

Corps mystiques, esprits malades

Gisèle Séginger

(Université Paris-Est/Marne-la-Vallée – LISAA – EA 4120)

Mots-clés : corps, désir, Esquirol, Flaubert, folie, hallucination, histoire des religions, inconscient, littérature, Maury, médecine, Moreau de Tours, mysticisme, Nerval, Pinel, poétique narrative, rêve, sexualité, somatisation

Résumé : Nerval et Flaubert ont vécu eux-mêmes des hallucinations et ils écrivent à une époque où se diffusent des savoirs médicaux sur le rêve et la folie. Le docteur Jacques Moreau de Tours et Alfred Maury ont particulièrement contribué à faire évoluer les représentations du moi et de la conscience, en ébauchant des thèses pré-freudiennes : transformation des idées en sensations physiques, somatisation, rôle de l'inconscient et du refoulement. Les textes nervaliens et flaubertiens sont tributaires de cette évolution médicale. Bien sûr les savoirs positivistes qu'ils utilisent donnent une vraisemblance épistémologique à leurs œuvres. Mais l'essentiel est ailleurs. Ces savoirs contribuent à l'invention de thèmes littéraires et de nouvelles formes textuelles. De surcroît, loin de les utiliser dans une perspective positiviste, Nerval et Flaubert les détournent, l'un au profit d'une connaissance mystique, l'autre au profit d'une resymbolisation artistique. Dans les deux cas, les œuvres trouvent de nouvelles ressources poétiques dans le dialogue avec les savoirs médicaux mais elles se différencient par leur approche du phénomène religieux et par la représentation des corps mystiques : corps sublimes chez l'un, corps malades chez l'autre.

Tous deux fils de médecins, Nerval et Flaubert écrivent à une époque où la religion, le mysticisme et ses manifestations (extases, hallucinations, stigmates...) entrent dans le champ de l'étude médicale ou médico-psychologique. La frontière qui sépare la folie de la raison est remise en cause : les médecins, tels Lelut, Esquirol, Moreau de Tours, cherchent des symptômes pathologiques chez les saints, les démoniaques et les grands génies, et établissent des similitudes entre le rêve et la folie. Le fou n'est donc plus tout à fait l'autre. De plus la physiologie dominante au début du siècle, dans la tradition de Cabanis, n'empêche plus certains médecins qui continuent à s'en réclamer de prendre en compte le rôle des émotions, des désirs, de la psychologie dans le déclenchement des délires maniaques. Au début du siècle, Pinel pense encore que la folie s'explique par des lésions organiques, mais il reconnaît aussi l'importance des passions et des émotions et il publie un livre sous ce titre éloquent : *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie* (1801). S'il ne s'intéresse encore à l'hallucination qu'en tant que signe extérieur du délire maniaque, il devine toutefois – sans le théoriser – le rôle de l'imagination¹, en particulier dans les hallucinations religieuses. Il cite les visions nocturnes et diurnes des

¹ Il lui consacre tout un chapitre sous le titre « Erreurs ou écarts de l'imagination dans l'aliénation mentale ».

« femmes attaquées de mélancolie religieuse »², en particulier les visions de l'une d'elles qui croit voir la sainte Vierge descendre sous la forme d'une langue de feu et réclame la construction d'un autel pour la vénérer. Pinel reconnaît au fou le statut de sujet : dans la folie on observe à la fois un bouleversement de soi et une persistance de soi. Cette idée sera encore celle du docteur Moreau de Tours, élève d'Esquirol, qui avait été lui-même celui de Pinel. L'état paradoxal du sujet halluciné s'échappant à lui-même retient donc l'attention à partir de Pinel, et cet état est au centre d'une réflexion sur le sujet et la responsabilité, aboutissant dans les années 1840 à une conception plus complexe de l'identité du sujet. Avec Pinel, Esquirol et Moreau de Tours se crée une lignée qui, du début du siècle à sa seconde moitié, développe une nouvelle approche du délire, en limitant de plus en plus la prééminence de la physiologie encore toute puissante dans les études de Pinel, pour s'intéresser au fonctionnement de ce que nous appelons aujourd'hui le psychisme, et à ses relations avec le corps. Quelques intuitions de Moreau de Tours sur les actes automatiques et d'Alfred Maury (historien des religions féru de médecine et membre fondateur de la société médico-psychologique³), sur les actes qui échappent à la volonté portent déjà atteinte à la toute-puissance de la raison et du sujet conscient, et cela bien avant Charcot ou Freud.

On sait maintenant que le geste symbolique de Pinel ôtant leurs chaînes aux fous de Bicêtre en 1792 n'est qu'une légende, probablement édifiée par son fils Scipion et reprise par Foucault. Ce sont plutôt les travaux d'une lignée de médecins qui transforment progressivement la représentation du fou, et ils sont aidés en cela par les écrivains qui trouvent dans les savoirs médicaux de nouvelles ressources fictionnelles. Nerval et Flaubert écrivent à un moment où les travaux d'Esquirol et de Moreau de Tours ont fait évoluer la conception de la folie, de l'hallucination et du rêve, mais aussi du mysticisme, voire de la création littéraire lorsque Moreau de Tours cherche des traces de délire et d'hallucination chez les génies. Les médecins de l'époque découvrent de plus en plus de points communs entre le fonctionnement du rêve et celui du délire, entre les visions religieuses et les hallucinations des fous. Ils sont relayés par des penseurs comme Alfred Maury, qui fréquente le milieu positiviste (Littré, Taine...) et s'attaque pour sa part aux manifestations du mysticisme, en désacralisant les visions religieuses à une époque où pourtant elles recueillent à nouveau une adhésion populaire croissante, et où elles alimentent par ailleurs des œuvres littéraires aussi différentes que celles de Nerval et de Flaubert.

Amis de Gautier, les deux écrivains ne se sont toutefois probablement jamais rencontrés, malgré leur intérêt commun pour les religions et les phénomènes mystiques. À la mort de Nerval, Flaubert était encore un inconnu ; *Madame Bovary* ne paraîtra que quelques mois plus tard. On ne trouve pas dans la *Correspondance* de Flaubert la moindre allusion à l'auteur d'*Aurélia*. Toutefois, il n'est guère vraisemblable qu'il n'en ait jamais entendu parler (au moins par Gautier). Un scénario de *Madame Bovary*, après la dernière visite à Rodolphe au moment de la faillite, ébauche une hallucination d'Emma qui voit

² Seconde édition, J. Ant. Brosseau, 1806, chapitre « Erreurs ou écarts de l'imagination dans l'aliénation mentale », p. 108.

³ Il avait entrepris des études de médecine et il a fréquenté dès sa jeunesse les docteurs Lelut, Baillarger et Moreau de Tours.

tourbillonner des soleils noirs⁴. Souvenir de Nerval ou de Jean-Paul⁵ ? Il est difficile de répondre à la question.

Nerval et Flaubert avaient fait l'un et l'autre l'expérience de l'hallucination, de ses manifestations à la fois psychiques et physiques, le premier en 1841 (puis à nouveau à partir de 1851), le second en 1844⁶. La Correspondance de l'un comme de l'autre témoigne des efforts qu'ils firent pour surmonter leur maladie. Tous deux connaissaient certaines représentations médicales, les rapprochements entre la folie et les phénomènes religieux ; tous deux écrivirent aussi des œuvres qui donnent une représentation du mysticisme et de l'hallucination : *Aurélia* dans le cas de Nerval, *La Tentation* et *Salammbô*, ainsi que certains passages des *Trois contes* dans le cas de Flaubert. Je voudrais donc m'interroger sur le rapport de ces deux écrivains aux savoirs médicaux de leur époque, en montrant comment la médecine et les savoirs que l'on peut qualifier de positivistes alimentent des œuvres littéraires qui les utilisent pour donner une vraisemblance épistémologique à leurs représentations, sans pour autant adhérer à l'idéologie positiviste. Pour l'un – Nerval – l'intérêt de la médecine pour l'hallucination religieuse en fait un sujet d'actualité et il peut relater ses rêveries mystiques sous prétexte d'étude. Pour l'autre – Flaubert – le savoir médical n'est pas incompatible avec une sorte de resymbolisation qui rattrape sur le plan esthétique ce que la médecine déconstruit dans le domaine du savoir en niant l'origine surnaturelle des hallucinations.

Nerval et Moreau de Tours : l'observation intime

Il est assez difficile de savoir ce que Nerval lisait et la rédaction de ses œuvres ne donnait pas lieu à la constitution de dossiers documentaires contrairement à la pratique flaubertienne. La Correspondance ne permet pas non plus de reconstituer de manière très précise la formation intellectuelle de Nerval. S'il est fort probable que Nerval ne se soit jamais livré à des campagnes de lectures aussi vastes que celles de Flaubert, le récit d'*Aurélia* garde toutefois la trace de savoirs médicaux de la folie, et il se caractérise dans certains passages par des modalisations propres aux récits médicaux qui traitent de l'hallucination. La biographie de Nerval, une connaissance de ses fréquentations nous permettent de supposer qu'il avait été en contact avec le docteur Moreau de Tours. Nerval a été soigné par le docteur Émile Blanche, familier comme le docteur Moreau de Tours de la société médico-psychologique⁷. Plus probablement encore avait-il entendu parler de Moreau de Tours par Gautier qui le fréquentait dans les années 1840 et qui participait aux célèbres fantasias de l'hôtel Pimodan⁸ : sous la surveillance du médecin, écrivains et peintres consommaient du

⁴ Bibliothèque municipale de Rouen, ms. gg 9, f° 35. Les soleils noirs ont disparu du texte publié de *Madame Bovary*. Chez Nerval, le soleil noir est présent à la fois dans le poème « El Desdichado », et dans *Aurélia* qui en dévoile la signification (mort de dieu), et en fait un symbole de mélancolie.

