenu familier, un ailleurs dont il est devenu acteur. Grâce à cette expérience, il détient une légitimité perçue, une parole d'autorité de « ceux qui ont vu ». Tilmann revient, transformé non par une rencontre spectaculaire avec une bête écailleuse cracheuse de feu, mais par un affrontement intérieur avec le dragon qui est en chacun de nous. Les hivernants sont allés aux confins de la Terre, ils ont vu des paysages qui, nous citons ici un des membres de la TA70, « appartiennent à une autre planète » et qui est devenu leur « maison ». Ils ont comblé ce monde fantasmé de l'Antarctique par des gestes, des mots et des rencontres. À leur retour, ils ont trouvé un monde changé, et un entourage dont l'imaginaire de l'Antarctique avait lui aussi évolué, nourri par les mails, les nouvelles et les blogs tenus par ceux qui étaient sur place. Cela n'a pourtant pas levé les obstacles rencontrés par les hivernants pour parler de leur année à Dumont d'Urville.

La parole est dite, mais elle est aussi reçue. Dans la communication, il faut au moins deux personnes et cette notion de contexte est affinée tout au long de l'histoire de l'ethnolinguistique afin de faire la différence entre une situation d'énonciation et une situation de communication (Borland & Leguy 2013). Les hivernants énoncent, mais ne parviennent pas toujours à véritablement communiquer, c'est l'une des raisons de leur frustration. Dans le cadre de notre recherche, le terme de « contexte » possède un triple sens : celui développé par les ethnolinguistes, qui situent une parole dans un contexte linguistique (qui parle ? à qui ? dans quelle suite discursive ?), le contexte socioculturel, mais également un contexte propre à ce terrain antarctique, marqué par l'isolement et le huis clos : le contexte environnemental. Si cette parole – et la circulation de l'imaginaire antarctique et de ses symboles – circule facilement au sein de la communauté antarctique, entre hivernants qui partagent cette transformation de l'imaginaire confronté au terrain, elle se heurte à des obstacles lorsqu'il s'agit de la transmettre à ceux qui n'ont pas vécu l'hivernage.

L'imaginaire du continent austral n'est pas uniquement une succession d'étapes, ni un ensemble homogène. Il s'agit d'une conception du monde antarctique aux significations et aux symboles complexes, parfois contradictoires. Cette conception permet à l'hivernant d'intérioriser ces représentations issues d'un contexte et à la communauté de partager une culture collective. L'hivernant devient alors un véhicule. Il transmet cet imaginaire à son successeur et aux membres de la mission suivante lorsqu'il est sur la station, mais également, même si ce n'est pas à la même échelle, à ses proches lorsqu'il retourne en France. Les hivernants sont les traducteurs d'une particularité collective partagée. Ils apprennent à percevoir leur environnement puis à imposer leurs représentations grâce à des interactions, des schémas sociaux et des actions élaborées.

L'imaginaire est l'étincelle de départ et les braises du retour. Il permet à l'hivernant d'exercer sa motivation à partir en Antarctique et de commencer à appréhender sa culture, tout en permettant à la communauté de perdurer dans le temps. Un an après leur retour, les hivernants de la TA70 continuent de partager entre eux leurs représentations et un imaginaire antarctique en constante évolution.

Conclusion

Loin des cartes du XVI^e siècle, qui représentaient la *Terra Australis Incognita* comme une immense terre promise, parfois peuplée de créatures fantastiques, l'Antarctique est aujourd'hui un territoire photographié dans ses moindres recoins par les satellites d'observation et par les personnes qui se rendent sur place. Des glaciers à la banquise, en passant par les colonies de manchots, le continent blanc révèle désormais toute l'étendue de son territoire. Les anciens symboles du vide et d'une nature sauvage indomptable, longtemps centraux dans l'imaginaire polaire, se recomposent sous l'effet de nouvelles préoccupations planétaires. Le réchauffement climatique, l'accès aux médias et les enjeux géopolitiques transforment peu à peu l'aura de mystère en une fascination et une inquiétude grandissante (Lasserre, Choquet & Escudé-Joffres 2021).

Paradoxalement, les récits d'une terre promise ressuressissent à mesure que les glaces fondent. Cette fois, il ne s'agit plus de monstres ni de merveilles, mais de ressources stratégiques ou de possibles réserves énergétiques. L'imaginaire antarctique, en constante mutation, reflète des tensions collectives. Il ne renvoie pas à une simple projection fictive, mais bien à une production sociale active, marquant les manières de concevoir, de gouverner et d'habiter symboliquement ce territoire (Crane *et al.* 2011).

Dans ce chapitre, nous avons concentré notre regard sur les hivernants, qui ont ce lien particulier entre l'abstrac-

tion de l'imaginaire et le vécu familial, routinier de l'expérience du continent. Mais ils ne sont pas les seuls dépositaires de cet imaginaire. Celui-ci circule bien au-delà des 14 millions de km² de glace et de roche, irriguant les sphères médiatiques, politiques, artistiques et scientifiques à l'échelle mondiale. Les récits héroïques d'autrefois ont laissé place à une nouvelle grammaire narrative, portée par les inquiétudes environnementales et les interdépendances planétaires. En ce sens, les hivernants ne sont qu'une partie d'un tout, une facette de l'imaginaire antarctique dans une communauté qui se trouve principalement à l'extérieur du continent. C'est dans cet entre-deux, entre présence physique et appartenance symbolique, que se fabrique, se partage et se transforme l'imaginaire du continent blanc.

Bibliographie

- Borchgrevink Carsten Egeberg. 1901. *First on the Antarctic continent: being an account of the British Antarctic expedition, 1898-1900*. London, G. Newnes Ltd.
- Bornand Sandra & Leguy Cécile. 2013. *Anthropologie des pratiques langagières*. Paris, Armand Colin.
- Crane Ralph, Leane Elizabeth & Williams Mark. 2011. *Imagining Antarctica: Cultural Perspectives on the Southern Continent*. Hobart, Quintus Publishing.
- Cravalho Mark Andrew. 1996. Toast on Ice: The Ethnopsychology of the Winter-Over Experience in Antarctica. *Ethos* 24 (4), p. 628-56.
DOI: <https://doi.org/10.1525/eth.1996.24.4.02a00030>.
- Descombes Vincent. 2009. L'équivoque du symbolique. *Revue du MAUSS* 34 (2), p. 438-66.
- Dodds Klaus. 2020. Review of *Anthropocene Antarctica: Perspectives from the Humanities, Law and Social Sciences*, edited by Elizabeth Leane and Jeffrey McGee, London, Routledge 2019. *The Polar Journal* 10 (1), p. 178-80.
DOI: <https://doi.org/10.1080/2154896X.2020.1769908>.

- Durand Gilbert. 2016. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire-12e éd.* Paris, Dunod.
- Fernandez James W. 1986. *Persuasions and performances: The play of tropes in culture*. <https://philpapers.org/rec/FERPAP-5>.
- Godelier Maurice. 2014. *L'idéal et le matériel : pensée, économies, sociétés*. Paris, Fayard.
- Godelier Maurice. 2015. *Imaginé, l'imaginaire et le symbolique*. Paris, CNRS éditions.
- Grevsmühl Sebastian Vincent. 2014. The creation of global imaginaries: The Antarctic ozone hole and the isoline tradition in the atmospheric sciences. *Image politics of climate change Transcript, Berlin*, p. 29-53.
- Lasserre Frédéric, Choquet Anne & Escudé-Joffres Camille. 2021. Des régions objet de fantasmes. In *Géopolitique des Pôles*. Paris, Le Cavalier Bleu, p. 39-40.
- Leane Elizabeth. 2012. *Antarctica in fiction: imaginative narratives of the far south*. Cambridge University Press.
- Leane Elizabeth. 2013. Yesterday's Tomorrows and Tomorrow's Yesterdays: Utopian Literary Visions of Antarctic Futures. *The Polar Journal* 3(2), p. 333-47.
DOI: <https://doi.org/10.1080/2154896X.2013.854599>.
- Leane Elizabeth. 2018. The Antarctic in literature and the popular imagination. In Nuttall M., Christensen T.R. & Siegert M. (eds), *The Routledge handbook of the polar regions*. London, Routledge, p. 57-66.
- Leane Elizabeth & McGee Jeffrey. 2019. *Anthropocene Antarctica: Perspectives from the Humanities, Law and Social Sciences*. London, Routledge.
- Lévi-Strauss Claude. 1945. L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie. *Word*, 1(1), p. 33-53.
DOI : <https://doi.org/10.1080/00437956.1945.11659244>.
- Liggett Daniela & Hemmings A.D. 2013. Exploring Antarctic Values. *Antarctic Science*, 26, p. 453-54.
- Nielsen Hanne. 2020. Identifying with Antarctica in the ecocultural imaginary. In Milstein T. & Castro-Sotomayor J. (eds), *Routledge Handbook of Ecocultural Identity*. London, Routledge, p. 225-239. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781351068840>.

- Nielsen Hanne & Philpott Carolyn. 2018. Depths and surfaces: understanding the Antarctic region through the humanities and social sciences. *The Polar Journal* 8(1), p. 1-15.
DOI: <https://doi.org/10.1080/2154896X.2018.1468624>.
- Nielsen Hanne, Leane Elizabeth, Philpott Carolyn, Jackson Adele & Senatore Maria Ximena. 2025. Cultural Connections with Antarctica and the Southern Ocean. In Meredith M.P., Melbourne-Thomas J., Naveira Garabato A.C., Raphael M. (eds), *Antarctica and the Earth System*. London, Routledge, p. 260-282. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003406471>.
- O'Reilly Jessica & Salazar Juan Francisco. 2017. Inhabiting the Antarctic. *The Polar Journal* 7(1), p. 9-25.
DOI: <https://doi.org/10.1080/2154896X.2017.1325593>.
- Philpott Carolyn & Leane Elizabeth. 2022. The silent continent? Textual responses to the soundscapes of Antarctica. *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 29(4), p. 1030-54.
- Pottier Susie. 2022. Multiple Identities of an Antarctic Station through the Appropriation of the Inhabited Space . *The Polar Journal*, juin, p. 1-21.
DOI: <https://doi.org/10.1080/2154896X.2022.2084914>.
- Pottier Susie. 2024. Exchanged time in shared isolation: circulation of debt in Antarctica. *Antarctic Science* 36(6), p. 500-513.
- Pyne Stephen J. 2016. *The ice: A journey to Antarctica*. University of Washington Press.
- Rivoli Jean. 1979. *Groupes isolés en environnements inhabituels et hostiles. Approche psychoécologique*. Thèse en lettres et sciences humaines, Université Paris Descartes.
- Roldan Gabriela. 2015. A door to the ice? The significance of the Antarctic Gateway Cities today. *Journal of Antarctic Affairs*, 2, p. 57-70.
- Summerson Rupert & Tib Tina. 2018. Twenty Years of Protection of Wilderness Values in Antarctica. *The Polar Journal* 8(2), p. 265-88.
DOI: <https://doi.org/10.1080/2154896X.2018.1541548>.
- Tin Tina, O'Reilly Jessica, Peden John & al. 2018. Perceptions of Wilderness and the Antarctic: Case Studies from the United States. *The Polar Journal* 8(2), p. 364-85.

DOI: <https://doi.org/10.1080/2154896X.2018.1541564>.

Yao Joanne. 2024. Borderscape Antarctica: The uncanny geographical imaginaries of Terra Australis Incognita. *Political Geography*, 114, p. 103-178.

Pour citer ce chapitre :

Pottier S. (2025), Terres d'un vide fantasmé : penser l'oxymore antarctique. In Deboos S. (dir.), *Penser l'ailleurs : autour du roman Là-bas sont les dragons*, de Patrick Schmoll, Strasbourg, Éditions de l'Ill, p. 57-82.

DOI : <https://doi.org/10.5281/zenodo.17286203>

Résumé :

Nous retrouvons, dès le II^e siècle, la présence théorique d'un gigantesque continent austral dont les contours furent cartographiés bien avant que l'homme n'ait pu se rendre sur place. La *Terra Australis Incognita*, continent alors imaginaire, apparaît sur des cartes européennes dès le XV^e siècle, quatre siècles avant la découverte officielle du continent antarctique.

Aujourd'hui, l'Antarctique est un des continents terrestres le mieux cartographié du globe grâce à des milliers d'images satellites. Cette prouesse technologique n'arrête pas la force de l'imaginaire puisque le Continent blanc reste un lieu aux multiples représentations. Celle du vide est certainement l'une des plus présentes auprès du grand public. L'Antarctique, parfois absent des planisphères et des cartes du monde, serait une terre inhabitable et glacée, déserte et balayée par les vents. Mais, paradoxalement à cette puissante image du vide, le continent austral est aussi le véhicule d'autres images, expérimentées à la fois par les néophytes des mondes polaires et par les membres du personnel des stations scientifiques.

Tout comme le protagoniste de *Là-bas sont les dragons* de Patrick Schmoll, rêvassant devant une carte de possibilités et de monstres lointains, ce « là-bas » antarctique nous intéresse tout autant que ce « hic » de ceux qui ont vu, de ceux qui y ont été. C'est un « penser l'ailleurs » lointain et presque inaccessible que nous

décortiquons ici, en analysant différents pans de l'Antarctique à travers l'étude d'un vide pourtant si abondant d'images et de représentations en constante évolution.

Abstract : *Lands of a Fantasised Void: Thinking the Antarctic Oxymoron*

As early as the 2nd century, there were theoretical references to a gigantic southern continent whose contours were mapped long before humans were able to visit it. *Terra Australis Incognita*, then an imaginary continent, appeared on European maps as early as the 15th century, four centuries before the official discovery of Antarctica.

Today, Antarctica is one of the best-mapped continents on the globe thanks to thousands of satellite images. This technological feat has not diminished the power of the imagination, as the White Continent remains a place of multiple representations. That of emptiness is certainly one of the most prevalent among the public. Antarctica, sometimes absent from planispheres and world maps, is thought to be an uninhabitable, frozen land, deserted and swept by winds. But, paradoxically, despite this powerful image of emptiness, the southern continent also conjures up other images, experienced both by newcomers to the polar worlds and by the staff of scientific stations.

Just like the protagonist in Patrick Schmall's *Là-bas sont les dragons* (*There Be Dragons*), daydreaming in front of a map of possibilities and distant monsters, this Antarctic 'there' interests us just as much as the 'here' of those who have seen it, those who have been there. It is a distant and almost inaccessible 'thinking about elsewhere' that we are dissecting here, analysing different aspects of Antarctica through the study of a void that is nevertheless so abundant in images and representations that are constantly evolving.

Mots-clés : Antarctique, Imaginaire, Anthropologie, Représentation de l'ailleurs, Cartographie, *Là-bas sont les dragons* (roman).

Keywords : Antarctica, Imagination, Anthropology, Representation of Elsewhere, Cartography, Là-bas sont les dragons (novel).

La fabrique du personnage de légende

L'exemple d'Erwin von Steinbach

Pierre Jacob

Dans le deuxième volet de son roman *Là-bas sont les dragons*, Patrick Schmoll met en scène plusieurs conversations entre les personnages de Tilmann et Silvio Piccolomini, qui portent sur la réalité des figures historiques, laquelle ne tient qu'à leurs écrits et à ceux de leurs biographes. Silvio prend l'exemple de Jules César :

Prenons un personnage illustre dont personne ne contestera qu'il ait existé, comme Jules César. Pourtant, qu'est-ce qui nous assure qu'il a vraiment existé ? Ni toi, ni moi ne l'avons jamais vu, puisqu'il appartient au passé. Ce sont donc ses propres écrits, et les témoignages de ses contemporains, comme Asinius Pollion ou Salluste, qui en attestent. La preuve, c'est l'écrit. Mais ces écrits, ensuite, peuvent disparaître ou devenir lacunaires, ou bien des copies en sont faites dans lesquelles des scribes fantaisistes et peu scrupuleux peuvent introduire des fables. (...) La consistance qu'a le personnage pour nous aujourd'hui, l'image que nous nous en faisons, et l'influence réelle qu'a cette image dans tous les aspects de notre univers, a une vie presque détachée de l'être de chair et d'os qui a un jour existé sous ce nom, de même qu'au théâtre nous ne voyons que le personnage et non l'acteur qui est sous son déguisement. Nous voyons une scène sur laquelle les personnages sont agis par les textes écrits par d'autres. Quand, un siècle plus tard, Plutarque rédige la vie de César, il le fait dans le dessein de dégager une morale, et la vérité historique lui importe moins que le message que, lui, veut y lire. Il décrit tout pareillement, comme des

faits historiques, les vies de Thésée et Romulus qui sont des héros de légende (Schmoll, 2020, p. 155-156).

Silvio fait alors la proposition suivante : « *Comment pouvons-nous montrer la force de l'écriture, si ce n'est par l'expérimentation ? Je te parie que nous pouvons inventer un personnage, qui sera fictif de toutes pièces, et que les écrits que nous produirons feront de lui un personnage réel. Nous allons lui donner naissance, l'habiller, lui fournir un état civil et voir jusqu'où l'imposture peut lui donner consistance de réalité* » (Schmoll, 2020, p. 156.). Ils inventent alors le personnage de Caspar Stange, qui va prendre cette « consistance de réalité » jusqu'à vivre sa vie propre, du fait d'être porté par les échanges entre des personnes et des groupes prétendant l'avoir rencontré, et qui ont intérêt à croire et à faire croire qu'il existe réellement. Ce fantôme finira par intriguer l'empereur Sigismond de Luxembourg, qui le fera convoquer, au grand dam de ses créateurs qui devront multiplier les astuces pour expliquer son absence physique...

Plus loin dans le roman, Silvio fait le rapprochement avec le conte du Chat botté. Le chat est un habile discoureur qui fait de son maître, pauvre et nu, un aristocrate prétendument dépouillé par des brigands.

L'histoire de Caspar est un gentil coup de coude aux historiens, qui eux aussi racontent des histoires, et doivent donc constamment contrôler leurs sources pour ne pas verser dans la légende. De fait, des cas bien réels existent, de constructions légendaires maintenues en vie dans l'esprit du public pour des intérêts particuliers ou collectifs. Nous proposons d'en détailler ici un exemple, celui d'Erwin von Steinbach, architecte de la cathédrale de Strasbourg, qui s'est trouvé, après sa mort, pris dans une légende qui n'a cessé de grossir pendant quatre siècles. L'intérêt de ce cas, qui n'est pas le seul dans l'Histoire, est qu'il nous permet de discerner les acteurs à l'œuvre et de saisir les

mouvements des mentalités qui ont permis cette construction.

Maître Erwin : des bases historiques fragiles

Depuis un siècle, la recherche a clarifié la biographie d'Erwin dit « von Steinbach ». Les sources disponibles permettent notamment de lui attribuer la conception de la façade occidentale et la réalisation de la rosace¹.

On ignore la date et le lieu de sa naissance, ainsi que le moment exact de son entrée en fonction à Strasbourg. Il apparaît dans deux documents en 1284 et 1293. Son épitaphe, perdue, puis retrouvée en 1816, nous renseigne sur sa famille.

En ce qui concerne ses origines, on s'est beaucoup appuyé sur une inscription au-dessus du portail principal, qui faisait remonter le début de son travail en 1277. Elle datait sans doute des années 1380 c'est-à-dire de la fin de la dynastie erwinienne. C'est le seul endroit où Erwin est dit de Steinbach (Will, 1980, p. 13-20).

Les sources directes sont donc maigres. Mais l'imagination humaine a horreur du vide, elle en a ensuite patiemment comblé les lacunes par un empilement de suppositions, dont la sédimentation a fini par donner à la légende un statut quasiment historique.

La genèse du mythe : le rôle du patriotisme local

On a longtemps associé l'essor du mythe d'Erwin à la visite de Goethe en 1771. En fait, en 1998, R. Lehni a montré que dès le XVI^e siècle, il a profité du patriotisme des Strasbourgeois et de leur volonté de valoriser leur

1. Pour une biographie moderne d'Erwin, rubrique de T. Rieger : « Erwin dit de Steinbach », site de la Fédération des sociétés d'histoire & d'archéologie d'Alsace.

cathédrale (Lehni, 1998, p. 91-106). Cette dernière était, depuis l'achèvement de la tour en 1439, l'édifice le plus haut d'Europe. Ce patriotisme s'est particulièrement illustré au moment du concours de tir de 1576. La ville cherchait alors des alliés, et Zurich était intéressée. On a donc montré à la délégation suisse, outre les remparts de la ville et les canons de son arsenal, la cathédrale et l'horloge astronomique d'Habrecht, récemment achevée. Fischart, qui relate cette visite dans un poème, y voit la meilleure illustration des techniques et de la science des Strasbourgeois (Fischart, 1577). Il ne mentionne pas Erwin, mais en 1566, dans un autre poème, il l'avait montré à l'œuvre dès la pose des fondations en 1015. Le personnage d'Erwin avait déjà pris son essor, porté par la gloire de la cathédrale.

On lui attribuait un âge canonique, ce qui ne semblait gêner personne. C. Morant, en 1548, avait déjà écrit : « *En l'an 1277, sous l'évêque Conrad de Lichtenberg, Erckwin de Steinbach a commencé la construction des tours qu'il a menée jusqu'aux quatre escaliers à vis en 1384...* » (Lehni, 1998, p. 97). Erwin aurait donc été actif pendant trois siècles !

Au XVII^e siècle, le mythe a continué de prospérer grâce aux premiers guides touristiques. Très tôt, il a existé une littérature destinée aux visiteurs, attirés par la réputation de l'édifice. Des estampes le représentant mentionnaient naturellement la part d'Erwin. On pouvait se les procurer dans les boutiques qui s'étaient incrustées dans la cathédrale. Le mythe erwinien bénéficiait de l'essor de l'imprimerie et de la gravure².

Mais ses incohérences doivent beaucoup à la méconnaissance des étapes du chantier et de la biographie réelle d'Erwin. Les erreurs et affabulations ont, dans un premier temps touché à l'ampleur de son œuvre, laquelle finit par englober toute la façade, et des éléments décoratifs

2. On les voit bien sur la gravure de W. Hollar de 1630. On y trouvait des métiers du livre (von Seyboth, 1894, p. 149).

intérieurs comme la fameuse « procession des animaux ». En ce XVII^e siècle, les premiers visiteurs français, constatant des ressemblances entre Strasbourg, Thann et Fribourg, les expliquent par l'activité du génial architecte (Lehni, 1998, p. 102).

Peut-être parce qu'on trouvait sa biographie trop désincarnée, on éprouve aussi le besoin de lui donner une apparence physique. En 1664, Balthasar de Monconys, de passage à Strasbourg signale un « joli conte » qui veut le reconnaître dans le fameux « homme accoudé » visible près de l'horloge astronomique³. En 1705, le pas est franchi par J.F. Félibien, qui l'identifie à Erwin. En 1733, on croit aussi le reconnaître dans « l'homme au cadran solaire », une sculpture de la tour, qui porte simplement la même coiffure⁴.

