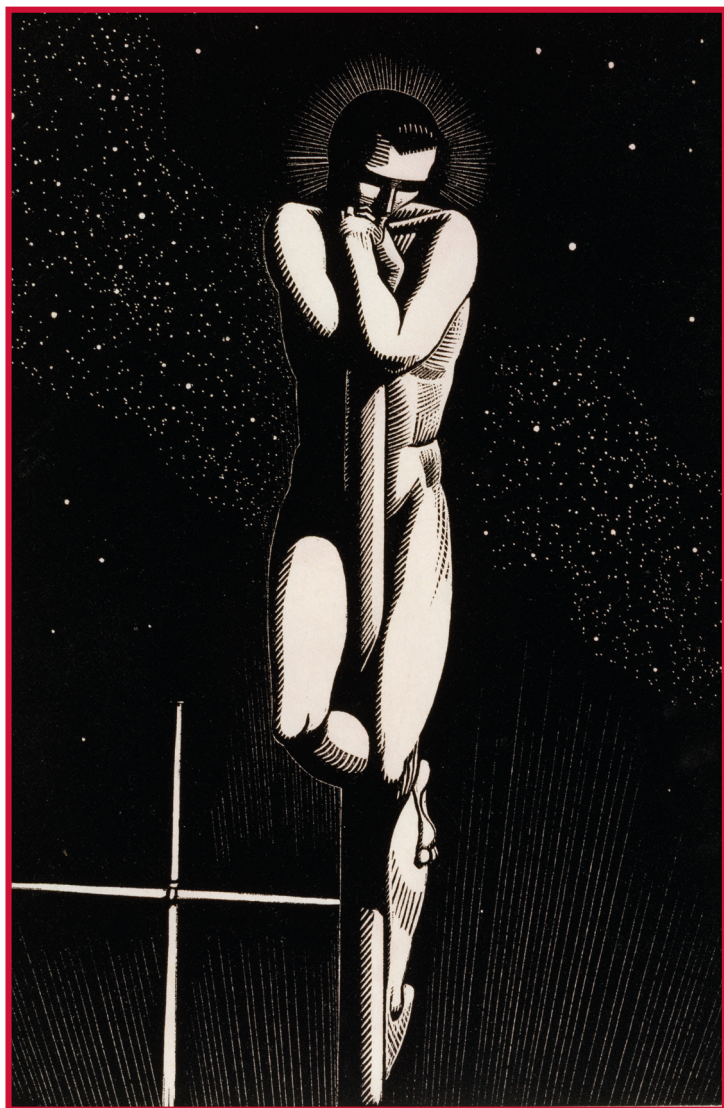


Melville et l'usage des plaisirs



Édouard Marsoin

SORBONNE UNIVERSITÉ PRESSES

Dans cette Amérique que l'on dit souvent (à tort) puritaine, au cœur du XIX^e siècle, quels sont les plaisirs possibles ? C'est la question que pose l'œuvre en prose de Herman Melville, où se déploient le potentiel et la puissance du plaisir et de la jouissance, à rebours de son image d'auteur austère et désincarné privilégiée par une certaine tradition critique.

Melville et l'usage des plaisirs explore les mondes-tables melvilliens, où la vie est une étrange affaire hybride, faite de plaisir, de joie, de souffrance et de jouissance pris dans des relations de tension antipéristatique. On y rencontre d'abondantes matières à plaisirs, des corps-nourritures, plusieurs festins cannibales, maints banquets de paroles, un escroc qui jouit, un zeste de sublime physiologique, une once de joie désespérée, des symptômes de jouissance suicidaire, une pointe d'humour tragique, des régimes ascétiques, bien des mariages sans plaisir (sauf un), un bal de célibataires, quelques amitiés érotiques, des plaisirs disciplinaires, diverses économies somatiques...

Suivant la recette melvillienne d'une riche mais rigoureuse « bouillabaisse intellectuelle » (« *intellectual chowder* »), cet ouvrage accommode des contemporains capitaux, des prédécesseurs admirés, des philosophes d'époques variées, le tout accompagné d'une députation digne d'Anacharsis Cloots de critiques et théoriciens, sans qui aujourd'hui – deux-cents ans après sa naissance, cent ans après sa renaissance – il ne serait possible de goûter Melville à sa juste saveur.

Édouard Marsoin, ancien élève de l'École normale supérieure de Lyon, est professeur agrégé d'anglais à l'université Paris Descartes et docteur en littérature américaine. Ses recherches portent sur les représentations et problématiques du plaisir et de la jouissance dans la littérature américaine du XIX^e siècle.

sup.sorbonne-universite.fr

MELVILLE ET L'USAGE DES PLAISIRS



Mondes anglophones

Série Americana dirigée par Marc Amfreville

Une autre démocratie en Amérique. Orestes Brownson, un regard politique
Naomi Wulf

La Quête et l'Inquiétude.
La naissance du roman américain (1789-1819)
Juliette Dorotte

De la diversité en Amérique
Olivier Richomme

Poor White Trash.
La pauvreté odieuse du Blanc américain
Sylvie Laurent

série Americana/AFEA

That's Entertainment!
Musique, danse et représentations
dans la comédie musicale hollywoodienne classique
Fanny Beuré

Nuits américaines.
L'art du nocturne aux États-Unis, 1890-1917
Hélène Valance

Eugene O'Neill, le génie illégitime de Broadway
Gwenola Le Bastard

La Relation et l'Absolu.
Lecture de la poésie de T.S. Eliot
Amélie Ducroux

Les Indiens dans le Western américain
Mathieu Lacoue-Labarthe

La Nouvelle-Angleterre : politique d'une écriture.
Récits, genre, lieu
Cécile Roudeau

Édouard Marsoin

**Melville
et l'usage des plaisirs**

SORBONNE UNIVERSITÉ PRESSES
Paris

Ouvrage publié avec le concours de l'Association française d'études américaines
et de la faculté des Lettres de Sorbonne Université

Les SUP sont un service général de la faculté des Lettres de Sorbonne Université.

© Sorbonne Université Presses, 2019, 2023
ISBN de l'édition papier : 979-10-231-0618-3

Composition : Emmanuel Marc DUBOIS/3D2S (Issigeac/Paris)

SUP

Maison de la Recherche
Sorbonne Université
28, rue Serpente
75006 Paris

tél. : (33) (0)1 53 10 57 60

sup@sorbonne-universite.fr

<https://sup.sorbonne-universite.fr>

« Porpoise meat is good eating, you know. »
(*Moby-Dick*)

NOTE ÉDITORIALE

8

Pour faciliter la lecture, nous avons privilégié les traductions en français des citations de Melville, en incluant entre crochets les formulations originales lorsque cela nous a paru important. Toutes les analyses ont néanmoins été conduites à partir du texte original. Pour chaque œuvre de Melville – à l’exception de *Clarel* et de « Fragments from a Writing Desk », dont nous avons traduit les citations nous-même – nous adoptons donc un système de double référence sous la forme suivante : abréviation du titre de l’œuvre (en italique), suivie du numéro de page de l’édition française de référence puis du numéro de page de l’édition américaine de référence (en italique).

Sauf mention contraire, toutes les autres traductions d’auteurs et critiques anglophones sont personnelles.

BB *Billy Budd, Sailor*, dans *The Writings of Herman Melville*, Evanston/Chicago, Northwestern UP/The Newberry Library, 2017, vol. 13.

Billy Budd, marin, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, t. IV.

C *Clarel: A Poem and Pilgrimage in the Holy Land*, Evanston, Northwestern UP, 2008.

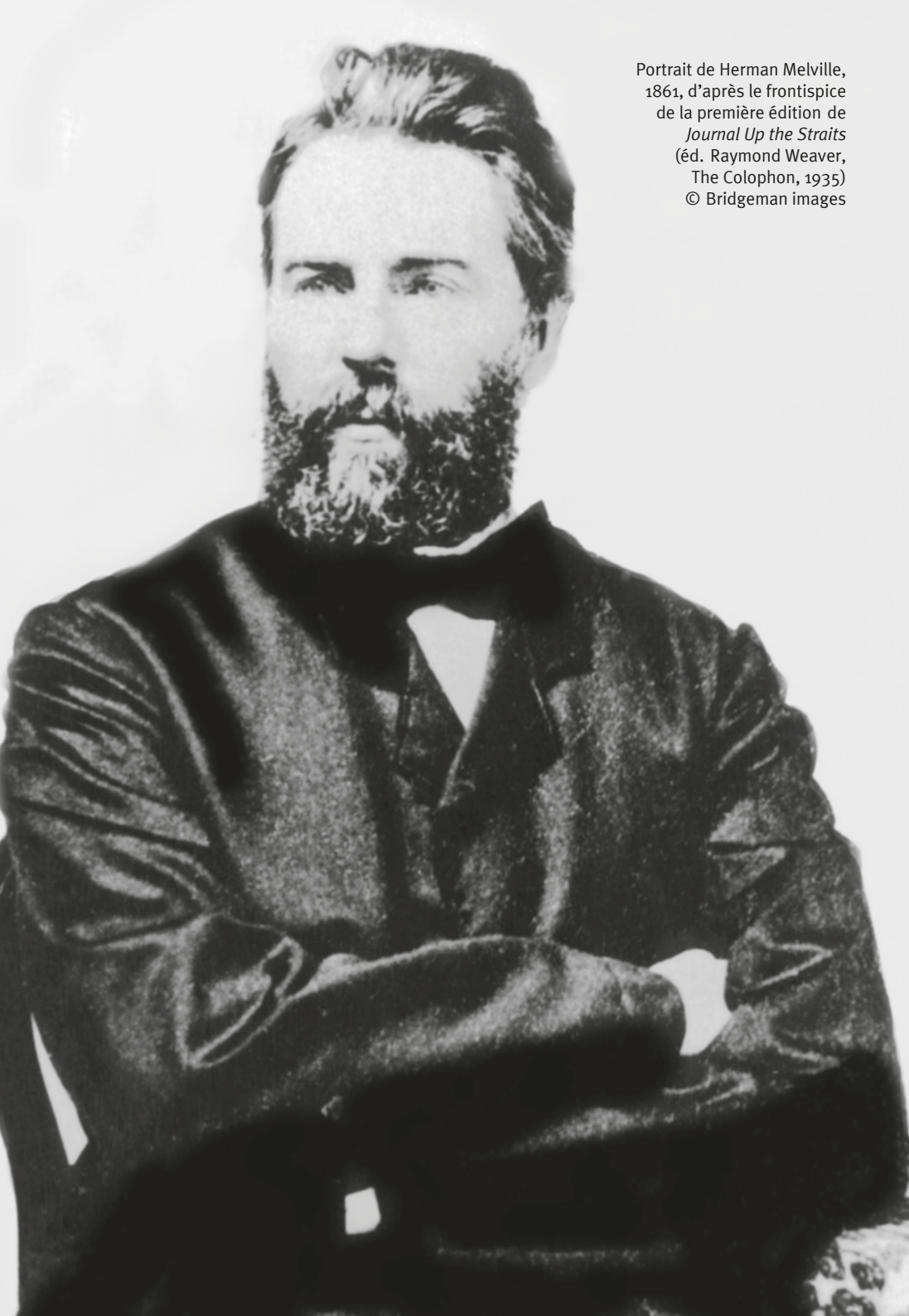
CM *The Confidence-Man: His Masquerade*, New York, Library of America, 1984.

L’Escroc à la confiance. Sa mascarade, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, t. IV.

IP *Israel Potter: His Fifty Years of Exile*, New York, Library of America, 1984.

Israël Potter. Ses cinquante années d’exil, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, t. IV.

- M* *Mardi: and a Voyage Thither*, New York, Library of America, 1982.
Mardi, et le voyage qui y mena, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, t. I.
- MD* *Moby-Dick; or, The Whale*, New York, Library of America, 1983.
Moby-Dick ou le Cachalot, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2006, t. III.
- O* *Omoo: A Narrative of Adventures in the South Seas*, New York, Library of America, 1982.
Omou. Récit d'aventures dans les mers du Sud, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, t. I.
- P* *Pierre; or, The Ambiguities*, New York, Library of America, 1984.
Pierre ou les Ambiguïtés, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2006, t. III.
- PT* *The Piazza Tales*, New York, Library of America, 1984.
Les Contes de la véranda, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, t. IV.
- R* *Redburn: His First Voyage*, New York, Library of America, 1983.
Redburn. Sa première croisière, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, t. II.
- T* *Typee: A Peep at Polynesian Life*, New York, Library of America, 1982.
Taïpi. Aperçu de la vie en Polynésie, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, t. I.
- UP* *Uncollected Prose*, New York, Library of America, 1984.
Contes non recueillis, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, t. IV.
- WJ* *White-Jacket; or, The World in a Man-of-War*, New York, Library of America, 1983.
Vareuse-Blanche ou le Monde d'un navire de guerre, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, t. II.



Portrait de Herman Melville,
1861, d'après le frontispice
de la première édition de
Journal Up the Straits
(éd. Raymond Weaver,
The Colophon, 1935)
© Bridgeman images

RÉGIMES ET RÉGIMES DE SOI : LES QUATRE ASCÈTES

Dans « I and My Chimney », le narrateur fait état de son goût pour le vieux Montaigne, ce philosophe qui philosophe sur des réalités. En cela, il s'oppose à sa femme, qui préfère Swedenborg¹ – celui qui, écrit Emerson, ne saurait se satisfaire de « l'usage culinaire du monde » (« *the culinary use of the world* »²), contrairement à Montaigne et son « usage des plaisirs mondains ». Melville, lui, montaignesque, s'intéresse aux usages culinaires du monde, et en particulier à divers régimes (réels ou fictifs) dans ses récits. Présent déjà dans *Typee*, où l'on a noté l'importance fantasmée et fantasmatique des régimes, entre végétarisme et cannibalisme³, cet intérêt se retrouve dans toute sa fiction. Il ne s'agit pas seulement de régimes alimentaires, mais de régimes de plaisirs, où les rapports que certains personnages entretiennent avec boissons, nourriture et tabac donnent lieu à des formalisations à la fois éthiques et diététiques, des modes de régulation des plaisirs par les régimes. Si héritage épicurien il y a chez Melville, ce n'est pas vraiment au sens commun d'un hédonisme jouisseur, mais peut-être plutôt dans un sens plus rigoureux d'un point de vue philosophique, selon lequel l'épicurisme est un ascétisme⁴. En régulant leurs plaisirs, les quatre grands ascètes melvilliens, loin pourtant d'être des Épicures, suggèrent paradoxalement différentes formes de jouissance.

1 *UP*, 558, 1309.

2 Ralph Waldo Emerson, « Swedenborg; or, the Mystic », *Representative Men* (1850), dans *Essays and Lectures*, New York, Library of America, 1983, p. 674.

3 Voir le chapitre 2 du présent ouvrage, « La gourmandise des corps dans *Typee* ».

4 Jean Salem, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1989, p. 239. Melville ne semble jamais utiliser les termes *epicure* ou *epicurean* dans un sens autre que populaire, par exemple dans *Typee* (*T*, 119, 137), *Mardi* (*M*, 917, 992), *Redburn* (*R*, 298, 299), *White-Jacket* (*WJ*, 413), et *Moby-Dick* (*MD*, 1107, 1113), mais ses portraits d'épicuriens naïfs, tels les célibataires londoniens, sont toujours à prendre avec une pincée de sel.

Le régime, écrit Foucault, est un « mode d'assujettissement⁵ », c'est-à-dire à la fois une contrainte et un mode de production du sujet :

Il est clair que la diète elle-même, le régime, est une catégorie fondamentale à travers laquelle on peut penser la conduite humaine ; elle caractérise la manière dont on mène son existence, et elle permet de fixer à la conduite un ensemble de règles : un mode de problématisation du comportement [...]. Le régime est tout un art de vivre⁶.

326

En ce qu'il est l'art et la manière de mener son existence diététique, le régime est bien partie prenante d'une stylistique de l'existence. Dans la fiction de Melville, les régimes ont ainsi une importance clef : ils définissent des régimes de soi, des rapports, positions et postures, en première ou troisième personne, adoptés par les narrateurs et les personnages vis-à-vis de leurs plaisirs, et mis en forme par les récits qui en sont faits. Ces rapports au corps et à soi peuvent être dits éthiques – au sens où ils se formalisent en systèmes régis par des « règles » – et constituent ainsi des « formes de vie » spécifiques⁷. Aussi peut-on, dans ces diététiques de plaisirs, retrouver le lien entre l'éthique au sens de conduite et l'*ethos* au sens d'image projetée. Dans la fiction, ces régimes sont des régimes de caractérisation qui représentent, produisent, symbolisent ou discutent des régimes collectifs et des régimes idéologiques. À corps perdus, corps retrouvés : le corps absent, dont la représentation textuelle est souvent fuyante, est présenté et représenté au prisme des régimes auquel il est soumis.

Les diététiques du corpus melvillien ont un rapport direct avec la question de la santé. Pour Barthes, la nourriture fait le lien entre corps et esprit, en tant qu'elle est immédiatement sublimée en quelque chose de plus que le simplement physiologique : une force, une énergie, une

5 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. II, *L'Usage des plaisirs* [1984], Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1997, p. 38.

6 *Ibid.*, p. 133.

7 Dans *The Scarlet Letter*, Hawthorne associe « le régime moral » (« *moral diet* ») peu raffiné des femmes de la colonie avec « le bœuf et la bière de leur terre de naissance » (*The Scarlet Letter*, dans *Collected Novels*, New York, Library of America, 1983, p. 161).

vitalité, qui définit le concept de *santé*⁸. Ismaël, attentif aux effets des régimes sur la santé, n'est pas loin de partager une telle idée. Passablement impressionné par le régime carnivore de Quiqueg et son goût de la viande crue, il s'insurge par exemple dans « The Ramadan » contre les interdits culinaires religieux absurdes. Plus tard, lorsque Quiqueg est malade, il fait l'éloge de sa grande santé (« cette immortelle santé en lui ») avant de signaler son rétablissement par le retour de son « solide appétit⁹ ». Comme l'écrit Agnès Derail-Imbert, Ismaël « fait dépendre la santé de l'esprit de celle du corps¹⁰ ». C'est bien cette logique qui ordonne sa critique des jeûnes lorsqu'il explique à Quiqueg que « sous l'effet du jeûne, le corps s'affaisse [*caves in*] ; en conséquence de quoi l'esprit s'affaisse¹¹ ». En cela, il est proche de Montaigne, pour qui la santé dépend d'un bon usage des plaisirs et non de traitements médicaux inutiles¹². C'est une position dont Redburn fournissait déjà l'exemple, lui pour qui l'appétit est le signe univoque de la bonne santé et de la vitalité¹³, au point qu'il considère les cuisiniers comme des « médecins [*doctors*] de la poêle à frire¹⁴ ». Dans *White-Jacket*, si le narrateur note l'absurdité de l'organisation traditionnelle des repas à bord, qui suppose seize heures de jeûne entre le dîner et le petit déjeuner, c'est pour une raison médicale : cette organisation collective des régimes « s'opère franchement au détriment de la santé¹⁵ ». Par cette attention aux régimes,

8 Roland Barthes, « Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 16, n° 5, 1961, p. 984.

9 *MD*, 520, 1303 ; 524, 1307.