⁵ Dans « Le Songe », le Christ raconte ses doutes, et son errance à la recherche de Dieu. Dans le ciel, il cherche l'œil de Dieu et ne rencontre qu'une orbite noire.

⁶ Flaubert raconte dans la Correspondance les manifestations indissociablement psychiques et physiques de ses « crises nerveuses ».

⁷ Voir Michel Jeanneret, « La Folie est un rêve : Nerval et le docteur Moreau de Tours », *Romantisme* 27 (1985) : p. 59-75.

⁸ Gautier publie, en 1843, *Le Hachich*, réédité dans les *Annales médico-psychologiques*, puis réutilisé par Moreau de Tours (Jacques Moreau de Tours, *Du Hachich et de l'aliénation mentale*, Paris, Fortin, Masson et Cie,

haschich. Moreau de Tours utilise ensuite ses observations pour publier *Du hachisch et de l'aliénation mentale* en 1845. Il rapproche le rêve et la folie, et les visions procurées par le hachisch lui permettent de comprendre le fonctionnement de l'hallucination en général et du rêve. Il met en évidence l'action récurrente de certains mécanismes : l'association d'idées qui se fonde sur des analogies, des affinités de temps et de lieu, la présence positive et comme matérielle des choses et des êtres fantasmés⁹ (l'halluciné prend ses rêves pour des réalités), le dédoublement de l'intelligence dont une partie entre en dialogue avec l'autre, l'unité du moi anéantie. Il rattache toutes ces manifestations à ce qu'il appelle « une autre vie morale », une « vie tout intérieure, toute de souvenirs, toute d'imagination, vie du rêve enfin, qui est aussi celle de la folie » (HAM, p. 382). Il développe alors une conception de l'équilibre entre les deux vies et il défend l'idée du rôle des visions merveilleuses du sommeil dans le génie poétique. Mais il voit aussi les possibilités d'un déséquilibre qui peut être à l'origine des maladies morales :

Il semblerait donc que deux modes d'existence morales, deux vies ont été départies à l'homme. La première de ces deux existences résulte de nos rapports avec le monde extérieur [...].

La seconde n'est que le reflet de la première, ne s'alimente en quelque sorte que des matériaux que celle-ci lui fournit, mais en est cependant parfaitement distincte.

Le sommeil est comme une barrière élevée entre elles deux, le point physiologique ou finit la vie extérieure, et où la vie intérieure commence.

Tant que les choses sont dans cet état, il y a *santé morale* parfaite [...]. Mais il arrive que sous l'influence de causes variées physiques et morales, ces deux vies tendent à se confondre [...].

Une fusion imparfaite s'opère et l'individu, sans avoir totalement quitté la vie réelle, appartient sous plusieurs rapports, par divers points intellectuels, par de fausses sensations, des croyances erronées, etc., au monde idéal. (HAM, p. 42)

Dix ans plus tard, *Aurélia* présente la folie comme une seconde vie, un « épanchement du songe dans la vie réelle », qui correspond à la confusion des deux vies évoquée par Moreau de Tours. Au début d'*Aurélia*, Nerval se réclame de prestigieux et lointains devanciers (Swedenborg, Apulée et Dante) et de « modèles poétiques ». Toutefois l'œuvre semble illustrer quelques-unes des idées du docteur Moreau de Tours si bien que celui-ci, dans *La Psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire* (1859), en retour, cite le récit de Nerval comme un témoignage en faveur de ses thèses sur les deux vies et sur l'hyperesthésie intellectuelle au début de l'aliénation :

Que l'on me permette donc, en terminant ce paragraphe, de citer encore les paroles d'un homme de talent, dont une partie de l'existence s'est passée dans une situation d'esprit qui se rapproche infiniment de celle dont il est ici question. « Je vais essayer, dit Gérard de Nerval dans son livre intitulé : *le Rêve et la Vie*, de transcrire les impressions d'une longue maladie qui

1845). Peut-être Nerval qui était très lié à Gautier avait-il lui aussi participé à ces fantasias. Toutefois aucun témoignage sûr ne subsiste.

⁹ Jacques Moreau de Tours, *Du Haschich et de l'aliénation mentale*, op. cit., p. 383. Les références dans le texte renverront à cette édition abrégée en [HAM]

s'est passée tout entière dans les mystères de mon esprit ; – et je ne sais pourquoi je me sers de ce terme de maladie, car jamais, quant à ce qui est de moi-même, je ne me suis senti mieux portant. Parfois je croyais *ma force et mon activité doublées* ; il me semblait *tout savoir, tout comprendre ; l'imagination m'apportait des délices infinies*. En recouvrant ce que les hommes appellent la raison ! faudra-t-il regretter de les avoir perdues ? » Quel médecin d'aliénés n'a pas entendu mille fois de semblables paroles sortir de la bouche de malheureux aliénés qui, après avoir recouvré la raison, regrettaient leur état passé, cette vie nouvelle, cette « *vita nuova* » que Gérard définit « L'ÉPANCHEMENT DU SONGE DANS LA VIE REELLE » ! (*PS*, p. 430)¹⁰

Il commente la posture paradoxale de Nerval, halluciné et raisonnant, qui cherche à dire la folie dans un langage de raison : « *Aurélia ou le Rêve et la Vie*, dit M. Gautier, montre la raison froide assise au chevet de la fièvre chaude, l'hallucination s'analysant elle-même par un suprême effort philosophique » (*PS*, p. 127). L'équilibre est précaire et Moreau de Tours rapporte l'explication que Gautier donne de la mort de Nerval, parce qu'elle rejoint ses propres interprétations de la folie comme un déséquilibre en faveur de la seconde vie : « le rêve a tué la vie ; l'équilibre maintenu jusque-là s'était interrompu » (*PS*, p. 127).

Ces premiers éléments mettent en évidence une circulation de représentations entre le médecin et l'écrivain, même si ce dernier ne se réfère pas explicitement à Moreau de Tours. Le narrateur d'*Aurélia* adopte cette position étrange – bien remarquée par Moreau de Tours – d'un sujet qui tente d'approcher au plus près de ces moments où pourtant il perd sa maîtrise. Nerval invente ainsi une forme textuelle qui bouleverse la conception du récit traditionnel à la fois par son sujet – il s'agit de raconter une vie intérieure – et par son allure incertaine, qui ne semble pas toujours progresser, mais plutôt glisser d'une vision à une autre par une série d'associations d'images, d'idées ou de signifiants. La poétique du texte nervalien et la forme narrative inventée – le récit d'une vie intérieure – sont tributaires de savoirs médicaux de la folie et du rêve, ainsi que d'une nouvelle conception du sujet qui en découle. Cela ne signifie pas que le texte littéraire serait seulement une application ou une illustration de théories scientifiques mais que celles-ci font partie de son intertexte comme d'autres représentations culturelles, avec toutefois une différence, dans le cas de Nerval du moins, c'est qu'elles agissent non seulement dans la production des représentations de la folie mais aussi sur l'organisation même du récit et la forme textuelle.

Dans *Du Hachisch et de l'aliénation mentale*, Moreau de Tours gagne à la science et à l'observation un vaste domaine de « faits », de détails « psychologiques » qui constituent la vie intérieure, et il reconnaît que pour approcher cette réalité intérieure la collaboration du patient est nécessaire : il a un rôle dans l'analyse de cette réalité qui échapperait en partie au médecin sans ses récits¹¹. Pour cette raison Moreau de Tours estime que les patients cultivés sont plus à même de fournir au médecin des éléments intéressants sur le « désordre des fonctions intellectuelles » (*HAM*, p. 364). Ils sont capables de pratiquer « l'observation intime » (*HAM*, p. 364) tout comme le médecin qui doit s'appliquer à lui-même cette méthode. En effet, Moreau de Tours ne se contentait pas de faire consommer à ses amis le hachisch, il en prenait lui-même afin de connaître de l'intérieur le désordre des fonctions intellectuelles qu'il supposait être similaire à celui de l'aliénation. Son objectif était d'étudier

¹⁰ Jacques Moreau de Tours, *La Psychologie morbide*, Mason, 1859, p. 127. Les références dans le texte renverront à cette édition abrégée en [*PS*].

¹¹ « Une partie seulement des troubles de l'esprit est appréciable par l'observation ordinaire ou extérieure » (*HAM*, p. 364).

la folie dans son mouvement même, d'où la nécessité de le faire de l'intérieur et de l'expérimenter artificiellement par la drogue, ou de tenir compte des récits des drogués et des fous.