On étoffe aussi sa biographie. Le fait qu'il ait pu construire Thann et Fribourg blessait le patriotisme local, qui avait jusque-là porté la figure d'Erwin. D'où l'idée, rapportée par le Français L'Hermine, qu'on lui ait crevé les yeux pour le punir (de L'Hermine, 1886, p. 59). Mais il y a mieux : un poème anonyme présente la capitulation de la ville en 1681 comme une punition divine pour le traitement infligé à l'architecte⁵. Signalons que la même histoire

3. « *Il y a sur une tribune prochaine un homme de pierre, appuyé sur un balustre dont on fait ce joli conte, que c'était l'Architecte, qui taxant son aide ou disciple d'avoir mal élevé un pilier de l'Eglise qui sépare la croisée de la nef, il lui répondit qu'il souhaitait qu'il durât aussi longtemps que cela subsisterait et que les Chanoines avaient fait mettre cette figure pour marque* » (de Monconys, 1666, p. 297). Une version plus moderne identifie l'homme accoudé avec un paysan du Kochersberg.

4. « *L'on voit aussi en quelque endroit la figure de l'architecte, mais c'est au dedans de l'Eglise... cette figure paraît comme appuyée sur la balustrade du corridor d'en haut, & regardant le pilier opposé* » (Félibien, 1705, p. 181) Sur l'homme au cadran solaire : R. Lehni, p. 104.

5. *Drei Lieder auf Strassburgs Uebergabe 1681, Jahrbücher für Geschichte, Sprache und Literatur in Elsass-Lothringen*. VI (1890), p. 83.

est racontée à propos d'Isaac Habrecht, mécanicien de l'horloge astronomique et de Gutenberg⁶.

Mais l'imagination n'a pas de limites. Après avoir trouvé à Erwin une apparence physique et lui avoir crevé les yeux, on va lui inventer une fille.

Au départ de la légende de Sabine, un texte mal compris

Dans la description de la cathédrale publiée en 1617 par Oseas Schade, on peut voir l'entrée épiscopale. Une des statues qui l'encadrent tient un phylactère, avec l'inscription suivante :

Gratia divinae pietatis adesto Savinae

De petra dura per quam sum facta

« Que la grâce de la miséricorde divine assiste Savina, grâce à laquelle je fus faite statue à partir de la roche dure » (Schade, 1617, p. 42-43)

La Savina en question était une donatrice, dont on rappelait la contribution. Mais l'ambiguïté du texte permet une lecture alternative : *Savina de petra dura* peut s'interpréter en *Sabine de Steinbach*, et *per quam* peut suggérer qu'elle a sculpté la pierre (Schneegans, 1850, p. 266). De fait, à l'époque d'O. Schade, cette statue était déjà au centre d'une construction légendaire depuis deux siècles.

Elle avait pris naissance en 1432, avec Enea Silvio Piccolomini, le vrai, celui que Patrick Schmoll met en scène dans son livre. De passage à Strasbourg, il avait mal lu l'inscription et avait qualifié la statue d'*imago a virgine fabre facta*, « sculpture réalisée par une jeune artisane » (Piccolomini, 1518).

6. Cette tradition, très tenace, est impossible : Habrecht a continué de construire des horloges après 1574.

On assiste ensuite, comme pour Erwin, à un empilement d'interprétations fautives. En 1521, l'humaniste Jérôme Guebwiller identifie la statue porteuse du phylactère avec Saint Jean Baptiste, et fait de Savina la fille d'un architecte (*eins werckmeisters*)⁷.

En 1587, Daniel Specklin, architecte militaire de la ville et historien, franchit un nouveau pas en identifiant cet architecte avec Erwin⁸ (Reuss, 1888, p. 298).

En 1617, nouvelle étape. Oseas Schade attribue à Sabine non seulement la statue portant le phylactère, mais aussi celles de l'Église et de la Synagogue⁹.

En 1698, Schilter publie la chronique de Twinger. Il y reprend la thèse de Schade, et en rajoute une couche en traduisant *petra dura* par Steinbach (Twinger & Schilter, 1698, p. 558).

Au début du XVIII^e siècle, il existe donc deux personnages factices, qui s'étoffent, Erwin et sa fille¹⁰. Mais le phénomène reste local : les publications non-strasbourgeoises ignorent généralement la belle histoire de Sabine.

7. « ... ob der Thüren da man uff die gredt gött, stött ein bildnuss S. Joannis Baptistae, die bat eins werkmeisters dochter Sabina genannt, selbs mit ihrer handt artlich und uss rechter kunst gehawen, wie dan zwey Latinisch Versch daran gehawen anzeigen also lautend : Gratia tivinae pietatis adesto Savinae/ De petra tura per quam sum facta figura » (R. Will, 1992, p. 73).

8. Sauf sur ce point, il reprend Guebwiller.

9. « Damalen [à l'époque d'Erwin] wurden auch die zwey Portal uff der Greten ...bey dem Uhrwerck mit den schönen und kunstreichen Bildern gemacht, daran des Werckmeisters Tochter Savina genant, ein schön Kunststück sehen lassen, dann sie S. Johannis Bildnuss mit eygener hand gantz künstlich posiert und zur gedechtnussdessen folgende verss daran gehawen : Gratia divinae pietatis adesto savinae/ de petra dura per quam sum facta figura » (Schade, 1617: 14).

10. Ainsi : *Strassburger Münster und Thurn Büchlein*, 1732, p. 10-11, 34 ; *Description nouvelle de la cathédrale et de sa fameuse tour*, Strasbourg, 1733, p. 13, 37.

Goethe et Grandidier : néo-gothique et franc-maçonnerie

Les choses semblent s'accélérer pour Erwin et sa fille dans les années 1770. En 1770-71, Goethe séjourne à Strasbourg. Il est fasciné par la cathédrale. De retour chez lui, dès 1772, dans sa *Deutsche Baukunst*, il s'efforce de réhabiliter le gothique face à la suprématie de l'art français. Il dédie le texte à Erwin, et dès les premières lignes, regrette de ne pas avoir trouvé sa tombe :

Alors que j'errais en quête de ta tombe, noble Erwin, et que je cherchais la pierre qui devait m'indiquer : Anno domini 1318. XVI Kal. Febr. obiit Magister Erwinus gubernator Fabricae Ecclesiae Argentinensis, sans parvenir à la trouver, et qu'aucun de tes compatriotes n'était capable de me la montrer, pour que la vénération que j'éprouve pour toi s'épanchât en ce lieu sacré, mon âme était profondément attristée, et mon cœur plus jeune, plus chaleureux, moins sage et meilleur qu'aujourd'hui, jura de t'ériger un monument de marbre ou de grès, selon mes moyens, si je parvenais à jouir paisiblement de mes biens.

Qu'as-tu besoin d'un monument ? Tu t'en es érigé le plus splendide, et si les fourmis qui grouillent alentour n'ont cure de ton nom, tu as le même destin que l'architecte qui fit se dresser des montagnes jusque dans les nuages (Bengel, 2020, p. 2).

En 1770, personne ne savait donc à Strasbourg où reposait Erwin. Le mythe circulait en fait dans un milieu de lettrés, d'humanistes, puis de publicistes et d'éditeurs de guides touristiques.

Au moment où Goethe écrit ces lignes, à Strasbourg, Jean-Laurent Goetz s'apprête à entourer la cathédrale d'une galerie en style gothique. Les travaux dureront de

1772 à 1779. Goetz est sur la même ligne que Goethe : la réhabilitation de l'héritage médiéval (Lehni, 1976, p. 59)¹¹.

En 1782, l'abbé Grandidier explique que la franc-maçonnerie, qui connaît à Strasbourg une véritable vogue, n'a son origine ni en Égypte, ni chez les Anglo-Saxons, mais dans la grande loge de la ville. Les deux tours originellement prévues à Strasbourg ne rappellent-elles pas les fameuses colonnes de Jakin et Boaz, dressées par l'architecte Hiram devant la porte du temple de Salomon ? Et le nom d'Erwin ne se devine-t-il pas derrière Jakin (Grandidier, 1782, p. 420-421) ?

Ce faisant, il posait les premiers jalons d'un mythe maçonnique néo-médiéval dont le personnage d'Erwin, tout aussi factice, devait encore bénéficier pendant au moins un siècle.

Notons que depuis 1780, un certain Cagliostro, également présent à Strasbourg, fondait avec le soutien du cardinal de Rohan un rite maçonnique « égyptien ». En présentant Erwin comme père fondateur de la maçonnerie, Grandidier réagissait donc au succès grandissant de l'égyptomanie. Du coup, il donnait à la légende dudit Erwin un corps de croyants qui n'allaient pas lui faire défaut.

Retour sur Sabine

En 1783, Georg Jahn, auteur strasbourgeois, publie à Kehl une présentation de Sabine. Il en brosse un portrait précis et lui fait diriger le chantier de la cathédrale jusqu'à la tour nord, d'abord avec son frère, puis seule (Jahn 1783, texte cité en annexe par Lehni, 1996, p. 49-50).

Quelques années plus tard, entrée en scène de Sophie de La Roche. Sophie Gutermann von Gutershofen, fille d'un médecin devenu doyen de la faculté d'Augsbourg,

11. La réaction d'un partisan du néo-classique. L'œuvre de Goetz constitue une véritable rupture.

avait épousé Georg Michael La Roche, administrateur et homme d'État au service du Prince Électeur de Trèves. Elle devient célèbre à la suite de la publication de son premier roman *Die Geschichte des Fräuleins von Sternheim*, ce qui lui permet de tenir un salon littéraire, où l'on rencontre Schiller, Goethe, Lavater, Pfeffel, Jung-Stilling, Wieland. Elle fut une des premières femmes à voyager de manière indépendante et à publier le récit de ses déplacements (Lehni, 1996, p. 43-51 ; Gutterman von La Roche, 1787, p. 17-18).

En 1787, elle passe à Strasbourg et y visite entre autres la cathédrale. Dans son récit, elle s'arrête sur la galerie Goetz, et sur les statues de l'Église et de la Synagogue. Elle pense que SavinaSabine de Steinbach a servi de modèle à la statue de l'Église. La légende, jusque-là seulement connue localement, acquiert une nouvelle notoriété (Lehni, 1996, p. 43-51 ; Gutterman von La Roch, 1787, p. 17-18).

Le mythe prend de l'ampleur

En 1770, Goethe avait en vain cherché la tombe d'Erwin. En 1816, Sulpice Boisserée et Maurice Engelhard la localisent enfin sous un tas de charbon. En fait, le libellé de l'épithaphe est connu depuis des siècles. On y mentionne Erwin, sa femme Husa et son fils Johann, mais pas Sabine. Qu'importe ! Pour sauver la légende naissante, on lui attribue la pose de l'épithaphe. La pose du paratonnerre de la cathédrale en 1835 amène la découverte d'ossements, ce qui alimente encore le mythe, puisqu'on les identifie à ceux de la famille d'Erwin (Schneegans, 1858, p. 1-15 ; M. de Rouvrois, 1844, p. 53-54).

En 1839, on frappe une médaille commémorant l'achèvement de la tour en 1439. Or, le personnage d'Erwin est en quelque sorte greffé sur l'événement : on place la date de sa mort en 1339 et on lui donne le visage et le bonnet

de « l'homme accoudé », avec lequel il est identifié depuis le XVI^e siècle (Lehni, 1998, p. 91-106).

En 1838, sans doute en prévision des festivités, August Stoeber avait fondé la revue *Erwinia*, qui ne durera que deux ans (Stoeber, 1890, p. 197)¹². Pour fêter le 401^e anniversaire de la cathédrale, l'inauguration d'une statue d'Erwin est prévue pour le 25 juin 1840. Elle est réalisée par Joachim Kirstein, à qui on devait déjà la médaille de 1839. Elle sera en fait posée en 1842 (Farges-Méricourt, 1840 ; 25)¹³.

Entre-temps, les personnalités d'Erwin et Sabine connaissent un franc succès dans la littérature, la peinture et la sculpture en dehors de Strasbourg. Les statues d'Erwin se multiplient dans une Allemagne à la recherche d'une identité et d'une unité. Sa figure est instrumentalisée par les causes les plus diverses. Ainsi J.F. Overbeck, en 1843, avec sa fresque *Der Triumph der Religion in den Künsten*¹⁴. Ou encore, en 1843, le sculpteur strasbourgeois André Friedrich qui se rend à Steinbach, lieu de naissance supposé d'Erwin, et obtient le droit d'y dresser un monument. Or, ce dernier donne lieu à une cérémonie d'inauguration maçonnique. C'est en effet la franc-maçonnerie strasbourgeoise et même rhénane qui l'avait financée depuis 1835¹⁵.

12. La revue reste très sobre sur le jubilé et ne contribue guère à étoffer le mythe d'Erwin.

13. L'inauguration, prévue pour le 25 juin 1840, devait marquer le 401^e anniversaire de l'achèvement de la cathédrale. Un dessin en a été conservé aux collections des Musées de France. N° d'inventaire MAD XXXII.92 (20). Sa base recevra plus tard la statue par Philippe Grass.

14. J.F. Overbeck est issu d'une lignée de pasteurs et converti au catholicisme. Il montre Erwin mettant son projet de cathédrale au service de l'Église Romaine.

15. Sur la place d'Erwin dans le narratif maçonnique en fin du XIX^e siècle, voir Lennhoff & Possner, 1932, p. 450. Rappelons que Goethe avait fait le vœu de construire un monument à Erwin.

La loge de Strasbourg est partie prenante dans cette affaire depuis les affabulations pseudo-historiques de Grandidier. En 1845 et 1857, la loge française « Les Frères Réunis » invite les loges allemandes au nom d'Erwin. Un périodique franco-allemand est même lancé en 1847, lui aussi sous le nom d'*Erwinia*, mais son existence sera éphémère (Lennhoff & Possner, 1932, p. 63).

Ce bouillonnement autour de la figure d'Erwin dans les années 1840 doit être mis en perspective avec l'inauguration des statues de Gutenberg et de Kleber (1840), dans un contexte d'oppositions idéologiques entre l'archevêché et les libéraux, nostalgiques de la Révolution et de l'Empire.

Le mythe de l'architecte génial poursuit sa marche en avant, toujours portée par la franc-maçonnerie : en 1866, Philippe Grass pose les statues de Sabine et de son père, désormais associés, devant le portail épiscopal¹⁶. En 1867, dans une *Déclaration internationale de Kehl*, les loges des deux rives appellent à la paix entre les nations. Elles n'éviteront pas la guerre franco-prussienne de 1870

En 1871, l'Alsace devient allemande. Alors que les étudiants allemands multiplient les corporations, les Alsaciens fondent en 1881 une association « Erwinia-Sundgovia », qui sera interdite en 1887. En 1882, une loge allemande est créée, « An Erwins Dom », qui reçoit la visite en 1886 de l'empereur Frédéric Guillaume (Lennhoff & Possner, 1932, p. 1517).

Le sommet : le portail d'Erwin

La période allemande qui court de 1871 à 1918 marque profondément l'architecture de la ville de Strasbourg. Elle permet à des architectes représentatifs du courant néo-gothique, tels que Carl Schäfer, d'exprimer leurs conceptions

16. Site Fédération des sociétés d'histoire et d'archéologie d'Alsace : Art. « Grass Philippe »

en matière de restauration des monuments. Entre 1897 et 1901, ce dernier restaure notamment l'église Saint-Pierre-le-Jeune. En disciple de Viollet-le-Duc, il fait de la restauration, pas de la simple conservation, ce qui laisse à son imagination une vaste marge de manœuvre.

Il restaure le portail sud de la cathédrale, vandalisé pendant la Révolution, et l'attribue à un Erwin jeune. Il le repeuple de statues : vierges folles et vierges sages, âges de la vie, les cinq sens, les saisons de la vie agricole mêlés avec le zodiaque. Certaines sont copiées de la façade occidentale de la cathédrale, d'autres viennent de Magdebourg. D'autres encore sortent de l'imagination¹⁷. Dans son expression finale, le mythe se fige donc dans la pierre et puise dans des sources « internationales ».

Dans les milieux maçonniques, il continue d'ailleurs à faire florès. Ainsi, en 1905, les frères allemands et français se retrouvent à Strasbourg sous le patronage d'Erwin. On est alors dans une ambiance – éphémère – de réconciliation entre loges des deux rives du Rhin (Couturier, 2018, p. 50-72/ 71-72).

Pourtant, la recherche historique commence de son côté à faire des progrès sur la biographie d'Erwin, et J. Knauth constate à quel point les avis divergent à son époque sur son œuvre réelle (Knauth, 1912, p. 7-52).

En 1918, le retour de l'Alsace à la France met fin au néo-romantisme et aux restaurations architecturales du style de celles de Carl Schäfer. Les loges maçonniques allemandes se replient outre-Rhin. Il y aura entre les deux guerres en Alsace, un *Bund Erwin von Steinbach*, clairement pangermaniste, fondé par Robert Spieser à Aubure (Knauth, 1912, p. 7-52). Mais les historiens et les architectes ont désormais pris la suite des poètes et des artistes.

17. Voir la page du site de l'église Saint-Pierre-le-Jeune consacré au portail.

Le mythe reflue peu à peu, même si le génie d'Erwin continue de susciter une admiration bien méritée¹⁸.

Conclusion

Si nous revenons sur l'origine et les développements du mythe erwinien, nous voyons que nous avons affaire à une construction légendaire qui s'est appuyée au départ sur le patriotisme de la Ville Libre d'Empire, en s'adossant sur la notoriété de la cathédrale. L'imagination des clercs et des bouquinistes a su combler un vide, construire un Erwin à partir de presque rien. La légende de Sabine, née d'une lecture fautive par un Italien de passage, s'est développée à la faveur de mécanismes comparables. Les deux mythes se sont rejoints plus tard, portés par la franc-maçonnerie, pour atteindre au début du XX^e siècle leur sommet : le portail restauré par Carl Schäfer avec ses statues copiées de Strasbourg et Magdebourg. À cette occasion, Erwin devient le symbole éphémère de la réconciliation entre les deux rives du Rhin, sous les auspices d'un romantisme teinté de pangermanisme.

Le mythe, toutefois, ne résistera pas aux tirs croisés des canons de la guerre de 1914-18 et des coups portés par les historiens qui commencent, dès le tournant du siècle, à se pencher de manière plus rigoureuse sur l'historicité réelle du personnage. Et cet antagonisme entre la construction d'une légende et la déconstruction par l'historien nous renvoie pour conclure à un autre passage du roman de Patrick Schmoll, dans le troisième volet cette fois, au cours duquel Tilmann fait la connaissance de Nicolas de Cuse : celui-ci est peut-être l'un des premiers philologues à faire œuvre d'historien, et il explique à notre héros comment et par quelle méthode il en est venu à contester l'historicité de la

18. La source de référence est désormais le *Bulletin de la Cathédrale de Strasbourg*.

« Donation de Constantin », un document important à l'époque car il établissait la supériorité du Pape sur l'Empereur, mais dont il a pu établir que ce ne pouvait être qu'un faux (Schmoll, 2021, p. 23).

Biographie

Bengel S., 2020, *En 1770, Goethe et la cathédrale de Strasbourg*. Fondation de l'Œuvre Notre-Dame, Strasbourg.

<https://www.calameo.com/books/0018219197887be9d1f05>

Couturier J.E., 2018, Choisir l'exil : l'exemple des francs-maçons alsaciens et mosellans en 1871, In *Grand Orient de France : Chronique d'histoire maçonnique*, numéro 82.

Farges-Méricourt P., 1840, *Description de la Ville de Strasbourg*, Librairie de Veuve Levraut, Strasbourg.

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1023872.image>

Félibien J.F., 1705, *Recueil de la vie et des ouvrages des plus célèbres architectes*, Éditions David Mortier, Londres.

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9801816p.texteImage>

Fischart J., 1577, *Das Glückhafft Schiff von Zürich*, Gutenberg Edition 16. En ligne : <https://www.projekt-gutenberg.org/fischart/schiff/chap002.html>

Fuchs J. (2008). La jeunesse alsacienne et la question régionale (1918-1939) *Histoire@Politique*, 4(1), p. 8.

DOI : <https://doi.org/10.3917/hp.004.0008>.

Grandidier Ph.-A. 1782, *Essais historiques et topographiques sur l'Église Cathédrale de Strasbourg*, Éditions Levraut, Strasbourg.

<http://ark.bnf.fr/ark:/12148/cb305329286>

Gutterman von La Roche S., 1787, *Tagebuch einer Reise durch die Schweiz*, in der Richterschen Buchhandlung, Altenburg.

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9446272x>

Jahn G.W.F., 1783, Sawine Erwin, *Jahrbuch zu Erläuterung der Denkwürdigkeiten des schönes Geschlechts*, Band I., Kehl, p. 125-132.

Knauth¹. J., 1912, Erwin von Steinbach, *Strassburger Münsterblatt* VI. p. 7-52.

- Lehni R, 1976, Les arcades néo-gothiques de la cathédrale de Strasbourg, *Bulletin de la Cathédrale de Strasbourg*, XII, p. 45-70.
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9749903r/f59.item>
- Lehni R., 1998, Le mythe d'Erwin de Steinbach avant Goethe, *Bulletin de la Cathédrale de Strasbourg*, XXIII, p. 91-106.
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9750163r/f105.item>
- Lehni R., 1996, Sophie von La Roche et le mythe de Sabine, *Bulletin de la Cathédrale de Strasbourg*, XXII, p. 43-51.
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9750800n/f55.item>
- Lennhoff E. & Possner O., 1932, Erwin von Steinbach, In *Internationales Freimaurerlexikon*, Amalthea-Verlag, Wien & München, p. 449.
<https://archive.org/details/lennhoff-eugen-internationales-freimaurer-lexikon-1932/page/n281/mode/2up>
- L'Hermine L. (de), 1886, *Mémoires de deux voyages et séjours en Alsace, 1674-76, 1681*, Éditions Veuve Bader et Cie, Mulhouse.
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k102905d.texteImage>
- Monconys (de) B., 1666, *Journal des voyages de M. de Monconys*, Volume 2, chez Horace Boissat, et George Remeus, Lyon.
<https://books.google.fr/books?id=wBI5XM0IG9QC>.
- Piccolomini A.S. [Pie II], 1518, *Aeneas Silvius de pravis mulieribus. Epitaphia clarorum virorum et alia multa*, Édition de Johann Adelphus Müling d'après l'épître dédicatoire à « Henricus Men » datée de 1507, Jean Petit, Paris.
<https://bp16.bnf.fr/ark:/12148/cb41876598t/>
- Rouvrais (de) Th., 1844, *Voyage pittoresque en Alsace*, Édition J.P. Risler, Mulhouse.
- Schade O., 1617, *Summum Argentoratensium templum*, Lazari Zetsners, Strasbourg.
- Schilter, *Die Alteste so wol Allgemeine als insbesondere Elsassische und Strassburgische Chronike. Von Anfang der Welt bis ins Jahr nach Christi Geburth 1386 geschrieben*, Strasbourg, 1698, T. II, p. 558.
- Schmoll P., 2019, *Là-bas sont les dragons. 1. L'Herlequin*, Éditions de L'Ill, Strasbourg.
- Schmoll P., 2020, *Là-bas sont les dragons. 2. Tous les chemins*, Éditions de L'Ill, Strasbourg.