10 Agnès Derail-Imbert, *Moby Dick. Allures du corps*, Paris, éditions Rue d'Ulm, 2000, p. 173.

11 *MD*, 110, 884.

12 Montaigne est très critique vis-à-vis des médecins et des régimes qu'ils prescrivent, en particulier dans l'essai « De la ressemblance des enfans aux peres » (II, 37). Pour lui, il faut se libérer des médecins pour se libérer de la maladie : « La santé, je l'ay libre et entiere, sans regle, et sans autre discipline, que de ma coustume et de mon plaisir. » (*Les Essais* [1595], éd. Jean Balsamo, Michel Magnien & Catherine Magnien-Simonin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2007, p. 805.)

13 *R*, 25, 30.

14 *R*, 84, 93. Traduction légèrement modifiée.

15 *WJ*, 357, 379.

la médecine melvillienne se situe au croisement d'un héritage antique et renaissant, et de préoccupations contemporaines. Dans *Mardi*, Taji « digère » ses inquiétudes en mangeant, mais trop manger peut être à la fois cause de « dyspepsie », ce grand mal digestif américain au XIX^e siècle, et de mélancolie : « [...] trop souvent répété, ce moyen [est] propre à engendrer la dyspepsie, et la dyspepsie l'humeur noire [*the blues*]¹⁶. » De même, si le vin peut « servir en cas de maladie », dit Taji, c'est en vertu de la recommandation diététique renaissante de Paracelse, qui s'en porte « garant¹⁷ ».

Les quatre grands ascètes de la fiction melvillienne, Achab, Pierre, Bartleby et Franklin, font ainsi contraste avec les représentations melvilliennes de banquets renaissants¹⁸. Aux excès (dérégés) des banqueteurs répondent les restrictions (régées) des ascètes. Banqueteurs et ascètes constituent les deux extrêmes d'un même continuum dans les régimes de plaisirs possibles et sont dialectiquement liés. Là où le banquet renaissant est une activité qui rend à l'homme, composé de corps et d'âme, son unité, et un microcosme pivotale qui équilibre les pôles adverses d'idées et matières¹⁹, les quatre ascètes sont des contempteurs du corps qui prêchent la séparation du corps et de l'âme. Parmi eux, trois sont de grands corps malades (Achab, Pierre et Bartleby), le dernier une figure de grande santé (Franklin)²⁰. C'est peu de dire qu'ils ne font pas

16 *M*, 644, 703. La dyspepsie, motif récurrent dans la fiction melvillienne, désignait à l'époque des troubles de la digestion aussi réels que fantasmatiques (voir Harvey A. Levenstein, *Revolution at the Table: The Transformation of the American Diet*, New York, OUP, 1988, p. 22).

17 *M*, 700, 768.

18 Voir le chapitre 3 du présent ouvrage, « Plaisirs et discours : les banquets melvilliens ».

19 Voir Michel Jeanneret, *Des mets et des mots. Banquets et propos de table à la Renaissance*, Paris, José Corti, 1987, p. 21.

20 La fiction de Melville présente nombre de corps malades, dont Achab est le plus célèbre, qui cherche à retourner sa maladie en grande santé, comme il le dit à Pip : « [...] pour cette chasse, mon mal [*malady*] devient ma plus désirable santé. » (*MD*, 576, 1363.) L'escroc dans *The Confidence-Man* (« *Great Medecine* »), pour reprendre un terme qu'il utilise pour décrire Charlie Noble, soupçonné d'être un « opérateur du Mississippi » : « Il opère, purge, draine les humeurs pléthoriques. » (*CM*, 826, 1051.) L'escroc a bien cet effet de purgation, en bien ou en mal, ou au-delà.

le même usage de leurs ascèses, au sens webérien d'« une conduite de vie méthodiquement cultivée et contrôlée²¹ ». Chacune d'entre elles est porteuse de significations spécifiques et produit des (images de) sujets moraux (*èthoi*) spécifiques²².

L'acte (ou non-acte) de ne pas manger est alors tout aussi signifiant, sinon plus, que l'acte de manger. Il est révélateur d'un mode d'être individuel qui ne peut se comprendre que dans le contexte de régimes et modes d'être collectifs. L'ascèse, comme pratique, ne prend en effet son sens que dans des contextes et des intertextes (voire des inter-ascèses) qui constituent une mémoire collective des techniques de soi. Legs renaissants, les pratiques ascétiques de la fiction melvillienne s'inscrivent donc aussi dans le contexte historique du mitan du XIX^e siècle. À cette époque, les pratiques ascétiques (puritaines) pénitentes ont quasiment disparu²³, mais les jeûnes des quatre ascètes melvilliens n'en sont pas pour autant anachroniques. Au contraire, il faut, pour les comprendre, les inscrire dans des traditions et des modernités multiples : l'héritage puritain, bien sûr, mais aussi des contextes/régimes idéologiques contemporains de Melville. Parmi ceux-ci, entrent en compte selon des degrés propres à chacun des quatre ascètes : une certaine idéologie du sujet (la *self-reliance* et le *self-made man*), une situation politique et économique (la jeune démocratie américaine capitaliste), un contexte social marqué par l'essor des *reform movements* et la multiplication des recommandations diététiques (tel le grahamisme), des représentations genrées pour lesquelles ces régimes (masculins) sont révélateurs de différents régimes de masculinité, et un contexte littéraire dans lequel

21 Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [1905], trad. Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 2003, p. 161.

22 Sur les liens entre ascétique et stylistique (morale), voir Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 40 : « Il n'y a pas [...] de constitution du sujet moral sans des "modes de subjectivation" et sans une "ascétique" ou des "pratiques de soi" qui les appuient. L'action morale est indissociable de ces formes d'activités sur soi qui ne sont pas moins différentes d'une morale à l'autre que le système des valeurs, des règles et des interdits. »

23 Comme le remarqua plus tard William James, *The Varieties of Religious Experience* (1902), dans *Writings (1902-1910)*, New York, Library of America, 1988, p. 272.

écrivains et poètes doivent aussi choisir leur régime. L'ascèse est ainsi un point de rencontre entre l'individu et de multiples systèmes de formes.

Aussi les grands ascètes sont-ils de grands idéologues. Chacun adopte une règle qui lui est propre (mais liée à des règles générales), et cette règle est l'occasion d'élaborer une diétét(h)ique (qui signale des rapports spécifiques à la chère et à la chair), c'est-à-dire une forme de vie particulière. En outre, si ces quatre ascètes sont quatre originaux melvilliens, ils ont un Original commun : l'Ascète par excellence, le Christ²⁴. Rien d'étonnant à ce qu'ils aient tous les quatre pu être perçus comme des figures christiques : Pierre comme une imitation (ratée) du Christ, Bartleby comme un martyr christique, Achab comme un antéchrist, Franklin comme un Christ sécularisé prêchant la bonne parole capitaliste. Autre point commun : leurs régimes sont aussi spectaculaires qu'un chemin de croix. Les quatre ascètes se donnent en spectacle et produisent par ce biais des effets sur leurs spectateurs : Achab sur la scène de son navire, Pierre dans une tragédie domestique déconstruite à Saddle Meadows puis reconstruite à New York, Franklin en huis clos avec Israël (qu'il souhaiterait modeler à son image), Bartleby en grève de la faim face à l'homme de loi et les autres. Leurs ascèses sont ainsi toujours des performances, qui ont un public intradiégétique, mais aussi extradiégétique : les lecteurs, auxquels il revient de donner sens à ces régimes-spectacles.

Entrent donc sur scène Achab, Pierre, Bartleby et Franklin.

ACHAB : POUVOIR

Les régimes individuels dans *Moby-Dick* sont une part importante de la construction des personnages, car ils suggèrent à la fois des modes d'être et des postures éthiques. Dans la constellation des régimes de plaisirs à bord du *Pequod*, Achab s'oppose à Stubb le « bon vivant²⁵ »,

24 On pense au jeûne du Christ dans le désert (et la tentation de Satan), raconté par Marc (i, 12-13), Luc (iv, 1-13) et Matthieu (iv, 1-11), dont Milton fait le récit dans *Paradise Regained* (1671).

25 *MD*, 328, 1105.

ou à Ismaël, jouisseur mélancolique. À l'inverse, il se rapproche de Starbuck, quaker lui aussi, dont la chair dure comme « un biscuit recuit » peut s'expliquer par les privations passées : « Il avait dû voir le jour en un temps de sécheresse et de disette générales, ou pendant l'un de ces jeûnes qui ont rendu célèbre son État natal²⁶ », le Massachusetts. Ainsi les jours de jeûne (« *fast* ») pourraient-ils expliquer métonymiquement sa principale qualité : « *steadfast* » (« résolu »). Néanmoins, ce qui différencie les régimes ascétiques de Starbuck et Achab, c'est la volonté de pouvoir d'Achab. Dans le chapitre « Dusk », c'est en termes de pouvoir que Starbuck imagine le credo d'Achab : « Qui peut prétendre me dominer²⁷ ? » Cette volonté de pouvoir lui donne une position particulière à bord du navire-monde, « image de la vie » dont la proue, dit Starbuck, est occupée par une « orgie infernale », un « tumulte » de plaisirs, et la poupe par le « silence » et la mort²⁸. La « proue joyeuse et folâtre » des marins « traîne à sa suite le sombre Achab », qui est comme la hantise de leur plaisir²⁹. Achab est ainsi le rappel de « l'horreur latente » de la vie, dit Starbuck, révélation qui est une nourriture forcée que l'âme ne peut pas ne pas partager, « à la manière des bêtes sauvages et ignorantes qu'une brute nécessité pousse à se nourrir »³⁰. Si Achab devient, pour les marins « ripailleurs », le contrepoint du tumulte de leur jouissance, c'est parce que sa chasse ascétique est une chasse faite aux plaisirs.

Achab est le premier grand ascète de la fiction melvillienne. En tant que tel, il s'inscrit, comme Starbuck le quaker, dans un héritage protestant, et en particulier dans la tradition puritaine du jeûne, qu'il renverse en en détournant le sens. Maître à bord, il édicte ses propres lois régulatrices de plaisirs, élaborant une discipline de soi et des autres par le biais d'un jeûne impie.

26 MD, 138, 914. Achab est un quaker, comme ses associés Peleg et Bildad (MD, 97, 871-872).

27 MD, 197, 973.

28 *Ibid.*

29 MD, 198, 973.

30 MD, 198, 973-974.

L'acte fondateur de l'ascèse achabienne est de jeter sa pipe par-dessus bord. En se débarrassant ainsi de cet accessoire symbolique, Achab produit un discours sur le plaisir. Dans le roman, sa pipe s'inscrit dans un système de différences significatives avec celle de Stubb (métonymique de sa nonchalance et accessoire clef de sa philosophie pratique de vie, contribuant à « entretenir en lui une bonne humeur presque sacrilège [*impious*³¹] ») et celle de Quiqueg (une « pipe-tomahawk » qui « [défonce] le crâne de ses ennemis et [apaise] son âme³² »). Le chapitre « The Pipe » décrit pour Achab le début d'un nouveau régime défini par le renoncement. Il s'ouvre sur une description qui le place sous la lumière d'une problématique de pouvoir. Assis sur son trépied d'ivoire, Achab assied son autorité, comme un « roi de l'océan³³ ». Cependant, s'il est bien ici une figure royale, c'est un roi Salomon, qui prend conscience de la vanité de ses plaisirs. La décision de jeter sa pipe est la prise de conscience d'une détermination inconsciente qui minait son pouvoir :

Fumer a cessé de m'apaiser [*no longer soothes*]. Oh! ma pipe! La vie va m'être bien dure si ton charme n'opère plus. Tout ce temps, inconscient, j'ai pris de la peine, non du plaisir [*Here have I been unconsciously toiling, not pleasuring*]... oui, je fumais au vent en toute ignorance... au vent... et je rejetais nerveusement des nuages de fumée [*whiffs*], comme la baleine à l'agonie exhale ses derniers souffles, [...] les plus chargés d'angoisse. Qu'ai-je donc encore à faire avec cette pipe? [*What business have I with this pipe?*] Cette chose est destinée à rasséréner, ses suaves fumées blanches [*white vapors*] à caresser les cheveux tendrement blanchis, et non des mèches broussailleuses, couleur d'acier [*iron-grey*], telles que les miennes. Je ne fumerai plus³⁴...

La pipe devient, de manière très shakespearienne, l'accessoire symbolique d'un monologue sur les rapports entre plaisirs et pouvoir. Le geste fait

31 *MD*, 142, 918.

32 *MD*, 125, 899.

33 *MD*, 154, 930.

34 *Ibid.*

écho à une parole de l'Écclésiaste (XI, 1) – « Jette ton pain sur la face des eaux, car avec le temps tu le retrouveras³⁵ » – dont la rhétorique nourrit tout ce bref chapitre, qui associe fumée (« *whiffs* », « *vapors* ») et vanité du plaisir de fumer. Le parallèle de la fumée et de la baleine agonisante constitue aussi un lien intratextuel avec la chasse de Stubb, où les bouffées de fumée de celui-ci seront associées au souffle de la baleine mourante, comme le décrit Achab ici³⁶. Ce même Stubb aura en outre un geste inverse à celui d'Achab : il jettera la bière de gingembre de tante Charité par-dessus bord, et avec elle toute forme de tempérance³⁷. Quant à Achab, il rejette à la fois travail et plaisir, renvoyant dos à dos deux termes centraux de la rhétorique de l'Écclésiaste (qui enjoint de prendre plaisir à son travail³⁸), comme le signalent ses deux formules clefs (« *toiling, not pleasuring* », « *business* »). Pour Achab, le plaisir est un travail dissimulé, une détermination souterraine de soi. Jeter la pipe équivaut donc à se libérer de ces deux pôles de la condition mortelle, et recouvrer une pleine autorité de soi sur soi, comme en témoigne l'assertion finale du « Je ». L'acte conscient et impératif de jeter la pipe vient remédier à cette détermination « inconsciente », maître-mot du reproche qui lui est fait. La mise en place de l'ascèse permet donc l'instauration d'un rapport à soi fondé sur une parfaite domination de soi par soi via l'obéissance à la règle fixée³⁹.

Ce geste éthique, au sens où il inaugure une diétét(h)ique personnelle, est complété dans le chapitre « Sunset », qui commence de manière similaire par la mise en scène d'une question de pouvoir : Achab se demande si « la couronne de fer de Lombardie » qui ceint sa tête est trop lourde à porter⁴⁰. Le terme *fer* (« *iron* ») fait écho à la couleur de ses mèches (« *iron-grey* ») dans « The Pipe » et devient le terme conducteur

35 Melville connaissait bien cette formule, citée dans *The Confidence-Man* (CM, 724, 955).

36 MD, 322-323, 1099.

37 MD, 359, 1137.

38 Ecc. III, 13 : « [...] si un homme mange et boit et jouit du bien-être au milieu de tout son travail, c'est là un don de Dieu. »

39 Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 95.

40 MD, 195, 971.

d'un régime de fer, l'expression d'une volonté de fer : « Nul coude, nul obstacle sur mon chemin de fer [*the iron way*⁴¹] ! » Dans ce nouveau monologue, Achab fait le deuil du plaisir. Il commence par une hypallage, paysage-état d'âme, où l'océan est perçu comme une gigantesque coupe de vin, pour mieux mettre en valeur sa déclaration de renoncement au monde sensible et aux plaisirs : « toute beauté m'est angoisse, puisque je n'en puis tirer nulle joie [*since I can ne'er enjoy*]. Doué de la plus haute perception, je suis privé de l'humble faculté de jouissance [*the low, enjoying power*⁴²]. » Cette déclaration centrale oppose deux pouvoirs : le pouvoir de jouir et le pouvoir de percevoir, au sens achabien de frapper à travers les masques. La perte de jouissance est ainsi l'effet d'un plus haut pouvoir. Le rejet théâtral de la pipe préfigurerait ce principe éthique désormais explicitement énoncé : l'abandon d'un pouvoir inférieur pour un pouvoir supérieur⁴³. La domination du corporel par l'ascèse est bien une (re)prise de pouvoir.

Cette formule d'Achab (« *the low, enjoying power* ») peut se comprendre en lien avec une expression de Jonathan Edwards, qui nomme la capacité humaine de jouissance « *the enjoying faculty*⁴⁴ ». Pour Edwards, la capacité de jouissance vient de Dieu, le juste rapport aux plaisirs n'est pas un renoncement hyperbolique mais le bon ordonnancement des comforts terrestres accordés par Dieu⁴⁵. On comprend dès lors

41 *MD*, 196, 972.

42 *MD*, 196, 971.

43 Ce régime sans plaisirs est aussi lié à un régime sexuel : le corps-machine d'Achab n'est plus sensible au plaisir sexuel. Voir, dans le chapitre 10 du présent ouvrage, la sous-partie « Mariage, célibat : partages et "genres" de plaisirs ».

44 Jonathan Edwards, *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 13, *The "Miscellanies": Entry Nos. a-z, aa-zz, 1-500*, éd. Thomas A. Schafer, New Haven, Yale UP, 1996, entrée n° 332, p. 410. Il explique que la communication de Dieu aux « êtres doués d'intelligence » et « à leur volonté, la capacité de jouissance, est leur bonheur » (« *the communication of himself with respect to their wills, the enjoying faculty, is their happiness* »).