En effet, tandis que certains médecins continuent à croire que la folie s'explique par une lésion situable dans un organe ou une partie du cerveau, Moreau de Tours cherche une voie intermédiaire entre physiologie et psychologie et il parle de « lésion fonctionnelle » : elle est « liée essentiellement à une modification toute matérielle et moléculaire, quoique insaisissable comme le sont, par exemple, les changements qui surviennent dans l'intime texture d'une corde à laquelle on imprime des mouvements vibratoires d'intensité variable »¹². Cette lésion n'est certes pas indépendante du corps, tient-il à préciser, mais elle est insaisissable par l'observation clinique traditionnelle car il s'agit d'étudier des sensations, des faits psychologiques, des troubles de la pensée, une excitation de l'imagination. L'observation *post-mortem* par dissection – importante chez les médecins qui défendent le primat de la physiologie – sera donc inutile. Avec Moreau de Tours, la médecine aliéniste se recentre sur le corps vivant en relation avec le psychisme, sur les perceptions et les sensations. Le traité médical, qui analyse généralement des symptômes et les classe, fait donc une place importante au récit : quand il s'agit non plus de trouver les traces physiologiques de lésions, mais d'étudier un désordre de fonctionnement qui se manifeste par un enchaînement de faits intérieurs (rêves, idées saugrenues, sentiments, comportements insolites), seul le récit permet d'en rendre compte. De surcroît, étant donné que ces faits, pour une part, se produisent dans l'esprit du rêveur ou de l'halluciné, Moreau de Tours (avant Freud) ne peut que donner la parole à son objet d'étude, au rêveur, au fou¹³. Toutefois, le traité médical ne cède pas la parole à la folie sans *garde fou*. Au contraire, les récits sont fortement modalisés (« il semblait », « je croyais que ») soit par le médecin, soit par le patient qui a recouvré sa raison. Cependant, la pratique de l'observation intime, l'idée qu'on ne peut vraiment connaître la folie que de l'intérieur, la nouvelle perspective ouverte par Moreau de Tours qui rapproche rêve et folie et fait de chacun d'entre nous un halluciné potentiel, tout cela a fragilisé la différence traditionnelle entre le sujet connaissant et l'objet étudié, ainsi que l'opposition entre folie et raison (même si le médecin la maintient). Ce sont là aussi les présupposés épistémologiques majeurs du texte nervalien.

L'expérience de la *folie artificielle* par la drogue permet au médecin d'être tout à la fois sujet et objet, à l'extérieur et à l'intérieur de la folie : « le *moi* domine et juge les désordres » (*HAM*, p. 35), écrit Moreau de Tours. En effet, explique-t-il, la prise de hachisch désorganise « les divers pouvoirs intellectuels » mais laisse subsister « la conscience de soi-même, le sentiment intime de son individualité » (*HAM*, p. 35). C'est un indéniable avantage que de pouvoir faire jusqu'à un certain degré l'expérience de la folie tout en conservant la capacité de réfléchir sur cette folie. Un esprit halluciné par la drogue en est capable tandis que « les aliénés qui peuvent réfléchir sur ce qui se passe dans leur for intérieur sont rares » (*HAM*, p. 33). De surcroît, explique encore Moreau de Tours, nous ne sommes pas en mesure de comprendre ces aliénés lorsqu'ils nous font part de leurs observations car « ils tiennent un langage auquel nous sommes nécessairement étrangers ». La succession des images dont ils peuvent faire état ne donne accès qu'à ce qui est superficiel et non aux causes et à la logique de l'enchaînement. Pour savoir comment déraisonne un fou, il faut avoir déraisonné soi-même sans avoir perdu la conscience de son délire. Or, c'est précisément ce tour de

¹² Jacques Moreau de Tours, *Du Haschich et de l'aliénation mentale*, op. cit., p. 32 et p. 279.

¹³ « Si les malades parfois ont parlé, on n'a pas fait assez compte de ce qu'ils ont dit, on ne s'est occupé que des symptômes les plus saillants, les plus extérieurs » (*ibid.*, p. 133).

force que prétend aussi réaliser le narrateur dans *Aurélia* lorsqu'il invente cet invraisemblable langage double de la folie et sur la folie que Moreau de Tours croyait impossible : « Je vais essayer de transcrire [...] les impressions d'une longue maladie qui s'est passée toute entière dans les mystères de mon esprit » (A, p. 693)¹⁴. La position du narrateur est ambiguë puisqu'il est question tantôt des mystères de son esprit, tantôt des « secrets de la divine cabale qui lie les mondes » (chapitre 8) ou des « secrets de la création divine » (I, p. 10). Tantôt il prend la posture d'un malade guéri, tantôt celle d'un mystique qui a vécu des extases¹⁵. Quoi qu'il en soit, il admet que c'est par la vie intérieure de son esprit, dans un état de rêve, qu'il a eu accès aux visions, ce qui légitime la forme très particulière de récit qui est employé : une narration au fil des rêves.

L'observation intime, inventée dans le champ de la médecine, génère dans le texte médical un récit mené par un type de narrateur particulier : il a le double statut d'observateur/observé, ce qui est aussi la caractéristique du narrateur nervalien dans *Aurélia*, même si le texte littéraire oublie parfois les modalisations. C'est le cas de la partie intitulée « Mémorables »¹⁶, série de rêves mystiques qui aboutit à la métamorphose du narrateur en nouveau Dante, guidé par sa Béatrice, Aurélia : « Je sors d'un rêve bien doux : j'ai revu celle que j'avais aimée transfigurée et radieuse. Le ciel s'est ouvert dans toute sa gloire, et j'y ai lu le mot pardon signé du sang de Jésus-Christ » (« Mémorables », A, p. 745). Le *moi* n'a plus alors le recul du jugement, et pourtant il est capable après coup – grâce à l'intertextualité littéraire, à la double référence à Swedenborg et Dante – de donner forme et sens à cet épisode. Mais Nerval n'ignore pas qu'au plus profond du délire le *moi* peut se perdre (comme l'indiquait Moreau de Tours), et dans ce cas seule l'ellipse garde la trace d'une plongée au plus profond de la folie. On le voit au début du chapitre 5 de la seconde partie qui indique la durée de cette phase dont rien ne peut être dit : « Là, mon mal me reprit avec diverse alternatives. Au bout d'un mois j'étais rétabli » (A, p. 735). Plus de langage et de représentation, plus de récit. Ainsi la lacune met-elle en évidence le véritable sujet et objet du récit : le langage.

Il faut souligner le déplacement important – à la fois pour l'avenir des études sur le psychisme et pour les textes littéraires – qu'opère la méthode de Moreau de Tours. Le langage est placé au centre des réflexions sur le psychisme car il s'agit de trouver une logique dans les rêves et hallucinations afin de vérifier l'idée selon laquelle l'intelligence et le *moi* ne seraient pas détruits malgré le désordre du fonctionnement intellectuel. La dimension esthétique du rêve et des hallucinations est comme une preuve supplémentaire pour Moreau de Tours que le rêve et la folie ne s'expliquent pas par une détérioration des facultés qui proviendrait d'une lésion organique¹⁷. Avec Moreau de Tours triomphe une approche résolument psychique de l'hallucination. Trouble fonctionnel, elle se retrouve aussi bien dans l'expérience de la drogue que dans l'aliénation mentale, et le médecin insiste

¹⁴ Gérard de Nerval, *Aurélia*, édition établie par Jean Guillaume, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », III, 1993. Les références dans le texte renverront à cette édition abrégée en [A].

¹⁵ « J'attribuais un sens mystique aux conversations des gardiens et à celles de mes compagnons » (A, p. 739).

¹⁶ Le titre est emprunté à *L'Apocalypse révélée* (1766) de Swedenborg. Il a placé entre les différents chapitres de cet ouvrage des scènes du monde spirituel qui se rapportent aux sujets traités. Il les appelle « Mémorables ».

¹⁷ Il s'oppose sur ce point au docteur Virey (*De la Physiologie dans ses rapports avec la philosophie*) qui dévaluait le rêve « drame défectueux sans unité de temps et de lieu [...] ». Moreau de Tours répond que les « associations d'idées » ont une régularité, une cohérence, et qu'il y a un enchaînement. Il cite à l'appui Nodier (*De quelques phénomènes du sommeil*) qui affirmait que le sommeil est l'état le plus puissant mais aussi le plus lucide de la pensée, et Milton qui vante les beautés du sommeil (*HAM*, p. 39-40).

dans tous ses ouvrages sur la similitude afin de faire sauter un verrou épistémologique et de contester la représentation de la folie comme une altérité. Aussi, même s'il reconnaît que le désordre préside parfois à l'enchaînement des visions, soutient-il la thèse selon laquelle quelquefois dans les « associations d'idées [...] une logique sévère enchaîne nos raisonnements, quelque faux, quelque impossible que soit le point de départ » (*HAM*, p. 40). Il va même jusqu'à souscrire à l'opinion de Nodier – qui sera encore celle de Nerval¹⁸ – qui pense que le sommeil serait « non seulement l'état le plus puissant, mais encore le plus lucide de la pensée, sinon dans les illusions passagères dont il l'enveloppe, du moins dans les perceptions qui en dérivent, et qu'il fait jaillir à son gré de la trame confuse des songes »¹⁹. Lucidité supérieure du rêve : c'est bien la croyance de Nerval dans *Aurélia*, et celle qu'adopte aussi le médecin consommateur de drogue lorsqu'il demande à ses propres songes la clé du rêve et de la folie. Chercher à comprendre l'autre par une descente en soi... tel était l'objectif surprenant de ce médecin qui pensait que l'autre est un *je* aussi.