- Schmoll P., 2021, *Là-bas sont les dragons. 3. Le donjon du temps*, Éditions de L'Ill, Strasbourg.
- Schneegans L., 1852, L'épithaphe d'Erwin de Steinbach à la cathédrale de Strasbourg, *Revue d'Alsace*, Colmar. p. 1-15, 69-86.
<https://www.alsace-histoire.org/netdba/schneegans-louis/>
- Seyboth (von) A., 1890, *Das alte Strassburg, vom 13. Jahrhundert bis zum Jahre 1870; geschichtliche Topographie nach den Urkunden und Chroniken*, Strassburg, Publisher J.H.E. Heitz (Heitz & Mundel), Strasbourg. <https://archive.org/details/dasaltestrassbur00seyb/page/n3/mode/2up>
- Reuss R., 1888, Les collectanées de l'architecte Daniel Specklin, *Bulletin de la société pour la conservation des monuments historiques d'Alsace*, XIII.
https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/bmha1887_1888/0176/image.info
- Stoeber A., 1838, *Erwinia, Erwinia, ein Blatt zur Unterhaltung und Belehrung, in Verbindung mit Schriftstellern Deutschlands, der Schweiz und des Elsasses, herausgegeben von August Stöber, Volume 1*, Éditions Schüler, Strasbourg.
<http://ark.bnf.fr/ark:/12148/cb31409361d>
- Twinger J. & Schilter J., 1698, *Die Alteste Teutsche so wol Allgemeine Als insonderheit Elsassische und Straßburgische Chronicke/ Von Jacob von Königsboven/ Priestern in Straßburg/ Von Anfang der Welt biß ins Jahr nach Christi Geburt M CCC LXXXVI. beschrieben. Anjetzo zum ersten mal heraus und mit Historischen Anmerckungen in Truck gegeben von D. Johann Schiltern*. Édité par Stadel, Strasbourg.
- Will R., 1980, Les inscriptions disparues de la *porta sertorum* ou *Schappeltür* de la cathédrale de Strasbourg et le mythe d'Erwin de Steinbach, *Bulletin de la cathédrale de Strasbourg*, XIV, p. 13-20.
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k97499438/f27.item>
- Will R., 1992, La plus ancienne description monumentale de la cathédrale de Strasbourg tirée de la chronique de l'humaniste Jérôme Gebwiler, rédigée en 1521, *Bulletin de la Cathédrale de Strasbourg*, XX.
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9750185b/f81.item>

Sitographie :

https://www.saintpierrelejeune.org/Galerie-photo-du-portail-d-Erwin_a516.html.

<http://www.zeno.org/Literatur/M/Goethe,+Johann+Wolfgang/Theoretische+Schriften/Von+deutscher+Baukunst+%5B1772%5D>.

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9750800n?rk=21459;2>

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9750185b?rk=21459;2>

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9750163r?rk=42918;4>

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9749903r?rk=21459;2>

https://www.saintpierrelejeune.org/Galerie-photo-du-portail-d-Erwin_a516.html

<https://www.alsace-histoire.org/netdba/grass-philippe/>

<https://www.alsace-histoire.org/netdba/>

Pour citer ce chapitre :

Jacob P. (2025), La fabrique du personnage de légende : l'exemple d'Erwin von Steinbach. In Deboos S. (dir.), *Penser l'ailleurs : autour du roman Là-bas sont les dragons, de Patrick Schmoll*, Strasbourg, Éditions de l'Ill, p. 83-102.

DOI : <https://doi.org/10.5281/zenodo.17286347>

Résumé :

Dans le second volume de son roman *Là-bas sont les dragons*, Patrick Schmoll décrit un exercice intéressant de falsification historique : le héros de son récit, Tilmann, et Enea Silvio Piccolomini, futur pape Pie II, créent un personnage fictif, Caspar Stange, qui va prendre vie sous leurs yeux. Des intervenants successifs vont lui donner un semblant de consistance, et il va même faire carrière, sans que personne ne le voie jamais. Nous savons aujourd'hui que Caspar Stange est un personnage historique qui a réellement existé. Alors que dans la fiction, il est un personnage de fiction. Patrick Schmoll touche ici à la question de la vérité des récits historiques, et de leur solidité. L'Histoire

est-elle un empilement de fictions, plus ou moins bien conservées dans nos sources ?

L'histoire locale alsacienne fourmille de cas illustrant cette problématique. Le mieux connu est celui d'Erwin von Steinbach, architecte de la cathédrale de Strasbourg, et de sa fille Sabine. De leur légende, qui s'est maintenue pendant cinq siècles, on peut aujourd'hui retracer la genèse et les développements. Lancée en 1432 par ce même Piccolomini, elle se modifie, s'enrichit, se laisse porter par des modes, des intérêts, produit même une statuaire, et finit par disparaître au XX^e siècle devant les progrès des connaissances en histoire de l'art.

Abstract: *The Creation of a Legendary Figure: the Example of Erwin von Steinbach*

In the second volume of his novel *Là-bas sont les dragons* (There Be Dragons), Patrick Schmoll describes an interesting exercise in historical falsification: the hero of his story, Tilmann, and Enea Silvio Piccolomini, the future Pope Pius II, create a fictional character, Caspar Stange, who comes to life before their eyes. Successive interveners give him a semblance of substance, and he even makes a career for himself, without anyone ever seeing him. We now know that Caspar Stange is a historical figure who really existed. Whereas in fiction, he is a fictional character. Patrick Schmoll touches here on the question of the truth of historical narratives and their reliability. Is history a pile of fictions, more or less well preserved in our sources?

Local Alsatian history is full of cases illustrating this problem. The best known is that of Erwin von Steinbach, architect of Strasbourg Cathedral, and his daughter Sabine. The origins and development of their legend, which has endured for five centuries, can now be traced. Launched in 1432 by Piccolomini himself, it has been modified and enriched over time, influenced by trends and interests, even inspiring a statue, before finally disappearing in the 20th century with the advancement of knowledge in art history.

Mots-clés : Erwin von Steinbach, Fabrique des légendes, Vérité historique, Rapports entre science et fiction, Là-bas sont les dragons (roman).

Keywords : Erwin von Steinbach, Legend Factory, Historical Truth, Relationships between Science and Fiction, Là-bas sont les dragons (novel).

Rétro-anticipation

Le voyage dans le temps était-il pensable au Quattrocento ?

Serge Finck

Psychologue, anthropologue des techniques, à ses heures historien, philosophe, sociologue, mais aussi entrepreneur et écrivain, Patrick Schmoll cultive de nombreux domaines d'exercice qui lui permettent de tisser, au fil du roman *Là-bas sont les dragons*, une histoire à la fois captivante et didactique dans une période charnière de l'histoire humaine, la fin du Moyen-âge et la Première Renaissance. Il nous invite ce faisant à explorer de multiples dimensions de la condition humaine.

Nul doute que ses travaux récents conduisent Patrick Schmoll à s'intéresser toujours plus avant à la question de l'essence du temps (Schmoll, 2024a & b). Le voyage dans le temps est en effet l'un des thèmes majeurs abordés dans le troisième volet du roman : *Le donjon du temps*. Sa possibilité théorique est l'objet de conversations passionnées entre les personnages de Tilmann et Nicolas de Cues¹, qui l'envisagent donc dans les cadres de pensée qui sont les leurs au XV^e siècle. La fin du roman met en scène une issue possible à ces échanges : un voyage dans le temps qui respecte les connaissances théoriques et techniques de l'époque, autorisé dans la fiction par le rapport étrange, voire abyssal, que le héros du roman entretient avec le réel et l'écriture.

1. Nous adoptons l'orthographe commune en français. Le roman respecte l'orthographe allemande de la ville de Kues, d'où est originaire Nicolas Krebs.

Le roman est difficile à classer dans un genre donné : fiction historique, sans doute, car il respecte scrupuleusement la description des lieux, les faits, les personnages et les dates ; mais aussi roman d'initiation pour le personnage principal, récit pédagogique pour le lecteur, ou, comme l'annonce la quatrième de couverture, réflexion sur l'amour et sur l'écriture créatrice de mondes. La possibilité d'un voyage dans le temps effectué par des personnages de la fin du Moyen-âge désignerait *La-bas sont les dragons* comme un roman de « rétro-anticipation ».

Ce traitement du thème du temps dans le roman amène le lecteur à se poser une question intéressante dans l'ordre de l'histoire des idées : de tels échanges entre les personnages sont-ils plausibles ? L'idée du voyage dans le temps, qui nous est familière, imprégnés que nous sommes de littérature et de filmographie de science-fiction, était-elle seulement concevable à la fin du Moyen-âge, compte tenu des conceptions scientifiques, cosmogoniques et théologiques, et plus profondément des cadres de pensée de l'époque ?

Pour répondre à cette question, il nous faut explorer l'évolution des conceptions du temps à l'orée de la Renaissance, héritées de l'Antiquité gréco-romaine et de la scolastique médiévale. Il est tout à fait pertinent que le roman mette en scène Nicolas de Cues, peut-être l'un des premiers penseurs modernes, dont les réflexions sont susceptibles d'éclairer la façon dont son siècle pensait le temps. Nous ferons donc appel à lui, ainsi qu'aux artistes qui, à la même époque, inventent la perspective, pour finalement répondre à cette question : à partir de quand le voyage dans le temps est-il devenu pensable ?

Comment le roman pense-t-il le voyage temporel ?

L'idée de voyager dans le temps émerge dans le troisième tome du roman, à partir d'une discussion entre Tilmann et Nicolas de Cues autour d'un autre sujet, la

rotondité de la terre. Nicolas de Cues explique à Tilmann que, certes, le commun des mortels pense que la terre est plate, mais les lettrés ont connaissance depuis l'Antiquité qu'elle est en fait ronde et suspendue dans l'espace.

La pensée du Cusain, pour ainsi dire, débordait les limites de la carte. Un jour qu'il avait déroulé une mappemonde sur la table, posant des livres sur les coins pour empêcher le parchemin de revenir sur lui-même en rouleau, il se tourna vers Tilmann :

— Que dirais-tu si je t'annonçais qu'en me dirigeant vers le dehors de la carte, par exemple en partant vers le levant, et en marchant suffisamment longtemps (il se déplaçait de la table où se trouvait étalée la carte, vers la porte du fond donnant sur l'atelier), vraiment longtemps (il sortit de la salle, Tilmann l'entendit passer de l'atelier dans le couloir, qu'il remonta pour entrer à nouveau dans la salle par la porte opposée), je serais capable de revenir à mon point de départ par l'autre côté, c'est-à-dire par le couchant ?

— Je dirais, dit Tilmann en riant, que c'est toujours possible en faisant ainsi un cercle sur le disque terrestre. Tu es parti vers le levant, mais tu as bifurqué ensuite vers le midi pour remonter au septentrion par le couloir. Qu'y a-t-il d'extraordinaire à cela ?

— Oui, j'ai mal formulé mon idée. Penserai-tu que cela soit possible en ne quittant à aucun moment la direction du levant ? Tu vois que je pars vers le levant et qu'en revenant du couchant je suis toujours en train de me diriger vers le levant.

— Ah ! Voilà qui me semble contraire à l'entendement commun. Si tu vas dans la même direction, tu pars pour ne jamais revenir, tu t'éloignes toujours davantage de ton point de départ.

— Ce n'est impossible que parce que tu penses que ce l'est. Essayons de résoudre cette énigme.

Il ôta les livres qui maintenaient la carte et la roula en cylindre de manière que les océans qui figuraient aux extrémités levant et couchant coïncidassent. Puis il fit courir son doigt du point de départ vers le levant en faisant le tour du rouleau pour revenir au point de départ.

– *Jolie démonstration, dit Tilmann en s'esclaffant de plus belle, mais appliquée à un monde cylindrique. Du reste, à quelque moment dans son parcours, ton voyageur hypothétique a la tête en bas.*

– *Allons, Tilmann, ne te fais pas plus ignorant que tu n'es. Seul le commun des gens vit tous les jours comme si la terre était plate, mais tous ceux qui ont quelque éducation savent qu'elle est ronde, ainsi que l'ont établi de longue date les auteurs grecs. Et si la terre est ronde, suspendue dans l'espace comme les autres sphères célestes, les êtres qui y vivent y tiennent par l'attraction naturelle des corps entre eux : notre voyageur ne tomberait pas, une fois de l'autre côté, parce qu'il n'y a ni haut, ni bas.* (Schmoll, 2021, p. 43-44).

Tilmann est troublé par cette discussion, qui l'oblige à sortir de ses cadres de pensée, mais c'est lui qui va pousser un peu plus loin les conséquences logiques d'un raisonnement qui arrive à s'abstraire de l'expérience sensible pour imaginer l'ailleurs. Quelques jours plus tard, il s'en ouvre à Nicolas de Cues :

– (...) *Je me disais que la terre continue à s'offrir à mes sens comme plate, avec un haut et un bas, et que Dieu seul, ou quelque observateur que l'on imaginerait volant haut dans le ciel, la voit comme une sphère. Ne peut-on appliquer ce principe à de nombreuses évidences dont nous dirions que nous les voyons plates ou rectilignes, alors qu'elles sont rondes ou courbées, qu'elles n'ont pas qu'une longueur et une largeur, mais également une profondeur ? Quelqu'un qui penserait à l'extérieur de nos catégories, que nous croyons rectilignes, nous verrait avancer sur des chemins tortueux.*

(...) *Et donc, s'enhardit Tilmann, ce raisonnement que nous avons appliqué à notre circulation dans l'espace, ne pourrions-nous l'appliquer à notre déplacement dans le temps ? Ne peut-on supposer que si je vis assez vieux pour parcourir le temps dans le sens unique qu'il nous impose, vers l'avant, j'arriverai un jour à*

revenir à mon point de départ, au jour de ma naissance, puis au jour d'aujourd'hui ? (id., p. 60-61).

Nicolas de Cues lui objecte qu'alors il se rencontrerait lui-même. À quoi ce dernier répond :

– *Oui, c'est un paradoxe qui explique peut-être la nécessité que nous soyons mortels, comme toute chose. Pour éviter que nous, comme les autres objets, nous rencontrions nous-mêmes une fois accomplie une révolution de la boucle du temps, il faut qu'au terme d'une telle révolution, toute chose ayant existé soit morte. De la sorte, quand le temps recommence un cycle, les êtres n'ont aucune mémoire qu'ils aient pu exister déjà antérieurement, ni aucune possibilité d'accès à quelque document pouvant l'attester* (id., p. 61).

Nicolas évoque alors les penseurs grecs, notamment Héraclite et les stoïciens, qui admettaient cette idée, qu'ils désignaient du nom de « palingénésie ». La discussion est donc lancée qui, au-delà de la cohérence interne du raisonnement, établit la possibilité d'un voyage dans le temps, sur la base de conceptions effectivement connues des contemporains de Tilmann et Nicolas de Cues.

Les conceptions du temps dans l'Antiquité

Dans la Grèce antique, comme dans beaucoup de sociétés traditionnelles, le temps des hommes est perçu comme cyclique, fondé sur la répétition éternelle des phénomènes naturels, et s'oppose à l'éternité intemporelle des dieux ou des réalités divines immuables. Cette vision est surtout teintée de mythologie et ne dégage pas clairement un concept abstrait du temps. Ce sont les philosophes de l'époque classique qui, en s'interrogeant sur « *le temps* » en feront un objet d'étude.

Comme le rappelle Nicolas de Cues dans le roman, c'est Héraclite (vers 550-480 av. J-C) qui introduit l'idée de la palingénésie. Le changement est la marque du temps qui

passé. Le monde naît périodiquement du feu primordial et y retourne. Cette doctrine d'une renaissance du cosmos est souvent considérée comme une première ébauche de la théorie de l'éternel retour cosmique. On la trouve également, à la même époque, dans les conceptions philosophiques et religieuses de l'Inde², ce qui a fait supposer l'existence d'échanges culturels entre ces régions pourtant éloignées du monde. Parménide (vers 540-470 av. J-C), contemporain d'Héraclite, défendra le point de vue opposé : il nie le changement et l'existence objective du temps. Il utilise l'argument de l'immutabilité de l'être qui impose l'impossibilité du changement : comment les choses peuvent-elles « être », au sens d'être identiques à elles-mêmes, et évoluer ?

Platon (428-348 av. J-C), dont les héros du roman vont tenter de retrouver un manuscrit perdu, aborde la question du temps dans son dialogue cosmologique, le *Timée*. Selon lui, le monde sensible a été conçu par un démiurge, un créateur divin à l'image d'un modèle éternel parfait. Il définit le temps comme une « image mobile de l'éternité », et explique que le démiurge a créé les astres, le soleil, la lune et les planètes pour mesurer et marquer l'écoulement du temps en jours, mois et années. Le temps est ainsi intrinsèquement lié au mouvement régulier des corps célestes. Platon oppose *chronos*, le temps qui passe, tel que nous le vivons, à *aion*, le temps de l'éternité, celui du démiurge qui voit l'entièreté du temps. Dans le *Critias*, il raconte le mythe de l'Atlantide, qui illustre que de grands cataclysmes périodiques détruisent les civilisations. La conception platonicienne du temps comporte ainsi un temps linéaire ayant un commencement et une fin, et un temps circulaire, c'est-à-dire un temps mesuré par les cycles célestes, bouclé sur de

2. Nous avons étudié avec Patrick Schmoll le jeu indien du *Gyan Chanpar*, qui exprime bien la conception d'un temps cyclique propre aux sociétés de cette région du monde (Finck & Schmoll 2021).

grandes périodes. Platon offre ainsi un cadre à la palingénésie.

Aristote (384-322 av. J-C) élève de Platon, donne la définition suivante du temps dans son ouvrage la *Physique* : « *le temps est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur* » (Aristote, vers 218-219 av. J.-C. [2000], p. 249-253). Le temps est pour lui une mesure du changement des choses, notamment du mouvement cosmique régulier. Il soutient que les astres se meuvent de toute éternité en cercles, et donc que le temps, en tant que mesure du mouvement céleste, est lui aussi éternel et continu (mais le cosmos est pour lui fini spatialement). Aristote a également une approche philosophique du temps : il se demande si le temps existerait sans âme pour le compter... D'un côté, le temps est objectif puisqu'il y a un ordre du monde avec la succession des jours et des nuits, mais de l'autre, le temps en tant que « nombre » semble requérir une âme pour effectuer le comptage du mouvement. Il conclut que le temps est lié à la fois aux choses et à l'âme qui a la capacité de percevoir l'avant et l'après.

Le stoïcisme (à partir du III^e siècle av. J-C) est une autre école majeure qui soutient également l'idée d'un temps cyclique et d'un éternel recommencement. Après un certain nombre de millénaires, un embrasement universel, une conflagration, détruit l'univers qui renaît ensuite et reproduit à l'identique la suite des événements précédents. Cette conception sera reprise par les stoïciens romains comme Sénèque et Plotin.

La civilisation romaine, pourtant, ne développera pas de conception propre du temps. Les Romains ne sont pas des philosophes, mais des architectes-urbanistes, des militaires et des juristes, davantage attachés à des considérations pratiques. Ils instituent le calendrier julien qui fixe l'année à 365,25 jours et introduit l'année bissextile. Ils affichent une volonté de domestiquer le temps civil et agricole et voient

le temps comme un indicateur permettant d'organiser la vie sociale et politique : définir les dates des élections, les fêtes religieuses, les repères chronologiques pour l'histoire de la cité... La culture romaine se contente de reprendre les conceptions grecques en personnifiant le temps : le temps qui passe, confondu avec le dieu grec Chronos, qui dévore tout, ainsi qu'Éon, le temps long ou l'éternité, et Janus, le dieu aux deux visages, l'un tourné vers le passé l'autre vers le futur, qui représente les commencements ou les transitions.

La pensée médiévale chrétienne : temps de l'Église et temps des marchands

Le christianisme, surtout à partir de sa reconnaissance et de son extension dans l'Empire romain aux IV^e et V^e siècles, introduit un changement radical dans les conceptions précédentes du temps. En effet, héritier du judaïsme, il apporte une vision linéaire et finaliste du temps. Le temps a un commencement, la création du monde par Dieu ; puis un point de basculement, l'incarnation du Christ qui est l'événement unique de salut de l'humanité ; et pour terminer une fin des temps qui se manifeste par le retour du Christ accompagné du Jugement dernier et de l'établissement d'un état éternel.

Augustin d'Hippone (354-430) apporte une contribution très importante concernant la question du temps. Dans les *Confessions*, il commence par affirmer la création du temps par Dieu : « [S'adressant à ce dernier] *Vous avez fait tous les temps, et vous êtes avant tous les temps, et il ne fut pas de temps où le temps n'était pas* » (Augustin, vers 400 [1864], p. 187). Dieu est éternel dans le sens où il existe en dehors du flux temporel. Puis il explore la dimension intérieure et psychologique du temps. il pose la célèbre question : « *Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne m'interroge, je le sais ; si je veux répondre à cette demande, je l'ignore. Et pourtant j'affirme*

hardiment, que si rien ne passait, il n'y aurait point de temps passé ; que si rien n'advenait, il n'y aurait point de temps à venir, et que si rien n'était, il n'y aurait point de temps présent. Or, ces deux temps, le passé et l'avenir, comment sont-ils, puisque le passé n'est plus, et que l'avenir n'est pas encore ? » (ibid.). La réponse qu'il propose est que le temps n'existe vraiment que dans l'âme humaine : le passé existe comme mémoire présente, le futur comme attente présente, le présent comme attention. Pourtant, Saint Augustin reconnaît également l'aspect objectif du temps, celui des astres qui marquent le temps du monde.

Boèce (480-524) poursuit la réflexion de Saint Augustin et donne une définition de l'éternité dans sa *Consolation de la Philosophie*, écrite au début du VI^e siècle : « *L'éternité est la possession entière et parfaite d'une existence qui n'a ni commencement, ni milieu, ni fin. Si l'on regarde aux êtres qui vivent dans le temps, cette définition sera plus claire. En effet, tout ce qui vit dans le temps va successivement du passé au présent, du présent au futur, et rien de ce qui existe dans le temps ne peut embrasser simultanément tous les instants de sa durée. Vous ne tenez pas encore le lendemain que déjà vous avez perdu la veille, et aujourd'hui même vous ne vivez que ce que dure ce moment rapide et fugitif* » (Boèce, 524 [2020], p. 229). Il différencie ainsi l'éternité de la vie temporelle : celle-ci se déroule successivement et non pas simultanément, alors que l'être éternel embrasse en un seul présent la totalité de son existence. Dieu connaît tous les événements d'un regard dans son présent intemporel.