45 Dans un sermon de jeunesse sur l'Écclésiaste (II, 26), écrit entre l'automne 1730 et le printemps 1731, Edwards explique que Dieu accorde aux « élus » (« *the godly* ») la sagesse de savoir « comment user des bonnes choses terrestres qu'ils possèdent » et comment « profiter [*enjoy*] du confort qu'elles procurent » (*Sermons and Discourses 1730-1733*, éd. Mark Valeri, New Haven, Yale UP, 1999, p. 449). Si Edwards n'est pas, *stricto sensu*, un puritain, sa vision correspond

pourquoi Achab s'estime « damné, de la manière la plus méchante et la plus subtile qui soit », par son incapacité de jouissance, et comment son renoncement hyperbolique à la faculté de plaisir prend un sens opposé à celui d'Edwards⁴⁶. En renonçant totalement à la capacité de jouissance, Achab met en œuvre une rupture avec la communication divine, jusqu'à en faire un acte de défiance explicite : il « siffle et conspue » les « dieux tout-puissants »⁴⁷. Le rire d'Achab s'exerce contre Dieu. Son incapacité de jouissance, d'abord une marque d'infamie, devient le signe de sa gloire impie.

Son jeûne fait ainsi de lui à la fois le plus puritain des personnages melvilliens, au sens où il adopte une pratique puritaine historiquement avérée, et le plus antipuritain, en ce qu'il en détourne le sens et la fonction. Le parcours de privations initié dans « The Pipe » s'amplifie à mesure que la chasse se rapproche de son objet. Achab annonce le programme de son ascèse dans « The Forge » : « [...] désormais je cesse de me raser, de dîner [*sup*], de prier jusqu'à ce que... mais allons... Au travail⁴⁸ ! », et le respectera scrupuleusement (comme le notera Ismaël : « il ne touch[e] pas au souper [*supper*], ne taill[e] plus sa barbe », sa « vie tout entière » n'est plus qu'une « veille ininterrompue sur le pont »⁴⁹). En renonçant aux plaisirs pour se concentrer sur sa propre vocation de travail (« *to work!* »), Achab s'inspire de la fonction centrale de l'ascèse puritaine : renoncer à la « jouissance pulsionnelle de la vie qui détourne tout autant du travail professionnel que de la piété⁵⁰ ». Néanmoins, il détourne le sens et la valeur du « travail » puritain, car cette injonction au travail ne vise pas la rédemption par le travail économique ou les œuvres

ici à certaines pratiques diététiques puritaines qui privilégiaient non un jeûne hyperbolique, mais un régime tempéré et frugal, recommandé par exemple par Cotton Mather dans *The Angel of Bethesda* (écrit en 1724). Si le jeûne était une pratique puritaine commune, des régimes tempérés étaient parfois préférés aux privations « spectaculaires » (Marie R. Griffith, *Born Again Bodies: Flesh and Spirit in American Christianity*, Berkeley, University of California Press, 2004, p. 32).

46 MD, 196, 971.

47 MD, 196, 972.

48 MD, 531, 1315.

49 MD, 579-580, 1366.

50 Max Weber, *L'Éthique protestante, op. cit.*, p. 225.

(works), mais la fabrication de son nouveau harpon, baptisé *in nomine diaboli*, pour la poursuite d'une chasse tout aussi diabolique⁵¹.

Dans son programme ascétique, Achab renonce à souper, se raser et *prier*. Or, une autre fonction du jeûne puritain était de renforcer les effets de la prière⁵². Il ne s'agit évidemment pas pour Achab de nourrir la piété par l'ascèse, mais au contraire de nourrir son impiété. En cela, la tradition puritaine du jeûne, pour laquelle la discipline de la chair est une promesse de rédemption et résurrection future ainsi qu'une allégeance à Dieu plutôt qu'aux plaisirs terrestres, est détournée⁵³. Pour Achab, nulle rédemption espérée : de la même manière qu'il renverse le sacrement du baptême, *in nomine diaboli*, il renverse la fonction du jeûne puritain pour assouvir son désir de mise à mort de Moby Dick. Son régime ne signale donc pas une allégeance à Dieu, mais une défiance, non une expiation, mais une révolte, non une pénitence, mais une vengeance. Ce renversement du sens de l'ascèse puritaine devient une affirmation de souveraineté, envers et contre Dieu⁵⁴. En cela, Achab est tout l'inverse de Dimmersdale, par exemple, qui, dans *The Scarlet Letter*, fait pénitence

336

-
- 51 *MD*, 532, 1315. Achab fait mine de poursuivre « l'objet naturel et déclaré » de sa « profession » pour mieux rompre avec à la fois la logique du profit capitaliste et la vocation-profession protestante (*MD*, 243, 1020), et poursuivre un objet tout autre : Moby Dick.
- 52 Les effets bénéfiques d'un « régime tempéré » sur la prière et sa « vocation » sont par exemple notés par le jeune John Winthrop dans son journal en 1616, alors qu'il vivait encore en Angleterre (*Life and Letters of John Winthrop*, éd. Robert C. Winthrop, Boston, Little, Brown and Company, 1869, vol. 1, p. 99).
- 53 Pour Martha L. Finch, le jeûne puritain était une expérience communautaire de rédemption qui visait à renforcer le contrat (*covenant*) avec Dieu (« Pinched with Hunger, Partaking of Plenty: Fasts and Thanksgivings in Early New England », dans Etta M. Madden & Martha L. Finch [dir.], *Eating in Eden: Food in American Utopias*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2006, p. 38-39). Au contraire, il s'agit pour Achab d'un exercice solitaire qui sert à rejeter tout assujettissement à des ordres supérieurs ou des appétits inférieurs. Il renonce aux « plaisirs mondains » pour des raisons opposées à celles de Winthrop, qui écrivit dans son journal en 1616 qu'il ne pouvait servir « deux maîtres », « choses terrestres » et « Dieu » (*Life and Letters of John Winthrop*, éd. cit., p. 91). Achab, lui, décide de ne servir aucun des deux maîtres.
- 54 Cette volonté de pouvoir souverain est l'expression d'une *self-reliance* voulue absolue, perversion de la *self-reliance* émersonienne, qui, elle, repose sur la présence du divin en l'individu et la perfectibilité qui en découle.

par le jeûne : « C'était aussi son habitude, et celle de bien d'autres pieux puritains, de jeûner. Il ne s'agissait pas pour lui, contrairement à eux, de purifier son corps pour le rendre apte à recevoir une illumination céleste, mais de jeûner avec rigueur, jusqu'à ce que ses jambes en tremblent, comme un acte de pénitence⁵⁵. » Selon la règle diétét(h)ique d'Achab, les vestiges de l'idéologie puritaine de l'ascèse deviennent donc les principes d'une ascèse hétérodoxe qui vise à renforcer le pouvoir de son hérésie⁵⁶.

Ce que recherche Achab dans son régime ascétique de plaisirs, c'est le contrôle de soi et des autres. S'il reprend la main sur son régime pour s'assurer de la toute-puissance de sa volonté, il garde aussi le contrôle des régimes des marins à bord pour les asservir à sa volonté⁵⁷. Les marins ont besoin de satisfaire « leurs appétits ordinaires et quotidiens », pense Achab, qui leur promet une nourriture sous une forme métaphorique : la perspective du gain pécuniaire (« *cash*⁵⁸ »). Le pouvoir du capitaine est donc affaire de contrôle sur les appétits terrestres, un ordonnancement des régimes qui a pour but de préserver son autorité, car comme il le sait, ayant renoncé à la chasse ordinaire, il est coupable d'« usurpation » (« son équipage pouvait donc [...], si tel était son bon plaisir, refuser de continuer à lui obéir⁵⁹ »). Grand orchestrateur de régimes, Achab est un Christ inversé (un « anti-Christ »), donnant à manger comme Jésus

55 Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*, *op. cit.*, p. 242-243.

56 L'ascèse est partie prenante de la monomanie d'Achab, en cela elle est un reflet de certaines formes de jeûne pénitent décrites par William James : « Chez les personnes psychotiques, les mortifications peuvent être initiées de manière irrationnelle par une sorte d'obsession ou d'idée fixe qui apparaît comme un défi et doit être dépassée, car c'est à cette condition que le sujet peut rétablir le bon fonctionnement de sa conscience intérieure. » (*The Varieties of Religious Experience*, *op. cit.*, p. 272.) James décrit ici un type d'*anorexia nerviosa* religieuse qui, chez certains sujets désireux d'atteindre un état de sainteté et de pureté totale, tend à la monomanie. Dans le cas d'Achab, l'ascèse nourrit bien la monomanie, mais elle est orientée dans une direction inverse.

57 Voir Giorgio Agamben, *L'Usage des corps. Homo sacer, IV, 2*, Paris, Éditions du Seuil, 2015, p. 160 : « Celui qui, en "conduisant" sa vie, s'est constitué en sujet de ses actions, sera aussi "conduit" par d'autres sujets ou tâchera d'en conduire d'autres : la subjectivation dans une certaine forme de vie est, dans la même mesure, l'assujettissement à une relation de pouvoir. »

58 *MD*, 242, 1019.

59 *MD*, 243, 1020.

donna (son corps) à manger, mais héritier de Satan plus que de Jésus, car le pain christique est transformé en pain de Mammon, l'argent⁶⁰. De même, le chapitre « The Quarter-Deck » met en scène un détournement de l'eucharistie : Achab offre l'alcool à ses séides, comme le Christ offrit son sang aux apôtres, pour lier l'équipage dans un pacte diabolique qui les engage dans une quête de sang : « Bois et fais passer! [...] C'est brûlant comme le sabot de Satan⁶¹. » Pour conclure le chapitre, une syllepse sur le mot « *spirits* », à la fois « alcool » et « esprits », indique que le contrôle est opéré sur les corps et les âmes par la distribution d'alcool : les « spiritueux » (« *spirits* ») sont « bus à longs traits sifflants ». Tandis que les marins boivent, c'est aussi Achab qui consomme leurs âmes en assujettissant leurs corps. Grand orchestrateur de régimes, il est ainsi un grand manipulateur d'affects. Lorsque commencera le dernier acte de la chasse, l'effet de son régime de fer sera de réduire les affects en poussière, réduisant tous les corps à son image, des corps-machines : « Durant cet intervalle prémonitoire, toute forme de gaieté [*humor*], forcée ou spontanée, disparut. [...] Joie et tristesse, espoir et peur – tout semblait également réduit en une très fine poussière, broyé pour un temps dans le puissant mortier de l'âme d'airain [*iron soul*] d'Achab⁶². »

L'incapacité de jouissance d'Achab est liée à ce qui est pour lui le seul grand et noble affect, par opposition aux appétits communs : la souffrance. Les effets de la blessure de Moby Dick sur Achab sont inverses à ceux qu'une blessure similaire eut sur le capitaine du *Samuel Enderby*, qui a perdu son bras. Leurs réactions éthiques et diététiques différentes révèlent deux rapports opposés au plaisir. Le capitaine anglais fait par antiphrase l'éloge du « régime fort sévère », fixé par le médecin de bord, à base de « rhums chauds » fort plaisants, et renonce à toute

60 Achab connaît bien le système des valeurs capitalistes – comme le dit Franklin dans *Israel Potter*, « l'argent, c'est du pain » (*IP*, 50, 476). Son héritage satanique (miltonien), souvent noté par la critique, est aussi très clair : dans les Évangiles, Jésus dans le désert refuse de transformer les pierres en pain, contrairement à ce que le lui suggère Satan. Cet épisode est raconté par Milton dans le livre I de *Paradise Regained* (v. 342-343).

61 *MD*, 193, 968.

62 *MD*, 578, 1365.

poursuite⁶³. À l'inverse, la douleur provoquée par la blessure d'Achab nourrit son credo antiplaisirs, un *èthos* de la souffrance. La valeur est dans la douleur, car la grandeur est dans la souffrance : « l'ascendance et la postérité de la Douleur [*Grief*] sont bien plus nombreuses que celles de la Joie [*Joy*]. » En outre, songe-t-il, « les plus grands bonheurs terrestres recèlent toujours un peu de trivialité et de mesquinerie, mais toutes les douleurs de l'âme, en revanche, une signification mystique, et chez certains une grandeur archangélique⁶⁴ ». Si le pouvoir de soi sur soi passe pour Achab par le renoncement aux plaisirs, il est aussi assuré par l'héroïsation de sa souffrance, qui fait sa gloire de héros tragique, selon ses derniers mots : « Je sais maintenant que ma suprême grandeur [*topmost greatness*] réside dans mon extrême douleur [*topmost grief*]⁶⁵. » Dans ce régime de souffrance, l'homme ne saurait se laisser prendre aux illusions du sucré : « [...] les dieux omniscients sont oublieux de la souffrance de l'homme, et l'homme, tout idiot qu'il est et ignorant de ce qu'il fait, l'homme, pourtant, déborde des douceurs [*sweet things*] de l'amour et de la gratitude⁶⁶. » Le seul goût possible pour l'homme souffrant n'est pas le sucré, mais le salé⁶⁷.

L'ascèse achabienne nourrit et se nourrit ainsi de manière monomaniaque d'un seul affect, la souffrance, pour aiguiser le pouvoir de son régime de fer sur lui-même et sur l'équipage. Néanmoins, toute discipline du corps crée les conditions d'un retour de flamme : un retour de jouissance.

Jouissance de l'ascèse

Bien qu'Achab se prive de la faculté de jouissance, la jouissance fait retour. Sa discipline – qui vise à contrôler les plaisirs du corps et

63 *MD*, 481, 1263 ; 483, 1265.

64 *MD*, 506, 1289.

65 *MD*, 620, 1406. Achab (comme Pierre) adopte ainsi ce que Silvan Tomkins appelle une posture idéo-affective, hiérarchisant les affects (la souffrance supérieure à la joie) et les dotant de valorisations idéologiques.

66 *MD*, 565, 1350.

67 Voir, dans le chapitre 1 du présent ouvrage, la sous-partie « Condiments : aigredoux et sucré-salé ».

constitue ainsi un mode de subjectivation par assujettissement à une règle et à des techniques de soi – est aussi une manière de créer le plaisir dans la discipline elle-même, la délectation monomaniaque de la règle. Le principe de plaisir fait retour dans le mouvement même de l’assertion de pouvoir qui cherche sa mise sous silence. Achab est ainsi pris au piège du paradoxe du plaisir : il n’y a pas de régime sans plaisir du régime. Pour lui, le plaisir n’est pas dans la réalisation du désir mais dans sa maîtrise. Il travaille donc à son plaisir de manière « perverse », qui est une jouissance. Ce retour de jouissance se manifeste dans l’obsession de la ligne droite : Achab renonce aux plaisirs pour mieux poursuivre son Objet, qui devient l’objet d’une jouissance reconfigurée, « perverse » comme la joie de Pierre, en ce qu’elle surgit à contre-courant. La jouissance de l’ascèse est dans la délectation de la souffrance orientée vers une fin par la volonté de pouvoir. Ce qu’Achab revendique comme faculté supérieure a pour effet une jouissance supérieure. Son érotique, c’est la capacité d’assurer la maîtrise de soi tout en assurant la maîtrise des autres, c’est-à-dire une façon de structurer et styliser des rapports de pouvoir, qui sont les conditions de possibilité de sa jouissance⁶⁸.

Dans *Mardi*, Babblanja déclarait : « Ah ! il y a d’atroces, de cannibales délices [*a fierce, a cannibal delight*], dans la douleur [*grief*] qui crie et qui se multiplie⁶⁹ ! » Ce plaisir cannibale est celui d’Achab, qui se qualifie lui-même de « vieux cannibale⁷⁰ ». Le refus de nourriture fait ainsi l’objet d’un transfert métaphorique, l’autocannibalisme : « l’âme d’Achab, enfermée dans le fût évidé [*caved trunk*] de son corps, rongait [*fed upon*] maussadement les griffes de sa mélancolie⁷¹. » Ainsi, comme les marins jouisseurs, « qu’une brute nécessité pousse à se nourrir », dit Starbuck, Achab ne peut pas ne pas se nourrir ni ne pas prendre son plaisir dans la souffrance même. Le renoncement au corps et à ses plaisirs est remplacé par la satisfaction du monomane prisonnier de son corps-fût, où l’on note l’ironie du terme *caved* qui rappelle *cave*, la caverne : la

68 Voir Michel Foucault, *L’Usage des plaisirs*, op. cit., p. 276, 278.

69 *M*, 1137, 1254.

70 *MD*, 587, 1375.

71 *MD*, 179, 955. Le terme *caved* fait écho à la formule d’Ismaël dans « The Ramadan » : « *fasting makes the body cave in, hence the spirit caves in.* » (*MD*, 1110, 884.)

haute perception est toujours prisonnière de la caverne platonicienne. Achab se repaît de l'amer⁷². La délectation d'Achab dans le chapitre « The Quarter-Deck », où, « peu de temps après l'épisode de la pipe⁷³ », il met en place son pacte diabolique avec l'équipage par la distribution d'alcool, est le meilleur exemple d'une jubilation qui naît dans le goût du contrôle. Le vieil homme y est « au comble de l'excitation », notable dans ses exclamations, qui rythment la scène et ordonnent gestes et paroles : son expression est « joyeusement » et « véhémentement » approbative (« *fiercely glad* »)⁷⁴. Il ne participe pas lui-même au partage de l'alcool mais prend plaisir à l'assujettissement qu'il produit en Starbuck, « tout à sa joie d'avoir recueilli le consentement tacite et comme enchanté du second⁷⁵ ». Cette joie, dans la chasse du Léviathan Moby Dick, relève ainsi d'une conception hobbesienne de la joie, définie dans le *Leviathan* comme l'effet d'une assertion de pouvoir⁷⁶. L'antipuritain est pris dans les paradoxes de l'ascèse puritaine : le plaisir est à proscrire, mais il se prend néanmoins, de manière subtile et perverse, dans la satisfaction de la règle suivie et du pouvoir acquis. Achab jubile. Sa jouissance est une jouissance de la volonté de puissance⁷⁷.

Dans le texte, ce retour du plaisir se manifeste poétiquement dans l'importance que prend Pip aux yeux d'Achab, qui fonctionne lui aussi comme un transfert métaphorique. En effet, la proximité paronymique

72 Achab est, comme Pierre, prompt aux plaisirs de l'autocannibalisme. Claggart, dans *Billy Budd*, sera décrit en des termes similaires : « Quant à Claggart, la monomanie de cet homme [...], tel un feu souterrain, le rongait [*was eating*] de manière toujours plus profonde. » (*BB*, 941, 39 ; traduction légèrement modifiée.)