Toutefois, malgré cette perspective novatrice, et malgré la publication dans les *Annales médico-psychologiques*, quelques semaines après la sortie d'*Aurélia*, d'un article intitulé : « De l'identité de l'état de rêve et de la folie », il ne faut pas oublier que Moreau de Tours finit tout de même par réaffirmer une différence entre les deux états après avoir pourtant dit que dans les deux cas l'intelligence continue à agir. Pour Moreau de Tours, le fou est celui qui, souvent, ne peut plus dire sa folie, ou qui ne peut plus se faire comprendre. On voit donc l'importance du langage : il est à la fois l'objet d'étude (dans l'étude des rêves et hallucinations relatés) et le moyen qui évite l'anéantissement du *moi*. À partir de là, on peut comprendre l'insistance de Nerval sur sa maîtrise d'écrivain. Dès le début d'*Aurélia*, il lutte contre l'exclusion qui frappe encore le fou – et dont il avait fait lui-même l'expérience à la suite de deux articles presque nécrologiques de Jules Janin et d'Alexandre Dumas en 1841 et en 1851²⁰ – en présentant les récits d'*Aurélia* comme des « études de l'âme humaine », utiles sur le plan du savoir²¹, et comme une œuvre à portée littéraire. Il insiste sur la cohérence de son texte, sur sa composition : « Cette *Vita nuova* a eu pour moi deux phases », écrit-il, en prenant la posture d'un nouveau Dante (*A*, p. 696). Ce récit d'une folie est sous-tendu jusqu'à la fin par une volonté de savoir (et de bien dire) même s'il ne répond jamais affirmativement ou négativement à la question de la nature du rêve : son origine est-elle psychique ou transcendante ? Le narrateur présente son récit comme une sorte de document dont l'objectif est de « transcrire les impressions d'une longue maladie qui s'est passée entière dans les mystères de [son] esprit » (*A*, p. 695)²². Il emploie des catégories médicales comme celle « d'illusion de la vue » (*A*, p. 706) qui est une rubrique du livre de Moreau de Tours de 1845. Il applique la méthode d'observation intime à ses propres hallucinations, ce qui explique le discours double, discours tantôt modalisateur (« je crus », « il me semblait ») et marqué par la critique médicale, tantôt mystique. Loin de subvertir la catégorie du pathologique, Nerval fonde la possibilité de son récit et sa littérarité sur l'existence d'une frontière poreuse, et il joue pleinement de l'ambiguïté, rendue vraisemblable épistémologiquement par les travaux de Moreau de Tours. Le narrateur

¹⁸ Nerval a fréquenté le cénacle de l'Arsenal et il cite Nodier dans la lettre-dédicace à Dumas (*Les Filles du Feu*) lorsqu'il défend le rôle de l'imagination, du rêve et des projections identificatoires dans la création.

¹⁹ Cité par Moreau de Tours (*HAM*, p. 40).

²⁰ À Jules Janin il a répondu dix ans plus tard dans *Lorely* ; à Dumas il dédicace *Les Filles du Feu* avec un plaidoyer en faveur de l'imagination.

²¹ « [...] si je ne me proposais un but que je crois utile, je m'arrêteraï ici, et je n'essayerai pas de décrire ce que j'éprouvai [...] » (*A*, p. 700).

²² Tout le premier chapitre montre la tension entre mysticisme et positivisme médical.

maintient sa double position jusque dans les dernières lignes de la seconde partie : on y trouve à la fois des expressions du médecin (« illusions », « idées bizarres ») et les expressions de l'halluciné mystique qui nie sa maladie, avec la certitude d'avoir atteint des vérités religieuses (« convictions », « épreuves »). « Je résolu de fixer le rêve et d'en connaître le secret », écrit Nerval après le récit étrange des « Mémorables » (A, p. 749). Mais la phrase est ambiguë. D'un côté, le narrateur semble vouloir donner une forme rationnelle aux rêves ondoyants, fugaces et étranges. Mais d'un autre côté le mot « secret » suggère une vérité ésotérique plus qu'un savoir positif. Tandis que Nerval s'applique à « chercher le sens de [ses] rêves » (A, p. 749) et que tous les hasards qui produisent des associations d'idées et d'images sont des signes dotés d'une signification religieuse qui métamorphose la folie en itinéraire initiatique, Moreau de Tours cherchait non une signification – et encore moins des vérités secrètes – mais une logique et un « fait primordial », cause de la « lésion fonctionnelle » (HAM, p. 31). Le médecin assure son discours dans l'ordre de la causalité – propre à une conception positiviste du réel fût-il psychique – alors que l'écrivain fait basculer l'étude de l'âme humaine du côté de la révélation, la folie étant l'épreuve initiatique par laquelle le myste/le fou mérite les certitudes qui le rassurent à l'issue de sa descente aux enfers.

L'objectif est différent, toutefois c'est bien la méthode « d'observation intime » qui fonde la poétique narrative d'*Aurélia*, et qui explique aussi l'omniprésence des sensations et du corps. En effet, l'observation intime porte non seulement sur des images mentales mais aussi à part égale sur des sensations vécues, éprouvées dans le corps ; « j'ai vu, j'ai entendu, senti », disent les malades lorsqu'ils racontent leur hallucinations (HAM, p. 169). Aussi Moreau de Tours est-il convaincu de la puissance des *actes* intellectuels, de la mémoire, des pensées, capables « d'agir sur nos sens à la manière des objets extérieurs »²³. Dans *Aurélia*, l'hallucination ne détruit pas le sujet : « le *moi*, écrit Nerval, sous une autre forme continue l'œuvre de l'existence » (A, p. 695), et loin d'être transformé en pur esprit, il est doté d'une sensibilité physique et d'une présence corporelle décuplées. Le moi halluciné demeure un sujet de l'expérience, bien incarné dans un corps, et cela d'autant plus que Nerval cherche le sacré non pas du côté d'une transcendance éthérée mais au cœur du monde²⁴, dans un temps cyclique ou retrouvé qui fait du corps mystique, un corps-monde et du moi halluciné un *Je* panthéiste. On le voit dans cette hallucination du chapitre IV au cours de laquelle le narrateur, transporté sur les bords du Rhin et un siècle en arrière, entre dans la maison de son oncle, somnole sur un lit et se trouve entraîné encore plus loin, dans une sorte de courant du monde qui unit toutes les âmes et avec lequel il se confond lui-même :

[...] je crus tomber dans un abîme qui traversait le globe. Je me sentais emporté sans souffrance par un courant de métal fondu, et mille fleuves pareils, dont les teintes indiquaient les différences chimiques, sillonnaient le sein de la terre comme les vaisseaux et les veines qui serpentaient parmi les lobes du cerveau. Tous coulaient, circulaient et vibraient aussi, et j'eus le sentiment que ces courants étaient composés d'âmes vivantes, à l'état moléculaire, que la rapidité de ce voyage m'empêchait seule de distinguer [...]. (A, p. 703)

²³ *Ibid.*

²⁴ Sur le réenchâtement nervalien du monde voir Gisèle Séginger, « La Modernité du sacré nervalien », Jacques Bony, Gabrielle Chamarat-Malandain, Hisashi Mizuno (dir.), *Gérard de Nerval et l'esthétique de la modernité*, Hermann, 2010.

Un vieillard lui apparaît alors qui lui explique ce qu'il vient de vivre et il relance l'expérience de fusion, car le corps du narrateur traduit immédiatement en sensations vécues les idées du vieillard :

Le néant, dit-il [le vieillard], n'existe pas dans le sens qu'on l'entend ; mais la terre est elle-même un corps matériel dont la somme des esprits est l'âme. La matière ne peut pas plus périr que l'esprit, [...]. Notre passé et notre avenir sont solidaires. Nous vivons dans notre race, et notre race vit en nous.

Cette idée me devint aussitôt sensible, et, comme si les murs de la salle se fussent ouverts sur des perspectives infinies, il me semblait voir une chaîne non interrompue d'hommes et de femmes en qui j'étais et qui étaient moi-même [...]. (A, p. 704)

Le hachisch ou le sommeil convertissent « en rêve les préoccupations de l'état de veille » (HAM, p. 202), expliquait Moreau de Tours, et le corps donne une réalité quasiment physique aux pensées. Les idées ont une force de persuasion, et l'halluciné prend ses désirs ou ses croyances pour des réalités. Ainsi en était-il, explique Moreau de Tours, des possédés qui croyaient avoir réellement vécu un sabbat, ou de ceux qui croyaient avoir été élevés vers des régions célestes (HAM, p. 205). Dans *Aurélia*, on a vu que le corps rend sensibles les idées – selon les termes mêmes de Nerval – conformément au savoir médical du rêve.