Au Moyen-âge, la conception du temps dans la vie sociale est largement façonnée par l'Église. Mais on peut déjà distinguer, selon l'expression de l'historien Jacques Le Goff (1960), ce « temps de l'Église » d'un « temps du marchand » qui émerge progressivement.

Le temps de l'Église est rythmé par les cycles liturgiques annuels, par le calendrier des fêtes chrétiennes revenant chaque année, comme Pâques ou Noël, par la semaine de sept jours avec le dimanche comme jour sacré, et par la

journée marquée par les huit offices répartis du matin tôt à la nuit. Ce temps sacré n'est pas mesuré de façon arithmétique mais vécu dans le cadre de la vie religieuse. Chaque moment de l'année renvoie à un aspect de l'histoire sainte : ainsi l'Avent prépare Noël, le Carême prépare Pâques... Ce temps liturgique est à la fois linéaire et cyclique : linéaire parce qu'il avance vers le retour du Christ dont chaque année rapproche l'humanité un peu plus du Jugement dernier, et cyclique parce qu'il recommence chaque année.

Sur un plan pratique, la mesure du temps au quotidien s'effectue à l'aide de cadrans solaires, de chandelles graduées ou de sabliers rudimentaires. Les heures de la journée ne sont pas encore des intervalles fixes. Le jour, de l'aube au crépuscule, est divisé en 12 heures dont la longueur varie selon la saison, les heures d'été plus longues que celles d'hiver. La vie économique et sociale ne nécessite a priori pas une précision temporelle au-delà du quart d'heure.

Mais le temps du marchand commence à émerger à partir du XII^e siècle, comme une conséquence du développement du commerce. En effet, marchands et banquiers accordent de l'importance aux échéances, aux durées de transport, aux taux d'intérêts qui sont calculés sur le temps. L'Église médiévale regarde avec méfiance ces pratiques, en particulier celle de l'usure, le prêt de l'argent avec intérêt, qu'elle condamne fermement, car c'est faire commerce du temps lui-même, ce qui est considéré comme un vol, le temps n'appartient à personne sinon à Dieu (Le Goff, 1960). Derrière la querelle sur l'usure se cache une divergence de conception : le temps de l'Église est un cadre immuable, le temps est un don de Dieu pour se repentir, faire son salut, tandis que le temps des marchands devient un facteur de profit, un capital à rentabiliser...

Vers le temps des temps nouveaux : sciences et arts

La redécouverte du savoir antique à partir du XII^e siècle, notamment les œuvres d'Aristote, via les traductions latines depuis l'arabe ou le grec révèlent la cosmologie aristotélicienne : un monde éternel, sans commencement temporel, soumis à un mouvement céleste éternel. Cette thèse contredit bien sûr la doctrine chrétienne de la Création dans le temps ce qui engendre un débat théologique majeur autour de l'éternité du monde.

Thomas d'Aquin (1225-1274), dans sa *Somme théologique* (1273), propose une solution nuancée à cette confrontation d'idées sur le temps : selon lui, la raison naturelle ne peut pas démontrer que le monde a eu un commencement, mais la foi l'enseigne. Thomas admet par hypothèse qu'un monde sans commencement serait certes possible du point de vue de la toute-puissance divine, car Dieu aurait pu créer un monde éternel, mais que d'après la Genèse, le monde temporel a un début. Thomas propose la notion d'*aevum* pour désigner le statut temporel des anges et des âmes bienheureuses, qu'il définit comme un état intermédiaire entre le temps, qui se caractérise par le changement constant, et l'éternité, qui est immutabilité absolue. Sont définies ainsi différentes « catégories temporelles » : le temps physique des corps, le temps psychologique de l'âme, l'*aevum* des esprits et l'éternité de Dieu.

Dans l'évolution des connaissances vers la fin du Moyen-âge, le temps prend une place importante dans la mesure où il intervient dans la compréhension du mouvement et de la mécanique. Au XIV^e siècle, la science fait des progrès et intègre mathématiquement le temps en formulant la loi de la vitesse moyenne : distance parcourue = vitesse moyenne $\times$ temps, préfigurant la cinématique. Par ailleurs, l'invention de l'horloge mécanique à la fin du XIII^e siècle va profondément modifier la perception du temps. L'horloge mécanique impose l'idée que le temps objectif

peut être découpé en unités abstraites uniformes : les heures en soixante minutes, les minutes en soixante secondes, valables en tout lieu et tout moment de l'année. Le temps devient mesurable, quantifiable et n'est plus uniquement ce milieu intangible que seul Dieu maîtrise. Cette évolution accroît la tension entre le temps de l'Église et le temps des marchands. Un compromis sera trouvé progressivement : l'Église finira par accepter le prêt à intérêt modéré et elle-même adoptera les horloges pour sonner les offices.

Cette conception nouvelle du temps va s'exprimer de manière saisissante dans la peinture du Moyen-âge, que l'on voit se transformer durant cette période, notamment dans la manière de représenter la narration d'événements dans les tableaux.

Dans l'art médiéval jusqu'au XIII^e siècle, les peintres n'ont pas pour préoccupation de figurer un instantané réaliste d'une scène. Au contraire, il est fréquent de voir dans la même image plusieurs épisodes successifs simplement juxtaposés sans souci de séparation temporelle. Par exemple, dans une miniature ou un vitrail, un personnage peut apparaître plusieurs fois à des endroits différents de la composition, reflétant différentes étapes d'un récit dans une narration simultanée. Le tympan de la Basilique Sainte-Foy de Conques, sculpté au XII^e siècle, en est un exemple emblématique. Le Christ en majesté siège au centre, entouré des élus et des damnés, les scènes du paradis et de l'enfer figurent l'aboutissement eschatologique du temps, tous ces événements sont montrés simultanément dans un espace symbolique. Les artistes médiévaux représentent les éléments des tableaux dégagés des servitudes du temps et de l'espace, explique Jacques Le Goff. Il n'y a pas d'unicité de lieu et de temps, ni de perspective géométrique dans les tableaux réalisés. Les personnages importants sont agrandis et non ceux qui sont au premier plan. Cette approche

correspond bien à la théologie médiévale qui décrit celle d'un Dieu voyant toute l'histoire dans sa totalité simultanément et non la succession chronologique du point de vue humain.



La *Carte Borgia* qui figure en couverture du roman, et dont le roman imagine qu'elle a pu orner la bibliothèque de la commanderie de l'Ordre teutonique où Tilmann fait ses classes (Schmoll, 2019, p. 68sq.), est conçue selon le même principe. Elle date du début du XV^e siècle, elle n'est pas qu'une figuration du monde connu à l'époque : elle est parsemée de petites scènes qui illustrent les mœurs des peuples lointains, mais aussi les événements notables du passé. Au moment où, dans le troisième tome du roman (Schmoll, 2021), Tilmann est plongé dans la discussion sur la rotondité de la terre, il se remémore l'ouvrage :

Il se souvenait de la mappa mundi qui était accrochée au mur de la bibliothèque, en la commanderie de Cologne où il avait été instruit dans la lecture et l'écriture. Le disque de cuivre représentait le monde, à la fois dans l'espace et le temps. Le début des temps,

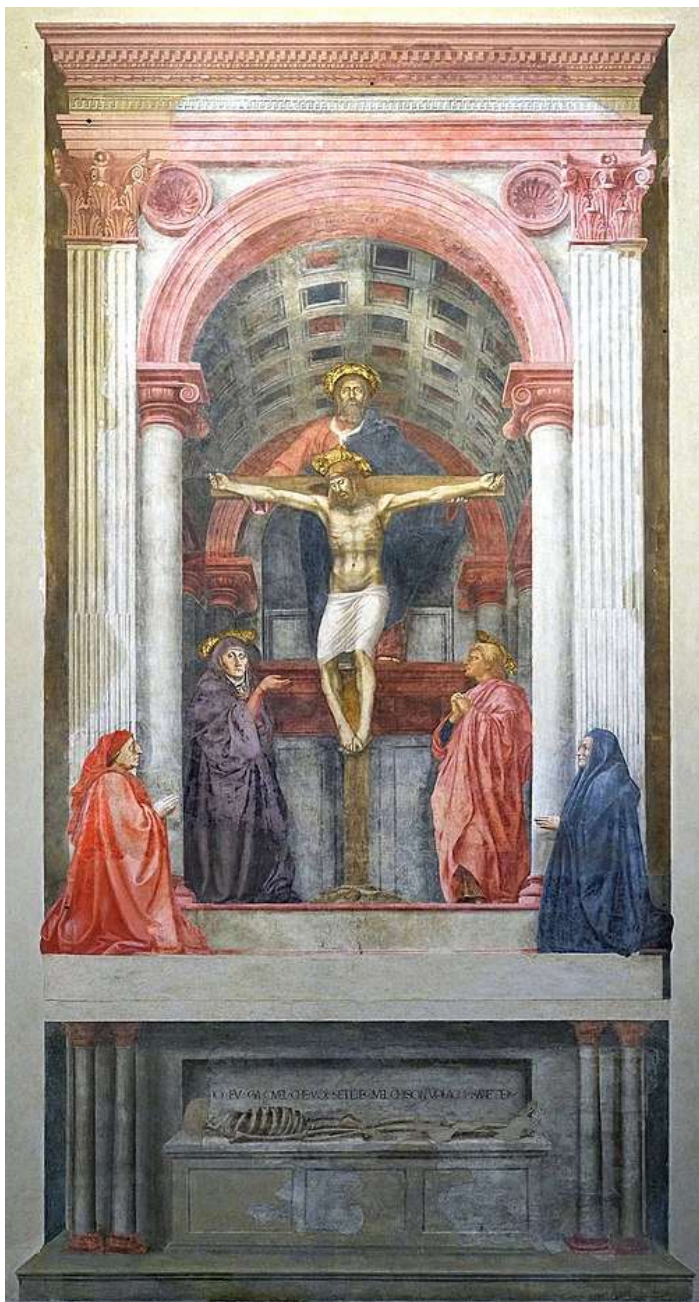
le Jardin d'Eden, y figurait non loin de Gog et Magog qui, eux, annonçaient l'Apocalypse. Les extrêmes, le passé et le futur, se côtoyaient dans les confins, alors même qu'ils étaient tous deux invraisemblablement loin du présent (p. 59).

Or, un changement significatif survient avec l'invention de la perspective linéaire au début du XV^e siècle, notamment en Italie. La perspective offre un langage visuel nouveau, celui d'un espace où les objets et personnages sont placés comme vus d'un certain point à un certain moment. « *En même temps que la perspective, la peinture médiévale découvre le temps du tableau* », note Le Goff (1960). Cela signifie que les peintres vont de plus en plus représenter dans un tableau un moment unique d'une histoire et non toute l'histoire en une fois. La perspective impose une sorte de cohérence spatio-temporelle puisque tout converge vers un point de fuite, ce qui suppose un regard instantané unique. C'est une évolution majeure : l'art vise à capturer l'instant présent d'une scène comme si elle se déroulait sous nos yeux. On passe en quelque sorte d'une temporalité éternelle et symbolique à la temporalité de l'instant vécu.

Dès lors, au lieu d'une représentation unique sur un seul panneau, les peintres créent des cycles de fresques ou de tableaux, chaque image correspondant à un épisode.

Dans le tome 2 du roman (Schmoll, 2020, p. 262), Silvio Piccolomini invite Tilmann à venir admirer, dans l'église Santa Maria Novella de Florence, une fresque que le peintre Masaccio vient d'achever quelques temps plus tôt : sa fameuse *Trinité*, représentant le Christ en croix avec une perspective mathématique rigoureuse. Le regard du spectateur est guidé dans un espace structuré, centré sur un seul moment qui est celui du sacrifice. L'inscription sous la fresque : « *Je fus ce que vous êtes, vous serez ce que je suis* » renforce l'idée du temps humain inéluctable, celui de la mort à venir.

RÉTRO-ANTICIPATION



Parallèlement, un nouveau genre d'œuvre apparaît sur le devant de la scène au XV^e siècle : le portrait réaliste. Le tableau *Les Époux Arnolfini* de Jan van Eyck, datant de 1434, figure un couple bourgeois dans un intérieur. Le miroir convexe au fond de la pièce reflète d'autres personnages et une inscription « *Jan van Eyck fut ici* » marque l'instant de la scène.



C'est le début de la représentation moderne du temps comme instant, qui vise à figer le modèle dans sa réalité incluant les expressions, l'âge, la mode vestimentaire du moment. Auparavant, l'art médiéval cherchait à représenter le modèle dans son essence intemporelle avec des traits souvent figés, sans âge. Désormais, l'art montre également l'individu mortel et accorde de la valeur à l'identité temporelle de l'homme.

Ainsi, au cours du XV^e siècle, l'Europe repense le temps sur le plan théorique, mais se dote également d'instruments de mesure qui sonnent les heures régulières régissant la cité, et d'une nouvelle manière de représenter le temps dans l'art visuel qui fige l'instant présent sur les toiles. Le Quattrocento est une période de transition cruciale, la Première Renaissance, dont l'un des acteurs notables se trouve être Nicolas de Cues.

Nicolas de Cues, sur la question du temps

Nicolas Cryfftz, ou Krebs, plus connu sous le nom de Nicolas de Cues (1401-1464), considéré comme l'un des derniers grands penseurs du Moyen Âge, a laissé une œuvre immense couvrant théologie, philosophie, cosmologie, mathématiques. Dans son ouvrage le plus célèbre, composé de trois livres, *De la docte ignorance*, paru en 1440, il développe son intuition fulgurante de la « coïncidence des opposés » en Dieu, qu'il a perçue sur le bateau sur le retour d'un voyage en Grèce. Il y expose l'idée que le véritable savoir consiste à reconnaître l'infinité de Dieu qui est absolu et inconnaissable et d'accepter l'ignorance de l'esprit humain face à cette infinité. Il formule la théorie de la « transsumption » qui formalise le passage de la connaissance du fini à l'infini et tente d'expliquer à l'aide d'images mathématiques la relation entre le fini et l'infini : « . Par conséquent, l'intellect, qui n'est pas la vérité, ne connaît jamais la vérité avec une précision telle qu'elle ne puisse être connue avec

infiniment plus de précision, l'intellect se comportant à l'égard de la vérité comme le polygone par rapport au cercle : s'il ressemble de plus en plus au cercle à mesure que ses angles inscrits sont plus nombreux, jamais pourtant, quand bien même on les multiplierait à l'infini, il ne deviendra égal à celui-ci, à moins qu'il ne se supprime lui-même dans son identité avec le cercle » (Nicolas de Cues, 1440 [2013], p. 47-48) et consacre ses recherches mathématiques à la résolution du problème de la quadrature du cercle...

Nicolas de Cues apporte des contributions notables à la conception du temps et de l'univers :

1. Sa doctrine de la coïncidence des opposés appliquée au temps pourrait se formuler ainsi : en Dieu, le début et la fin coïncident, le passé et le futur se rejoignent, suggérant que Dieu voit le temps comme un tout où les distinctions s'abolissent. Pour l'humanité, cela reste un mystère, une ignorance savante, nous ne pouvons concevoir pleinement comment le temps se résout dans l'éternité, sinon par des analogies comme celle d'un cercle infini où le début est égal à la fin.

2. En se basant sur l'argument « *la toute-puissance divine doit s'être pleinement réalisée* » et donc que tout ce qui est possible existe quelque part dans l'univers, il remet en cause la cosmologie aristotélicienne d'un univers fini et soutient que l'univers n'a pas de centre absolu, que la Terre n'est pas le centre du monde et qu'elle est en mouvement. Il envisage même que les étoiles soient d'autres soleils pouvant avoir des planètes et abriter des créatures adaptées à leur milieu. Et si l'univers est potentiellement sans limites, le temps cosmique pourrait lui aussi être sans bornes déterminées, même s'il admet toujours un commencement par la Création.

3. Nicolas de Cues approfondit la réflexion de Boèce sur l'éternité. Dieu, en tant qu'absolu, n'est pas limité par le temps et contient en Lui-même la totalité du temps en mode « compliqué » c'est-à-dire enveloppé en Dieu de

manière unifiée et se déploie, c'est « l'explication » dans la création selon la succession temporelle. Cela signifie pour Nicolas de Cues que, du point de vue de Dieu, tout temps est présent à la fois et ce n'est pas simplement qu'Il dure toujours, c'est qu'Il est au-delà de la durée, englobant toute la durée dans son unité. L'âme humaine, créée à l'image de Dieu participe du temps puisqu'elle compte, mesure le mouvement mais elle a aussi accès, par l'esprit, à l'intuition des vérités éternelles. Ainsi, Nicolas de Cues propose une vision du temps où l'homme se situe à la jointure du temporel et de l'intemporel en écho de la structure trinitaire : Dieu éternel, âme médiatrice, monde temporel.

4. Nicolas de Cues a également rédigé beaucoup de sermons, dont le Sermon CCXVI *Où est le nouveau-né ?*, dans lequel il s'interroge sur la question du temps en demandant par exemple : « où était donc Dieu, avant qu'il eût créé le ciel et la terre ? » ou « pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé le temps avant ? ».

Nicolas de Cues lègue ainsi l'idée d'un univers infiniment ouvert et d'un temps potentiellement infini, ainsi que l'idée d'une relativité du mouvement et une réflexion entre le temps de l'homme et l'intemporel divin. Sa pensée conserve néanmoins les bases théologiques médiévales de son époque qui n'envisageait pas encore certaines extrapolations que nous, modernes, ferions sur le temps.

En particulier, sur la question de la palingénésie, tout comme ses prédécesseurs du Moyen-âge, il ne reprend pas l'idée stoïcienne d'un éternel retour identique. Au contraire, il suggère plutôt un univers sans centre ni frontière, potentiellement infini où la création se déploie sans se répéter à l'identique.

Conclusion : le poids des cadres de pensée

Le troisième tome du roman de Patrick Schmoll, intitulé *Le Donjon du Temps*, développe une conception du temps

qui aurait pu être celle d'un Nicolas de Cues, inspirée de Platon : le démiurge voit le monde de l'extérieur de l'espace et du temps, il saisit le passé, le présent et le futur en un même regard. Cette conception n'est pas en désaccord avec l'idée soutenue par les théologiens chrétiens, d'un Dieu extérieur au temps qui passe. Ce qui est contraire aux cadres de pensée du Moyen-âge, c'est l'idée d'un éternel recommencement du temps à l'identique, la palingénésie qu'acceptaient en revanche les philosophes grecs. Celle-ci est contraire à la vision, non seulement de l'Église, mais des Écritures : le monde n'existe qu'une seule fois, et c'est pour cela que nos décisions nous engagent, on ne peut revenir dessus.

Dans le roman, les protagonistes résolvent le problème théologique en imaginant un temps cyclique, mais qui ne revient pas exactement à l'identique : les décisions que l'on prend dans ce monde peuvent être différentes de celles que l'on prend dans le précédent ou le suivant, en raison précisément de la liberté de choix qui est laissée par Dieu à l'homme. C'est l'image de l'escalier à vis dans un donjon : on tourne en rond, mais avec un écart d'un étage à chaque tour :

On ne remonte pas le temps, car cela voudrait dire que tu peux modifier ce qui s'est déjà passé dans ton univers, et comme tu le dis, cela implique un univers sans ordre et sans morale, et d'un point de vue simplement logique, c'est une source trop importante de paradoxes. Il faut donc supposer que ce qui est accompli l'est une fois pour toute. Tu ne fais que monter l'escalier. Mais imaginons que, partant d'un point, tu continues à monter ton escalier, mais qu'à l'étage suivant tu t'arrêtes deux marches avant la verticale de ton point de départ. Tu aurais l'illusion d'être remonté dans le temps de deux marches, mais en fait tu serais seulement passé dans l'univers suivant, en accomplissant un tour complet du cycle, moins deux marches. À maints égards, tu serais pourtant fondé à penser les choses comme si tu avais remonté le temps. Les

deux étages se ressemblent beaucoup, et tu aurais par exemple une vision assez juste de ce qui va se passer dans les marches suivantes, qu'il te semblerait déjà connaître. Tu pourrais prédire ce qui va se passer, et tu pourrais faire d'autres choix (Schmoll, 2021, p. 64-65).

L'univers serait donc perfectible, une théorie qui n'exclut pas la contrition, le pardon et la rédemption. Les Écritures pourraient même être convoquées pour confirmer que c'est bien ainsi que tourne le monde : « *Après tout, Dieu a déjà noyé le monde au moins une fois, tout en donnant à l'homme une chance de recommencer. Il suffisait qu'il y eût un homme de bien pour tout sauver. (...) L'histoire de Noé est peut-être une allégorie, l'intuition que la fin du monde a déjà eu lieu par le passé* » (ibid.).

Le voyage dans le temps n'est qu'antérograde dans ce concept. Pourtant, même avec cette restriction, les essayistes et auteurs de fiction de cette époque n'ont manifestement pas imaginé cette possibilité. L'idée que le futur puisse apporter quelque chose de différent du passé et du présent est liée à la notion de progrès. Il faut attendre le XVIII^e siècle pour que le futur devienne la scène d'une narration intéressante, avec par exemple *L'An 2440, rêve s'il en fût jamais* de Louis-Sébastien Mercier, publié en 1770 (Schmoll, 2024b). Et ce n'est qu'avec *La Machine à explorer le temps* de Herbert G. Wells, à la fin du XIX^e siècle, que les personnages voyagent effectivement dans le temps.

Les cadres de pensée du passé autorisent ainsi des acteurs du Quattrocento à imaginer le voyage dans le temps, mais ces mêmes cadres les retiennent également. Ainsi le voyage dans le temps était pensable, mais pas encore pensé pour donner lieu à des récits fictionnels ou à des spéculations scientifiques. Nous avons là peut-être un bel exemple d'un effet d'hystérésis, de retard de l'effet sur la cause (Finck, 2025) : la possibilité du voyage dans le temps est déjà présente en germe dans les transformations qui

affectent les manières de penser de l'époque, mais elle va attendre encore plusieurs siècles avant de s'exprimer.