73 *MD*, 187, 963.

74 *MD*, 190, 966 ; 188, 964.

75 *MD*, 192, 968.

76 Voir Adam Potkay, *The Story of Joy*, *op. cit.*, p. 8.

77 Pour Slavoj Žižek, « la renonciation même aux plaisirs provoque un surplus de plaisir [*enjoyment*], un plaisir de la douleur et du déplaisir, baptisé *jouissance* par Lacan, le plaisir [*enjoyment*] "impossible"/traumatique/douloureux au-delà du principe de plaisir » (*Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*, New York/London, Routledge, 1992, p. 182). Plus tôt, Žižek utilise l'exemple de l'ascète et remarque que « le plaisir lui-même [*enjoyment*] est une sorte de surplus produit par le renoncement » (p. 22).

de « Pip » et « *pipe*⁷⁸ » fait de Pip le vivant symbole d'un retour de la pipe. En cela, la prophétie de l'Écclésiaste (« Jette ton pain sur la face des eaux, car avec le temps tu le retrouveras »), qui fournissait l'inspiration intertextuelle du lancer de pipe d'Achab, se réalise pleinement et ironiquement : Achab retrouve la pipe qu'il avait jetée⁷⁹. Pip devient l'adjuvant d'Achab, son accessoire et son « remède », qui « guérirait trop bien [son] mal », au point de presque le faire changer d'avis : « Si tu continues à me parler de la sorte, je crains que le dessein d'Achab ne chavire en lui⁸⁰. » Achab retrouve en Pip le pouvoir d'apaisement qu'avaient perdu la pipe (dans « The Pipe » : « Fumer a cessé de m'apaiser [*no longer soothes*⁸¹] ») et le coucher du soleil (dans « Sunset » : « [...] le soleil couchant me procurait la paix [*soothed*]. Plus maintenant⁸² »). Cette brèche fugitive dans le régime de fer est vite colmatée : « Continue à pleurer ainsi, et je te tue ! Prends garde, car Achab a lui aussi perdu la raison⁸³. » En réalité, Achab n'est pas fou : il sait que guérir de sa maladie, c'est-à-dire soulager sa souffrance monomaniaque, signifierait la perte de son système d'action. Pip symbolise la possibilité (menaçante) d'un retour d'affects autres que la souffrance dans le régime de fer achabien, un en particulier : la compassion. Cette potentialité sera réalisée dans l'ultime dialogue d'Achab avec son frère de régime quaker, Starbuck, qui met en avant le retour du *pathos*, symbolisé par leur poignée de main et les larmes de Starbuck : « Serre-moi la main, ami [*man*] », dit Achab⁸⁴. Alors que sa quête ascétique touche à sa fin (tragique), il fait l'expérience de la possibilité de la sympathie, le soulagement de la

78 John Bryant note cette proximité dans *Melville and Repose: The Rhetoric of Humor in the American Renaissance*, Oxford, OUP, 1993, p. 223.

79 Elle se réalise aussi au sens où Achab rejoindra sa pipe dans les profondeurs de l'océan. L'interprétation commune de la formule, celui d'une bonne action dont on récoltera les fruits, prend donc ici un sens fortement ironique.

80 *MD*, 576, 1363.

81 *MD*, 154, 930.

82 *MD*, 196, 971. Dans son régime de souffrances, le soulagement est d'ordinaire impossible. La mort d'un cachalot, par exemple, ne le soulage que de manière très paradoxale : il en est « rassérééné [*soothed*], mais seulement pour se laisser gagner par une plus noire humeur » (*MD*, 538, 1322).

83 *MD*, 576, 1363.

84 *MD*, 612, 1399.

souffrance partagée, qui procure aussi un certain plaisir, concomitant avec le retour du sucré : « Ah !... Starbuck, comme il est doux [*his sweet*] de s'appuyer parfois [...] ; Achab, mon vieil ami, que n'as-tu cherché plus souvent un appui⁸⁵ ! » Tout comme Pierre au moment de tuer son cousin, et dans les mêmes termes, Achab retrouve le goût (plaisant) du sucré, qui va de pair avec une résurrection affective : « Starbuck... Je me sens, depuis quelque temps, étrangement attiré [*moved*] vers toi⁸⁶... »

Les deux quakers, Achab et Starbuck, font en fin de compte régime commun, avant de trouver une mort commune. On pourrait les ranger dans la tradition des quakers mystiques, par contraste avec Franklin dans *Israel Potter*, lui aussi lié aux quakers et héritier de l'ascèse protestante, qui se rapprocherait plutôt de la tradition des quakers rationalistes, influencés par les Lumières⁸⁷. La diétét(h)ique de Pierre a quant à elle, bien qu'elle ne se comprenne pas selon les mêmes intertextes, comme point commun avec celle d'Achab la tentative de maîtriser le corps et ses désirs.

PIERRE : ÉCRITURE

La question du rapport à soi et des pratiques corporelles est au cœur de *Pierre*, où le destin devient lui-même une affaire de régime. Dans sa mise en place d'un tragique immanent, le roman est implicitement construit sur une analogie entre *fare* (régime) et *fate* (destin)⁸⁸. Cette association est programmatique : les changements diététiques de Pierre, du grand appétit à l'ascèse, accompagnent les changements de sa trajectoire éthique. Son régime devient ainsi un point de rencontre (et de rupture) entre deux régimes d'écrivains : romantique et renaissant.

85 *MD*, 605, 1392-1393.

86 *MD*, 607, 1394.

87 Sur cette distinction, voir Robynne R. Healey, « Quietist Quakerism, 1692-c.1805 », dans Stephen Ward Angell & Pink Dandelion (dir.), *The Oxford Handbook of Quaker Studies*, Oxford, OUP, 2013, p. 51. Contrairement à ce que croit le narrateur de *Israel Potter*, Franklin n'était pas quaker, mais n'en restait pas moins imprégné de quakerisme et se présentait lui-même comme « philosophe quaker ».

88 Le verbe *fare* au sens de « *to "get on" (well or ill)* » (*Oxford English Dictionary*) est utilisé deux fois par Mary Glendinning, d'abord s'adressant à Pierre (*P*, 684, 60) puis à propos de Lucy (*P*, 865, 236).

Dans le parfait tableau que dresse le début du roman, seul un détail vient faire contraste avec le caractère éthéré du monde et des corps : « Un petit trait prosaïque [*uncelestial*] rabaissera peut-être, dans l'esprit de certains, les mérites romantiques du noble [*gentlemanly*] Pierre Glendinning : il avait toujours un excellent appétit, particulièrement au petit déjeuner⁸⁹. » Cette remarque témoigne d'un changement de valorisation (par « certains ») entre les appétits excessifs (gargantuesques) de la Renaissance et les appétits modérés des XVIII^e et XIX^e siècles. Au XIX^e, montrer son appétit devient une faute de goût⁹⁰. C'est contre cette association de bon appétit et mauvais goût que le narrateur propose sa propre définition du gentleman : « le fait d'avoir un appétit généreux n'était point chez Pierre un défaut vulgaire [...] : en vérité cet appétit le sacrait homme et gentilhomme [*gentleman*], car un gentilhomme parfaitement développé est toujours robuste et sain, et la robustesse et la santé sont de vaillantes fourchettes⁹¹. » En effet, Pierre est un gentleman aux « habitudes athlétiques », doté de « muscles virils » (« *manly brawn and muscle* »⁹²), associant vigueur de l'appétit et puissance du corps vivant, ce qui suggère un idéal de masculinité très whitmanien, « une noble virilité musculaire » (« *a noble muscular manliness* »⁹³). Ce régime (de masculinité) initial, qui associe force et appétit, sera vite altéré.

Le grand renversement qui initie le cheminement tragique de Pierre peut se lire comme un changement de menu. Si l'on en croit la métaphore filée suggérée par la locution *choice fate* utilisée plusieurs fois par le narrateur, la rencontre de Pierre avec Isabel vient bouleverser

89 P, 645, 23.

90 Denise Gigante, *Taste: A Literary History*, New Haven, Yale UP, 2005, p. 8. George Miller Beard, grand psychiatre et diététicien américain, considérait en 1871 que « la tendance, parmi les classes intellectuelles cultivées de [son] temps, est de manger trop peu plutôt que trop » (*Eating and Drinking; A Popular Manual of Food and Diet in Health and Disease*, New York, Putnam and Sons, 1871, p. iv).

91 P, 646, 23.

92 P, 645, 23. *Brawn* et *brawny* sont parmi les termes favoris de Melville pour décrire les corps puissants des marins ou des Polynésiens.

93 P, 686, 62.

sa condition de choix, et par là le menu de son destin. Cette locution, qui associe sa condition à une condition alimentaire (au sens ordinaire de *choice* dans des locutions comme *choice morsel* ou *choice wine*), est d'abord utilisée pour décrire son « destin rare » (« *choice fate* »), d'être « né » et d'avoir été « élevé » (« *nurtured* », c'est-à-dire aussi, « nourri ») à la campagne⁹⁴. Le narrateur n'hésite pas plus tard à se citer : « Pour conclure, ne me blâmez pas [...] si je cite mon propre texte en disant que *le destin rare [choice fate] de Pierre avait voulu qu'il fût né et qu'il eût été nourri [nurtured] à la campagne*. Car pour un jeune noble américain, c'est là vraiment [...] un lot rare et choisi [*a most rare and choice lot*]⁹⁵. » On pourrait plutôt traduire par « lot de choix » pour suggérer la métaphore culinaire, qui revient ensuite dans les pensées de Mary Glendinning : « elle considérait l'allégeance volontaire de [Pierre] comme la fidélité caractéristique de la meilleure guilde [*the choicest guild*] de sa race⁹⁶. »

Cet usage du terme fait directement écho au sens culinaire plus courant du terme *choice*, décrivant par exemple Pierre au petit déjeuner, qui présente à sa mère « un morceau de choix » d'un des pigeons (« *one of the choicest of the many fine pigeon morsels*⁹⁷ »). Dans le portrait de son grand-père, le terme est utilisé pour exprimer la grandeur de cet aïeul, « plein de sucs rares » (« *full of choicest juices* »⁹⁸), mais aussi pour décrire le foin dont il avait l'habitude de nourrir son cheval (« *the choicest hay*⁹⁹ »). Plus tard, ces deux réseaux d'images auxquels est associé le terme *choice* (aliment et condition sociale) se rencontrent dans la condamnation par Mary Glendinning du (faux) mariage de Pierre, un gâchis au sens alimentaire du terme : « Mêler à du vin de choix [*the choicest wine*] l'eau

94 *P*, 632, 9.

95 *P*, 641, 18-19.

96 *P*, 644, 22. Traduction légèrement modifiée. Pour le narrateur, la condition sociale est bien une question de régime, si l'on compare Pierre à Millthorpe, dont les prétentions intellectuelles n'ont eu « d'autre aliment » que les « pommes de terre paternelles » (*P*, 953, 322).

97 *P*, 646, 24.

98 *P*, 662, 38.

99 *P*, 663, 39.

fangeuse de la mare plébéienne pour le noyer dans la fétilité¹⁰⁰! » C'est ainsi de sa « table » que Pierre est exclu¹⁰¹.

Si la condition de choix de Pierre est un mets privilégié, son destin tout entier devient une affaire de menu. Le menu de sa vie et celui qu'il avait prévu pour Lucy sont tous deux affectés par l'apparition du visage fantôme, qui « pourrait insidieusement empoisonner et remplir d'amertume [*embitter*] sa vie tout entière, cette vie de choix, cette vie exquise [*that choice, delicious life*] dont il avait fait à Lucy l'offrande pure et totale par un sacrifice délicieux¹⁰² ». Par l'usage des métaphores culinaires, le narrateur fait ici du visage fantôme un poison versé dans le délicieux plat que Pierre avait envisagé d'offrir à Lucy en guise de destin. À cause de ce visage, le menu de vie qui s'offre à Lucy et Pierre ne sera de fait plus sucré, mais amer¹⁰³. Le retournement de situation qui vient détruire le décor des délices arcadiennes est ainsi pour Pierre une querelle de choix avec la Fortune : « *Fate, I have a choice quarrel with thee*¹⁰⁴. » Ce changement de fortune/menu sera plus tard décrit par le narrateur via une double image culinaire et biblique : « [Pierre] avait lui-même, en quelque sorte, cédé son droit d'aînesse à un rusé parent contre un plat de lentilles qui, maintenant, se changeait en cendres dans sa bouche¹⁰⁵. » La mélancolie dont souffre Pierre après la catastrophe est donc comme une indigestion provoquée par ce nouveau menu du destin, comme le suggère le propriétaire de l'auberge après le départ de Pierre pour New York, dans un aparté très shakespearien : « Ah! d'entre toutes les coliques [*colics*], préservez-moi de celle du melon vert, la terrible melon-colique [*melloncholics*]¹⁰⁶! » Ainsi que le remarque le narrateur, la précarité du destin est une question de menu et de convive. Pierre dîne désormais avec Pluton : « Tel peut se sentir

346

100 P, 858, 230.

101 P, 848, 219.

102 P, 690, 66. Traduction légèrement modifiée.

103 Voir, dans le chapitre 1 du présent ouvrage, la sous-partie « Condiments : aigre-doux et sucré-salé ».

104 P, 704, 80.

105 P, 970, 337. L'image entremêle une référence à Jacob et Ésaü (Genèse xxv, 29-34) – qu'on retrouvera dans *Israel Potter* – et aux pommes de Sodome.

106 P, 868, 239.

passablement bien aujourd'hui qui, demain, soupera de brouet noir avec Pluton¹⁰⁷. »

La régulation des appétits

Ce changement dans le menu de son destin, initié par le choix du faux mariage avec Isabel et le départ à New York, a une conséquence directement diététique. Pierre est entraîné dans un changement complet de régime, qui est aussi un nouveau régime de soi : « lorsque la Nature nous nourrit ainsi très précocement et très généreusement, elle ne nous apprend que très tard à régler méthodiquement notre régime [*as to the proper methodization of our diet*¹⁰⁸] ». Pour le narrateur, destinée et construction de soi sont liées dans la question de la méthodisation des régimes (ce dont témoigne le changement de métaphore à la phrase suivante, qui évoque l'individu dont la pierre est à « tailler » pour en faire un « temple »). Après son arrivée à New York, Pierre est forcé de modifier la « méthode » de son régime alimentaire, qu'il va restreindre pour en faire un des éléments clefs de son nouveau régime de soi, centré sur son projet littéraire : « Pierre revient chez lui et s'assoit devant la table proprette de Delly. Isabel l'enveloppe d'un regard apaisant et le presse de s'alimenter pour prendre des forces. Mais il est de ces affamés qui ont dégoût [*loathes*] de tout aliment. Il ne peut manger qu'en se forçant. Il a assassiné le jour naturel, comment aurait-il de l'appétit¹⁰⁹? » Cette ascèse peut d'abord se lire en rapport avec la mélancolie de Pierre. Le contraste du froid présent et de la chaleur passée (il « grelotte jour après jour », lui qui était « ardent »), qui conclut la description de ce nouveau régime de vie, suggère les symptômes d'un déséquilibre humoral, en ce que les variations du chaud et du froid caractérisent les principaux effets de la bile noire décrits par Aristote dans le Problème XXX¹¹⁰. Renonçant à son appétit, Pierre renonce aux douceurs du monde qui

107 *P*, 987, 355. Ironiquement, Pierre se comparait lui-même plus tôt à « Pluton ravissant Proserpine » (*P*, 696, 72).

108 *P*, 931, 300.

109 *P*, 989, 356.

110 Aristote, *L'Homme de génie et la mélancolie. Problème XXX*, 1, trad. Jackie Pigeaud, Paris, Rivages, 1988, p. 107.

ne feraient que nourrir sa mélancolie, si l'on pense à la remarque que faisait le narrateur au début du roman, « concernant l'évanescence de tout charme terrestre, pensée qui fait des plus douces [*sweetest*] choses de la vie l'aliment d'une mélancolie dévorante et omnivore¹¹¹ ». Son jeûne pourrait ainsi se comprendre comme un traitement contre la mélancolie (en jeûnant, Pierre évite de la nourrir). Cependant, ce traitement s'avère contre-productif et pousse Pierre à se dévorer lui-même¹¹².

Toutefois, le régime choisi par Pierre a moins pour but de guérir de la mélancolie que de guérir de l'appétit lui-même. Suivant la tradition puritaine du jeûne qui associe le contrôle de l'appétit au contrôle de la concupiscence, on peut lire cette nouvelle forme de vie ascétique comme une tentative de régulation du désir. Dans un texte hanté par des images d'ingestion et de choix de vie alimentaires, ne plus manger, c'est aussi ne plus désirer. Pierre chercherait alors à réguler ses désirs en régulant son appétit¹¹³. Aussi cette nouvelle diétét(h)ique pourrait-elle avoir pour fonction de maîtriser la tentation du désir incestueux, et le

111 *P*, 696, 72.

112 Pour Pierre comme pour Achab, la mélancolie est une forme d'autocannibalisme et l'ascèse une réaction d'ordre psychotique (comme le dira William James). Dans une perspective diététique renaissante, ce régime pourrait en réalité nourrir sa mélancolie. Pour Burton, un régime inadéquat est cause de mélancolie. Il déconseille en particulier les viandes, qui « nourrissent la mélancolie » (*The Anatomy of Melancholy* [1621], Oxford, Clarendon Press, 1989, vol. 1, p. 213). En ce sens, le régime restreint et végétarien de Pierre pourrait lui servir de traitement (c'était d'ailleurs aussi l'une des fonctions du jeûne pour les puritains). Néanmoins, Burton indique aussi que l'« ascèse excessive » (« *overmuch fasting* ») peut faire empirer la mélancolie (p. 225), et que le mélancolique, d'un tempérament froid et sec, doit éviter les aliments classifiés dans les mêmes catégories, en particulier le lait et le fromage, qui « augmentent » la mélancolie (p. 213) ainsi que les fruits, comme les pommes et les prunes (p. 216). Or, croûtes de fromage, pommes et pruneaux font partie des seuls aliments consommés par Pierre et les Apôtres (*P*, 982, 349). À l'inverse, la consommation de vin est « chaudement recommandée » par Burton (p. 218), mais interdite par les Apôtres.