Mais Nerval n'en reste pas là. Le corps du narrateur est au centre d'une croyance panthéiste (hétérodoxe par rapport au christianisme) qui s'élabore dans le rêve. Il est en effet le médium privilégié d'une expérience mystique, antichrétienne : la conception panthéiste du monde abolit les différences entre passé et avenir, entre le moi et les autres, la matière et l'esprit. Si le corps réagit bien aux idées dans *Aurélia*, ainsi que le pensait Moreau de Tours, s'il transforme en sensations les images immatérielles de l'esprit, toutefois ce corps affecté par le rêve se métamorphose en corps sublime qui procure au narrateur une expérience mystique. L'extase est vécue comme une perte des limites de la personnalité et une fusion avec le monde. Le corps ne parle donc pas des désirs troubles d'un individu, mais d'une harmonie mystique du monde. Le corps nervalien ne semble pas somatiser mais sublimer le désir – en particulier l'amour pour l'actrice Aurélia – dans l'expérience panthéiste d'un corps-univers. Tandis que les médecins de l'époque – en particulier Moreau de Tours – s'interrogent sur les rapports du physique et du moral et commencent à théoriser ce qu'on appellera plus tard la somatisation, l'écrivain explore plutôt, après Dante et Pétrarque, le déplacement du désir d'un objet à un autre, d'Aurélia à la Vierge/Isis, de l'amour à la religion. À la différence de ses prestigieux prédécesseurs, Nerval accorde au corps le rôle d'un médium, d'un intercesseur, qui donne accès à l'expérience mystique d'une communion avec le passé et l'avenir. Le corps est impliqué dans un élan mystique qui se refuse à quitter le monde. Si Nerval s'appuie sur un savoir médical, il l'utilise pour imaginer l'apothéose d'un *moi* en corps du monde, et un dépassement du christianisme, dont il ne conserve d'ailleurs dans son panthéon privé que les figures de l'incarnation, Marie et le Christ, parce qu'elles

peuvent fusionner syncrétiquement avec les divinités de la terre que sont les divinités païennes²⁵ pour Nerval.

Corps malade ou corps mystique ? Le récit ne tranche pas, et s'achève par ces lignes ambigües : « Telles sont les idées bizarres que donnent ces sortes de maladies ; je reconnus en moi-même que je n'avais pas été loin d'une si étrange persuasion. Les soins que j'avais reçus m'avaient déjà rendu à l'affection de ma famille et de mes amis, et je pouvais juger plus sainement le monde d'illusions où j'avais quelque temps vécu. Toutefois, je me sens heureux des convictions que j'ai acquises, et je compare cette série d'épreuves que j'ai traversées à ce qui, pour les anciens, représentait l'idée d'une descente aux enfers » (A, p. 750). À l'abri de concessions faites au savoir médical qui veille, comme les commissaires, « à ce qu'on n'étende pas la poésie aux dépens de la voie publique »²⁶, et sous couvert de littérature, Nerval détourne les idées de Moreau de Tours et propose dans l'espace virtuel du rêve une nouvelle conception de l'autre monde, non pas au-delà mais présent dans le nôtre, et accessible seulement lorsqu'on passe par les cornes d'ivoire du rêve. *Aurélia* renoue avec la poétique des *Illuminés*, récits qui présentaient sur le mode d'un demi-scepticisme les brillantes élucubrations des siècles précédents. Nerval admirait la position d'Apulée « l'illuminé païen, à moitié sceptique, à moitié crédule »²⁷, et, grâce au discours médical contemporain, il en réactualise la dynamique dans *Aurélia*. Ainsi répond-il à une crise des valeurs et des croyances dont toute l'œuvre dit la difficulté pour l'homme moderne, incapable de croire et incapable de renoncer à la croyance. Dans *Aurélia* retentit cette nostalgie d'une foi impossible en des temps où les visions mystiques sont devenues tout à fait suspectes.

Flaubert et Alfred Maury : le langage trouble des corps

Tout autres sont les visions et les corps mystiques dans l'œuvre de Flaubert. Il a lu Lelut²⁸, Esquirol et Moreau de Tours, mais encore davantage les travaux de son ami et conseiller en matière religieuse, Alfred Maury qui avait publié entre 1845 et 1857 une série d'articles dans les *Annales médico-psychologiques* sur l'hallucination religieuse, l'aliénation mentale et le rêve²⁹ et enfin un ouvrage, plusieurs fois réédité au XIX^e siècle, lu et cité par Freud (dans

²⁵ Comme dans tous les autres textes de Nerval, Dieu le Père est une figure négative, tyrannique et accusatrice, dont le texte finit par se débarrasser à la fin de la seconde partie. Significativement, c'est Jésus qui accorde le pardon, non Dieu, dont il n'est plus rien dit.

²⁶ C'est ce que Nerval écrivait à Mme Dumas le 9 novembre 1841, à la suite de son premier internement.

²⁷ Gérard de Nerval, *Les Illuminés*, « Jacques Cazotte », *Œuvres complètes*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1984, II, p. 1082.

²⁸ Gustave Flaubert, *Le Démon de Socrate*, Paris, Trinquart, 1836, et *Amulette de Pascal*, Paris, Imprimerie de Bourgogne et Martinet, 1835.

²⁹ Un compte rendu en 1845 qui critique la position catholique du docteur Brière de Boismont, auteur d'un livre sur les hallucinations, « Des hallucinations hypnagogiques » en janvier 1848, « Nouvelles observations sur les analogies des phénomènes du rêve et de l'aliénation mentale » en juillet 1853, « Les mystiques extatiques et les stigmatisés » en 1855, « De certains faits observés dans les rêves et dans l'état intermédiaire entre la veille et le sommeil » en avril 1857. À cela, il faut ajouter des articles dans la *Revue des Deux Mondes*, la *Revue archéologique*... Pour la bibliographie d'Alfred Maury, se reporter à l'annexe de l'ouvrage collectif dirigé par Jacqueline Carroy et Nathalie Richard (dir.), *Alfred Maury érudit et rêveur*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

L'Interprétation des rêves (1900)³⁰ : *Le Sommeil et les rêves* (1861)³¹. Tandis que Moreau de Tours, soulignant le caractère esthétique de certaines hallucinations et la part de « folie » de certains génies, s'était efforcé de rapprocher le fou du rêveur normal avec l'espoir de comprendre de l'intérieur la folie, Maury accentue moins le caractère esthétique et logique des rêves et hallucinations que leur origine pathologique. Son objectif est de déconstruire l'illusion religieuse au nom des lumières de la raison, aussi Flaubert trouvera-t-il dans son œuvre les éléments d'une critique des symboles et des croyances religieuses qu'il appliquera lui-même aux croyances dans *La Tentation de saint Antoine* et *Salammbô*. Alfred Maury déconstruit le légendaire chrétien³² dès ses premiers travaux – en particulier dans son *Essai sur les légendes pieuses du christianisme*. Tandis que pour Moreau de Tours (et Nerval), le rêve et l'hallucination procurent un savoir (par l'observation intime), décuplent les forces intellectuelles ou l'imagination – la pensée de Moreau de Tours est tributaire de représentations romantiques –, pour Maury et pour Flaubert, dans une certaine mesure, ce sont des illusions qui peuvent être dangereuses.

Sans doute l'intérêt de Flaubert pour l'hallucination est-il lié à son propre vécu, à la maladie de 1844 dont il donne cette description quelques semaines après : « Sache donc, cher ami, que j'ai eu une congestion au cerveau, qui est à dire comme une attaque d'apoplexie en miniature avec accompagnement de maux de nerfs. [...] Je suis dans un foutu état, à la moindre sensation tous mes nerfs tressaillent comme des cordes à violon, mes genoux, mes épaules, et mon ventre tremblent comme la feuille »³³. Loin d'attribuer une quelconque vertu religieuse à ses visions, il lutte contre une dépossession qui le fait souffrir, et qu'il attribue à un excès de sensibilité, d'exaltation. Il en éprouve tous les dangers, et quelques années après il met en garde sa maîtresse Louise Colet : « Tu me parles d'espèces d'hallucinations que tu as eues. Prends-y garde. On les a d'abord dans la tête, puis elles viennent devant les yeux. Le fantastique vous envahit, et ce sont d'atroces douleurs que celles-là. *On se sent devenir fou. On l'est, et on en a conscience.* On sent son âme vous échapper et toutes les forces physiques crient après pour la rappeler. La mort doit être quelque chose de semblable, quand on en a conscience »³⁴. Même s'il perçoit quelques similitudes entre l'hallucination involontaire et l'imagination de l'artiste qui se donne d'abord à voir ce qu'il représente dans son œuvre, il souligne plus volontiers la perte de maîtrise que constitue l'hallucination, et la violence qu'elle fait au corps, ses manifestations physiologiques (congestion au cerveau, apoplexie). Perte de soi et paradoxale conscience, tel est le paradoxe de l'hallucination, sur lequel Flaubert revient plusieurs fois dans sa Correspondance, par exemple dans cette lettre de 1853 : « C'était des pertes séminales de la faculté pittoresque du cerveau, cent mille images sautant à la fois, en feux d'artifice. Il y avait un arrachement de l'âme d'avec le corps, atroce (j'ai la conviction d'être mort plusieurs fois). Mais ce qui constitue la personnalité, l'être-raison, allait jusqu'au bout »³⁵. En 1857, il

³⁰ Sur Freud, lecteur de Maury, voir Jacqueline Carroy, « Écrire et analyser les rêves avec Maury et Freud », Jacqueline Carroy et Nathalie Richard (dir.), *Alfred Maury, érudit et rêveur, op. cit.*, p. 105-131.