Références :

- Thomas d'Aquin, 1273 [1984-1986], *Somme théologique*, trad. A.M. Roguet, 4 t., Éd. du Cerf, Paris.
- Aristote, vers 218-219 av. J.-C. [2000], *Physique IV*, trad. P. Pellegrin, Flammarion, Paris, 2000.
- Augustin d'Hippone, vers 400 [1864], *Confessions, Livre XI, chap. XIII-XIV*, trad. M. Moreau, édition numérique réalisée par l'abbaye Saint Benoit de Port-Valais Suisse. http://www.samizdat.qc.ca/arts/lit/Confessions_Augustin.pdf
- Boèce, 524 [2020], *Consolation de la Philosophie*, Livre cinquième, chap. XI, trad. C. Lazam, préface de M. Fumaroli, Payot & Rivages, Paris.
- Nicolas de Cues, 1440 [2013], *La docte ignorance, Livre I ch. 3*, trad. P. Caye, D. Larre, P. Magnard, F. Vengeon, Flammarion, Paris.
- Finck S., 2025, Le comportement des systèmes loin de l'équilibre : hystérésis, bifurcations, catastrophes, *Cahiers de systématique*, 7, p. 9-20.
DOI : <https://doi.org/10.5281/zenodo.17279848>.
- Finck S. & Schmoll P., 2021, *Serpents et échelles*. Du jeu de hasard à l'expérience de la transcendance, *Sciences du jeu*, 16. DOI : <https://doi.org/10.4000/sdj.3807>.
- Le Goff J., 1960, Au Moyen Âge : temps de l'Église et temps du marchand, *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 15(3), p. 417-433.
DOI : <https://doi.org/10.3406/ahess.1960.421617>.
- Martin H., 1996, *Mentalités médiévales XI^e - XV^e siècle*, PUF, Paris.
- Reinhardt K. & Schwaetzer H., 2012, *Nicolas de Cues Anthologie*, Édition française par Marie-Anne Vannier, Cerf, Paris.
- Schmoll P., 2019, *Là-bas sont les dragons. 1. L'Herlequin*, Éditions de l'Ill, Strasbourg.
- Schmoll P., 2020, *Là-bas sont les dragons. 2. Tous les chemins*, Éditions de l'Ill, Strasbourg.

- Schmoll P., 2021, *Là-bas sont les dragons. 3. Le donjon du temps*, Éditions de l'Ill, Strasbourg.
- Schmoll P., 2024a, Le futur a-t-il un avenir ? Vers un renouveau de la prospective, *Cahiers de systémique*, 4, p. 143-161. DOI : <https://doi.org/10.5281/zenodo.14833353>
- Schmoll P., 2024b, Temps. In G. Brougère & E. Savignac (dir.), *Dictionnaire des sciences du jeu*, Paris, Erès, p. 340-346.

Pour citer ce chapitre :

Finck S. (2025), Rétro-anticipation. Le voyage dans le temps était-il pensable au Quattrocento ? In Deboos S. (dir.), *Penser l'ailleurs : autour du roman Là-bas sont les dragons, de Patrick Schmoll*, Strasbourg, Éditions de l'Ill, p. 103-126.
DOI : <https://doi.org/10.5281/zenodo.17286476>

Résumé :

Le voyage dans le temps l'un des thèmes majeurs abordés dans le roman de Patrick Schmoll, *Là-bas sont les dragons*. Sa possibilité théorique est l'objet de conversations entre les personnages de Tilmann et Nicolas de Cues, qui l'envisagent dans les cadres de pensée qui sont les leurs au XV^e siècle. Ce traitement du thème du temps amène le lecteur à se poser une question intéressante dans l'ordre de l'histoire des idées : de tels échanges entre les personnages sont-ils plausibles ? L'idée du voyage dans le temps, qui nous est familière, imprégnés que nous sommes de littérature et de filmographie de science-fiction, était-elle seulement concevable à la fin du Moyen-âge, compte tenu des conceptions scientifiques, cosmogoniques et théologiques, et plus profondément des cadres de pensée de l'époque ? Pour répondre à cette question, ce chapitre explore l'évolution des conceptions du temps à l'orée de la Renaissance, héritées de l'Antiquité gréco-romaine et de la scolastique médiévale.

Abstract: *Retro-anticipation. Was time travel conceivable in the Quattrocento?*

Time travel is one of the major themes addressed in Patrick Schmoll's novel, *Là-bas sont les dragons* (*There Be Dragons*). Its theoretical possibility is the subject of conversations between the characters Tilmann and Nicolas de Cues, who consider it within the frames of thought that were theirs in the 15th century. This treatment of the theme of time leads the reader to ask an interesting question in terms of the history of ideas: are such exchanges between characters plausible? Was the idea of time travel, which is familiar to us, steeped as we are in science fiction literature and filmography, even conceivable at the end of the Middle Ages, given the scientific, cosmogonic and theological conceptions, and more profoundly, the frames of thought of the time? To answer this question, this chapter explores the evolution of conceptions of time at the dawn of the Renaissance, inherited from Greco-Roman antiquity and medieval scholasticism.

Mots-clés : Voyage dans le temps, Conceptions du temps, Antiquité, Moyen-âge, Renaissance, Rétro-anticipation, *Là-bas sont les dragons* (roman).

Keywords : Time travel, Concepts of time, Antiquity, Middle Ages, Renaissance, Retro-anticipation, *Là-bas sont les dragons* (novel).

Désarroi du sujet, vacillement du monde

Richard Hellbrunn

Psyché est étendue, n'en sait rien...

Sigmund Freud¹

Le faux-semblant, le double, l'idole,
l'ersatz, le rôle et la contrefaçon ont
besoin du vrai pour être faux. Mais le
jeu, l'imitation, la construction, l'essai,
l'erreur, l'esquisse sont aussi des
moyens de prêcher le faux pour
connaître le vrai.

Michel Neyraut²

Dans son roman *Là-bas sont les dragons*, Patrick Schmall fait revivre un de ses ancêtres, Tilmann, qu'il installe et insère de façon réaliste dans le monde de l'époque, en faisant appel à toutes les ressources de l'Histoire, pour mieux nous raconter la sienne, sous la forme fluide et dynamique d'une grande aventure. Il est également question d'amour dans cette histoire, et notre auteur, fidèle à lui-même jusque dans la fiction, n'a jamais, que je sache, reculé devant la complexité de la chose ! Mais je n'en dirai pas plus ! Je le connais trop bien pour oser toucher à ce thème, craignant

1. *Résultats, idées, problèmes* (II) (1921-38), trad. fr. PUF, Paris, 1985, p. 288.

2. *Alter Ego*, Ed. Penser/Rêver, Paris, 2008

que l'amitié que je lui porte depuis tant d'années ne vienne trop interférer avec ma lecture de son œuvre³.

Je vais donc aborder son ouvrage à partir d'un épisode-charnière, un moment de bascule qui fait passer son héros du déploiement de son histoire d'amour à la dynamique de son engagement dans l'action, ce qui ne simplifie pas nécessairement sa vie, mais permet d'avancer résolument, d'une complexité à l'autre.

Je propose, à partir de cet épisode, d'ouvrir à une réflexion qui se promène dans un espace entre Schmolli et Freud, comme on dirait, pour marquer le temps, entre chien et loup. Je la développerai essentiellement à partir de deux axes :

1. Du combat réel au combat psychique.
2. De l'émergence de la figure du double au dévoilement de son monde : l'inquiétante étrangeté.

Mais venons-en tout d'abord à notre histoire. Nous sommes au début du XV^e siècle. Notre héros laisse derrière lui la femme de sa vie pour accompagner en tant qu'écuyer le chevalier Paul de Rusdorf, futur Grand Maître de l'Ordre Teutonique, dont il va devenir le messager auprès du Saint-Siège de Rome afin de défendre la cause de l'Ordre contre ses ennemis polonais et lituaniens.

Ils naviguent ensemble sur la mer Baltique, dans une cogue qui fait voile vers Dantzig. Mais suivons le texte original qui se situe au tout début du tome 2 :

Tilmann, agrippé à la lisse, était malade. Il se sentait prisonnier de ce petit monde fermé en suspension entre l'immensité du ciel et l'immensité de l'eau, et considérait la terre au loin avec nostalgie. Dans la cale où tous s'installaient la nuit pour dormir, équipage et passagers, le jeune terrien accoutumé de courir sur des étendues solides ne pouvait oublier que seule l'épaisseur d'une planche

3. Je ne ferai que renvoyer le lecteur à son essai sur les amours dans leurs rapports aux technologies de réseau (Schmolli, 2014 [2020]).

séparait cet intérieur exigu d'un extérieur sombre, sans bords, et invivable pour l'homme.

Une nuit qu'il était dans cet état torpide que cause le malaise moral s'ajoutant à la nausée, au manque de sommeil et à la faiblesse de n'avoir pas mangé pendant plusieurs jours, il fut saisi d'une vision. (...)

Alors qu'il était sur le point d'enfin s'endormir, il se sentit soudainement étouffer et se réveilla. Un homme penché sur sa couche l'avait saisi à la gorge et l'étranglait. Il se débattit, affolé. L'homme était vêtu d'une coule noire dont la capuche maintenait le visage dans l'ombre. C'était un visage âgé et Tilmann eut le temps de s'étonner de la force physique du vieillard. Déjà affaibli par le manque d'air, il n'arrivait pas à se dégager. La pensée lui vint, un peu étrangement, qu'il était en train de mourir et qu'il ne saurait jamais pourquoi.

Mais, alors que sa vue se brouillait et qu'il allait sombrer dans l'inconscience, son agresseur le relâcha soudainement. Quelqu'un avait saisi l'homme par derrière et l'empêchait de poursuivre son entreprise assassine. Les deux hommes se débattirent. Tilmann se redressa. Son sauveur était pareillement vêtu de noir, la capuche rabattue de même sur le visage. Une lutte étonnamment silencieuse, au milieu des hommes endormis, s'était engagée, comme entre deux ombres. L'agresseur de Tilmann, retenu par l'autre qui, dans son dos, lui avait enlacé le cou de son bras droit, reculait avec lui tout en essayant de se dégager. Évoluant ainsi à reculons, les deux lutteurs atteignirent la paroi de la cale. Ils disparurent, comme avalés par quelque porte invisible dans l'obscurité. Tilmann se tâta la gorge, puis se pinça. Il ne dormait pas (Schmoll, 2020, p. 8 sq.).

Éros et Thanatos sont dans un bateau, comme Pince-mi et Pince-moi. Pince-mi tombe à l'eau...

Ébranlé par cette expérience – on le serait à moins ! – Tilmann utilise les moyens de l'époque, qui se trouvent être ici en convergence avec les moyens du bord, pour se confesser auprès d'un prêtre faisant partie des passagers. Une

aubaine ! Celui-ci diagnostique un songe plutôt qu'un rêve, puisque Tilmann avait les yeux ouverts, et fait l'hypothèse qu'il peut s'agir d'un message divin. Il évoque deux extraits de la Bible : le sacrifice d'Isaac par son père Abraham, dont Dieu, ou son Ange émissaire, retient finalement le bras armé, cette scène s'étant déroulée dans la réalité, et le combat de Jacob avec l'Ange, qui s'est lui aussi déroulé la nuit, comme dans un songe. Le prêtre ne peut aller plus loin dans son interprétation et demande à Tilmann d'appliquer une laborieuse pénitence pour avoir aimé une femme adultère. Brassens n'était pas encore derrière ! Mais revenons à Jacob pour définir le combat psychique, avec toute l'aide apportée par Freud, que je ne remercierai jamais assez pour la puissance libératrice de sa pensée.

1. Du combat réel au combat psychique

Jacob

Cette première réflexion consacrée au combat ne vise qu'à donner quelques repères pour aider à nous orienter dans cette dimension riche et complexe qui a tellement été répétée tout au long de l'histoire humaine. Il semblerait d'ailleurs que nous ne soyons pas au bout de notre peine en ce domaine, malgré les formules conjuratoires qui suivent inévitablement chaque massacre, considéré comme étant le « dernier » : « Plus jamais ça ! ».

Commençons en douceur par le combat précédemment évoqué de Jacob avec l'Ange.

Jacob, déjà très âgé, se rend chez son père Isaac, qui battait, quant à lui, tous les records de longévité, et qu'il n'a pas vu depuis 20 ans. Il ne peut traverser le Jourdain car le Pays de Canaan est occupé par les Hyksos. Il avance donc en sachant qu'il ne pourra éviter une rencontre qui pourrait bien devenir problématique avec son frère Ésaü, qu'il avait quelque peu arnaqué jadis en troquant le droit d'aînesse de

ce dernier contre un plat de lentilles. Une satisfaction orale immédiate contre un plaisir différé : tout un programme !

Il fait franchir à sa famille le torrent Yabboq, puis retourne seul, la nuit, le retraversant dans l'autre sens, pour chercher quelques objets qu'il aurait laissés sur l'autre rive.

Le franchissement de cette limite représentée par ce torrent permet à son combat de trouver lieu. Le voilà donc seul, la nuit, sur l'autre rive, préoccupé par l'anticipation angoissée d'un danger certes attendu, mais non connu précisément, non délimité, faute d'une connaissance suffisante des intentions de l'adversaire potentiel.

Le « combat » qui advint alors aurait-il simplement apaisé Jacob en transformant une tension intrapsychique en décharge musculaire ?

Il se pourrait que la portée de l'évènement psychique, ce combat qui se déroule entre deux mondes, suivi d'une nomination et d'une blessure venant l'inscrire dans le corps, précipite Jacob pour le reste de sa vie dans une nouvelle identité, ouverte à un autre espace qui dépasse ce qu'il pouvait attendre de sa seule habileté.

*Un homme lutta avec lui,
Jusqu'à la montée de l'aurore.
Il vit qu'il ne pouvait l'emporter ;
Alors il le frappa à l'emboîture de la hanche,
Et la hanche de Jacob se démit
En luttant avec lui.
Il dit : « laisse-moi partir, car l'aurore est montée » .
Jacob répondit : « je ne te laisserai pas, que tu ne m'aies béni ».
Il dit : « Quel est ton nom ? » – « Jacob » répondit-il.
Il dit : « Ton nom ne sera pas dit Jacob mais Israël,
Car tu as jouté avec Elohim et les hommes et tu l'as emporté.
(Genèse XXXII, 24-29)*

Quelle histoire !

Jacob s'est-il vraiment battu contre un autre aussi réel qu'énigmatique quant à ses intentions combatives ?

Ou a-t-il vécu tout cela sur un mode hallucinatoire ?

Nul témoin ne viendra attester la chose, mais reste, à cette place, la trace réelle de la blessure à la hanche qui permettra à Jacob de reprendre le cours de sa vie en boitant résolument dans sa nouvelle identité.

Ensuite, le combat lui-même, « techniquement », relève de la lutte, de l'empoigne, et non de la destructivité plus directe consistant à frapper, de préférence avec un objet contondant, si l'on veut tuer efficacement. Il s'agit donc ici de mettre en scène une opposition qui permet à chaque adversaire – et non pas ennemi – à la fois de survivre à la rencontre et de garder la face.

Reste le seul coup porté, on ne sait comment, à un endroit bizarre pour quelqu'un qui aurait un peu l'expérience du combat rapproché : à l'emboîture de la hanche !

Ce coup était nécessaire pour rompre un équilibre épuisant, une impasse symétrique dont il fallait bien sortir à l'appel de l'aurore. Encore une limite, amenée cette fois par la lumière du jour et non par la traversée de l'eau. Comme si les étapes de la Création, signant une intervention divine, étaient tour à tour convoquées pour délimiter la scène de l'affrontement !

Il fallait donc frapper et blesser juste ce qui était nécessaire pour pouvoir se séparer. Il s'agit là d'une grande innovation, d'une économie de la violence à l'endroit même où il est traditionnellement plus simple de donner la mort pour résoudre la question d'une manière définitive et indiscutable.

La séparation ainsi obtenue permet alors à Jacob d'énoncer la demande qui le maintenait dans son irréductible ténacité : il veut être béni ! L'autre lui donne alors le nom contenu, dévoilé, puis transmis par son combat même. Jacob, qui s'appellera désormais Israël, « celui qui

lutte avec Dieu », n'est plus celui qu'il était avant sa traversée du gué et du combat.

Tout se passe comme si ce combat avait constitué une matrice d'identité permettant au sujet de déployer par une projection dans l'espace ambiant les tensions qui fragmentaient sa vie psychique en une conflictualité interne, avant de se retrouver, réunifié, apaisé, et « altéré » par sa rencontre avec l'Autre, sur l'autre rive de soi-même.

César

Nous sommes en janvier 49. Jules César vient de vaincre les Gaulois après avoir remporté l'incroyable bataille d'Alésia, en combattant à la fois Vercingétorix assiégé dans son oppidum et affamé, et, dans l'autre direction, tout autour, l'immense armée de secours qui attaquait les Romains de l'extérieur. Ils ont donc combattu dans un anneau entre deux remparts contre une armée largement supérieure en nombre, mais moins organisée et moins tactique.

César, donc, après sa victoire, traverse le Rubicon qui marque la frontière avec la Gaule Cisalpine, pour amener ses légions à Rome – ce qui était expressément interdit à un général avec ses soldats en armes – afin d'y prendre le pouvoir contre Pompée qu'il va vaincre ultérieurement lors de la bataille de Pharsale.

Il s'agit-là d'une transgression majeure pour un Romain, que de traverser cette rivière. Et César s'y engage résolument, sachant qu'une fois cette traversée effectuée, rien ne serait plus comme avant. Il ne change pas de nom, comme Jacob, mais il change de position, et doit ensuite aller jusqu'au bout de l'aventure. À la différence de Jacob, il ne change pas de monde en traversant le gué, il reste dans le même monde. Il change seulement de position sur son échiquier bien balisé. Il continue sur sa lancée conquérante qui vient mordre dans la réalité de son monde : le risque maîtrisé, la stratégie, la tactique, l'anticipation, la conduite de la guerre, la politique, la conquête du pouvoir, même le

sexe ! Tout ceci se « tient » dans une cohésion romaine où fusionnent implacablement ingénieurs, politiciens et guerriers pour assurer une emprise illimitée sur le monde environnant.

Alésia et Pharsale : le combat réel, au maximum de ce qu'il est possible d'attendre du meilleur usage possible des forces en présence.

Quels courages !

De Jacob, seul dans sa dimension intrapsychique voire spirituelle, qui voit vaciller son propre monde pour mieux en entrevoir un autre, à César, qui a puissamment ébranlé le monde environnant avec la meilleure armée de l'époque, s'agit-il du même courage, de la même ténacité ?

Sans doute, si on le ramène à la force subjective qu'il faut déployer pour tenir debout, donc aussi « tenir contre » les forces du dedans et du dehors.

C'est donc sur deux fronts que le moi doit lutter, il lui faut défendre son existence à la fois contre un monde extérieur qui menace de le détruire et contre un monde intérieur (Freud, 1940 [1973], p. 77).

Mais ce courage s'inscrit aussi dans des exigences collectives portées par la culture, voire à travers les mythes qu'elle véhicule.

Le héros n'est pas un personnage réel, c'est un rôle dans un scénario. Il a une existence par rapport à un mythe, dans lequel il prend une certaine place : celle du représentant de l'humanité contre les forces de la vie et de la mort qui la menacent ; que ces forces soient des dieux, des monstres ou des principes abstraits ; la place d'un humain qui doit dépasser son humanité, et de ce fait la nier, au point de se mettre, ou d'être mis, au ban des hommes alors même que c'est l'humanité qu'il sauve (Schmoll, 1997 [2023], p. 212).

L'acte de « tenir », qui signe au fond l'adhésion à la vie d'un sujet, génère, à l'intérieur de son espace psychique un

fragment d'extériorité fantasmée, comme l'a très bien vu Lacan.

Si c'était vrai, l'âme ne pourrait se dire que de ce qui permet à un être – à l'être parlant pour l'appeler par son nom – de supporter l'intolérable de son monde, ce qui la suppose y être étrangère, c'est-à-dire fantasmatique. Ce qui, cette âme, ne l'y considère – c'est-à-dire dans ce monde – que de sa patience et de son courage à y faire tête. Cela s'affirme de ce que, jusqu'à nos jours, elle n'a, l'âme, jamais eu d'autre sens (Lacan, 1975, p. 78).

Combat psychique ?

La formulation « combat psychique » m'était venue un peu hâtivement pour titrer la scène relatée par Patrick Schmoll, ainsi que le combat nocturne de Jacob. Je dois cependant aller plus loin. En effet, tout combat est nécessairement psychique en ce qu'il engage inévitablement le sujet tout entier. Il est investi psychiquement par ce dernier et ne peut manquer de produire des effets dans son psychisme ; alors, à quelle spécificité renvoie finalement cette notion ?

Il s'agit pour moi de définir un combat qui se déroule, non dans la réalité extérieure, mais exclusivement dans la réalité psychique du sujet concerné, comme dans les exemples cités plus haut, ou alors d'un combat se déroulant à l'extérieur du sujet, dans la vie réelle mais dont le déclenchement, ou les modalités, sont essentiellement déterminés par cette même réalité psychique, comme dans un passage à l'acte. Nous voilà bien avancés !

Avant d'illustrer mon propos de quelques exemples, je ne peux éviter de définir, à partir de Freud, ce qu'il entend par réalité psychique.

En 1897 déjà, Freud abandonne sa théorie dite « de la séduction ». Il résume sa position ainsi dans une conférence donnée en 1904 à la Clark University et publiée en 1910 :

Sous l'influence de la théorie traumatique de l'hystérie qui se rattache à l'enseignement de Charcot, on n'était que trop disposé à attribuer une réalité et une signification étiologiques aux récits dans lesquels les malades faisaient remonter leurs symptômes à des expériences sexuelles qu'ils avaient subies passivement au cours des premières années de leur enfance, autrement dit à ce que nous appellerions vulgairement le « détournement de mineurs ». Et lorsqu'on se vit obligé de renoncer à cette étiologie, à cause de son invraisemblance et de sa contradiction avec des faits solidement établis, on se trouva fort désemparé (Freud, 1910 [1923], p. 83).

En 1911, Freud note « *que toute névrose a pour conséquence, et donc vraisemblablement pour fin, d'expulser le malade hors de la vie réelle, de le rendre étranger à la réalité* » (Freud, 1911 [1984], p. 135).

Avec l'introduction du principe de réalité, une forme d'activité de pensée se trouve séparée par clivage ; elle reste indépendante de l'épreuve de réalité et soumise uniquement au principe de plaisir. C'est cela qu'on nomme la création de fantasmes qui commence déjà avec le jeu des enfants et qui, lorsqu'elle se poursuit sous la forme de rêves diurnes, cesse de s'étayer sur des objets réels (id., p. 138).

Au lieu de fonder sa théorie sur la seule réalité des scènes vécues, Freud s'appuie désormais sur ce qu'il nomme la réalité psychique, qui résulte d'un clivage interne de l'appareil psychique visant, à la base, à préserver un fragment qui continue, indépendamment de l'avancée du principe de réalité, à obéir uniquement au principe de plaisir. Ce fragment génère une production fantasmatique qui, d'une part, intègre et transforme des événements réellement vécus par le sujet, et, d'autre part, comble les lacunes de cette production par ce que Freud appelait les fantasmes originaires qui constituent un patrimoine transmis phylogénétiquement « *que la psychanalyse retrouve comme organisant la*

vie fantasmatique, quelles que soient les expériences personnelles des sujets » (Laplanche & Pontalis, 1971, p. 157).

La réalité psychique ainsi constituée est particulièrement persistante au sein de l'appareil psychique, et s'oppose, dans l'inconscient, à la réalité dite « matérielle ».

Lorsqu'on se trouve en présence des désirs inconscients ramenés à leur expression la dernière et la plus vraie, on est bien forcé de dire que la réalité psychique est une forme d'existence particulière qui ne saurait être confondue avec la réalité matérielle (Freud, 1900 [1993], p. 526).