113 Sur le lien établi par Freud entre sexualité et alimentation, en particulier dans *Trois essais sur la vie sexuelle* (1905), voir Maud Ellmann, *The Hunger Artists: Starving, Writing and Imprisonment*, Cambridge, Harvard UP, 1993, p. 39. Sur les rapports entre ascèse, déni du corps et sexualité dans *Pierre*, voir Clark Davis, *After the Whale: Melville in the Wake of Moby-Dick*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1995, p. 30.

désir tout court, car elle s'intègre dans l'entreprise (schopenhaurienne) de déprise vis-à-vis de la tyrannie des formes menée par Pierre. Pour Schopenhauer, l'individuation est souffrance, car elle signifie lutter contre le monde de la représentation : Pierre est bien l'acteur d'une telle lutte contre le monde de la représentation, en tant que le processus de son individuation souffrante est guidé par la recherche du Vrai derrière les masques des formes mortes¹¹⁴. Cela signifie pour lui la recherche d'un désengagement vis-à-vis de l'hypocrisie des images (du père) et des fausses moralités, recherche dans laquelle l'ascèse est un instrument et une manière d'échapper à la volonté, au sens schopenhaurien du terme, c'est-à-dire le grand ensemble des appétits qui se développent malgré soi et constituent la marche même du monde et de l'existence¹¹⁵. En ce sens, la diète est une technique de soi dont Pierre se sert comme moyen dans sa quête ascétique de vérité. Pour lui, les « hommes de Vérité » sont des ascètes, qui vont « pieds nus », et l'Homme de Vérité le Grand Ascète lui-même, le Christ, qui bénit « les affligés », tandis que les hommes du commun sont « leurs propres geôliers »¹¹⁶. L'ascèse se comprend donc pour Pierre à la fois comme le moyen de résister à la tentation

114 Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation* [1818], trad. Auguste Burdeau, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2014. Il ne s'agit pas d'une influence directe, puisque Melville ne lira Schopenhauer que plusieurs années après la rédaction de *Pierre*, bien qu'il ait pu en avoir entendu parler dans ses conversations avec George Adler en 1849. On peut néanmoins suggérer une affinité de pensée entre Pierre et Schopenhauer. De plus, il est tentant de rapprocher la formule schopenhauerienne célèbre : « La vie donc oscille, comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui » (p. 394), de la vision antipéristatique du monde melvillien, où la vie oscille de la souffrance au plaisir.

115 Un passage de Schopenhauer éclaire bien la fonction de l'ascèse pour Pierre : « la volonté se révèle à elle-même en un corps vivant, qui lui impose une loi de fer, celle de le nourrir ; et ce qui donne vigueur à cette loi, c'est que ce corps c'est tout simplement la volonté même de vivre, mais incarnée. Voilà bien pourquoi l'homme [...] est [...] de tous les êtres, le plus assiégé de besoins ; de fond en comble, il n'est que volonté, que besoin ; des besoins par milliers, voilà la substance même dont il est constitué. » (*Ibid.*, p. 394-395.) En ce sens, à ce moment du récit, Pierre est guidé par ce que Nietzsche appellerait « l'idéal ascétique », qu'il dépassera par la joie tragique. Voir, dans le chapitre 8 du présent ouvrage, la sous-partie « La joie tragique dans *Pierre* ».

116 *P*, 734-735, 110.

possible d'un désir coupable, et une manière de s'extraire d'un monde-prison qu'il renie. En cherchant à réguler à la fois ses appétits (de l'ordre du réel) et ses désirs (de l'ordre du fantasme), Pierre, qui justement tend à confondre réel et fantasme, recherche dans l'ascèse la possibilité d'une cure commune à deux maux mêlés. Ironiquement, cependant, il s'enferme dans sa propre prison ascétique.

Deux régimes d'écrivains

350

Si l'ascèse dans *Pierre* a pour fonction la régulation des appétits, elle est aussi liée à un choix de régime d'écrivain. L'ascèse « stoïque » de Pierre (« *a stoic performance*¹¹⁷ ») relève à la fois d'une performance individuelle réglée – qui vise à la production d'un certain sujet dans un cadre privé, au sens où Pierre s'enferme dans un huis clos (il jeûne et écrit dans son cabinet) – et d'un spectacle collectif, en ce qu'elle s'intègre dans les pratiques collectives des « maigres » Apôtres qui font office de modèles. Le narrateur décrit leur influence sur Pierre en termes épistémologiques aussi bien qu'éthiques : leur « exemple continu » avait « converti Pierre à cette philosophie de la brosse à friction [*Flesh-Brush Philosophy*] et presque à cette dialectique des épiluchures de pommes [*Apple-Parings Dialectics*] »¹¹⁸. Si la description des Apôtres est généralement perçue comme un portrait satirique des transcendantalistes, il est important de noter qu'un des aspects centraux de ce portrait est précisément leur régime alimentaire¹¹⁹. Ce régime est directement lié, dit le narrateur, à « certaines idées hétérodoxes et absurdes sur l'économie [*economy*] de [leur] corps¹²⁰ », par lesquelles ils cherchent à s'extraire d'un système économique (orthodoxe) dans lequel est pris le corps. Le terme *economy* rappelle le chapitre du même nom dans *Walden*, où Thoreau décrit son choix

117 *P*, 980, 348.

118 *P*, 982, 349.

119 Sur la satire de ces penseurs sans estomac, voir, dans le chapitre 6 du présent ouvrage, la sous-partie « Penser, digérer, connaître ». Millthorpe en est le principal représentant, adoptant cette « rudimentaire philosophie transcendante » pour toute « nourriture intellectuelle » (*P*, 958, 327).

120 *P*, 981, 348.

d'un régime végétarien, élément de son régime de vie (qui se veut une économie alternative)¹²¹. Outre Thoreau, son ami Bronson Alcott était aussi un célèbre végétarien, converti au végétarisme par son frère William. Il fonda la communauté végétarienne de Fruitlands en 1843, et son frère la American Vegetarian Society en 1850, avec Sylvester Graham¹²². Cette association des transcendentalistes au végétarisme est suggérée dans le roman par la mention des « *Graham crackers* » grignotés par les Apôtres. En décrivant leurs économies-régimes du corps, *Pierre* s'inscrit en effet dans le débat, important dans l'histoire des régimes américains contemporains à l'œuvre, du végétarisme : les Apôtres marmonnent les catégories kantienne avec les lèvres « poussiéreuses », de par l'effet de « *Graham crackers* ». Le buffet de leurs assemblées n'offre qu'une énorme cruche d'eau (« *Adam's Ale* ») et un boisseau de « *Graham crackers* »¹²³.

Les *Graham crackers* étaient constitués d'un mélange de farine de froment et de son de blé (« *bran* »), durablement associé à Graham, qui prônait les vertus du pain de son (« *bran bread* ») contre le pain blanc ordinaire¹²⁴. En y faisant référence dans le cadre d'une satire des régimes transcendentalistes, le narrateur fait de ces « *Graham crackers* » des accessoires symboliques polémiques. Si certains transcendentalistes, comme Alcott, furent directement et durablement marqués par les

121 L'économie d'un « mode de vie » se subdivise pour Thoreau en quatre catégories, dont la nourriture (*Walden, or, Life in the Woods*, dans *A Week on The Concord and Merrimack Rivers. Walden, or, Life in the Woods. The Maine Woods. Cape Cod*, New York, Library of America, 1985, p. 12). Il explique son choix « instinctif » d'un régime végétarien et tempéré comme nécessaire à la préservation des « facultés poétiques » de l'homme (p. 173-174), élaborant ainsi un régime poétique romantique qu'il oppose à « cette vie bestiale, manger et boire » (p. 176). Plus tard, il relate la visite d'un très cher ami (p. 215) : il s'agit de Bronson Alcott.

122 Andrew Smith (dir.), *The Oxford Companion to American Food and Drink*, Oxford, OUP, 2007, p. 608.

123 *P*, 982, 350. Les ablutions fréquentes des Apôtres pourraient être une allusion à un autre grand principe de l'éthique grahamite : des bains fréquents. À la fin du passage, la visée de Graham est confirmée par les néologismes satiriques « *Soakites* » et « *Vaporites* » (*P*, 350) qui rappellent le nom donné aux partisans de Graham : « *Grahamites* ».

124 Sylvester Graham, *A Treatise on Bread and Bread-Making*, Boston, Light & Stearns, 1837, p. 53-57.

thèses de Sylvester Graham au milieu du XIX^e siècle, son influence fut aussi notée par d'autres, tels Thoreau ou Emerson, qui considéraient avec un peu d'ironie sa grande popularité. Dans *Walden*, Thoreau y fait allusion dans un jeu de mots entre « *bran* » et « *brand* » (« [*Bronson Alcott and I*] *made many a "bran new" theory of life over a thin dish of gruel*¹²⁵ »), clin d'œil au son de blé emblématique du régime grahamite. La plaisanterie révèle toutefois une affinité entre les deux diététiciens : Thoreau lui-même conseillait la consommation de pain indien (« *Indian bread* »), à base de maïs, dont les valeurs nutritionnelles étaient à l'époque perçues comme similaires à celles du pain de son¹²⁶. Quant à Emerson, il mentionne Graham dans « *Experience* », où il fait référence aux cohortes d'ascètes, « *Gentoos and Grahamites*¹²⁷ », auquel la Nature ne prête pas attention. Dans les deux cas, Emerson et Thoreau témoignent non de leur adoption des thèses de Graham, mais de l'influence que celles-ci eurent à cette époque. Graham était connu pour sa véhémence défense d'une grande réforme alimentaire fondée sur l'autorégulation (« *self-restraint* ») et visant à mettre fin aux « excès gloutons » des habitudes diététiques américaines¹²⁸. Il recommandait donc un régime végétarien d'inspiration édénique, à base de blé complet, fruits et légumes crus, interdisant tous les « stimulants » tels que viandes, épices, condiments, sucre, sel, café et alcool¹²⁹. Les *Graham crackers* se répandirent en conséquence à partir du milieu des années 1830, en même temps que les *Graham societies* et les *Graham hotels*, qui servaient uniquement des menus grahamites. Cette volonté de réforme des régimes alimentaires était intrinsèquement liée à une théorie de la sexualité : Graham était aussi connu pour ses thèses sur la réforme des mœurs et des comportements sexuels, visant en particulier

125 Henry David Thoreau, *Walden*, *op. cit.*, p. 215.

126 Pour George Miller Beard, par exemple, le *Graham bread* et le *corn bread* sont des alternatives possibles au pain blanc (*Eating and Drinking*, *op. cit.*, p. 23-24).

127 Ralph Waldo Emerson, *Essays and Lectures*, *op. cit.*, p. 481. Il existe une variante où *Grahamite* est remplacé par « *Gentoos and corn-eaters* ».

128 Sylvester Graham, *Lectures on the Science of Human Life*, Boston, Marsh, Capen, Lyon, and Webb, 1839, vol. 2, § 1489, p. 533.

129 *Id.*, *A Treatise on Bread*, *op. cit.*, p. 75.

l'onanisme¹³⁰. Un régime approprié permettait, selon lui, de limiter les dépenses inutiles d'énergie sexuelle. La consommation d'épices ou de viande était par exemple proscrite en tant que stimulation érotique inutile et débilitante¹³¹. La dimension grahamite du régime des Apôtres, adopté par Pierre, conforte ainsi la lecture selon laquelle la diététique à laquelle s'astreint Pierre est liée à la volonté de maîtriser son corps et ses appétits/désirs, en particulier sexuels. Américain typique au début du roman, glouton et appétent, Pierre devient adepte d'un régime grahamite ascétique, qui ressemble à une version sécularisée du jeûne puritain, où les arguments hygiénistes remplacent les arguments religieux.

Ce à quoi s'oppose la diététique de Graham, c'est l'héritage des régimes élisabéthains, très abondants, épicés et sucrés, dont la trace est encore importante dans les habitudes alimentaires américaines de la première moitié du XIX^e siècle¹³². Face à la réforme alimentaire de Graham, l'intention parodique et satirique du narrateur constitue une attaque contre la popularité de ces nouveaux régimes. Il oppose l'ascèse grahamite à l'abondance renaissante dans la description parodique d'un banquet des Apôtres où les eaux municipales de Fairmount, Croton et Cochituate sont « le porto, le xérès et le bordeaux qui circulaient sur leurs tables philosophiques¹³³ ». Ce pauvre banquet d'eau s'oppose aux banquets de *Mardi*, où le modèle de l'ivresse renaissante était valorisé, comme le signale la conclusion de cette diatribe : « Ah ! vissez votre lance d'arrosage sur quelque bonne vieille bouteille de madère [*Madeira*] ! »,

130 Ses thèses les plus connues ayant trait à la sexualité sont exposées dans *A Lecture to Young Men on Chastity* (1839) que le jeune Melville a pu avoir l'occasion de lire à bord du baleinier australien sur lequel il a quitté Tahiti (Hershel Parker, *Herman Melville: A Biography*, Baltimore, Johns Hopkins UP, 1996, vol. 1, p. 233).

131 Stephen Nissenbaum résume la diététique alimentaire et sexuelle grahamite en une formule clef : « la stimulation mène à l'asthénie [*debility*]. » (*Sex, Diet, and Debility in Jacksonian America: Sylvester Graham and Health Reform*, Westport, Greenwood Press, 1980, p. x.) Cette interdiction de la viande ne fait que reproduire et mettre à jour certaines croyances médiévales et renaissantes sur la viande comme « stimulant » la libido. De même, Thoreau définit la chasteté par la tempérance (*Walden*, *op. cit.*, p. 177-178).

132 Mark McWilliams, *Food and the Novel in Nineteenth-Century America*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2012, p. 4.

133 *P*, 982, 350.

en écho à *Mardi*, où le vin de madère (« *Madeira* ») est un accessoire clef des banquets¹³⁴. Le narrateur adopte ainsi une position inverse à celle de Graham : critiquant le régime ascétique, il privilégie le contre-modèle de l'excès renaissant, qui est aussi lié à un régime d'écriture, si l'on se souvient de la formule de Babbalanja citant Lombardo : « Un soldat à jeun [*fasting*] peut-il se battre ? Et la bataille des batailles, c'est d'écrire¹³⁵. » Dans sa satire, le narrateur oppose en effet deux régimes d'écriture. Tout d'abord, il mentionne les « cures pythagoriciennes [*pythagorean*] et shelleyennes d'épluchures de pommes, de pruneaux secs et de miettes de biscuits d'avoine [*crumbs of oat-meal cracker*] » qui « n'éduqueront jamais [le] corps pour le ciel »¹³⁶. Le terme *pythagorean* est ici synonyme de *végétarien*, selon le sens courant qu'il avait avant l'apparition du terme moderne *vegetarian* dans les années 1840¹³⁷. Ce végétarisme pythagoricien est associé au romantisme par l'allusion à Shelley, dont le long poème *Queen Mab* (1813) se conclut, en appendice, par une défense célèbre des thèses végétariennes, « A Vindication of Natural Diet » (1813)¹³⁸. Le narrateur établit ainsi un lien entre pratique diététique et pratique d'écriture. Outre Shelley, un autre grand poète romantique végétarien est évoqué plus tard, Byron¹³⁹. Si cette évocation n'est pas alors liée à son régime végétarien, elle fait néanmoins écho à celle de Shelley, car l'amitié de ces deux grands poètes prophètes du

134 *P*, 983, 350. *M*, 860, 952 ; 1149, 1265.

135 *M*, 1138, 1255. Ironiquement (ou non), les habitudes de travail de Melville lorsqu'il écrivit *Pierre*, qui s'enfermait dans son bureau sans s'alimenter jusqu'au soir, étaient assez proches des pratiques ascétiques d'écriture de Pierre. Il souffrait en outre lui aussi de graves problèmes de vue.

136 *P*, 981, 349.

137 Andrew Smith (dir.), *The Oxford Companion to American Food and Drink*, *op. cit.*, p. 608.

138 Les théories végétariennes de Graham étaient très proches de celles de Shelley (qui considérait la viande comme « la racine de tous les maux »), bien que Graham ne l'ait probablement jamais lu (Stephen Nissenbaum, *Sex, Diet, and Debility in Jacksonian America*, *op. cit.*, p. 47).

139 *P*, 1005, 372. Dans une lettre du 28 janvier 1817, Byron explique son choix d'un régime végétarien et sans alcool par une référence à Pythagore (*Life of Lord Byron with His Letters, and Journals*, éd. Thomas Moore, London, John Murray, 1854, vol. 3, p. 337).

végétarisme était célèbre¹⁴⁰, et Byron est en grande partie à l'origine du mythe du poète romantique affamé¹⁴¹. En outre, les recommandations diététiques du narrateur (« la nourriture de ton corps, c'est le champagne et les huîtres ; nourris-le donc de champagne et d'huîtres¹⁴² ») créent un écho ironique (probablement involontaire) avec une remarque de Byron (devenue célèbre) concernant les régimes alimentaires féminins : « Une femme ne devrait jamais être vue en train de manger ou de boire, hormis de la salade de homard et du champagne [*lobster sallad & Champaigne*], les seuls mets adaptés et véritablement féminins¹⁴³. » La formule du narrateur reprend des éléments similaires (champagne et fruits de mer) pour dire l'inverse : son injonction alimentaire prône une « incarnation » masculine royale (pour ressusciter avec « de bons muscles et une royale corpulence »), faisant de champagne et huîtres des mets de banquet, symboles d'une alimentation non pas restreinte et ascétique, mais abondante et réjouissante¹⁴⁴. Que ces images constituent ou non un écho ironique de Byron, le passage marque la préférence du narrateur pour les festins et le faste, contre les jeûnes et le *fast*. Sa conclusion : « Quelle sottise de croire qu'en affamant le corps tu engraisseras ton âme¹⁴⁵ ! », rappelle celle d'Ismaël dans « The Ramadan ».

La convocation de Shelley et Byron rappelle aussi que pour le poète romantique (tel Pierre), la conjugaison de l'écriture et du jeûne est une

140 Sur les liens entre Byron et Shelley, voir Joan J. Brumberg, « The Appetite as Voice », dans Carole Counihan & Penny Van Esterik (dir.), *Food and Culture: A Reader*, New York, Routledge, 1997, p. 171.