³¹ Il y réutilise les publications antérieures des *Annales médico-psychologiques*. En 1865, paraît la troisième édition revue et augmentée, et en 1878 une nouvelle édition modifiée. C'est dire que l'ouvrage lui tenait à cœur.

³² Voir Gisèle Séginger, « Médecine et religion », *Les Religions du XIX^e siècle*, IV^e congrès de la Société des Études Romantiques et Dix-neuviémistes, 26-28 novembre 2009, <http://etudes-romantiques-ish-lyon.cnrs.fr/religions.html>

³³ Lettre à Ernest Chevalier du 1^{er} février 1844.

³⁴ Lettre à Louise Colet du 15 janvier 1847. C'est moi qui souligne.

³⁵ Lettre à Louise Colet du 7 juillet 1853.

décrit à nouveau cette expérience de la perte à laquelle le sujet assiste en spectateur tandis que son *moi* semble sombrer. Le *Je* et le *moi* se dissocient, le premier s'efforçant de garder une maîtrise intellectuelle : « J'ai souvent senti la folie me venir. C'était dans ma pauvre cervelle un tourbillon d'idées et d'images où il me semblait que ma conscience, que mon *moi* semblait comme un vaisseau sous la tempête. Mais je me cramponnais à ma raison. Elle dominait tout, quoique assiégée et battue »³⁶. En 1866, lorsque Taine l'interroge pour préparer son livre sur l'hallucination, Flaubert décrit ce phénomène comme une « maladie de la mémoire, un relâchement de ce qu'elle recèle ». C'est dire que l'origine des images est bien personnelle, à chercher dans l'intériorité de l'individu halluciné qui les produit avec ses souvenirs, ses désirs, sa culture, ce que montrera bien *La Tentation de saint Antoine* lorsque le saint verra surgir des personnages de la Bible ou en relation avec ses interrogations théologiques. Dans cette œuvre, Flaubert met en scène l'hallucination comme une expérience de la dépossession, surtout dans sa dernière version (publiée en 1874) qui tient davantage compte des savoirs médicaux que la première (1849) plus proche de la légende des visions diaboliques³⁷. D'abord ce sont les objets environnants qui se transforment, et le vieux palmier près de la cabane de l'ermite se métamorphose en un torse de femme, dont les cheveux se balancent. Puis l'hallucination se détache de tout support réel et impose sa *réalité* :

Ces images arrivent brusquement, par secousses, se détachant sur la nuit comme des peintures d'écarlate sur l'ébène.

Leur mouvement s'accélère. Elles défilent d'une façon vertigineuse. D'autres fois, elles s'arrêtent et pâlisent par degrés, se fondent ; ou bien, elles s'envolent, et immédiatement d'autres arrivent.

Antoine ferme ses paupières.

Elles se multiplient, l'entourent, l'assiègent. Une épouvante indicible l'envahit ; et il ne sent plus rien qu'une contraction brûlante à l'épigastre. Malgré le vacarme de sa tête, il perçoit un silence énorme qui le sépare du monde. Il tâche de parler ; impossible ! C'est comme si le lien général de son être se dissolvait ; et, ne résistant plus, Antoine tombe sur la natte. (I)

La Tentation est une œuvre qui se fonde sur l'idée d'une influence du moral sur le physique et d'une conversion possible des idées et des désirs en sensations, voire en troubles physique (brûlure à l'épigastre). Aussi les images qui surgissent ont une troublante netteté qui fait douter Antoine de ce qu'il croyait être la réalité, et qui n'a pas plus de présence que les images rêvées : « Ma cabane, mes pierres, le sable, n'ont peut-être pas plus de réalité » (IV).

En 1857, tandis qu'il s'apprête à écrire l'histoire de Salammbô – dont il dira que c'est une sorte de sainte Thérèse³⁸ – Flaubert fait ce rapprochement entre sa propre maladie, le mysticisme et la création littéraire : « [...] à vingt et un ans, j'ai manqué mourir d'une maladie nerveuse, amenée par une série d'irritations et de chagrins, à force de veilles et de colères. Cette maladie m'a duré dix ans. (Tout ce qu'il y a dans sainte Thérèse, dans

³⁶ Lettre à Mlle Leroyer de Chantepie du 18 mai 1857.

³⁷ Flaubert a lu cette version à ses amis Louis Bouilhet et Maxime Du Camp qui lui conseillèrent d'y renoncer. Sa publication est posthume.

³⁸ Lettre à Sainte-Beuve du 23-24 décembre 1863 : Salammbô « demeure clouée par l'idée fixe. C'est une maniaque, une espèce de sainte Thérèse ».

Hoffmann et dans Edgar Poe, je l'ai senti, je l'ai vu, les hallucinés me sont fort compréhensibles) »³⁹. Malgré ce parallèle qui semble se fonder sur l'idée d'une identité du rêve et de la folie, l'approche flaubertienne de l'hallucination et du mysticisme n'est pas la même que celle de Nerval. Bien différent du narrateur mystique d'*Aurélia*, saint Antoine a renoncé à la vie mais satisfait ses désirs dans les bacchanales du rêve. D'ailleurs une série de contradicteurs montrent au saint tous les mauvais penchants que recèlent ses vertus apparentes et ses renoncements. Dans Saint Julien l'Hospitalier, le personnage éponyme massacre les animaux au-delà de toute raison, tue ses parents, avant de retourner contre lui-même sa violence, s'infligeant alors une ascèse au bout de laquelle l'attend l'hallucination : « il crut entendre quelqu'un l'appeler ». Flaubert achève son récit sur l'apothéose de saint Julien dans les bras du Christ en suivant la légende : « Et voilà l'histoire de saint Julien l'Hospitalier, telle à peu près qu'on la trouve, sur un vitrail d'église, dans mon pays ». C'est une manière de ne pas prendre tout à fait en charge la représentation finale de la sainteté. Dans *Hérodias*, laokanann (saint Jean-Baptiste) est une sorte de fou déchaîné, haineux et intransigeant, qui hurle d'étranges prophéties. Quant à Félicité, dans *Un Cœur simple*, elle se trouve privée progressivement de toutes les affections qu'elle reporte sur le perroquet Loulou. Aussi au moment de sa mort croit-elle le voir apparaître comme le Saint-Esprit.

Les hallucinations mystiques dans les œuvres de Flaubert n'ouvrent donc pas le réel sur des horizons plus vastes. Elles manifestent plutôt une aliénation du sujet à ses désirs, à ses angoisses, à ses obsessions. Chez Nerval, au contraire, l'hallucination libère et donne accès à une seconde vie, elle conduit le narrateur d'*Aurélia* vers une rédemption par les visions, vers une sérénité, et à l'issue des épreuves, délivré du sentiment de culpabilité, il entre en paix avec le monde. Lecteur d'études médico-psychologiques depuis l'époque où il préparait la première *Tentation de saint Antoine* (1846-1849)⁴⁰, dans les années qui suivirent ses propres crises, Flaubert fait un parcours inverse par rapport à celui de Nerval qui attribue à l'hallucination un pouvoir, une force de sublimation. Pour sa part, il remonte des sublimations suspectes (amour idéal, mysticisme, ascétisme) à leur origine trouble et pathologique. L'hallucination est du côté de la maladie. Dans sa Correspondance, il évoque donc sa lutte contre l'hallucination et les moyens employés : la « force de la volonté », l'étude « scientifique »⁴¹, une distance par rapport aux tentations qu'il attribue au romantisme (l'abus du sentiment, de la rêverie, de l'exaltation, l'hypertrophie du moi), le travail, et un sens critique qui constitue une protection contre les sollicitations et frustrations du réel.

Le savoir médical qui apporte une connaissance des mécanismes de l'hallucination est donc d'abord un garde fou pour Flaubert et il n'est pas étonnant que la première grande œuvre qu'il a entreprise après sa maladie soit une œuvre sur l'hallucination. Il utilise d'abord le savoir médical pour déconstruire les croyances religieuses en montrant à l'œuvre dans les corps mystiques et les esprits hallucinés les désirs troubles d'un autre du moi qui échappe et se révolte contre le carcan de la morale ou de la raison. Si Flaubert comme Nerval a eu accès

³⁹ Lettre du 30 mars.

⁴⁰ Il ne donne nulle part la liste des ouvrages lus dans les années de préparation de *La Tentation* de 1849, mais il fait allusion à cette première campagne de lectures au moment où il travaille sur l'hystérie pour rédiger *Salammbô* : « Moi, dans ces derniers temps, je suis revenu incidemment à ces études psycho-médicales qui m'avaient tant charmé il y a dix ans, lorsque j'écrivais mon *Saint Antoine* » (lettre à Mlle Leroyer de Chantepie, 18 février 1859).