L'originalité de cette avancée théorique permet de comprendre comment, à partir d'un clivage, des conceptions différentes, voire opposées, de la réalité, peuvent coexister chez un même sujet sans entraîner de débat contradictoire interne. Ces croyances entraînent une forte adhésion de la part du sujet, et la raison est ici impuissante à lever cette difficulté.

Quand Freud parle de réalité psychique, ce n'est pas simplement pour désigner le champ de la psychologie conçu comme ayant son ordre de réalité propre et susceptible d'une investigation scientifique, mais ce qui, pour le sujet, prend, dans son psychisme, valeur de réalité (Laplanche & Pontalis, 1971, p. 391).

C'est à partir de cette pensée très déstabilisante, y compris pour les premiers psychanalystes, que l'écoute psychanalytique demande à celui qui s'y livre de suspendre le jugement de réalité quant aux récits amenés par les analysants, ce qui installe cette écoute dans un « autre monde » que celui d'un policier ou d'un magistrat. Peut-être ne cherchons-nous pas la même vérité qui serait elle-même aux prises avec plusieurs mondes. De nombreux malentendus pourraient être évités si cette notion de réalité psychique était mieux intégrée, mais ce n'est sans doute pas un hasard si nos concitoyens ont tant de difficultés à y parvenir.

Pour illustrer le combat psychique

Je suppose déjà bien illustrée et définie la forme « hallucinatoire » du combat psychique, il reste à évoquer les formes plus complexes, qui tiennent compte de la réalité des situations qui se présentent au sujet, mais qui se voient totalement ou partiellement débordées par des productions de l'inconscient, et qui relèvent donc de l'insistance répétitive de sa réalité psychique.

Je pourrais ici m'appuyer sur des exemples de passages à l'acte, d'une indiscutable efficacité dans l'action, mais totalement en rupture avec une situation actuelle et déterminés par des éléments fantasmatiques qui n'apparaissent au sujet qu'après avoir commis son acte, s'il veut bien y travailler.

Je préfère illustrer cette problématique à partir d'une clinique singulière du geste en situation, en prenant appui sur une longue expérience de la psychoboxe, que je pratique depuis quarante ans, et qui consiste à écouter un sujet, souvent après une confrontation à la violence subie ou agie, à partir d'un combat libre à frappe atténuée se déroulant en présence d'un tiers, dans un espace situé entre la psychanalyse, la boxe, le psychodrame et la danse, susceptible de permettre l'émergence de gestes et d'affects relevant de la réalité psychique de celui qui vient pratiquer.

Certains gestes, dans ce contexte particulier, s'autonomisent en quelque sorte, échappant à la réalité intersubjective d'une situation de combat, pour exprimer « autre chose ».

Il n'est pas rare de voir des participants étendre les bras en fermant les yeux, ce qui semble indiquer qu'ils ne souhaitent pas prendre de coups au visage. Leur attitude est cependant le plus sûr moyen d'y parvenir. Ce geste s'éclaire toutefois si nous considérons que cette personne tente de dire « non » aux coups qui arrivent, selon le mode régressif d'un nourrisson qui tournerait son visage de côté tout en

étendant les bras, dans une première approche de la négation. Dans un combat « réel », qui met la vie en jeu, et même dans un combat sportif qui vise plus gentiment à assommer l'adversaire, cette attitude doit être surmontée le plus vite possible par un entraînement adéquat. Dans notre pratique, elle fait précisément l'objet de toute notre attention, et se voit abondamment reprise et réélaborée par les échanges de parole qui suivent la confrontation.

Il en va de même pour des chutes brutales d'énergie, laissant le sujet sans défense après un temps de combat parfaitement maîtrisé. Ceux qui vivent cette situation sont nombreux à croire qu'ils ont été débordés par les coups de l'adversaire, décidément « beaucoup plus fort qu'eux ». Ils mettent généralement beaucoup de temps pour s'apercevoir que c'est en eux-mêmes que se produit cette « chute », parce qu'ils perdaient tout espoir de se sortir de cette situation. Lorsque je demandais à l'un d'eux ce qui lui venait comme image ou comme pensée à ce moment-là, il me répondit : « abandon ! ».

Un jeune homme ne pouvait s'empêcher de sortir sa langue pendant le combat. Je lui fis remarquer qu'il risquait ainsi une coupure. Étonné par ma remarque, il ne s'était absolument pas rendu compte de sa mimique. Lorsque l'observateur la lui mima, il nous dit avoir revu le visage de son père, qui faisait exactement cette grimace lorsqu'il le battait. Il la reproduisait, à son insu, pendant la situation qui le renvoyait à cette scène traumatique.

Je pourrais ici multiplier les exemples, mais je m'en tiendrai là. Je voulais seulement montrer la richesse de la dimension du combat pour l'écoute de la réalité psychique découverte par Freud⁴.

4. Pour d'autres développements sur la psychoboxe, voir par exemple Hellbrunn, 2003 [2014], 2025.

2. De l'émergence de la figure du double au dévoilement de « son » monde : l'inquiétante étrangeté

Nous pouvons reconnaître, dans les énigmatiques rencontres de Tilmann avec l'Homme en noir une figure du double telle que le texte freudien m'a permis de les connaître. Mais nous la retrouvons également dans la construction du personnage de Caspar Stange, qui a existé réellement sur le plan historique, mais qui se voit prolongé, dans le roman, d'une existence fictive pour les besoins de la stratégie du héros principal. Il s'agit d'une fiction dans la fiction qui ouvre à une pensée sur la fiction comme étant susceptible de générer des emboitements comme des poupées russes.

La pensée développée ici ne m'était venue que secondairement. J'avais tout d'abord, avant de songer à aborder ce thème, été frappé par la proximité d'une aventure d'inquiétante étrangeté que Freud avait vécue dans un train, avec l'épisode relaté par Patrick Schmoll, qui connaissait bien le combat de Jacob, mais n'avait pas connaissance de l'anecdote relatée par Freud.

Doppelgänger

Dans une note de bas de page de son article de 1919 consacré à l'inquiétante étrangeté, Freud relate une aventure de voyage, vécue personnellement, qui n'est pas sans évoquer celle vécue par Tilmann sur son bateau :

J'étais assis seul dans un compartiment de wagons-lits lorsque, à la suite d'un violent cahot de la marche, la porte qui menait au cabinet de toilette voisin s'ouvrit et un homme d'un certain âge, en robe de chambre et casquette de voyage, entra chez moi. Je supposai qu'il s'était trompé de direction en sortant des cabinets qui se trouvaient entre les deux compartiments et qu'il était entré dans le mien par erreur. Je me précipitai pour le renseigner, mais je

m'aperçus, tout interdit, que l'intrus n'était autre que ma propre image reflétée dans la glace de la porte de communication. Et je me rappelle encore que cette apparition m'avait profondément déplu. (...) Qui sait si le déplaisir éprouvé n'était tout de même pas un reste de cette réaction archaïque qui ressent le double comme étant étrangement inquiétant (Freud, 1919 [1933], p. 204).

Nous savons également par ailleurs, que Freud avait rencontré son sosie lors d'un voyage à Naples, et qu'il demanda alors à son frère Alexander : « *Cela signifie-t-il Vedere Napoli e poi morire ?* » (Ernest Jones, cité par Max Schur, 1975, p. 403).

Plus explicite encore à ce sujet est cette lettre écrite à Arthur Schnitzler à l'occasion de son soixantième anniversaire :

...Une question me tourmente : pourquoi, en vérité, durant toutes ces années, n'ai-je jamais cherché à vous fréquenter et à avoir avec vous une conversation ? (Question posée naturellement en négligeant de considérer si un tel rapprochement vous aurait agréé). La réponse à cette question implique un aveu qui me semble par trop intime. Je pense que je vous ai évité par une sorte de crainte de rencontrer mon double. Non que j'aie facilement tendance à m'identifier à un autre ou que j'aie voulu négliger la différence de dons qui nous sépare, mais en me plongeant dans vos splendides créations, j'ai toujours cru y trouver, derrière l'apparence poétique, les hypothèses, les intérêts et les résultats que je savais être les miens. Votre déterminisme comme votre scepticisme — que les gens appellent pessimisme —, votre sensibilité aux vérités de l'inconscient, de la nature pulsionnelle de l'homme, votre dissection de nos certitudes culturelles conventionnelles, l'arrêt de votre pensée sur la polarité de l'amour et de la mort, tout cela éveillait en moi un sentiment étrangement inquiétant (lettre 197, citée par Schur, 1975, p. 404).

Ces trois exemples tirés de la vie de Freud sont riches de leur diversité, chacun renvoyant pourtant au même sentiment d'inquiétante étrangeté. Ce sentiment, contraire-

ment aux détours laborieux que nous imposent la langue – et la culture ? – françaises pour essayer de le définir et de l'illustrer, est facile à éprouver, directement, en quelque sorte tout d'un bloc, par tout sujet ayant baigné dans la culture germanique, comme si la précision et la concision du mot « *unheimlich* » avait définitivement ouvert dans la sensibilité de chacun à son environnement une faculté perceptive lui permettant d'associer immédiatement sensations corporelles parfois diffuses et affect qualitativement éprouvé afin de pouvoir le nommer précisément pour en partager l'expérience. Ne sommes-nous pas « pensés par la langue » ?

Mais revenons à Freud. Son aventure du train, et sa rencontre du sosie napolitain ont ceci en commun qu'il s'agit d'une rencontre soudaine, liée à une perception globale, à une représentation qui nous ramène au stade du miroir si brillamment pensé par Jacques Lacan en sa contribution originale et nouvelle à la pensée psychanalytique. L'épisode freudien n'est pas sans évoquer aussi celui où Tilmann découvre le miroir au cours de sa visite d'un atelier de verrier à Venise, en se faisant surprendre par son propre reflet (Schmoll, 2020, p. 106). Patrick Schmoll en profite là pour mettre en scène une thématique qu'il traite ailleurs (Schmoll 2012 [2020]), en lien avec le stade du miroir, celle du rôle historique des miroirs « exacts » dans l'invention du moi dans la modernité.

Il en va cependant autrement dans la lettre à Arthur Schnitzler. Le sentiment d'étrangeté est une hypothèse déduite par Freud de sa longue attitude d'évitement d'une relation pourtant attirante avec Arthur Schnitzler. Il rend compte dans cette lettre « intime » de son ambivalence qu'il attribue à une identification, dont il déploie les traits, non sans donner alors, au-delà de la fermeté unifiante construite par l'effet « *unheimlich* » induit, une impression de morcellement, qu'il dépasse en l'interprétant.

Le thème du double avait déjà été travaillé par Otto Rank en 1914, et se voit ensuite repris par Freud dans son texte ultérieur (1919) sur l'inquiétante étrangeté. Rank considérait le double, dans ses différentes déclinaisons, âme, miroir, ombre, portrait, sosie, jumeaux, automates, marionnettes, diable, etc., comme une assurance contre la destruction du moi, un « *énergique démenti à la puissance de la mort* », comme en témoigne la représentation d'une âme immortelle. Mais cette situation est loin d'être stable. Freud :

Mais ces représentations ont pris naissance sur le terrain de l'égoïsme illimité, du narcissisme primaire qui domine l'âme de l'enfant comme celle du primitif, et lorsque cette phase est dépassée, le signe algébrique du double change et, d'une assurance de survie, il devient un étrangeté inquiétant signe avant-coureur de la mort (Freud, 1919 [1933], p. 186).

Dans la langue allemande, « Doppelgänger » a une connotation plus active qu'un simple « double », si je puis m'exprimer ainsi. Le double renvoie à l'original dont il est la « copie », étant ainsi encapsulé dans son origine première située en-dehors de lui. Le Doppelgänger, lui, est en quelque sorte lâché dans la nature : il « va », il est plein d'allant, en parcourant sa trajectoire propre, il pourrait donc occasionner plus d'effets de surprise s'il nous arrivait de le rencontrer, dans la mesure où il est bien plus potentiellement agissant qu'un reflet ou une ombre.

Fylgja

Cette oscillation de la figure du double à l'endroit de la mort n'est pas sans évoquer une des composantes de l'âme scandinave, la Fylgja, ainsi décrite par Régis Boyer :

Comme son nom l'indique (verbe fylgja : suivre, accompagner, allemand folgen, anglais to follow), la fylgja désigne, physiologiquement, le placenta, les membranes qui « suivent » l'expulsion du nouveau-né et, symboliquement la figure tutélaire, l'esprit, le

double qui suit (mais elle peut aussi d'aventure précéder) un homme et même un clan. Le rapport avec notre idée d'ange, notamment d'ange gardien (qui se dira fylgjuengill en islandais, où engill = ange) est immédiat, de même qu'est patente l'idée de double spirituel d'un individu (fetch, disent les Anglais) familière à notre monde mental (Boyer, 1986, p. 49).

Cette figure se dédouble elle-même en deux acceptions, la plus ancienne étant la fylgja animale :

L'âme, le moi interne s'émancipant de son enveloppe corporelle, non chez certains individus privilégiés à cet égard comme pour le hamr⁵ : mais pour tout le monde, non à la faveur de circonstances spéciales mais normalement, régulièrement. Dédoublement purement spirituel, par conséquent, quand bien même la figuration qu'il prend serait animale. Tout homme a sa fylgja animale, il arrive très fréquemment que l'intéressé la voie, presque toujours en rêve ou à la faveur d'états semi-seconds, somnolences, bâillements qui ne vont pas sans évoquer les interventions du hugr. Toutefois, la croyance veut qu'il ne fasse pas bon voir sa propre fylgja : c'est signe de feigdh, annonce que l'on est feigr, voué à une mort prochaine... (id., p. 50).

La deuxième figure, apparemment de conception plus récente, est une figure féminine, toujours bénéfique quant à elle – ce qui ne manque pas d'optimisme – et renouant sans doute par là avec son origine placentaire. C'est ainsi que le Viking le plus sanguinaire emporte avec lui, au cœur du massacre, un fragment de tendresse toute maternelle qui poursuit son enveloppement après la séparation due à la naissance : une vraie mère veille !

5. Autre composante de l'âme scandinave permettant notamment de changer de forme, cette notion est propre à chaque sujet, et sa force est variable d'un sujet à l'autre, contrairement au hugr, la troisième composante de l'âme, qui correspond à un fond universel et transversal à la fois aux éléments naturels et à la vie animale et humaine, et auquel il est possible d'avoir accès, voire de l'utiliser à des fins magiques.

Clivage du moi

Freud nourrit également cette figure du double des effets du clivage du moi, à partir des instances d'auto-observation et d'autocritique qui se développent avec la conscience morale. Mais il va plus loin :

Cependant ce qui heurte la critique de notre moi, n'est pas la seule chose à pouvoir être incorporée au double ; le peuvent encore toutes les éventualités non réalisées de notre destinée dont l'imagination ne veut pas démordre, toutes les aspirations du moi qui n'ont pas pu s'accomplir par suite des circonstances extérieures, de même que toutes les décisions réprimées de la volonté qui ont produit l'illusion du libre arbitre (Freud, 1933, p. 187).

Heil !

Ce dernier thème a été magnifiquement développé par Éric-Emmanuel Schmitt, dans son roman *La part de l'autre*. Il explore avec beaucoup de finesse ce qui se serait passé si l'École des Beaux-Arts de Vienne avait accepté, et non recalé comme dans la réalité, le jeune Adolf Hitler qui aurait alors pu épanouir son talent d'artiste...

Son livre décrit en parallèle, dans une chronologie minutieuse, la carrière de l'artiste appelé Adolf H., et l'histoire de celui qu'il continue à appeler Hitler. Deux mondes ont ainsi pris naissance à partir de ce moment fondateur.

L'entreprise d'Éric-Emmanuel Schmitt est loin d'être une sinécure, si l'on en croit les extraits de son journal publié en postface :

Ce livre m'impose une telle tension mentale que je commence à avoir peur pour mon équilibre. Depuis des mois, j'avance en position de grand écart sur deux fils continuellement plus éloignés l'un de l'autre. Je crains de perdre prise. Raconter chaque jour deux êtres qui ne sont qu'un, l'un devenant un salaud, l'autre un homme bien (mais à quel prix !) m'essore les nerfs et le cerveau. Page après page, puisque j'écris le roman dans l'ordre où le lecteur le lira, je m'impose des souffrances. Si lundi je décris Hitler qui

s'épargne la douleur mais me dégoûte, mardi je narre Adolf H. que j'apprécie mais qui en prend plein la figure. Jamais je ne risque de les confondre, ils tirent chacun de leur côté, ils m'épuisent. Et, en moi, ils sont un (Schmitt, 2001, p. 493-94).

Impatient de se débarrasser d'Hitler, l'auteur change sa méthode de composition, il écrit désormais sans discontinuer tous les chapitres consacrés à Hitler, pressé de le voir mourir, ne le supportant plus. Je pense également que l'alternance même entre les deux personnages devient un exercice de plus en plus coûteux en énergie pour celui qui s'y engage, au fur et à mesure de l'avancée d'Hitler vers ce qui constitue à la fois sa chute inéluctable, pour lui et pour tous ceux qui l'ont suivi ou accompagné, mais la contrainte spécifique de l'approche historique, telle qu'elle peut nous parvenir, devient également de plus en plus serrée, et ne laisse plus aucune marge de liberté, jusqu'à la conclusion fatale.

Plus loin :

On me fait remarquer que je deviens taciturne, que je marche en boitant et que mes épaules se replient. Je me suis expliqué en disant que, « mon héros » étant comme cela, un mimétisme inconscient me poussait sans doute à lui ressembler.

Où vais-je ?

Je deviens taciturne. Comme lui.

J'ai mal aux genoux. Comme lui.

J'écoute du Wagner. Comme lui.

Je n'ai pas envie de faire l'amour. Comme lui.

Je ne pratique plus l'amitié. Comme lui.

Où vais-je ? (id., p. 495-96).

Je peux faire ici l'hypothèse que l'abandon provisoire du personnage d'Adolf H. au profit du seul Hitler décrit dans sa période la plus sombre, prive l'auteur lui-même de la présence protectrice de ce double qui, pour lui, faisait tiers et pouvait, quant à lui, recueillir, développer et restituer tout ce qui aurait pu devenir vivant dans ce personnage

sombre dont le destin le tirait essentiellement vers la destruction et la mort. Le paradoxe est que ce choix avait été fait parce que l'auteur, ayant bien perçu le danger, voulait se débarrasser de lui au plus vite, mais ce faisant, il a dû s'approcher de lui plus intensément, et sans protection.

Un train peut en cacher un autre...

Pour rester encore un peu avec Adolf Hitler, qui s'avère ne pas être plus facile à fréquenter que simple à quitter, je ne peux résister à l'illustration de cette autre figure du double : une réminiscence embarrassante du passé.

La scène se déroule en novembre 1942, juste avant la bataille de Stalingrad qui devait marquer le grand tournant de la guerre. Adolf Hitler circule à bord de son train spécial, mais il avait déjà mis fin à ses apparitions destinées à galvaniser ses troupes depuis l'été 1942 en faisant systématiquement baisser les stores des fenêtres donnant sur le quai.

Mais écoutons le témoin de la scène, Albert Speer :

La table était richement garnie, argenterie, verrerie, porcelaine et fleurs. Nous étions en train de commencer notre repas lorsqu'un convoi de marchandises s'arrêta le long de notre train, sans que personne d'entre nous n'y eût prêté attention ; dans les wagons à bestiaux des soldats allemands qui revenaient du front de l'Est ; affamés, blessés pour certains, ils regardaient, hagards, l'assemblée des convives. Hitler eut un haut-le-corps en apercevant, à deux mètres de sa fenêtre ce lugubre spectacle. Sans esquisser un salut, sans même manifester la moindre réaction, il ordonna à son domestique de baisser le store au plus vite. Ainsi se déroula une des rares rencontres que Hitler eut, pendant la seconde partie de la guerre, avec de simples soldats du front, semblables à celui qu'il avait été jadis (Speer, 1971, p. 109).

Un spectre en quête d'autonomie...

Dans son ouvrage intitulé *Alter Ego* consacré à l'identification, Michel Neyraut propose un nouveau concept : « *J'entends, par identité, désigner la plus petite unité significative d'une identification dont elle représente à la fois le substrat et la fin* » (Neyraut, 2008, p. 173). Il donne à ce propos l'exemple d'une parole d'André Malraux, répondant ainsi à la question concernant la place qu'il occupait auprès du général de Gaulle : « *Je suis comme le chat qui disait : Je suis le chat qui fait le chat chez Mallarmé* ».

Personne mieux que ce chat ne définit ce que j'entends par identité : ce vacillement de deux images, de deux personnages, de deux figures qui se ressemblent mais dont le calque et le modèle ne coïncident jamais. Ainsi en va-t-il de la personnification spectrale d'un remords qui, dans Hamlet, apparaît comme une hallucination, mais dont les témoins attestent la présence indubitable. Cet identité exige une identification, au sens actif du terme, c'est-à-dire une reconnaissance ; et au sens passif, c'est-à-dire une ressemblance (id., p. 174).

Ce spectre, qui figure le défunt père d'Hamlet, se sépare ici de la stricte hallucination à partir de sa reconnaissance par les témoins. Il s'autonomise, en quelque sorte, et fait pleinement partie du « monde », après avoir pris naissance dans « *le tourment d'Hamlet : d'être le cri d'une vengeance. Ce contenu déborde l'image, hante les glaces, harcèle la conscience* » (ibid.). Ce vacillement spectral repéré par Michel Neyraut constitue, de mon point de vue, le trait fondamental du monde de l'inquiétante étrangeté défini par Freud. Ce vacillement, tout particulièrement, ne permet plus de différencier ce qui est produit, en termes d'affects et de fantasmes, par la seule réalité psychique d'un sujet bien identifié en son insistance répétitive, d'avec l'irruption d'une angoisse diffuse venant hanter le monde d'un malaise partagé.

La charge de l'histoire

En 2012, Sylvain Tesson décide de refaire avec des amis un périple commémoratif de la retraite de Russie en side-car. En arrivant sur le site de la Bérézina, les voyageurs sont ébranlés par leur rencontre avec ce que l'un d'eux appelle un « haut lieu » :

Un haut lieu, c'est un arpent de géographie fécondé par les larmes de l'Histoire, un morceau de territoire sacralisé par une geste, maudit par une tragédie, un terrain qui, par-delà les siècles, continue d'irradier des souffrances tues ou des gloires passées. C'est un paysage béni par les larmes et le sang. Tu te tiens devant et, soudain tu éprouves une présence, un surgissement, la manifestation d'un je-ne-sais-quoi. C'est l'écho de l'Histoire, le rayonnement fossile d'un événement qui sourd du sol, comme une onde. Ici, il y a eu une telle intensité de tragédie en un si court épisode de temps que la géographie ne s'en est pas remise. Les arbres ont repoussé, mais la Terre, elle, continue à souffrir. Quand elle boit trop de sang, elle devient un haut lieu. Alors, il faut la regarder en silence car les fantômes la hantent.