141 Maud Ellmann, *The Hunger Artists*, op. cit., p. 25.

142 P, 981, 349.

143 Lettre à Lady Melbourne du 25 septembre 1812 (George G. Byron, *Letters and Journals*, vol. 2, « Famous in my Time », 1810-1812, éd. Leslie A. Marchand, Cambridge, Harvard UP, 1973, p. 208-209). Difficile de savoir si Melville connaissait cette formule. La lettre n'est pas dans la biographie de Byron publiée par Thomas Moore en 1830, mais la formule était assez célèbre vers 1876 pour que George Eliot la cite dans *Daniel Deronda*. Il n'est donc pas impossible que dès les années 1850, elle ait circulé dans les cercles lettrés admirateurs (ou non) de Byron.

144 L'huître n'est pas, sur la côte est des États-Unis au milieu du XIX^e siècle, un aliment aristocratique, contrairement au homard. Elle est consommée par toutes les classes sociales.

145 P, 981, 349.

manière de s'extraire du corps, qui a pour résultat contradictoire de s'enfermer dans son propre corps, comme l'explique Maud Ellmann qui associe jeûne et claustromanie : « L'écriture libère et incarne. [...] Jeûner, c'est faire du corps un donjon en rejetant tout apport [*influx*] du monde extérieur¹⁴⁶. » En cela, Pierre fait bien figure d'écrivain romantique, ex-athlète devenant aveugle et prostré à force de travail et de jeûne, symboliquement captif de son cabinet et de son corps devenu prison. Cette pratique ascétique de l'écriture, dont Shelley et Byron sont les modèles littéraires, est critiquée avec force par le narrateur, qui oppose ainsi deux figures d'écrivains, l'ascète romantique au banquetier renaissant : « Sache que les jeûneurs chlorotiques ont donné au monde les pires flatulences littéraires, tandis que les auteurs doués d'un bon appétit [*convivial authors*] ont proféré la plus sublime sagesse, créé les formes les moins grossières et les plus éthérées¹⁴⁷. » L'expression « *convivial authors* » peut se lire comme une référence à des auteurs renaissants tels Rabelais ou Shakespeare, si l'on se souvient que la fonction du banquet renaissant était d'abord sociale et ouverte, là où l'écrivain romantique s'isole et s'enferme¹⁴⁸. L'ascétisme, tel que perçu par le narrateur, est une pratique solitaire et asociale, l'inverse de la commensalité. La pratique d'écriture qui lui est liée donne ainsi naissance à des « flatulences littéraires », expression qui file la référence à Pythagore (et indirectement, aux régimes d'écriture végétariens) pour mieux s'en moquer, puisque Pythagore recommandait de ne pas manger de haricots pour éviter les flatulences, comme le rappelle Ismaël¹⁴⁹. Ce que suggère ainsi le narrateur, c'est que Pierre s'est trompé de modèle : il aurait dû garder son régime d'athlète,

¹⁴⁶ Maud Ellmann, *The Hunger Artists*, *op. cit.*, p. 93-94.

¹⁴⁷ *P*, 981, 349. Clark Davis note le caractère « rabelaisien » des recommandations diététiques du narrateur (*After the Whale*, *op. cit.*, p. 32). Cependant, étrangement, il n'insiste guère, dans son étude du corps ascétique dans *Pierre*, sur l'importance des régimes alimentaires.

¹⁴⁸ Chez Shakespeare, l'abondance peut être végétarienne (comme dans le banquet végétarien de *As You Like It*), mais le banquet est toujours et d'abord un régime de sociabilité, qui s'oppose à l'asociabilité des ascètes.

¹⁴⁹ *MD*, 25, 799. Cette règle diététique pythagoricienne est aussi mentionnée par Thoreau (*Walden*, *op. cit.*, p. 131).

pour devenir lui-même un écrivain-athlète renaissant, plutôt qu'un écrivain-ascète romantique raté¹⁵⁰.

Comme le montrent la formule de Byron et l'association de masculinité et appétit au début du roman, les régimes de soi et d'écriture impliquent aussi des considérations genrées et participent ainsi au devenir-femme de Pierre. Dans un passage où le narrateur distingue travail physique et travail intellectuel, il déplore, dans l'état actuel de l'humaine condition, l'impossibilité de cultiver de front la vigueur du corps et la vigueur de l'esprit. Il faut donc choisir, et ce choix s'exprime en termes genrés : « Si donc, votre corps est efféminé pour le travail, gardez votre âme laborieusement robuste ; et si votre âme est efféminée pour le travail, gardez votre corps laborieusement robuste. Choisissez ! Ils ne sauraient supporter tous deux le même joug¹⁵¹. » L'erreur de Pierre, si l'on suit la position du narrateur sur les régimes d'écriture, c'est que son choix de régime (romantique), affaiblissant et féminisant son corps, ne masculinise néanmoins pas son esprit : au contraire, la masculinisation de l'esprit passerait par la nourriture du corps. Pierre, en tant qu'écrivain américain au mitan du XIX^e siècle dont le labeur est l'écriture, est ainsi particulièrement sujet aux troubles dans le genre¹⁵².

En refusant de s'alimenter, il rejoint le régime et le sort (*fare*) des personnages féminins comme Mary Glendinning et Lucy, qui ne mangent pas. Mary Glendinning ne fait que grignoter au petit déjeuner. Quant à Lucy, elle mange (littéralement) comme un oiseau,

150 « The Fiddler » fait la satire du cliché (romantique) qui voudrait qu'un génie soit maigre. Le violoneux, Hautboy, est à la fois gros et génial, contrairement au préjugé initial du narrateur, pour qui « le génie, comme Cassius, est maigre » (*UP*, 435, 1199).

151 *P*, 936, 305.

152 La situation de l'écrivain américain dans les années 1850 est précaire d'un point de vue à la fois socio-économique et genré, comme l'explique le narrateur de « The Custom-House » dans *The Scarlet Letter* (1850). Après une liste de ses fréquentations (et consommations) littéraires, où il mentionne Emerson, Thoreau et Alcott, il conclut à la nécessité d'un « changement de régime », qui lui demande de « se nourrir d'aliments pour lesquels [il] n'avait eu jusque-là que peu d'appétit », c'est-à-dire un travail de type administratif, plus conforme à ce que ses aïeux puritains considèreraient comme une occupation masculine (Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*, *op. cit.*, p. 140).

un « tendre linot » en cage qui serait, au printemps, saisi d'impulsions irréprouvables qui « l'empêchent de boire et de manger »¹⁵³. Face à elles, Isabel est celle qui mange le pain qu'elle a elle-même pétri¹⁵⁴, en parfait contraste avec les « miettes de petit pain [*French rolls*] » mangées par Mary Glendinning¹⁵⁵. Ces deux aliments-symboles (pain contre brioche) constituent ce que Bourdieu appellerait « un système de différences », opposant le luxe et la nécessité, mais aussi deux pratiques alimentaires distinctives pour deux féminités : la femme patricienne et la femme du peuple. Isabel est un corps qui mange (et donc, peut-être, désire). Plus tard, lorsque Lucy rejoint Pierre à New York, elle refuse de manger sa part de pain, déplorant ne pas gagner son propre pain¹⁵⁶. En cela, elle reste fidèle, malgré sa chute sociale, à certaines représentations de la féminité victorienne, selon lesquelles « l'ange du foyer » ne mange pas, ou très peu, afin, selon une logique similaire à celle de Graham, de limiter les appétits sexuels¹⁵⁷. Ces discours genrés ont leur pendant littéraire : un des leitmotifs de la littérature victorienne aussi bien britannique qu'américaine est l'inanition des femmes par autoprivation de nourriture¹⁵⁸.

L'absence d'appétit de Lucy et Mary Glendinning est ainsi partie prenante de ces représentations culturelles d'angélisme féminin qui sont reproduites dans *Pierre*. Le roman tend à faire de Lucy et Isabel

153 *P*, 657, 33.

154 *P*, 820, 193.

155 *P*, 646, 24.

156 *P*, 1019, 385.

157 Joan J. Brumberg, « The Appetite as Voice », art. cit., p. 166-167. Beard mentionne l'effet des régimes sur l'éducation des jeunes filles en pensionnat, qui « meurent lentement de faim » à cause de vieilles superstitions selon lesquelles tout ce qui est « agréable » pour le corps est « pernicieux », et de la « mode » du byronisme et son « horreur » du gras (*Eating and Drinking, op. cit.*, p. 104).

158 Sandra Gilbert & Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic*, New Haven, Yale UP, 1979, p. xi, 53-59. Emily Dickinson est le meilleur exemple américain d'une littérature de l'épuisement du corps et des mots par le jeûne, dans ce qu'elle nomme un « Banquet d'Abstinence » (*The Complete Poems*, éd. Thomas H. Johnson, London, Faber and Faber, 1975, poème 1430, p. 609). Cependant, l'ascèse elle-même procure une jouissance : elle se dit ailleurs « Ivre d'Air » (poème 214, p. 99).

deux anges : le premier est bon et ne mange pas, l'autre est mauvais et mange¹⁵⁹. L'angélisme anorexique de Lucy participe ainsi au mouvement de désincorporation des corps (féminins) : le corps qui ne se nourrit pas est un corps qui n'existe pas comme corps. Pierre lui-même, par son ascèse, s'associe à ce mouvement (et devient femme), jusqu'à ce que, après la révélation du portrait de l'inconnu qui remet en question l'identité d'Isabel, il mette fin à ces fantasmes d'angélisme et de désincarnation. Lucy, « la jeune fille de marbre », est assise devant son chevalet, occupée à effacer avec une « croûte de pain » un défaut du portrait de Pierre qu'elle est en train de dessiner. Le pain n'est alors pas utilisé comme aliment, mais comme instrument de dessin, parfait symbole de la sublimation de l'appétit en production artistique. Lorsque Pierre la trouve ainsi, il lui ordonne de manger ce pain en toute « amertume¹⁶⁰ ». Néanmoins, dans ses propres pratiques ascétiques, il n'était pas très différent de Lucy, conduit dans son projet d'écriture par un fantasme de désincorporation et de neutralisation du corps qui le rapprochait de l'archétype de la femme-ange, jusqu'à ce qu'il change radicalement de tactique et se neutralise définitivement par le suicide.

Si le régime abondant de Pierre faisait de lui un homme et un gentleman au début du roman, son régime ascétique le féminise au contraire par association aux discours contemporains sur les régimes féminins – mais aussi selon le discours du narrateur à propos des âmes et des corps « efféminés », c'est-à-dire affaiblis –, ce qui témoigne de la condition genrée trouble de l'écrivain au mitan du XIX^e siècle. Dans le contexte de ces divers discours sur les régimes, Pierre, animé d'un désir de neutre dont la réalisation passe par un renoncement aux appétits et aux plaisirs charnels (mais ouvre l'horizon d'une jouissance, au sens barthésien, dans le rêve inaccompli d'un devenir-neutre du genre) s'oppose donc au narrateur, dont le discours polémique, voire militant, affirme que corps et appétit sont à nourrir. Pierre devient par là un écrivain-artiste de la

159 P, 1054, 418. Pour la femme victorienne, manger comme un homme est un signe de transgression sociale, comme le suggère la formule de Byron, et comme le soulignera George Eliot qui en fera la satire dans *Daniel Deronda* ([1876], Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 101).

160 P, 1050, 415.

faim, dont le narrateur se fait spectateur, témoin et juge. Bartleby, de même, est presque un écrivain, ou plutôt, un écrivain : un scribe de la faim, dont le refus de s'alimenter a aussi des effets éthiques et affectifs sur les spectateurs de son spectacle.

BARTLEBY : AFFECTS

La question éthique des modes de vie est introduite dès le début de « Bartleby », lorsque le narrateur énonce sa principale règle de vie : « [...] la meilleure façon de vivre est de fuir les tracas¹⁶¹. » Cette éthique de la facilité est bouleversée par l'apparition de Bartleby, et ce bouleversement a l'originalité d'être d'ordre diététique.

360

Le monde de l'étude tel que décrit et construit par l'homme de loi, narrateur en première personne, est d'abord un monde-table dans lequel les personnages sont caractérisés par des métonymies culinaires. L'acte de copier y est alimentaire au double sens du terme : le moyen de leur subsistance et un moyen de se sustenter. Cette scène d'exposition met ainsi en place un théâtre renaissant des humeurs et des régimes. Pourquoi donc faire d'une étude située à Wall Street, lieu et symbole de l'Amérique moderne au milieu du XIX^e siècle, la scène anachronique d'une comédie des humeurs ? Cela permet de mettre en valeur les multiples effets (affectifs) de la grève de la faim de Bartleby, une des premières grèves de la faim littéraires¹⁶², perturbant le régime de compréhension du narrateur, pour qui Bartleby est indigestible.

Une comédie des régimes

Comme Nathalia Wright ou James Mathews l'ont montré, « Bartleby » se présente dans ses premières pages comme une comédie des humeurs, forme élisabéthaine héritée de Ben Jonson, dont Melville était grand lecteur¹⁶³. Selon la définition que donne Asper au début de *Every Man*

¹⁶¹ *PT*, 210, 635.

¹⁶² Yeats sera, bien plus tard, crédité (et se créditera lui-même) de l'invention de la grève de la faim littéraire dans sa pièce *The King's Threshold*, publiée en 1904.

¹⁶³ Voir Nathalia Wright, « Melville and "Old Burton", with "Bartleby" as an Anatomy of Melancholy », *Tennessee Studies in Literature*, n° 15, 1970, p. 1-13, et James W.

Out of His Humour (1599), le personnage-type de la comédie des humeurs est celui dont la caractérisation est dominée par une seule et unique « humeur », qui peut, « par métaphore », s'appliquer à la « disposition générale » de l'individu, comme une « qualité particulière » (« *peculiar quality* ») qui concentre tous ses « affects »¹⁶⁴. Il s'agit donc de la sélection d'un trait de caractère auquel le personnage est réduit, qui détermine l'ensemble de ses affects (le procédé est ainsi plus métonymique que métaphorique). Dans « Bartleby », cette définition est appliquée à la lettre dans les surnoms des trois commis, « des sobriquets [...] censés exprimer leur personne et leur caractère respectifs¹⁶⁵ ». Plus précisément, chacun de ces surnoms métonymiques est associé de près ou de loin à un aliment : « Dindon » (« Turkey ») à la dinde, « Pincettes » (« Nippers ») à des pinces de homard, et « Gingembre » (« Ginger Nut ») à un type de biscuit au gingembre dont l'importance est toute particulière dans la nouvelle. Leurs caractère et affects sont en outre directement liés à leurs régimes : Dindon est sujet à inflammations gastriques et colériques l'après-midi en raison de sa surconsommation chronique d'alcool au déjeuner, tandis que Pincettes « est la victime de deux puissances maléfiques : l'ambition et l'indigestion¹⁶⁶ ». Les effets de l'indigestion sur lui sont « attesté[s] par des accès d'irascibilité nerveuse et ricanante¹⁶⁷ », en particulier le matin, et caractérisent son humeur générale que le narrateur qualifie de « nervosité dyspeptique¹⁶⁸ ». Dans « Bartleby », la comédie des humeurs prend ainsi la forme particulière d'une comédie des régimes alimentaires.

La mise en scène de ces personnages humoraux et alimentaires est largement renforcée par la narration en première personne, qui suggère que l'obsession alimentaire est aussi et surtout dans la perception/

Mathews, « "Bartleby": Melville's Tragedy of Humours », *Interpretations*, vol. 10, n° 1, 1978, p. 41-48. Melville cite Ben Jonson dans *Redburn* (R, 138, 150).

164 Ben Jonson, *Every Man out of His Humour*, « Prologue », l. 98-109, dans *The Complete Plays of Ben Jonson*, Oxford, Clarendon Press, 1981, vol. 1, p. 288.

165 *PT*, 211, 637.

166 *PT*, 213, 638.

167 *PT*, 213, 639.

168 *PT*, 220, 646.

narration de l'homme de loi. Par exemple, à l'inverse de Dindon, Pincettes est décrit comme un jeune homme « sobre » (« *temperate* »), mais le narrateur perçoit l'alcool tout entier dans la texture de son être (fictif) : « [...] il semblait que dame Nature elle-même lui eût tenu lieu de vigneron, en le dotant à la naissance d'un caractère si foncièrement irritable et spiritueux [*brandy-like*], si je puis dire, que toute libation était inutile. [...] je me rends bien compte que pour Pincettes, la fine à l'eau [*brandy and water*] était parfaitement superflue¹⁶⁹. » En outre, selon les termes du narrateur, si Pincettes est plutôt doux l'après-midi (« *mild*¹⁷⁰ », c'est-à-dire pas trop épicé), Dindon est lui plutôt insipide le matin (« *the blandest [...] of men*¹⁷¹ »). Plus tard, pour décrire leurs réactions face à Bartleby, il utilise des termes gustatifs similaires, dont « aigre » (« *sour* ») pour qualifier Pincettes¹⁷². Le dernier personnage de la nouvelle, M. Côtelette (Mr. Cutlets), le cuisinier de la prison, est lui décrit comme un homme-viande (« *a broad, meat-like man*¹⁷³ »). Tous sont ainsi perçus et construits par le prisme d'images alimentaires, y compris bien sûr Bartleby. Dans la perception-description de celui-ci, l'accent est mis sur sa maigreur, par le biais de l'adjectif « *lean* », qui suggère aussi la viande maigre¹⁷⁴. Son régime est en outre exclusivement constitué de biscuits au gingembre, dont il partage la qualité principale : l'étrangeté (« *peculiar* »). Pour le narrateur, c'est la principale qualité des *ginger-nuts* (« *that peculiar cake*¹⁷⁵ ») et la principale qualité de Bartleby lui-même (« *the peculiar aspect of the unaccountable Bartleby*¹⁷⁶ »). Bartleby et les biscuits au gingembre sont ainsi métonymiquement liés.

C'est parce qu'il perçoit ses employés comme les personnages d'une comédie des humeurs et des régimes que le narrateur décide d'engager Bartleby. Il s'agit pour lui d'équilibrer la vie humorale de l'étude tout en

169 *PT*, 215, 640.

170 *Ibid.*

171 *PT*, 212, 638.

172 *PT*, 230, 655.

173 *PT*, 245, 669.

174 *PT*, 643, 648, 650, 651.

175 *PT*, 216, 641.