⁴¹ « Vous me demandez comment je me suis guéri des hallucinations nerveuses que je subissais autrefois ? Par deux moyens : 1^o en les étudiant scientifiquement, c'est-à-dire en tachant de m'en rendre compte, et, 2^o par *la force de la volonté* » (lettre à Mlle Leroyer de Chantepie, 18 mai 1857).

aux représentations médicales de la première moitié du siècle, il a encore été davantage marqué par les travaux de la seconde moitié du siècle, tout particulièrement par ceux d'Alfred Maury qui formule avant Freud – qui le lira et le citera⁴² – les premières idées sur l'inconscient, l'importance de la sexualité dans les rêves et les hallucinations, la somatisation. Tout autre est donc le corps mystique dans les œuvres flaubertiennes lorsque la fiction convertit à grand renfort de métaphores religieuses un savoir médical qui désacralise ironiquement le mysticisme. On le voit dans ce passage où Flaubert réécrit en termes métaphoriques les symptômes de l'hystérie, adaptant un savoir trop moderne au contexte antique et carthaginois :

Quelquefois, Taanach, il s'exhale du fond de mon être comme de chaudes bouffées, plus lourdes que les vapeurs d'un volcan. Des voix m'appellent, un globe de feu roule et monte dans ma poitrine, il m'étouffe⁴³, je vais mourir ; et puis, quelque chose de suave, coulant de mon front jusqu'à mes pieds, passe dans ma chair... c'est une caresse qui m'enveloppe, et je me sens écrasée comme si un dieu s'étendait sur moi. Oh ! je voudrais me perdre dans la brume des nuits, dans le flot des fontaines, dans la sève des arbres, sortir de mon corps, n'être qu'un souffle, qu'un rayon, et glisser, monter jusqu'à toi, ô Mère ! (S, 107-108)⁴⁴

Il abandonne à Salammbô la responsabilité des métaphores. Elle dit son désir mystique et son amour de Tanit en laissant échapper un tout autre aveu, sans l'entendre et sans comprendre ce que son corps lui fait dire. Flaubert multiplie les images poétiques (volcan, globe de feu...) mais en même temps il construit un texte ironique qui déconstruit le mysticisme, révèle son fond sexuel. Il transforme le symptôme traditionnel de l'hystérie (les vapeurs et la boule dans la gorge) en volcan et globe de feu, cet élément étant lié à Moloch et celui-ci à Mâtho. Il élabore ainsi un texte double, à la fois poétique et drôle, qui surexpose ironiquement l'illusion et sa cause (libidinale), sans commentaire narratif. Et c'est Salammbô qui dit en même temps sa foi mystique et involontairement sa maladie.

Tout en défendant l'importance de la physiologie, qui permet d'ancrer l'étude des religions, des rêves et de la pensée humaine dans la science, Maury soulignait « la puissance de l'imagination » (MA, p. 397), le rôle des « représentations émouvantes » dans les extases et les miracles (MA, p. 360), tout comme dans les maladies nerveuses. La plupart de celles-ci « se produisent d'ordinaire sous l'empire d'une émotion violente, d'une passion vive » (MA, p. 315) alors qu'au début du christianisme on les attribuait à l'action de forces supérieures : Jeanne d'Arc « serait actuellement mise dans une maison de santé »⁴⁵ ; tous les prophètes et extatiques sont « sur les confins de l'aliénation mentale » (MA, p. 347). Dans un article célèbre, publié dans les *Annales médico-psychologiques* de 1855, il étudie la stigmatisation

⁴² Dans *L'Interprétation du rêve*.

⁴³ Dans son *Traité complet de l'hystérie* (Baillière, 1836), le docteur Landouzy signale parmi les symptômes de la maladie le « sentiment de strangulation » dû à l'« ascension du globe jusqu'à la gorge », déjà connu par Hippocrate et appelé « étranglement utérin » (p. 378). Ouvrage cité par Flaubert (f° 154, manuscrit de la Bibliothèque nationale de France, N.a.fr 23662).

⁴⁴ Gustave Flaubert, *Salammbô*, édition établie par Gisèle Séginger, Flammarion, coll. « GF », 2001. Les références dans le texte renverront à cette édition abrégée en [S].

⁴⁵ « Jeanne d'Arc serait actuellement mise dans une maison de santé » (article « Prophètes » de *l'Encyclopédie moderne*, sous la direction de Léon Renier, Firmin Didot, 1846-1851, XXIV, p. 200-220).

en mettant au premier plan le rôle du moral : les stigmates proviennent « de l'action du moral sur le physique »⁴⁶, d'une « concentration de la pensée », de l'idée fixe de ressembler à Jésus. La stigmatisation est décrite comme une somatisation : les corps mystiques sont des corps malades de leur désir. Dans *La Magie et l'astrologie*, il revient sur ce phénomène en soulignant à nouveau l'action du moral sur le physique, trop souvent méconnue selon lui : « C'est la conséquence d'un dérangement mental dû à une surexcitation de la contemplation religieuse, aux abus de l'abstinence et de l'ascétisme chez les constitutions déjà prédisposées aux désordres de l'innervation. Or, dans toutes les aliénations mentales, le moral exerçant une action puissante sur le physique, les idées [...] réagissent sur les organes et y portent, pour ainsi dire, la perturbation à laquelle elles sont en proie » (*MA*, p. 383).

Maury veut étendre l'action de la raison, mais ce faisant, il dévoile dans l'homme ce qui lui échappe : l'action d'une libido, de pensées irrépressibles, de frustrations perturbatrices. Il va jusqu'à dire que ce sont les impressions « inconscientes » qui « constituent le plus notre personnalité »⁴⁷. Il met en évidence la part obscure de tout sujet. Dans *Le Sommeil et les rêves* (1861), qui traite aussi de l'extase religieuse, il emploie les expressions « à notre insu » (*SR*, p. 417), le « mouvement inconscient du cerveau » (*SR*, p. 41). Il explique que les imaginations du rêveur « se produisent instinctivement » (*SR*, p. 40), que les rêves comme les hallucinations religieuses disent des sentiments ou de désirs que l'on tait habituellement soit par scrupule moral, soit par bon sens :

[...] ce sont des sentiments acquis passés à l'état d'instincts et qui se produisent conséquemment sans le concours de la volonté, ou des sentiments instinctifs qui reparaisent, parce que la raison et la volonté ne sont plus là pour les *refouler*. La conscience morale devient en quelque sorte automatique, et, s'il était permis de s'exprimer par des mots contradictoires, je dirais *insciente* d'elle-même.⁴⁸

Il ne construit pas encore une topique à la manière de Freud, avec un conflit d'instances différentes du psychisme, toutefois, il a déjà fait la découverte du refoulement et de ses conséquences pathologiques. Il attribue à l'inefficacité du refoulement certains contenus du rêve et de l'hallucination religieuse, et il montre la conversion des désirs et des idées en troubles psychosomatiques. C'est aussi ce que représente Flaubert dans *Salammbô*, histoire d'une jeune vierge que son père réserve pour un mariage politique alors qu'elle voudrait devenir prêtresse de Tanit. Elle est ainsi exclue des prostitutions sacrées propres au

⁴⁶ Alfred Maury, « Les Mystiques extatiques et les stigmatisés », *op. cit.*, p. 211. Dans *La Magie et l'Astrologie*, il revient sur ce symptôme : « La stigmatisation est donc l'effet d'une maladie, d'un trouble général de l'économie. C'est la conséquence d'un dérangement mental dû à une surexcitation de la contemplation religieuse, aux abus de l'abstinence et de l'ascétisme chez les constitutions déjà prédisposées aux désordres de l'innervation. Or, dans toutes les aliénations mentales, le moral exerçant une action puissante sur le physique, les idées, comme je l'ai fait observer au commencement de ce chapitre, réagissent sur les organes et y portent, pour ainsi dire, la perturbation à laquelle elles sont en proie » (Didier, 1861, p. 383).

⁴⁷ Alfred Maury, *Le Sommeil et les rêves* : « Des rêves et de la manière dont fonctionne l'intelligence pendant le sommeil », Didier, 1861, chapitre III. Les références dans le texte renverront à cette édition abrégée en [SR] .

⁴⁸ *Ibid.*, p. 90. C'est moi qui souligne.

culte de cette déesse, mais elle est alors torturée de désirs mystiques dont elle ne comprend pas la cause, de même qu'elle ne comprend pas son attirance pour Mâtho.