(Tesson, 2015, p. 123-124).

Je n'habite pas très loin de Natzwiller, où se trouve le Struthof, le sinistre camp de concentration, toujours très visité. Je connais un des guides, qui s'occupait aussi de l'entretien du camp, tâche difficile et nécessaire à l'entretien de la mémoire. Un jour, je lui demande s'il croyait aux fantômes. Il me répond fermement que non. Je lui précise que moi non plus, je n'y crois pas, puis je lui demande si là où il travaille, il y en a... Il me répond qu'il est bien forcé d'admettre que oui !

Il m'explique qu'il y a dans ce camp des lieux que rien ne distingue des autres espaces, et qui semblent tellement « chargés » que personne ne peut y rester ne serait-ce que quelques instants. Il a effectué ce constat sur de nombreuses personnes qui ne connaissaient pas l'histoire du

camp, qui n'étaient pas de la région, et qui toutes, ainsi que lui-même, évitaient radicalement les mêmes lieux...

J'ai souvent constaté un lien étroit entre l'espace et la fixation d'un traumatisme psychique. La mémoire est souvent réactivée lorsque les victimes reviennent sur « les lieux ». Mais se pourrait-il que les lieux eux-mêmes en conservent une trace transmissible à ceux qui n'ont pas vécu la situation ?

C'est là un exemple typique de ce que Freud évoque comme une croyance « surmontée », due à des superstitions anciennes qui n'ont plus cours, mais néanmoins capables de resurgir à l'occasion.

Je ne peux m'empêcher de penser à cette parole de Mme du Deffand à qui l'on demandait si elle croyait aux fantômes. Elle répondit fort justement : « Non, mais j'en ai peur. »

Tautologie et redoublement

La langue comporte aussi ses figures du double, finement différenciées par Clément Rosset qui nous montre précisément en quoi la tautologie se sépare radicalement de la lapalissade, à partir de leur effet respectif. La lapalissade prête à rire, ce qui n'est pas le cas de la tautologie, qu'il définit de la manière suivante :

La tautologie, ou le principe d'identité, ne se rendent pas du tout par la formule : $A = A$, mais bien et seulement par la formule : A est A (Rosset, 1997, p. 33-34).

Il cite à cet égard Heidegger :

*La formule $A = A$ indique une égalité. Elle ne présente pas A comme étant le même. La formule courante du principe d'identité voile précisément ce que le principe voudrait dire, à savoir que A est A , en d'autres termes que tout A est lui-même le même (Heidegger, Identité et différence, in *Questions I & II*, p. 257-258).*

La variation dite lapalissade ne dit pas la même chose que ce qui a déjà été dit, mais n'en dit pas moins quelque chose qui revient au même. Et c'est là tout le jeu de la lapalissade : d'éberluer un instant son auditeur en provoquant l'illusion d'un « autre dire » qui trouve moyen de n'être « ni tout à fait le même, ni tout à fait un autre », pour parodier Verlaine.

Nous pouvons ainsi mieux cerner la différence qui sépare la tautologie de la lapalissade : alors que la première répète ouvertement le même, la seconde le répète tout en s'efforçant de le faire passer pour un autre, en suscitant un instant l'hallucination d'une différence. C'est d'ailleurs cette prétention infondée à la différence qui explique le comique de la lapalissade, comme l'absence de toute prétention de cet ordre explique le caractère neutre et non risible de la tautologie pure ; ce qui résout le petit problème évoqué plus haut au sujet du rire engendré par la lapalissade et non par la tautologie. En sorte qu'il ne suffit pas de dire que la lapalissade n'est pas la tautologie. Pour en saisir l'essentiel, il faut ajouter qu'elle est une tautologie travestie, une tautologie qui n'admettrait pas qu'elle est tautologique ; bref, une dénégation de la tautologie au sein même de la tautologie, par la suggestion d'un « autre » fantomal qui viendrait interférer entre le même et le même (Rosset, 1997, p. 22-23).

Tout se passe comme si ce redoublement du même dans la tautologie introduisait dans la langue une inquiétante étrangeté que l'« autre fantomal » évoqué par Rosset tenterait d'effacer, d'où, peut-être aussi, le comique de la lapalissade qui naîtrait d'un soulagement d'avoir « échappé » à l'effet de la tautologie dans ce qu'elle a de plus radical.

Freud : l'inquiétante étrangeté

C'est dans un texte paru en 1919 que Freud aborde cette question de « l'Unheimlich », qui nécessite deux termes dans sa traduction française, qui demeure malgré cela

quelque peu approximative, la notion de *Heim* étant étroitement chevillée à la culture germanique.

Mais écoutons Patrick Schmoll :

Les Allemands ont un mot pour désigner le lieu vers lequel on fait retour : Heim. Les autres langues ne rendent pas bien cette idée. Celle-ci est tellement forte qu'elle a conduit à ce que, souvent les noms de villages soient construits à partir de ce terme. Comment mieux définir ce dernier que par ce qu'il provoque dans l'âme : le Heimweh, ce que les latins appellent le mal du pays, mais qui est, au vrai, la nostalgie du chez soi quand on est loin. Heim, en effet, désigne le pays, quand nous le pensons comme une entité maternelle dont les bras nous enserrent tendrement à notre retour : la Heimat. Mais plus précisément que le pays, c'est, au cœur de celui-ci, le village, la maison dans le village, les êtres aimés dans la maison (Schmoll, 2021, p. 245).

Revenons à Freud après cet éclairage nécessaire, pour affiner son concept. L'affect qui se dévoile au contact de ce qui est « unheimlich » n'est autre que l'angoisse, mais pas n'importe laquelle : « ... il faut que, parmi les cas d'angoisse, se rencontre un groupe dans lequel on puisse démontrer que l'angoissant est quelque chose de refoulé qui se montre à nouveau. Cette sorte d'angoisse serait justement l'inquiétante étrangeté... » (Freud, 1919 [1933], p. 194).

Plus loin : « ... l'inquiétante étrangeté serait quelque chose qui aurait dû demeurer caché et qui a reparu ».

À l'échelle individuelle, Freud attribue l'émergence de l'inquiétante étrangeté au retour du refoulé :

Dans l'inquiétante étrangeté due aux complexes infantiles, la question de la réalité matérielle n'entre pas du tout en jeu, c'est la réalité psychique qui en tient lieu (...). Nous nous résumerions alors ainsi : l'inquiétante étrangeté prend naissance dans la vie réelle lorsque des complexes infantiles refoulés sont ranimés par quelque impression extérieure, ou bien lorsque de primitives convictions surmontées semblent de nouveau être confirmées (id., p. 205).

L'inquiétante étrangeté est ainsi provoquée, dans la vie subjective, par le retour du refoulé, mais elle peut aussi trouver son origine lorsque ce que nous pensions avoir surmonté, dans la magie ou la superstition, est également susceptible de faire retour. Nous retrouvons là la même relation entre la construction individuelle d'un sujet, et son assujettissement à l'histoire longue de l'humanité, que celle que Freud attribue à la vie fantasmatique personnelle susceptible d'être complétée ou structurée par les fantasmes originaires.

Fiction

Pour conclure cette brève excursion au pays de « l'unheimlich » si bien cartographié par Freud, revenons à l'œuvre de Patrick Schmoll pour interroger le statut de cette bouffée fantastique, comme espace transitionnel entre la quête d'amour et l'aventure qui doit se dérouler dans un contexte réaliste serré. Mais donnons tout d'abord la parole à Roger Caillois :

Il convient ici d'éviter un malentendu redoutable. Les récits fantastiques n'ont nullement pour objet d'accréditer l'occulte et les fantômes. La conviction, le prosélytisme des adeptes n'aboutissent en général qu'à exacerber l'esprit critique des lecteurs. La littérature fantastique se situe d'emblée sur le plan de la fiction pure. Elle est d'abord un jeu avec la peur. Il est même probablement nécessaire que les écrivains qui mettent en scène les spectres ne croient pas aux larves qu'ils inventent. Recourir à la fiction signifie, en premier lieu, qu'on renonce à convaincre et qu'on ne se donne pas soi-même pour témoin (Caillois, 1966, p. 13).

Le jeu fictionnel évite à l'auteur, comme au lecteur, la contrainte liée à l'épreuve de réalité dont parle Freud, pour laisser place à ce que Winnicott appelle une aire transitionnelle entre le dedans et le dehors du psychisme, qui permet le déploiement de la vie fantasmatique : « *Ce dont il s'agit, c'est toujours de la précarité du jeu réciproque entre la réalité psychique*

personnelle et l'expérience de contrôle des objets réels » (Winnicott, 1971 [1975], p. 67).

Cette précarité est ici nécessaire. Elle fait intégralement partie du jeu, qui « *se situe toujours sur une ligne théorique entre le subjectif et l'objectivement perçu* » (id., p. 71).

Ce qui est étrangement inquiétant dans la fiction, l'imagination, la poésie, mérite, de fait, un examen à part. L'inquiétante étrangeté dans la fiction est avant tout beaucoup plus pleine et riche que cette même étrangeté dans la vie réelle ; elle englobe complètement celle-ci et comprend de plus autre chose encore qui ne se présente pas dans les conditions de la vie. Le contraste entre ce qui est refoulé et ce qui est surmonté ne peut pas être transposé à l'inquiétante étrangeté dans la fiction sans une importante mise au point, car le domaine de l'imagination implique, pour être mis en valeur, que ce qu'il contient soit dispensé de l'épreuve de la réalité. Le résultat, qui tourne au paradoxe en est donc que dans la fiction, bien des choses ne sont pas étrangement inquiétantes qui le seraient si elles se passaient dans la vie, et que, dans la fiction, il existe bien des moyens de provoquer des effets d'inquiétante étrangeté qui, dans la vie, n'existent pas (Freud, 1919 [1933], p. 205-206).

Création littéraire

Freud applique la théorie psychanalytique à la création littéraire et artistique, sans pour autant prétendre épuiser le sujet.

On s'aperçut que le royaume de l'imagination (Phantasie) était une « réserve » qui avait été ménagée lors du passage, ressenti comme douloureux, du principe de plaisir au principe de réalité, afin de fournir un substitut à des satisfactions pulsionnelles auxquelles on avait dû renoncer dans la vie réelle. À l'instar du névrosé, l'artiste s'était retiré de la réalité insatisfaisante dans ce monde imaginaire (Phantasiewelt), mais à la différence du névrosé, il savait trouver le chemin qui permettait d'en sortir et de reprendre pied dans la réalité (Freud, 1925 [1984], p. 109).

L'analyse ne peut rien dire qui éclaire le problème du don artistique, de même que la mise au jour des moyens avec lesquels l'artiste travaille, soit de la technique artistique, ne relève pas de sa compétence (id., p. 111).

Le névrosé, comme l'artiste, cherche et trouve, par clivage, un autre monde, mais le névrosé y est plus enfermé que l'artiste, bien que le narcissisme de certains névrosés les conduise parfois à valoriser leurs symptômes, à l'instar d'une œuvre d'art. En réalité, pour rassurer les uns et les autres, des aménagements intermédiaires sont évidemment possibles !

Nous arrivons à la fin de cette promenade entre les mondes, avec pour guides et accompagnateurs Sigmund Freud et Patrick Schmoll. Les uns auront trouvé dans leur œuvre des repères leur permettant de ne pas se tromper de chemin, d'autres y auront puisé de quoi accepter de s'y perdre parfois, pour mieux s'y retrouver.

La bulle fantastique, décrite par Patrick Schmoll, dont l'émergence témoigne du désarroi du héros, ballotté par une situation inconfortable, inhabituelle et angoissante de son rapport à l'espace, en un temps de rupture et d'incertitude concernant son anticipation, s'étend en un vacillement de son rapport habituellement contenu et métabolisé au monde qui se déverse au-dehors de son espace psychique faute de pouvoir y demeurer.

À partir de son échappée dans le monde extérieur, ce questionnement vacillant sur la réalité du monde et sa rencontre parfois complexe avec la réalité psychique peut lui-même partir à la rencontre de ceux qui, de leur côté, ont su garder une ouverture féconde à l'étranger.

Je laisserai le mot de la fin à Didier Anzieu :

Du traumatisme de la naissance jusqu'à celui du trépas, la vie humaine n'est acceptable que si l'on peut imaginer tantôt sa propre vie, tantôt les vies que l'on n'a pas et tantôt celles que d'autres ont

eues ou pourraient avoir. Tout roman est un accomplissement de cette altérité secrète, d'une vie impossible qui deviendrait possible, d'une existence possible qui s'avère finalement irréalisée (Anzieu, 1981, p. 223).

Références :

(Les dates des traductions françaises sont celles des éditions auxquelles le présent chapitre fait référence).

- Anzieu D., 1981, *Le Corps de l'œuvre*, Gallimard, Paris.
- Boyer R., 1986, *Le monde du double. La magie chez les anciens scandinaves*, Berg International, Paris.
- Caillouis R., 1966, *Anthologie du fantastique*, tome 1, Gallimard, Paris.
- Freud S., 1900 [1993], *Die Traumdeutung*. Tr. fr. : *L'Interprétation des rêves*, PUF, Paris.
- Freud S., 1919 [1933], *Das Unheimliche*. Tr. fr. : *L'inquiétante étrangeté*, in *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, Paris.
- Freud S., 1910 [1923], *Über Psychoanalyse*. Tr. fr. : *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Payot, Paris.
- Freud S., 1940 [1973], *Abriss der Psychoanalyse*. Tr. fr. : *Abrégé de psychanalyse*, PUF, Paris.
- Freud S., 1911 [1984], *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*. Tr. fr. : *Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques*, in *Résultats, idées, problèmes*, tome 1, PUF, Paris.
- Freud S., 1925 [1984], *Selbstdarstellung*. Tr. fr. : *Sigmund Freud présenté par lui-même*, Gallimard, Paris.
- Heidegger M., [1968], *Identité et différence*, in *Questions I & II*, p. 253 sq., Gallimard, Paris.
- Hellbrunn R., 2003 [2014], *À poings nommés. La violence à bras le corps*, 2e éd., L'Harmattan, Paris.
- Hellbrunn R., 2025, *La clinique de l'effraction psychique*, *Cahiers de systémique*, 6, p. 23-32.
- DOI : <https://doi.org/10.5281/zenodo.16036171>
- Lacan J., 1975, *Le Séminaire, livre XX : Encore*, Seuil, Paris.
- Laplanche J. & Pontalis J.B., 1971, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, Paris.

- Rosset C., 1997, *Le démon de la tautologie*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Schmitt E.M., 2001, *La part de l'autre*, Albin Michel, Paris.
- Schmoll P., 1997 [2023], *L'Entreprise Inconsciente*, nouvelle édition, Éditions de l'Ill, Strasbourg.
- Schmoll P., 2012 [2020], *La Société Terminale 2 : Dispositifs spe[tac]ulaires*, réédition, Éditions de l'Ill, Strasbourg.
- Schmoll P., 2014 [2020], *La Société Terminale 3 : Amours artificielles*, éd. revue et augmentée, Éditions de l'Ill, Strasbourg.
- Schmoll P., 2019, *Là-bas sont les dragons. 1. L'Herlequin*, Éditions de l'Ill, Strasbourg.
- Schmoll P., 2020, *Là-bas sont les dragons. 2. Tous les chemins*, Éditions de l'Ill, Strasbourg.
- Schmoll P., 2021, *Là-bas sont les dragons. 3. Le donjon du temps*, Éditions de l'Ill, Strasbourg.
- Speer A., 1971, *Au cœur du III^e Reich*, Fayard, Paris.
- Schur M., 1975, *La Mort dans la vie de Freud*, Gallimard, Paris.
- Tesson S., 2015, *Bérézina*, Gallimard, Paris.
- Winnicott D.W., 1971 [1975], *Playing and Reality*. Tr. fr. : *Jeu et réalité, l'espace potentiel*, Gallimard, Paris.

Pour citer ce chapitre :

Hellbrunn R. (2025), Désarroi du sujet, vacillement du monde. In Deboos S. (dir.), *Penser l'ailleurs : autour du roman Là-bas sont les dragons, de Patrick Schmoll*, Strasbourg, Éditions de l'Ill, p. 127-158. DOI : <https://doi.org/10.5281/zenodo.17286808>

Résumé :

Ce chapitre, se saisissant d'un épisode du roman *Là-bas sont les dragons*, de Patrick Schmoll, évoquant le récit biblique du passage de la rivière Yabbok par Jacob, traite des combats, réels et psychiques, auxquels donne lieu la traversée des eaux. Fleuves et rivières servent souvent de frontières. Pour peu que le psychisme se mêle de leur traversée, (« psyché est étendue », disait Freud), elle ne saurait manquer d'effets.

Changement de position par dévoilement de l'irréversibilité de son engagement pour César traversant le Rubicon, rencontre

déterminante avec l'autre monde pour Jacob, repassant nuitamment le Yabbok avant de lutter longuement avec l'Autre. Combats réels et combats psychiques, combats tactiques et combats sacrés ne cessent tout au long de l'histoire de s'imbriquer et de se séparer, au prix parfois d'un malaise diffus dans la culture. Espace transitionnel entre les mondes, le combat renomme le sujet après l'avoir trempé dans une matrice d'identité.

Abstract : *Disarray of the Subject, Wavering of the World*

This chapter, drawing on an episode from Patrick Schmoll's novel *Là-bas sont les dragons* (*There Be Dragons*), which evokes the biblical story of Jacob's crossing of the River Yabbok, deals with the real and psychological conflicts that arise when crossing waters. Rivers and streams often serve as borders. When the psyche is involved in crossing them ('psyche is extended', said Freud), the effects are inevitable.

A change of position through the revelation of the irreversibility of his commitment for Caesar crossing the Rubicon, a decisive encounter with the other world for Jacob, crossing the Yabbok at night before wrestling at length with the Other. Real battles and psychological battles, tactical battles and sacred battles continue throughout history to intertwine and separate, sometimes at the cost of a diffuse discontent in culture. A transitional space between worlds, battle renames the subject after immersing it in a matrix of identity.

Mots-clés : Psychanalyse, Frontière, Franchissement, Combat, Combat psychique, *Là-bas sont les dragons* (roman).

Keywords : Psychoanalysis, Boundary, Crossing, Struggle, Psychological struggle, *Là-bas sont les dragons* (novel).

Les bords du monde et au-delà

Patrick Schmoll

J'ai hésité à proposer une manière de postface à cet ouvrage que mes amis et collègues me font le plaisir et l'honneur de m'offrir, à la suite d'une journée d'études dont Salomé Deboos a eu l'initiative. Je ne sais pas s'il est approprié que l'impétrant s'imisce dans ce qui lui est offert, comme s'il participait à un cadeau qu'il se ferait dès lors à lui-même. Ce sont les mots de Salomé en introduction qui m'y incitent, d'une part parce qu'elle cite plus largement mes terrains de recherche et que je me dois de l'en remercier ; d'autre part, et plus précisément, parce qu'elle souligne une communauté d'intérêt autour de cette question du décentrement du regard, qui annonce une suite, la création aux Éditions de l'Ill d'une collection dont le titre reprendra celui, si bien choisi, du présent collectif.

Il est bien sûr flatteur que l'intitulé d'une journée d'études, puis d'un ouvrage sur mon roman, devienne celui d'un projet-cadre pour d'autres écrits, et j'espère pouvoir y contribuer moi-même, dans un échange d'idées prometteur avec d'autres. L'introduction de Salomé au présent ouvrage, qui a les dimensions d'un programme de travail, m'incite donc à réfléchir à mes propres pistes de recherche pour le proche avenir, celles qui pourraient s'inscrire dans cette ambition : penser l'ailleurs.

Et il me faut bien admettre qu'à lire ce qu'écrivent mes collègues et amis sur mon roman, cette question de l'effort de la pensée pour comprendre le monde, ses limites et son au-delà, est une thématique effectivement centrale de la fiction : rédiger cette dernière m'a permis de mettre en scène,

de faire vivre, un ensemble de considérations que j'aurais eu (et ai encore) quelques difficultés à formuler dans le registre de l'argumentation scientifique, mais qui sont tout de même un point de départ pour celle-ci. Salomé cite le passage du roman où Tilmann réfléchit au travail des cartographes (tome 3, p. 111-112). On voit généralement ces derniers dessiner leurs cartes à partir du récit des découvreurs, mais la chronologie est inverse : pour que les découvreurs comme Christophe Colomb se soient lancés dans l'aventure vers les confins, il aura fallu que les Anciens formulent l'idée que la Terre était ronde, et qu'Ératosthène, inventeur de la géographie, en calcule la circonférence, non pas, bien sûr, en la mesurant directement, mais en la déduisant d'un raisonnement sur un objet en fait insaisissable par les sens. Et c'est parce que les cartographes ont dessiné cette réalité contre-intuitive, que des aventuriers ont pu se prendre à rêver d'aller y voir de plus près.

Si la science peut ouvrir de nouveaux champs de connaissance (Deboos 2021), c'est parce que, quoi qu'en laisse croire la doxa gestionnaire et technologique de notre époque, elle entretient des liens étroits, consubstantiels, avec l'imagination. « *Le jeu est la forme la plus élevée de la recherche* », disait Einstein. Découvrir les lois qui gouvernent le monde, c'est tenter d'appréhender ce dernier comme de l'extérieur, comme un objet que l'on pourrait manipuler. Et c'est donc forcer la pensée à effectuer un saut hors du monde, et hors de soi-même puisque nous faisons partie de ce monde. Rien d'étonnant, dès lors, que même les mathématiques, l'astrophysique, la cosmologie doivent intégrer la question paradoxale de l'observateur dans la modélisation d'un observé dont le scientifique fait partie (Braccini & Petitjean 2022).

Salomé évoque le passage du roman où Tilmann rend visite à son ami Enea Silvio Piccolomini à Florence (tome 2, p. 262 sq.). Celui-ci l'emmène à l'église Santa Maria

Novella contempler une fresque qui est l'une des premières représentations picturales à faire usage de la perspective géométrique. Nous sommes en 1429, le peintre Masaccio vient de la terminer quelques mois auparavant. La fresque est une Trinité, représentant Dieu le Père soutenant la croix de son fils, et le Saint-Esprit sous la forme d'une colombe entre eux. De part et d'autre sont Marie et Jean, et en contrebas sont agenouillés deux personnages en prière qui devaient être les commanditaires de l'œuvre. Il faut se placer en un point précis, à une certaine distance de l'ouvrage, pour être à l'origine des lignes de fuite et apprécier la perspective : une voûte en trompe-l'œil, au-dessus de la Trinité, semble alors s'enfoncer dans le mur. Je me permets de citer la réflexion que suscite chez Tilmann cet effet de la perspective, qui est d'associer, et pour ainsi dire intégrer, l'artiste dans sa propre œuvre :

C'est d'abord le peintre qui s'affirme là, en ce que l'image dans son entier, ordonnée par les lois de la perspective, définit un point virtuel, et un seul, qui le représente, lui, en tant qu'origine de l'œuvre. C'est bien sûr un point qui est à l'extérieur du tableau, le lieu d'où il faut l'observer, mais il est en même temps partie intégrante de l'œuvre. Les êtres dans le tableau, s'ils étaient vivants, tourneraient la tête autour d'eux, cherchant ce lieu qu'ils ne peuvent voir, puisqu'il n'est pas de leur monde. Ils auraient pourtant l'intuition de son existence, en raison des lois qui semblent gouverner ce qu'ils sont et ce qui les entoure, et qui sont pour nous, de leur dehors, les lois de la perspective. Il se peut même que l'un d'eux, un peu plus savant, arrive à formuler à partir de son expérience les lois en question, et en déduise l'existence nécessaire de l'artiste, hors du monde et pourtant dans le monde. Certes, ils ne pourraient pas voir leur créateur de là où ils sont, car l'artiste n'est présent qu'indirectement dans sa peinture. Mais ils pourraient se représenter très exactement, par la connaissance, le point d'où leur créateur les regarde, et qui est aussi le point d'origine de leur univers (tome 2, p. 264-265).