176 *PT*, 238, 662.

satisfaisant un impératif économique (la hausse de son activité). Bartleby le mélancolique, par son « influence bienfaisante », est censé fournir un contrepoint bénéfique à Dindon le sanguin et à Pincettes le colérique¹⁷⁷. En l’engageant, le narrateur, lui-même d’humeur flegmatique, s’attribue ainsi le rôle d’un coordinateur de régimes, un médecin des humeurs. Ce régime de compréhension humorale est révélateur du goût de la sécurité qui le caractérise : à chaque individu, son régime, donc sa place dans un système qui peut fonctionner en s’accommodant des idiosyncrasies alimentaires et humorales de chacun (lorsqu’il évoque la complémentarité des humeurs de Pincettes et Dindon – l’un indisposé le matin, l’autre l’après-midi –, le narrateur considère que « les choses [...] s’étaient parfaitement réglées d’elles-mêmes¹⁷⁸ »). Ce modèle de la médecine humorale est l’assurance d’un système prévisible et sûr, qui s’équilibre lui-même ou que l’on peut rééquilibrer en cas de problème.

Néanmoins, cette médecine humorale que l’homme de loi cherche à appliquer au microcosme (micro-corps) de son étude par l’introduction de Bartleby est doublement mise en échec. D’une part, Bartleby le mélancolique ne fait que perturber définitivement l’équilibre de l’étude. D’autre part, le narrateur note l’étrangeté et l’inefficacité médicale de son régime :

Il vit donc de biscuits au gingembre, pensai-je, ne prend pas de déjeuner, à proprement parler... Il doit donc être végétarien... mais non, il ne mange même pas de légumes, rien que des biscuits au gingembre. Mon esprit se perdit alors en rêveries sur les effets probables d’une alimentation exclusivement composée de biscuits au gingembre sur la constitution humaine. Les biscuits au gingembre sont ainsi appelés parce que le gingembre est l’un de leurs ingrédients spécifiques [*peculiar constituents*] et détermine, en fin de compte, leur saveur. Et qu’était le gingembre ? Une substance épicée, qui échauffe [*A hot, spicy thing*]. Bartleby était-il épicé ou échauffé ? Nullement. Le gingembre n’avait

177 *PT*, 216, 642. Pour le narrateur, c’est bien la mélancolie qui prévaut en Bartleby : « son corps ne le faisait pas souffrir ; c’était son âme qui souffrait, et son âme était hors de mon atteinte » (*PT*, 228, 653).

178 *PT*, 215, 641.

donc aucun effet sur Bartleby. Sans doute celui-ci préférerait-il qu'il n'en eût point¹⁷⁹.

Selon la logique de la médecine humorale, qui fait équivaloir régimes alimentaires et caractères, sur laquelle le narrateur se repose spontanément, ces biscuits au gingembre devraient « épicer » et « échauffer » Bartleby. Toutefois, ils n'ont pas l'effet escompté, ce qui est probablement, conclut-il, l'effet de la préférence de Bartleby lui-même. Le régime de Bartleby est par là, à ses yeux, un régime inclassable, qui ne se comprend ni en termes contemporains (le régime végétarien ne s'applique pas) ni en termes renaissants (la médecine humorale ne fonctionne pas)¹⁸⁰.

364

Bartleby est ainsi homme de « préférences », quand le narrateur est, lui, homme de « suppositions » (« *assumptions* »¹⁸¹). Pour se débarrasser de Bartleby, il élabore en effet un plan fondé sur différentes prémisses et « suppositions » qui échouent :

Loin de commander bruyamment à Bartleby de s'en aller [...], j'avais *supposé* [*assumed*] qu'il devait partir, édifiant sur cette prémisse [*assumption*] tout ce que j'avais à dire. [...] C'était vraiment une idée magnifique que d'avoir supposé [*assumed*] le départ de Bartleby; mais, après tout, ce postulat [*assumption*] n'était que le mien, nullement celui de Bartleby. L'important n'était pas de savoir si j'avais supposé [*assumed*] qu'il me quitterait, mais s'il préférerait partir¹⁸².

179 *PT*, 221, 646.

180 En réalité, le narrateur se méprend quant aux effets supposés du gingembre dans la médecine humorale. Le gingembre est, selon Burton, une cause aggravante de mélancolie (*The Anatomy of Melancholy* [1621], Oxford, Clarendon Press, 1989, vol. 1, p. 217). En outre, à l'époque de la publication de la nouvelle, les vertus thérapeutiques du gingembre sont tout autres: il est utilisé comme remède à la dyspepsie, selon Ralph James Savarese, « Nervous Wrecks and Ginger-nuts: Bartleby at a Standstill », *Leviathan: A Journal of Melville Studies*, vol. 5, n° 2, 2003, p. 44.

181 *PT*, 234, 659.

182 *PT*, 234, 658-659. La traduction française perd le double sens.

Il y a là opposition de régimes. Comme l'a noté Allen F. Stein, le verbe *to assume* peut avoir pour sens, outre *supposer*, le sens vieilli d'*ingérer* : « *to take into the body (food, nourishment, etc.)* », et *assumption* le sens d'*ingestion* : « *the taking of food into the body* »¹⁸³. Ces deux sens de *assumption*, logique et diététique, font que le narrateur, tentant de comprendre Bartleby par suppositions, cherche en réalité à l'ingérer et l'assimiler, comme il l'explique lui-même en une série de doubles-sens : « *Poor fellow [...]! he don't mean any thing; [...] and ought to be indulged*¹⁸⁴. » Selon les deux sens du verbe *mean* ici, Bartleby ne « songe pas à mal », mais il ne « signifie » rien non plus. De même, il faut être « indulgent » avec lui, mais le verbe *indulge* signifie aussi qu'il faut s'en « repaître ». Si, donc, littéralement Bartleby ne signifie rien, du moins aux yeux du narrateur, c'est parce qu'il refuse l'assimilation. Il ne peut lui être assigné un régime alimentaire reconnaissable, et lui-même ne peut être ingéré dans le système de compréhension humoral et appétitif du narrateur. Celui-ci sait ce que Bartleby mange, mais il ne sait pas qui il est¹⁸⁵. C'est en cela que le régime de Bartleby est « pervers » (au sens de « tordu », « à contre-courant »), à l'image de son comportement, dont le caractère contradictoire perturbe le narrateur, qui déplore « une telle perversité » (« *perverse-ness* »)¹⁸⁶. Bartleby l'hapax est indigestible.

Si la critique se focalise généralement sur le désordre alimentaire de Bartleby, elle en oublie donc celui du narrateur, et sa vision-narration empreinte d'une pulsion appétitive mise en échec. On reconnaît en outre ici cette tendance à assimiler compréhension et digestion que Bachelard a décrite comme un obstacle épistémologique¹⁸⁷. C'est précisément ce que Bartleby représente pour le narrateur : un obstacle épistémologique.

¹⁸³ Allen F. Stein, « The Motif of Voracity in "Bartleby" », *Emerson Society Quarterly*, n° 21, 1975, p. 31. Voir les entrées « *Assume* » et « *Assumption* » de l'*Oxford English Dictionary*.

¹⁸⁴ *PT*, 237, 661.

¹⁸⁵ L'aphorisme célèbre de Brillat-Savarin, « dis-moi ce que tu manges, je te dirai ce que tu es », est donc ici inopérant.

¹⁸⁶ *PT*, 224, 650.

¹⁸⁷ Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique* [1938], Paris, Vrin, 1993, p. 169-218. Voir, dans le chapitre 6 du présent ouvrage, la sous-partie « Une philosophie du ventre ».

Autre conséquence : si Bartleby n'est pas digestible, le récit et la lecture qui sont faits de lui (qui cherchent à le digérer en l'inscrivant dans un régime de compréhension) ne peuvent être alimentés que par des suppositions, au sens d'*assumptions*¹⁸⁸.

Cette faillite des régimes humoraux et de la digestion narrative est le signe d'une perturbation de régimes pour le narrateur : la fin de son régime de compréhension statique encore empreint de médecine humorale renaissante. Cette perturbation s'opère dans sa vision-narration : elle est éthique autant que diététique. Comme l'écrit Deleuze, « Bartleby n'est pas malade, mais le médecin d'une Amérique malade¹⁸⁹ ». Cette Amérique malade, en un singulier renversement de positions entre médecin et malade, est celle représentée par le narrateur, dont Bartleby va révolutionner le regard par la grève de la faim. Ce dernier devient ainsi un passeur de régimes et son refus de s'alimenter un spectacle qui démultiplie les affects.

Le scribe de la faim

Ce régime inédit face auquel l'homme de loi se trouve confronté et confondu, c'est celui d'un copiste qui se met en grève et, simultanément, en grève de la faim. Il s'agit d'une grève singulière (au sens de *peculiar*) puisqu'elle ne revendique rien, suivant la manière bartlebienne de ne rien affirmer ni rien nier. Le régime exclusif de biscuits au gingembre laisse d'abord quelques traces, quelques miettes, qui vont jusqu'à totalement disparaître à la fin de la nouvelle, lorsque Bartleby refuse complètement de s'alimenter, ce qui, pour les témoins, est tout aussi surprenant que son refus de travailler : le cuisinier demande à l'homme de loi si Bartleby « veut mourir de faim¹⁹⁰ », et celui-ci remarque, quelques jours plus tard : « Il vit sans déjeuner¹⁹¹. » Il ne s'agit pas ici de lire le jeûne de Bartleby comme le symptôme d'une pathologie moderne, contrairement aux lectures qui

¹⁸⁸ Comme l'écrit le narrateur au début de son épilogue, « l'imagination suppléera aisément à la maigre [*meagre*] relation de l'enterrement du pauvre Bartleby » (*PT*, 247, 671).

¹⁸⁹ Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p. 114.

¹⁹⁰ *PT*, 245, 669.

¹⁹¹ *PT*, 247, 671.

en font un symptôme de schizophrénie, d'autisme ou d'anorexie, mais plutôt comme un acte et non-acte (un acte en creux) aux résonances diététique, éthique, politique.

La radicalité croissante du non-vouloir de *Bartleby* va en effet de pair avec le refus progressif de s'alimenter. En cela, la comparaison de « *Bartleby* » à « Un artiste de la faim » (1922) de Kafka se justifie par le motif commun du jeûne¹⁹². Il y a certes des similarités entre les deux nouvelles, mais surtout des différences : chez Kafka, le jeûne de l'artiste passe de la visibilité à l'invisibilité, jusqu'à l'indifférence des spectateurs. Au contraire, le jeûne de *Bartleby* ne cesse de provoquer des effets. De plus, *Bartleby* est un type particulier d'artiste de la faim : il est un scribe de la faim, moins artiste que copiste. Pour lui, les actes de copier et de s'alimenter sont présentés comme inséparables : « Au début, *Bartleby* abattit une extraordinaire quantité d'écritures. Comme s'il eût été longtemps affamé [*famishing for*] de copie, il semblait se gaver [*gorge himself*] de mes documents. Il n'y avait pas de pause pour la digestion¹⁹³. » Cette boulimie de copie originelle, telle qu'elle est perçue et comprise par le narrateur, s'éteint bientôt, mais elle signale dans l'œil du narrateur une équivalence métaphorique très forte entre copie et alimentation, déjà introduite un peu plus tôt dans la description du travail des autres copistes. Dindon, en particulier, associe l'acte de copier et l'acte de manger (« le grincement de sa plume se mêlait au craquement des parcelles qu'il broyait sous sa dent¹⁹⁴ »), au point qu'il confond l'un de ces biscuits au gingembre avec son cachet, et que l'alcool est pour lui une « encre rouge¹⁹⁵ ». Pour *Bartleby*, puisqu'il s'alimente principalement par la copie, la grève du travail débutée lorsqu'il s'arrête de copier est ainsi simultanément et consubstantiellement une grève de la faim¹⁹⁶.

192 Franz Kafka, *Un Artiste de la faim et autres récits*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1990.

193 *PT*, 217, 642.

194 *PT*, 216, 641.

195 *PT*, 214, 640.

196 Il y a là variation sur le motif renaissant de la bibliophagie (voir, dans le chapitre 6 du présent ouvrage, la sous-partie « Le discours-nourriture »), qui devient ici une forme de scriptomanie boulimique.

Apparaît donc sur la scène de l'étude l'anorexique du langage, dont l'usage parcimonieux des mots (toujours les mêmes) est égal à la consommation parcimonieuse des mets (toujours les mêmes). Le fétichisme alimentaire des singuliers biscuits au gingembre est parallèle au fétichisme de la singulière formule répétée à l'envi (« *I would prefer not to* »), avant que cette dernière ne finisse par s'y substituer tout à fait. Bartleby ne se nourrit plus dès lors des biscuits, ou de la copie, mais de sa seule formule : on atteint là une forme paroxystique de la parole-nourriture qui traverse toute l'œuvre de Melville. Et cette parole-nourriture prend elle-même la forme (elle aussi récurrente) d'une parole tautologique. La formule de Bartleby a en effet l'évidence du vrai tautologique, en tant qu'elle est une assertion qui déjoue les alternatives, puisque rien ne peut lui être opposé. Comme l'indique Agamben, le « *to* » anaphorique n'est pas dirigé vers une référence, mais renvoie à la préférence elle-même. La formule devient ainsi autotélique plutôt que référentielle : une « anaphore absolue¹⁹⁷ ». Bartleby le scribe de la faim s'autonomise en s'extirpant de la nécessité d'ingestion et de digestion, d'agir ou ne pas agir, travailler ou ne pas travailler, adoptant ainsi un régime à la fois autophage et autotélique. Bartleby ne se nourrit plus que de sa seule parole.

Si Bartleby participe à sa manière à la tradition des artistes de la faim, c'est aussi parce que son refus de travailler et de s'alimenter devient un spectacle : en occupant les locaux de l'homme de loi, le scribe en grève de la faim inaugure la pratique du *sit-in* comme geste politique (toujours sans revendication). Le « désordre inné, incurable¹⁹⁸ » dont souffre Bartleby n'est pas seulement un désordre alimentaire, une pathologie digestive : il provoque aussi un désordre éthique, politique et social. En effet, c'est tout le corps politique et social qui souffre de Bartleby l'indigeste, pas seulement le système de pensée humorale d'assomption/digestion du narrateur et son régime de vie stable et sécuritaire. Le *sit-in* de Bartleby prive le narrateur de la jouissance de

197 Giorgio Agamben, « Bartleby, or On Contingency », dans *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Stanford, Stanford UP, 1999, p. 255.

198 *PT*, 228, 653.

son étude, car celui-ci doit l'abandonner par anticipation, craignant que par son « occupation perpétuelle » Bartleby (occupant colonisateur) finisse par en prendre « possession », c'est-à-dire en acquérir un droit de jouissance¹⁹⁹. Après ce départ, Bartleby sème l'inquiétude chez les nouveaux locataires, qui rapidement n'en peuvent plus, ce qui crée un risque d'« émeute²⁰⁰ ». Bartleby est bien, juridiquement parlant, un trouble de jouissance²⁰¹.

Cette grève de la faim a ainsi des conséquences éthiques (le système de félicité de l'homme de loi est perturbé), économiques (le travail dans l'étude devient impossible), sociales (il existe un risque d'émeute), et finalement politiques, car il faut que les forces de l'ordre interviennent pour évacuer Bartleby²⁰². Pourtant, si elle a des opposants, cette grève est aussi de nature à précipiter quelques hommes dans la rue : son transfèrement en prison est l'occasion d'une « procession » de sympathisants, une manifestation silencieuse²⁰³. La grève de Bartleby prend donc place dans un corps économique et social qu'elle dérange. Pour certains critiques, le refus de manger équivaut à un refus de participer à un régime économique capitaliste qui ne peut créer que de la dyspepsie²⁰⁴, mais c'est un effet de sens involontaire, car Bartleby lui-même ne veut ni ne revendique rien. Sa grève de la faim a en outre une conséquence symbolique contradictoire : se nourrir de sa seule parole, c'est certes s'extirper de la société de consommation, mais c'est aussi se condamner à mort. Cette grève de la faim finit mal, au sens où Bartleby

199 *PT*, 238, 663.

200 *PT*, 241, 666.

201 La notion juridique de *jouissance* renvoie aux « bénéfices et avantages divers attachés à la possession (au sens large) d'un bien ou d'un patrimoine » mais peut aussi englober la jouissance au sens d'*usage*, selon Gérard Cornu (dir.), *Vocabulaire juridique*, Paris, PUF, 1996, p. 466. En droit américain, l'équivalent se nomme *quiet enjoyment* : « *A right to the undisturbed use and enjoyment of real property by a tenant or landowner* » (Jeffrey Lehman & Shirelle Phelps [dir.], *West's Encyclopedia of America Law*, Detroit, Thomson Gale, 2005, vol. 8, p. 204). La notion de *jouissance*, chez Lacan, est issue de ce sens juridique.

202 *PT*, 244, 668.

203 *Ibid.*

204 Par exemple Ralph James Savarese, « *Nervous Wrecks and Ginger-nuts* », art. cit., p. 35.

va jusqu'au bout de la faim et meurt dans sa prison – cela donne une résonance ironique aux adieux du narrateur : « *Good-bye, Bartleby, and fare you well*²⁰⁵ », forme vieillie de *farewell* qui met en valeur la nourriture inscrite en son cœur (« *fare* ») –, néanmoins, elle finit bien, aussi, au sens où elle laisse derrière elle un monde fictif transformé.

Lorsque Bartleby déclare : « J'aime être sédentaire » (« *stationary*²⁰⁶ », homophone de *stationery*, papèterie), il résume la scénographie de son spectacle : non un festin mobile, mais un jeûne immobile, qui néanmoins mobilise et déjoue ainsi le jeu du mobile et de l'immobile, puisque le mouvement est créé par l'immobilité. C'est parce que Bartleby est immobile qu'il est inclassable : il est celui qu'on ne peut faire bouger, un vagabond paradoxal qui ne vagabonde pas, mais qui fait bouger le monde autour de lui. Bien qu'immobile, il est arrêté pour « vagabondage » : il va ainsi jusqu'à perturber les catégories (fixes) du droit²⁰⁷. Si sa manière est toujours immobile (« *unmoving way*²⁰⁸ »), elle est cependant toujours touchante (au second sens de *moving*), comme l'indiquent les fréquentes expressions de compassion du narrateur, partagée par la foule de badauds qui le suivent jusqu'à la prison, « mus par la compassion²⁰⁹ ». L'effet principal du spectacle (ni tout à fait public, ni tout à fait privé) du scribe de la faim est donc, pour le narrateur, spectateur principal, comme pour les spectateurs secondaires, de raviver les affects, remettre en mouvement ce qui était fixe. Bartleby n'a pas d'intention, mais il provoque des réactions. Si l'étude est, au début de la nouvelle, marquée par l'absence de « vie²¹⁰ », ouvrant sur des murs aveugles et divisée en cellules où sont confinées des monades²¹¹, elle devient bientôt un espace rempli d'affects, multiples et contradictoires, et de liens sympathiques ou antipathiques entre les individus. C'est la fin du théâtre des humeurs

205 *PT*, 233, 658.