Dans les premiers plans de *Salammbô*, l'héroïne était « enivrée du feu mystico-hystérique » d'Astarté (f° 181)⁴⁹, et son désir sexuel pour le Barbare était explicite. Mais des scénarios au texte, Flaubert déplace vers l'inconscient cette sexualité. Sur l'un des scénarios qui évoque l'attrait de la femme civilisée pour le Barbare, il note : « elle ne s'en rend pas compte » (f° 219). Cette indication programme une écriture de l'implicite et du refoulement. Le désir ne se formulera pas dans le texte mais il s'inscrira dans la représentation du corps mystico-hystérique de Salammbô. Le corps de Salammbô dira le désir refoulé à la fois par la jeune fille et par l'écriture. En effet, conformément à la poétique flaubertienne, le narrateur ne prendra en charge aucune révélation, aucun commentaire. Mais lorsque la fille d'Hamilcar apparaît dans le premier chapitre et chante devant les Barbares, la théâtralité de ses gestes trahit son désir. Elle chante, curieusement, devant tous ces barbares qui viennent de saccager son jardin : « Elle s'enflammait à la lueur des épées nues ; elle criait, les bras ouverts. Sa lyre tomba, elle se tut ; – et, pressant son cœur à deux mains, elle resta quelques minutes les paupières closes à savourer l'agitation de tous ces hommes »⁵⁰. Le corps parle de lui-même devant des épées ostensiblement phalliques.

Maury déconstruit les belles légendes du christianisme, en montrant que ce sont des désirs réprimés qui provoquent les visions. Dès son premier livre, en 1843, *Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, il souligne le rôle de la sensualité dans le mysticisme. Dans « Les Mystiques extatiques et les stigmatisés », il attribue les visions religieuses à l'effet « d'abstinences prolongées, de rigueurs et de pénitences infligées au corps ». Dans *La Magie et l'astrologie*, il affirme que sainte Gertrude était une « femme hystérique » (MA, p. 345) qui souffrait de son abstinence, et qui prenait ses rêves pour des réalités : elle croyait avoir été reçue dans la couche de Jésus. C'est encore la sexualité réprimée qui est à l'origine de la légende des noces mystiques de sainte Catherine, et le succès de la légende tardive de la Vierge, la femme aimée d'un Dieu⁵¹, tient à une réalité du désir féminin. L'histoire de Salammbô a quelque chose à voir avec ces modèles légendaires. Dans ses crises mystiques, elle étouffe comme si un dieu s'allongeait sur elle. Dans les bras de Mâtho elle s'écriera « Moloch tu me brûles » (S, p. 268). Là où les légendes subliment le désir sexuel en désir d'union mystique, Flaubert retourne ironiquement le modèle légendaire de la vierge mystique, et contrairement à sainte Catherine, Salammbô réalise son désir, se délivrant du même coup de son mysticisme et de sa dévotion pour Tanit. Toutefois cette critique – implicite – de l'illusion mystique à la manière de Maury n'empêche pas Flaubert – parce qu'elle demeure implicite – de construire en même temps une sorte de légendaire carthaginois. Il laisse la responsabilité des croyances aux personnages superstitieux qui voient Salammbô comme une sorte d'incarnation de la déesse lunaire Tanit, et qui interprètent religieusement les manifestations corporelles de son hystérie et de ses frustrations : « Personne encore ne la connaissait. On savait seulement qu'elle vivait retirée dans des pratiques pieuses. Des soldats l'avaient aperçue la nuit, sur le haut de son palais, à genoux devant les étoiles, entre les tourbillons des cassolettes allumées. C'était la lune qui l'avait rendue si pâle, et quelque chose des Dieux l'enveloppait comme une vapeur subtile » (S, 69). Ainsi Flaubert réussit-il le tour de force de concilier une déconstruction médicale

⁴⁹ Les scénarios (à quelques exceptions près) sont conservés dans le manuscrit N.a.fr. 23662 de la Bibliothèque nationale de France.

⁵⁰ Gustave Flaubert, *Salammbô*, édition de Gisèle Séginger, *op. cit.*, p. 73.

⁵¹ *Ibid.*, p. 406 et suivantes.

avec une resymbolisation qui fait de l'histoire de Salammbô et Mâtho une légende carthaginoise : l'histoire de l'attraction et de la répulsion des deux principes et dieux opposés, Tanit et Moloch.

* * *

On peut comprendre l'intérêt de Nerval et Flaubert pour les travaux médico-psychologiques à partir de leur expérience personnelle de l'hallucination. Mais il faut surtout souligner les potentialités créatrices de savoirs qui transforment la conception du moi et ouvrent la porte du mystère à l'intérieur même du psychisme. L'observation intime donne accès à l'étrangeté du psychisme lorsqu'il fonctionne dans certaines conditions, et elle dévoile l'impact de la pensée sur les sensations. Ce sont là les fondements épistémologiques d'une nouvelle forme de fantastique plus intériorisé dont *Aurélia*, *La Tentation*, et *Salammbô* (bien que dans une moindre mesure) sont des exemples différents. Ces œuvres à hallucinations donnent aux désirs et aux rêves, une présence aussi forte que celle de la vie réelle, une netteté que les modalisations n'atténuent guère, surtout lorsque le rêve envahit tout l'espace fictionnel comme dans *Aurélia* ou *La Tentation*. Le savoir médical est détourné au service du rêve chez Nerval, au service d'une critique des croyances chez Flaubert. Celle-ci coexiste dans l'œuvre flaubertienne avec une fascination d'ordre esthétique pour le rêve et le légendaire. En effet, malgré son goût pour la science, la documentation, l'observation, ses méfiances à l'égard des brumes et des exaltations du romantisme, Flaubert n'adhère pas aux outrances positivistes de son siècle. Critique à l'égard de la croyance et traquant jusque dans les discours scientifiques ses avatars, critique à l'égard de l'idéalisme et du mysticisme, il considère néanmoins que le seul objectif d'une œuvre est non pas d'apporter un savoir mais de « faire rêver »⁵², en manipulant éventuellement les savoirs sur lesquels elle se fonde et ceux qu'elle met en scène. Si les œuvres de Nerval et Flaubert reposent sur un socle épistémologique commun, on ne peut toutefois nier leur différence de perspective qui se manifeste en particulier dans la représentation des corps mystiques. Dans le cas de Nerval, le corps mystique est un corps glorieux et le discours médical est contourné ou concurrencé par la croyance mystique et une volonté de sublimation. Au contraire, dans le cas des fictions flaubertiennes le corps mystique ne parle pas du divin, mais il dit par des métaphores religieuses et poétiques ce que la conscience censure et dissimule : les désirs et en particulier la sexualité. Le rapport au rêve et au mysticisme n'est pas le même : Nerval fait de l'hallucination un moyen de connaissance, Flaubert y voit surtout le symptôme d'une méconnaissance. Toutefois dans les deux cas, les œuvres trouvent de nouvelles ressources poétiques dans un dialogue avec des savoirs médicaux qu'elles détournent au service du rêve ou au service de l'art et de la fiction.

BIBLIOGRAPHIE

CARROY Jacqueline et RICHARD Nathalie, *Alfred Maury érudit et rêveur*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

⁵² Lettre à Louise Colet du 26 août 1853.

JEANNERET Michel, « La folie est un rêve : Nerval et le docteur Moreau de Tours », Paris, *Romantisme* 27 (1985): 59-75.

LANDOUZY Hector, *Traité complet de l'hystérie*, Paris, Baillière, 1836.

LELUT Francisque, *Amulette de Pascal*, Paris, Imprimerie de Bourgogne et Martinet, 1835.

LELUT Francisque, *Le Démon de Socrate*, Paris, Trinquart, 1836.

MAURY Alfred, « De certains faits observés dans les rêves et dans l'état intermédiaire entre la veille et le sommeil », Paris, *Annales médico-psychologique*, avril 1857.

—, « Des hallucinations hypnagogiques », Paris, *Annales médico-psychologique*, janvier 1848.

—, « Les Mystiques extatiques et les stigmatisés », Paris, *Annales médico-psychologique*, 1855.

—, « Nouvelles observations sur les analogies des phénomènes du rêve et de l'aliénation mentale », Paris, *Annales médico-psychologiques*, juillet 1853.

—, « Prophètes » de l'*Encyclopédie moderne*, sous la direction de Léon Renier, Paris, Firmin Didot, 1846-1851, XXIV.

—, *Essai sur les légendes pieuses du moyen-âge*, Paris, Ladrance, 1843.

—, *La Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen-âge*, Paris, Didier, 1861.

MOREAU DE TOURS Jacques, *Du Hachich et de l'aliénation mentale*, Fortin, Masson et Cie, 1845.

—, *La Psychologie morbide*, Paris, Masson, 1859.

NODIER Charles, *De Quelques phénomènes du sommeil*, *Revue de Paris*, février 1831.

PINEL Philippe, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou La manie* (1801), seconde édition, Paris, J. Ant. Brosson, 1806.

SEGINGER Gisèle, « La Modernité du sacré nervalien », *Gérard de Nerval et l'esthétique de la modernité*, textes réunis par Jacques Bony, Gabrielle Chamarat-Malandain et Hisashi Mizuno, Paris, Hermann, 2010.

—, « Médecine et religion », *Les Religions du XIX^e siècle*, IVe congrès de la Société des Études Romantiques et Dix-neuviémistes, 26-28 novembre 2009, <http://etudes-romantiques.ish-lyon.cnrs.fr/religions.html>

VIREY Julien-Joseph, *De la Physiologie dans ses rapports avec la philosophie*, Paris, Baillière, 1844.