Je n'ai pu manquer d'utiliser cette image pour illustrer la tentative de nos recherches dans le cadre des *Cahiers de systématique*, pour surmonter le paradoxe de l'observateur en imaginant ce que serait un méta-observateur (qu'il s'agisse de Dieu, de quelque daemon personnel, ou de l'Intelligence Artificielle), hors du monde directement observable, capable d'appréhender la globalité de ce dernier, nous y compris, et dont nous pourrions obtenir, par quelque moyen à découvrir, une information ne serait-ce que parcellaire (Schmoll 2022).

Il est inscrit dans l'humain, comme une curiosité qui lui est essentielle, de s'aventurer au-delà du connu, et même du connaissable, de se projeter au-delà de lui-même, en cherchant ainsi à combler dans la réalité extérieure une béance, un manque qui est en fait à l'intérieur de lui, structurel. La psychanalyse, notamment dans son approche structuraliste avec Jacques Lacan, y voit l'effet du processus propre à la construction du sujet : c'est originellement par le regard d'un autre que ce dernier arrive à se penser comme unité. Or cette quête de l'unité de soi est (topo)logiquement vouée à l'échec, toujours, ce qui nous pousse à rechercher l'autre qui idéalement réaliserait cette unité, qu'il pourrait posséder mais qui paradoxalement le possède. À cet égard, *Là-bas sont les dragons* est pour commencer un roman de la passion. Passion amoureuse de l'autre, passion de l'ailleurs, celle-ci est ce qui lance la pérégrination du personnage et à quoi, à la fin, il ne peut que revenir, car les voyages ne mènent qu'à cela : à soi-même. Ce sont des projections dans le monde d'un voyage qui n'est jamais qu'intérieur.

Les contributeurs au présent ouvrage soulignent aussi que l'époque du roman, la Première Renaissance, est opportunément bien choisie. Elle s'imposait à moi puisque c'est l'époque où vivait le personnage principal, Tilmann, dont Salomé, vendant la mèche, me contraint de confirmer

que c'est mon ancêtre, sorte d'*Urvater* à qui je voulais au départ ne consacrer qu'un petit ouvrage historique, avant que lui-même m'emporte dans ses voyages. Mais j'ai découvert en cours de route que ce moment de l'émergence de la modernité convenait remarquablement à de multiples réflexions sur les limites. La modernité est ce moment de l'histoire humaine qui rompt avec la tradition sur cette question de la sortie du monde. La tradition est permanence d'un monde clos, qui se répète, toujours le même. La modernité est révolte, contestation des évidences et des autorités, fuite, découverte des différences, relativisation de l'existant, idée du progrès, possibilité du changement. C'est pourquoi le voyage, l'exploration, et bien sûr la conquête, sont au cœur de l'Occident moderne : une curiosité, une avidité pour les trésors cachés, même si ces trésors cachent à leur tour en eux que le vrai trésor n'est jamais qu'en soi-même.

Cet ouvrage collectif annonce une collection, dont le premier opus, codirigé par Salomé Deboos, invite logiquement aux contributions des anthropologues (Deboos & Lartigue 2025). Ce qui fonde l'anthropologie opère comme un péché originel : l'humain se saisit de lui-même comme d'un objet, ce qui commence par un biais scientifique, puisque c'est d'abord l'humain « autre », colonisé, converti, qui va prendre cette place d'objet (Deboos 2023). On trouvera dans le collectif réuni par Salomé Deboos et Lucas Lartigue une émouvante contribution de Sophie Goedefroit qui revient sur son parcours d'anthropologue missionnée à Madagascar. Je n'ai pu m'empêcher de rire à l'évocation des pêcheurs parmi lesquels elle vit et qu'elle observe, et qui reviennent vers elle en lui disant : « Nous ne sommes plus au temps des rois et des esclaves, nous aussi nous voulons un anthropologue pour vous comprendre ». Surprise de la symétrie... Dans les confins où

vivent les dragons, n'est-il pas pour eux légitime d'étudier ces étranges bonobos qui s'agitent dans leur modernité ?

Car la modernité elle-même pourrait rencontrer ses limites, quand vient aujourd'hui ce moment, également historique, où le monde que l'on pensait ouvert, semble se refermer sur sa propre globalité. Tout a été exploré et ce qui reste le sera bientôt, le sauvage qui entourait la civilisation est désormais cerné par elle, réduit à des réserves, des parcs « naturels ». Tel est bien le drame existentiel de l'anthropologue, qui n'observe plus de populations exempte de contacts avec la modernité : les sujets observés se jouent même parfois de lui, demandant à être rémunérés pour être pris en photo et interrogés. L'anthropologie demeure d'être cette lecture qui rend l'étrange familier et le familier étrange. Mais les différences s'estompent, et parfois l'autre du pays lointain, avec qui l'on peut converser via les technologies de réseaux, est moins étranger que notre voisin de palier.

Voici donc que se redessine mon programme de travail des prochaines années, qui trouve sans doute son fil conducteur dans l'étude de confins que la structure, peut-être fractale, de la réalité nous fait retrouver paradoxalement au plus proche de nous, à l'intérieur de nous. Je peux ainsi remettre sur le métier des ouvrages dont la diversité thématique pourrait autrement donner l'impression de l'hétéroclite :

– Le chantier ouvert au tournant des années 2000 sur ce que l'on appelait les « nouvelles techniques de communication », et que j'ai fini par désigner sous le terme de « Société Terminale », est loin d'être achevé, même si les publications sur ce thème sont un peu en suspens depuis une dizaine d'années (Schmoll 2011, 2012, 2014). Dans un monde globalisé, dont je viens de souligner qu'il tend à se refermer sur lui-même, et tant que les voyages spatiaux n'auront pas ouvert d'autres issues à l'hubris humaine, le

rôle des espaces virtuels, d'Internet, est essentiel, qui offre un horizon renouvelé de découvertes et de rencontres. Il nous faut nous pencher sur le paradoxe des techniques de communication qui relient toujours davantage les humains, mais de ce fait homogénéisent le monde, et poussent donc à le fuir pour découvrir à nouveau autre chose qui, en boucle, est la même chose.

– L'ouverture par l'imagination est à cet égard aussi importante que celle que permettent les techniques. Il me faut ainsi reprendre cet autre terrain d'exploration qu'est le ludique, les « sciences du jeu » initiées il y a une quinzaine d'années dans la sphère francophone par un numéro de la *Revue des sciences sociales* (Le Breton & Schmoll 2011). Je ne peux que reprendre la citation plus haut empruntée à Einstein : le jeu est une exploration des limites, qui chez les mammifères, déjà, sert aux petits à faire l'expérience de l'inconnu en espace protégé. Cet espace est étrange (pour ne pas répéter que lui aussi est paradoxal), car les joueurs que nous sommes tous (Schmoll 2021) doivent tenter de se représenter que dans un lointain passé de notre enfance, avant que nous jouions, quelqu'un a joué avec nous pour nous introduire à la dimension du jeu. Nous avons d'abord été un jouet entre les mains de méta-joueurs, nos parents et éducateurs. C'est cette construction de soi par le jeu que je souhaite continuer à explorer, à partir de ses effets subjectifs – le fait que nous soyons par moment « pris » par le jeu » (Schmoll 2013, 2020) – mais aussi sociétaux – l'extension remarquable du ludique dans le social depuis une trentaine d'années (Schmoll 2010, 2021).

– Le projet des *Cahiers de systémique*, qui est de porter les approches systémiques de troisième génération, recoupe cette question de l'exploration des limites et de leur au-delà. L'observation que les systèmes complexes sont caractérisés par leurs enchâssements les uns dans les autres, dans une organisation en sous-systèmes et méta-systèmes, et par

des phénomènes d'émergence, de comportements difficiles à modéliser à distance de leurs bassins d'équilibre (Petitjean & al. 2025), conduit à s'intéresser à des thèmes qui sont, si l'on y regarde de près, présents en germes dans les discussions que le Tilmann du roman développe avec les autres personnages : le thème de la frontière, du dedans et du dehors ; le thème de la transcendance, de l'au-delà du visible, voire du connaissable ; le thème du temps, qu'évoque Serge Finck, du futur qui était au cœur de « l'anthropologie prospective » de Gaston Berger (Schmoll 2024a), mais aussi du passé qui, sous la forme du récit et de la généalogie, nous inscrit à la fois dans notre société, mais jusque dans notre biologie (Schmoll 2024b, 2025).

Perspectives de travail foisonnantes, donc, sans doute trop ambitieuses : le temps, justement, n'y suffira sans doute pas. Encore que j'aie suggéré à mon ami Serge Finck que nous étudions la longévité remarquable d'une forte proportion des chercheurs, Edgar Morin en tête, qui travaillent sur les systèmes complexes : la fonction supplée peut-être l'organe... Je tiens à remercier Salomé Deboos, de même que les collègues et amis qu'elle a réunis sur cette petite entreprise éditoriale, et qui me fournissent ainsi l'occasion de faire jouer à une postface son rôle de porte que l'on ferme et de fenêtre que l'on ouvre : bord ultime d'un livre, et tout en même temps regard vers une suite.

Références :

- Braccini V. & Petitjean H., 2022, *Le paradoxe de l'observateur*, Dossier des Cahiers de systémique n° 1. Strasbourg, Éditions de l'Ill. DOI : <https://doi.org/10.5281/zenodo.7447888>
- Deboos S. (eds.), 2021, *Entre sciences et croyances/From sciences to beliefs*, Strasbourg, Éditions de L'Ill
- Deboos S., 2023, *Quand les Autres ne se rencontrent pas. Regards croisés des touristes et des Zanskarpas sur ces Autres*, In Piermay J.L., Goerg O., Hamman P., Zanders P. (eds.)

- Faire connaître les mondes en découverte : Explorer, représenter, diffuser les savoirs sur les mondes réels et imaginaires*, Rennes, PUR, collection Espaces et Territoires.
- Deboos S. & Lartigue L. (eds), 2025, *Pour une anthropologie engagée : Réflexivité, Terrains, Concepts*. Strasbourg, Éditions de l'Ill. DOI : <https://doi.org/10.5281/zenodo.17235564>
- Le Breton D. & Schmoll P. (eds), 2011, *Jeux et enjeux*, dossier de la *Revue des sciences sociales* n° 45. https://www.persee.fr/issue/revss_1623-6572_2011_num_45_1
- Petitjean H., Finck S., Schmoll P. (2025), Comprendre et accompagner les systèmes loin de l'équilibre, *Cahiers de systémique*, 7, p. 5-8. DOI : <https://doi.org/10.5281/zenodo.16420697>
- Schmoll P., 2010, Jeux sans fin et société ludique, in S. Craipeau, S. Genvo & B. Simonnot (eds), *Les jeux vidéo au croisement du social, de l'art et de la culture*, Metz, Questions de communication, Série Actes 8, p. 27-42.
- Schmoll P. & al., 2011 [2020], *La Société Terminale 1 : Communautés virtuelles*, Strasbourg, Néothèque. Nouvelle édition : Strasbourg, Éditions de l'Ill.
- Schmoll P. & al., 2012 [2020], *La Société Terminale 2 : Dispositifs spec[tac]ulaires*, Strasbourg, Néothèque. Nouvelle édition : Strasbourg, Éditions de l'Ill.
- Schmoll P., 2013, Relire Jacques Henriot à l'ère de la société ludique et des jeux vidéo, *Sciences du jeu*, 1, "30 ans de Sciences du jeu à Villeteuse. Hommage à Jacques Henriot". DOI : <https://doi.org/10.4000/sdj.271>
- Schmoll P., 2014 [2020], *La Société Terminale 3 : Amours artificielles*, Strasbourg, Néothèque. Édition revue et augmentée : Strasbourg, Éditions de l'Ill.
- Schmoll P., 2017, Être amoureux d'un artefact. La fabrique du sentiment dans les jeux vidéo, *Revue des sciences sociales*, 58, p. 86-99. DOI : <https://doi.org/10.4000/revss.312>
- Schmoll P., 2020, La fabrique du sentiment amoureux dans les jeux vidéo, in P. Schmoll, *La Société Terminale 3. Amours Artificielles*, nouvelle édition revue et augmentée, Strasbourg, Éditions de l'Ill, p. 301-332.
- Schmoll P., 2021, Tous joueurs !, *303 Arts Recherche Création*, 68, novembre 2021, p. 7-13.

Schmoll P., 2022, Lever le paradoxe de l'observateur : ouvertures méta-systémiques, *Cahiers de systémique*, 1, p. 63-82.
DOI : <https://doi.org/10.5281/zenodo.7447858>.

Schmoll P., 2024a, Le futur a-t-il un avenir ? Vers un renouveau de la prospective, *Cahiers de systémique*, 4, p. 143-161.
DOI : <https://doi.org/10.5281/zenodo.14833353>

Schmoll P., 2024b, La question de la structure en psychosomatique. 1. L'entrée en crise : effets d'anniversaire et figure de « l'enfant-temps », *Cahiers de systémique*, 5, p. 51-63.
DOI : <https://doi.org/10.5281/zenodo.14192424>

Schmoll P., 2025, La question de la structure en psychosomatique. 2. Mise en évidence du modèle canonique, *Cahiers de systémique*, 7, p. 83-93.
DOI : <https://doi.org/10.5281/zenodo.17302444>

Pour citer ce chapitre :

Schmoll P. (2025), Les bords du monde et au-delà. In Deboos S. (dir.), *Penser l'ailleurs*, Strasbourg, Éditions de l'Ill, p. 159-168.
DOI : <https://doi.org/10.5281/zenodo.17286937>

Notices biographiques

Salomé Deboos

Professeur des Universités en Anthropologie à l'Université Lumière Lyon2 et Directrice du Laboratoire d'Anthropologie des Enjeux Contemporains (LADEC). Salomé Deboos mène ses recherches depuis 25 ans dans la vallée du Zanskar et s'intéresse aux transformations, mutations et évolutions du construit de l'identité personnelle et communautaire des habitants de cette vallée de l'Himalaya indien.

Elle a une trentaine de publications scientifiques dont le dernier ouvrage personnel en 2023 *Homeland or Religion? Personal Identity Building in Zangskar, Indian Himalayas* (Leiden, Brill) traite de ces problématiques, tout comme les derniers chapitres d'ouvrages : « Des champs pour mémoire. Quand la réciprocité interconfessionnelle s'inscrit dans le territoire » (2024, dans *La réciprocité dans la coopération, Créativité de l'économie sociale et solidaire en temps de crise*, J. Stoessel-Ritz, M. Blanc et F. Kern (eds), coll. Économie, Gestion et Société, PUR, Paris) et en 2023, deux chapitres dans deux ouvrages différents « Quand les Autres ne se rencontrent pas. Regards croisés des touristes et des Zanskarpas sur ces Autres » (dans *Faire connaître les mondes en découverte : Explorer, représenter, diffuser les savoirs sur les mondes réels et imaginaires* sous la direction de J-L.Piernay, O. Goerg, P.Hamman et P.Zangler, coll. Espace et Territoires, Rennes, PUR, p. 225-236) et « Influences of tourism, Indian administration and army on community identity processes in Padum (Zanskar) » (dans *Environmental Change and Development in Ladakh, Indian Trans-Himalaya*, Blaise Humbert-Droz, Julianne Dame and Tashi Morup

(eds), Coll. *Advances in Asian Human-Environmental Research*, Cham (Switzerland), Springer, p. 225-238).

Stéphane de Tapia

Stéphane de Tapia est géographe, professeur émérite de civilisation au Département d'Études turques de la Faculté des Langues, Littératures, Cultures Étrangères et Régionales de l'Université de Strasbourg, membre du Laboratoire interdisciplinaire en Études culturelles (LinCs, UMR CNRS 7069). Il a été chercheur au CNRS de 1990 à 2014, à Poitiers (MIGRINTER), puis à Strasbourg à partir de l'automne 1997, sur les questions de migrations et mobilités, transports et échanges dans l'espace turco-européen. Les enseignements portaient sur la géographie et l'histoire du monde turcophone, de la Turquie seldjoukide aux pays turcophones de l'Eurasie, la langue spécialisée des sciences humaines et sociales en Turquie, les champs migratoires affectant des populations turcophones ou assimilées.

Chargé de mission de décembre 2008 à août 2021 pour le turc enseigné dans les établissements scolaires français au ministère de l'Éducation nationale, de l'Europe et en collaboration avec les Affaires étrangères et l'Intérieur, surtout depuis la dégradation des relations bilatérales franco-turques, il s'est intéressé aux phénomènes, idéologies et agents de radicalisation islamo-nationaliste turcs, en particulier dans l'éducation et l'enseignement, mais aussi à l'enseignement des langues turque et turciques. Utilisant comme langue de travail le français et le turc, secondairement l'anglais, l'allemand ou l'espagnol, il s'intéresse également aux cultures turciques (azerbaïdjanaise, ouzbèke, kazakhe, ouïghoure...).

Serge Finck

Serge Finck a exercé jusqu'en 2024 comme responsable d'un bureau d'études et chef de projets dans la conception de produits électroniques. Passionné depuis l'époque de ses études par l'histoire des sciences, en particulier par les développements de la cybernétique et de la théorie des systèmes, il a rejoint l'équipe des chercheurs de PSIstitut pour y coanimer, avec Patrick Schmoll, un séminaire transdisciplinaire de recherche autour des approches systémiques de troisième génération. Il a contribué au lancement des *Cahiers de systémique*, dont il est actuellement le rédacteur en chef.

Richard Hellbrunn

Psychologue clinicien, psychanalyste, docteur en psychologie clinique et professeur de boxe française, Richard Hellbrunn est essentiellement un praticien. Il a fondé il y a quarante-cinq ans la psychoboxe, toujours vivante aujourd'hui, qui consiste à écouter, à partir d'un combat libre à frappe atténuée, les personnes qui souhaitent explorer leur rapport à la violence.

Il a également travaillé, tout au long de sa carrière, avec les nombreuses institutions concernées par ce sujet, afin de permettre à la parole de s'exprimer là où, par manque de mots et pour exprimer leurs maux, les sujets ont recours à la violence.

Auteur de plusieurs ouvrages sur sa pratique, il poursuit désormais une réflexion théorique et historique sur la violence, en particulier la violence archaïque, et les modes de sa transmission. Il s'essaie lui aussi à l'écriture romanesque, en même temps qu'à l'exploration, l'âge venant, des rapports entre la sagesse et l'ensauvagement.

Pierre Jacob

Pierre Jacob, a suivi une formation classique, orientée au départ vers les langues : allemand, anglais, latin, grec, espagnol, plus récemment celtique. Agrégé d'histoire en 1997, après un séjour à la Casa Velázquez, il soutient à Strasbourg une thèse d'État consacrée à l'urbanisation de l'Espagne antique. Après sa retraite en 2012, il se réoriente vers l'histoire locale et alimente en chroniques un site grand public consacré à l'histoire de l'Alsace. Il approfondit des sujets généralement laissés de côté par les publications académiques, telles que la chasse aux sorcières (XV^e-XVII^e s.), la bataille d'Argentoratum, ou celle de Hausbergen, les récits anciens non traduits, les survivances pré-chrétiennes, le tout dans une optique particulière : le rôle des narratifs dans la construction de l'Histoire régionale. La légende d'Erwin en est un exemple. Il collabore depuis quelques années avec le Musée Archéologique de Brumath, qui a publié plusieurs de ses articles.

Susie Pottier

Susie Pottier est anthropologue, actuellement postdoctorante à la Chaire Espace de l'École normale supérieure Paris-Saclay. Elle a soutenu à l'Université de Strasbourg une thèse intitulée *Un hivernage en Antarctique : étude du construit communautaire en milieu inhospitalier et isolé*, puis a été chercheuse adjointe à l'Université d'Australie-Occidentale. Depuis 2015, elle travaille également comme biologiste de la conservation, menant des recherches sur les relations entre sociétés humaines et environnements extrêmes, explorant à la fois les dynamiques sociales et culturelles et les enjeux écologiques. Ses travaux actuels, au sein de la Chaire Espace, portent sur les questions de durabilité dans l'industrie et la recherche spatiales, notamment au Japon.

Patrick Schmoll

Patrick Schmoll est docteur en psychologie et diplômé de sciences politiques, d'histoire et de sociologie. Il a fait l'essentiel de sa carrière, de 1977 à 2020, au CNRS (Centre national de la recherche scientifique), où il a notamment contribué au lancement de la revue de linguistique *Scolia* jusqu'en 2000, puis a été rédacteur en chef de la *Revue des sciences sociales* jusqu'en 2014.

Acteur local de l'innovation à Strasbourg, il a participé depuis le début des années 2000 à plusieurs projets de jeu vidéo et de serious games, et a cofondé la société Almédia et le studio de jeu vidéo Ernestine. Passé dans le privé en 2021, il a dirigé jusqu'en 2024 PSInstitut, une société de recherche en prospective et systémique, par ailleurs tête de groupe d'un réseau de petites entreprises innovantes dans des secteurs aussi divers que le numérique, l'édition ou la recherche en agrobiologie.

Sur le plan scientifique, il poursuit depuis vingt-cinq ans un travail de recherche en anthropologie des techniques, sur la médiation du lien social par les technologies de communication (communautés virtuelles, construction en réseau du soi et de l'autre, rencontres en ligne, ludicisation du social). Il a contribué à la structuration du champ des « game studies » francophones autour de la revue *Sciences du Jeu*. Il anime depuis 2022 les *Cahiers de systémique*, dont le projet est de développer les approches systémiques de troisième génération. Auteur de plus d'une centaine d'articles scientifiques et de plusieurs ouvrages, dont une série d'études consacrées à la figure de la « Société Terminale », il s'est également essayé à l'écriture littéraire avec la publication du roman *Là-bas sont les dragons*, aux multiples entrées : fiction historique et de « rétro-anticipation », mais

aussi réflexion sur la passion amoureuse et sur l'écriture créatrice de mondes.