206 *PT*, 243, 667.

207 *PT*, 244, 668.

208 *Ibid.*

209 *Ibid.*

210 *PT*, 211, 636.

211 Philippe Jaworski, *Melville. Le désert et l'empire*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1986, p. 268.

fixes et affects uniques. Avec cette grève de la faim littéraire, il y a bien là naissance d'un motif, au sens étymologique de « ce qui meut ». Ce qui importe dans ce geste de grève, ce n'est pas l'intention, illisible, toujours supposée et projetée par les observateurs/lecteurs qui ont faim de motivations, mais bien les effets.

En effet, la multiplication des affects vient remplacer la logique humorale mécaniste du narrateur qui limitait chaque personnage à un seul type d'affect. La première réaction de l'homme de loi est la stupéfaction, avant qu'il ne soit pris dans un maelström d'affects : colère, réconciliation, mélancolie et pitié, qui se retournent en crainte et révulsion²¹². Bartleby a même un effet sublime : son « austère réserve » provoque un étonnement qui touche à la peur (« [it] had positively awed me²¹³ »). L'homme de loi n'a alors plus rien d'un flegmatique, tout agité qu'il devient par ces émotions contradictoires et instables. Un affect en particulier prend une importance clef, c'est la « sympathie », au sens anglo-saxon (*sympathy*). Cette sympathie de l'homme de loi vis-à-vis de Bartleby se déploie en plusieurs étapes, révélatrices de son changement de régime : elle est d'abord partie prenante de sa vision appétitive (et mercantile) du monde, comme en témoignent les termes à la fois alimentaires et commerciaux de sa résolution : « Oui, voici l'occasion délicieuse [*delicious*] d'acheter ma propre estime à peu de frais. Il ne me coûtera rien, ou presque rien, de montrer de l'amitié pour Bartleby [...] tout en emmagasinant dans mon âme ce qui finira par devenir une friandise [*a sweet morsel*] pour ma conscience²¹⁴. » De fausse compassion mercantile et appétitive, qui n'a de charité que la lettre sans en avoir l'esprit, elle devient ensuite, « pour la première fois de [sa] vie, une insurmontable et lancinante mélancolie », une « mélancolie fraternelle »²¹⁵, le signe-symptôme d'un lien qui peine à se rompre. Ce lien fait de cette mélancolie non plus une humeur renaissante mais un

212 *PT*, 228, 653.

213 *Ibid.*

214 *PT*, 222, 647.

215 *PT*, 226-227, 651-652.

affect moderne, la sympathie²¹⁶. Notons que le narrateur compatit avec une souffrance qu'il suppose, mais que rien n'indique que Bartleby (cet *x* indéterminé) en souffre réellement. Il s'agit donc d'une sympathie « en miroir », peut-être fausse ou illusoire, mais qui reste la preuve de l'irruption d'affects dans une vie qui en était dénuée²¹⁷. Au moment où le narrateur quitte l'étude et Bartleby, ce dernier provoque un passage du *pathos* dans l'écriture : « *I re-entered, with my hand in my pocket—and—and my heart in my mouth*²¹⁸. » Par l'usage des tirets et de la répétition, la langue du narrateur se met à bégayer (comme la main qui écrit pourrait trembler), et le cœur prend la place de l'organe de la parole/ingestion. Bartleby a ainsi permis une passation de régimes : le récit n'est plus dominé par la mécanique humorale ou la logique des appétits, mais par l'écriture de la sympathie. Voilà l'effet involontaire d'un spectacle sans volonté : créer un lien sympathique, peut-être même amoureux²¹⁹, entre l'homme de loi et Bartleby. Ce que suggère la nouvelle, c'est qu'à défaut de pouvoir ingérer-digérer-connaître Bartleby, il faut peut-être l'aimer.

L'émergence de ce lien sympathique peut alors se lire comme la revivification de la vieille notion chrétienne de charité, que se remémore le narrateur via l'injonction biblique « aimez-vous les uns les autres²²⁰ ». Et c'est précisément la fonction de l'épilogue que d'éclairer la nature

216 La notion de *sympathie* peut être considérée comme moderne au sens où elle devient centrale dans la tradition philosophique anglo-saxonne à partir de David Hume et Adam Smith, qui la définissent à partir de l'héritage des notions traditionnelles (à connotations religieuses) de pitié, compassion et charité. Pour Smith, toute émotion ou sentiment communicable à autrui relève de la sympathie, ce qu'il appelle « *fellow-feeling* » (*The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge, CUP, 2002, p. 13), terme utilisé par le narrateur (*PT*, 213, 638). À mesure que la nouvelle progresse et met en scène l'effet-Bartleby sur le narrateur, cette logique sympathique remplace la mécanique humorale. Sur la notion de *sympathie*, voir, dans le chapitre 10 du présent ouvrage, la sous-partie « *American sympathy* ».

217 Sur les controverses liées à la sympathie dans « Bartleby », voir Elizabeth Barnes, *Love's Whipping Boy: Violence and Sentimentality in the American Imagination*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2011, p. 56-67.

218 *PT*, 240, 664. La traduction par « gorge serrée » perd l'image du cœur.

219 Voir Philippe Jaworski, *Melville. Le désert et l'empire*, op. cit., p. 47.

220 *PT*, 236-237, 661. Jean, XIII, 34. Comme l'escroc dans *The Confidence-Man*, le personnage-mobile a le potentiel de raviver les affects par les questionnements qu'il suscite.

de ce commandement réactualisé. Le narrateur y fait l'hypothèse que Bartleby, prostré dans la répétition obsessionnelle de sa formule, était prisonnier de la répétition d'une scène primitive : la contemplation de lettres au rebut (« *dead letters* ») détruites sans avoir atteint leurs destinataires. En réalité, Bartleby est tout l'inverse. Si sa trajectoire est similaire à celle de ces lettres (« Messagères de vie, ces lettres courent vers la mort²²¹ »), c'est en tant que, par sa grève de la faim, il est (involontairement) messager de vie tout en se précipitant vers la mort. Agamben note que cette phrase est une allusion à saint Paul (Rom. VII, 10) : « Ainsi, le commandement qui conduit à la vie se trouva pour moi conduire à la mort²²². » Bartleby, lui aussi, « conduit vers la vie ». La lettre de sa formule tautologique est loin de tuer ou d'être morte, au contraire elle vivifie : elle redonne vie, ou plutôt, ravive le potentiel affectif de la vie par ses effets (elle est ainsi une tautologie vive). Par sa formule et la grève de la faim qui lui est consubstantielle, le scribe de la faim réinsuffle la vie des affects aux personnages morts. Le narrateur devient ainsi le destinataire de cette lettre-formule vivifiante (bien qu'elle ne lui soit pas spécifiquement adressée). En cela, la destinée de Bartleby est contraire à la charité de la lettre morte qui n'atteint jamais son destinataire, comme l'explique le narrateur en utilisant une dernière métaphore culinaire : un billet charitable glissé dans une lettre au rebut n'arrive jamais, et « celui qu'il eût secouru ne mange plus, ne connaît plus la faim²²³ ». Le narrateur, lui, connaît toujours la faim au moment de sa rencontre avec Bartleby et peut être secouru à temps : il est conduit par la grève de la faim bartlebyenne à se départir de sa logique appétitive, remplacée dans les derniers mots du texte par celle de la sympathie. Car c'est ainsi que l'on peut lire le *pathos* de sa formule finale, séparant et liant simultanément Bartleby et l'humanité par l'usage conjugué de la parataxe et de la synecdoque : « *Ah Bartleby! Ah humanity*²²⁴! » Le lien métonymique suggéré entre Bartleby et l'humanité n'est plus celui d'une

221 *PT*, 248, 672.

222 Giorgio Agamben, « Bartleby, or On Contingency », art. cit., p. 269.

223 *PT*, 248, 672.

224 *Ibid.*

comédie des humeurs, mais celui d'une communauté sympathique : le narrateur perçoit quelque chose de l'humanité en Bartleby, quelque chose de bartlebien en l'humanité. Par la parataxe, c'est aussi au lecteur qu'il incombe d'instaurer ce lien sympathique.

FRANKLIN : ÉCONOMIE

374

Si le régime de Bartleby est un mystère diététique aux yeux du narrateur, il est aussi un paradoxe économique. Au début de la nouvelle, Bartleby est un travailleur infatigable, occupé à « sa besogne particulière [*peculiar business*²²⁵] », avant de se mettre, *de facto*, sans raison ni revendication, en grève (de la faim). Il capitalise alors sans consommer, « se [maintenant] en vie jusqu'au bout grâce à ses économies (car il ne dépensait sans doute que quelques cents par jour) », devenant un « intolérable incubé », parasite (gothique) du système capitaliste²²⁶. En ce sens, Bartleby est un anti-Franklin, car dans *Israel Potter*, l'ascèse de Franklin prend un sens inverse : il n'y est pas un résistant (involontaire) mais le prescripteur (volontaire) d'un régime économique capitaliste. Plutôt qu'un élément perturbateur, il est bien un père fondateur.

Benjamin Franklin est, avec Paul Jones et Ethan Allen, l'une des figures mythiques de la démocratie américaine dont il est fait le portrait dans *Israel Potter*. Dans le récit de vie qu'a utilisé Melville, *Life and Remarkable Adventures of Israel R. Potter* (1824), Franklin n'apparaît que dans un bref passage : « Mon entretien avec le docteur Franklin fut plaisant – pendant presque une heure il conversa avec moi de manière très agréable et instructive, et écouta le récit de mes souffrances avec apparemment beaucoup d'intérêt²²⁷ [...] ». On mesure, à partir de cette brève apparition, l'importante part d'élaboration fictive de Melville, qui fait de Franklin le personnage central des chapitres 7, 8 et 9 d'*Israel*

²²⁵ *PT*, 221, 646.

²²⁶ *PT*, 238-239, 663.

²²⁷ *Israel Potter*, *Life and Remarkable Adventures of Israel R. Potter*, Providence, H. Trumbull, 1824, p. 50-51. Si Potter raconte ses « souffrances » à Franklin, Melville choisit, à l'inverse, de placer leur rencontre sous le signe des plaisirs et leurs régulations.

Potter. Le portrait ambivalent qu'il en dresse, entre sage et escroc, a divisé la critique, qui a pu y voir une satire extrêmement critique ou une description positive du parfait scientifique américain²²⁸.

Ce n'est pas la première fois que Franklin apparaît dans la fiction melvillienne. Ismaël le cite dans son plaidoyer pour les baleiniers²²⁹, et dans *White-Jacket*, c'est sa qualité de diététicien que le narrateur évoque, critiquant l'absurdité des horaires de repas à bord, contraires à « la bonne vieille tradition élisabéthaine, prescrite par Franklin, qui veut que l'on dîne à midi²³⁰ ». Père fondateur de la démocratie américaine, Franklin est aussi un célèbre diététicien et végétarien, comme l'explique son *Autobiography*, où il se pose en lecteur et héritier de Thomas Tryon, comme Sylvester Graham au siècle suivant²³¹. Lorsque le narrateur qualifie Franklin d'« antédiluvien », c'est donc peut-être parce qu'il adopte et remet au goût du jour un régime végétarien qui, dans la Bible, date d'avant le Déluge²³². Cet intérêt de Franklin pour la diététique est l'un des multiples aspects du modèle de vie qu'il cherche à construire dans son *Autobiography*, se présentant lui-même comme *exemplum*, et participant à la construction de sa propre figure mythique. C'est ce modèle qu'*Israel Potter* discute de manière intertextuelle en reprenant les valeurs clefs de l'*Autobiography* et en mettant en scène le régime

228 Davis trouve par exemple la diététique franklinienne « superficielle » (*After the Whale, op. cit.*, p. 178). De même, pour William Spanos, Melville critique la morale pratique franklinienne du travail dont l'optimisme est pernicieux (*Herman Melville and the American Calling: Fiction after Moby-Dick, 1851-1857*, Albany, State University of New York Press, 2008, p. 78). À l'inverse, William B. Dillingham voit en Franklin un modèle de conduite positif (*Melville's Later Novels*, Athens, University of Georgia Press, 1986, p. 260-261), lecture avec laquelle nous sommes en désaccord.

229 *MD*, 135, 911.

230 *WJ*, 355, 377.

231 Tryon fut un célèbre chantre britannique du végétarisme au xvii^e siècle. Franklin raconte qu'un de ses livres – probablement *Wisdom's Dictates* (1691) – l'a décidé à devenir végétarien (*Benjamin Franklin's Autobiography* [1791], New York, W. W. Norton & Co., 1986, p. 12). Il cite aussi Pythagore et ses *Vers dorés* comme source d'inspiration (p. 68). Tryon est cité par Sylvester Graham dans *Treatise on Bread (op. cit.*, p. 60).

232 *IP*, 44, 469. Ce n'est qu'après le Déluge que Dieu donna aux hommes la permission de manger de la viande (Genèse, ix, 3).

franklinien des plaisirs, représentatif d'un ordre économique qui prend son essor sur les fondations de l'ascèse puritaine : le régime capitaliste²³³.

L'économie des plaisirs

Le portrait de Franklin lors de sa rencontre avec Israël le place au croisement de l'alchimiste renaissant et de l'encyclopédiste des Lumières. Résident du Quartier latin où, dit le narrateur, l'on peut à tout moment s'attendre à croiser Paracelse et Roger Bacon²³⁴, Franklin garde l'apparence de l'alchimiste renaissant, avec sa « robe de chambre somptueuse [...] curieusement brodée de signes algébriques comme une robe de magicien », et, « sur la ruche qu'était sa tête, une calotte [*skull-cap*] de satin noir »²³⁵. Sa « table ancienne à pieds de griffons, ronde comme le zodiaque » et le crâne dissimulé dans le terme *skull-cap* (telle une anamorphose à la Holbein) sont autant de traces de la philosophie naturelle prémoderne, dans une étude dont les murs « suggèrent quelque nécromancie »²³⁶, tel un cabinet d'alchimiste.

Franklin l'encyclopédiste, héritier moderne de l'alchimiste, perpétue ainsi l'appétit renaissant des connaissances sur un mode métaphorique. Il se nourrit à la fois de tout et de rien, de beaucoup de nourritures intellectuelles et de peu de nourritures terrestres. Ce transfert d'appétit, de la diète alimentaire à la boulimie scientifique, se lit dans la métaphore filée du savoir comme appétit qui se dessine dans la description du rapport omnivore de Franklin à la connaissance, dont il est difficile de peindre « les multiples facettes », en anglais : « *multifariousness* »²³⁷. Sans qu'il n'y ait de lien étymologique entre les deux termes, « *fare* » se lit au cœur de « *multifariousness* » : le sage démocratique se nourrit de tout type d'objets, « hommes » autant que « sujets », qui constituent pour lui un

233 Walter E. Bezanson note que Melville disposait des œuvres complètes de Franklin au moment où il écrivit *Israel Potter* (Herman Melville, *Israel Potter: His Fifty Years of Exile*, éd. Harrison Hayford, Hershel Parker & G. Thomas Tanselle, Evanston/Chicago, Northwestern UP/The Newberry Library, 1982, p. 184).

234 *IP*, 53, 478.

235 *IP*, 42, 468.

236 *Ibid.*

237 *IP*, 54, 479.

menu multiple et infini. Ce lien est loin d'être arbitraire si on le met en rapport avec les termes « *sapient* » et « *sapience* » utilisés pour le décrire, qui rappellent le jeu sur l'étymologie de *sapience* dans *Mardi*, à la fois goûter et connaître, saveur et savoir²³⁸. Franklin lui-même, « maigre métaphysicien » (« *lean* »²³⁹, comme Bartleby) soumis à un régime strict qui lui donne une qualité de sage ascétique oriental (« quelque chose de l'Orient primitif²⁴⁰ »), est à la fois mûr de sagesse (« *ripe* ») et « aiguisé » comme de « vieux couteaux de table »²⁴¹. Ce portrait est bien celui d'un « Platon domestique²⁴² », au sens où la philosophie qu'il expose à Israël est en grande partie une économie domestique, une régulation des tâches et des plaisirs quotidiens dans une perspective pratique, selon laquelle au régime omnivore de nourritures intellectuelles doit répondre la limitation des nourritures terrestres.

Le régime franklinien des plaisirs est ainsi décrit par le biais de ses conseils diététiques à Israël, qui associent un mode spécifique d'ordonnement des plaisirs à des valeurs éthiques et économiques. De ce point de vue, Franklin n'est pas seulement un ascète mais aussi un prescripteur de régimes. Si le narrateur déclare qu'on ne saurait réduire Franklin à sa diététique, c'est bien néanmoins l'aspect central de son portrait : « préoccupé d'économie, de diète [*dieterian*], de bonne gestion domestique²⁴³ ». Les maximes du moraliste se concentrent sur la nécessaire régulation des plaisirs. Alors que les yeux d'Israël « brillent de joie [*delight*] » à l'idée d'un retour au pays, Franklin lui enjoint de réguler son plaisir : « Ne vous laissez jamais étourdir [*never be elated*] par la perspective d'un plaisir ; mais, sans en être abattu, respectez les présages du malheur²⁴⁴. » La réaction d'Israël, décrite par

238 *IP*, 43-44, 469. *M*, 969, 1072. Voir, dans le chapitre 6 du présent ouvrage, la sous-partie « Une philosophie du ventre ».

239 *IP*, 52, 478.

240 *IP*, 51, 477.

241 *IP*, 43-44, 469.

242 *IP*, 51, 476. Il s'agit probablement d'une référence ironique à l'*Autobiography*, où Franklin aime à se décrire adepte de la méthode socratique (*Benjamin Franklin's Autobiography*, *op. cit.*, p. 13, 28, 80).

243 *IP*, 54, 479.

244 *IP*, 47, 472.

une comparaison culinaire, est, à l'image de l'effet central de ce régime franklinien, la frustration : « [Il] avait l'impression qu'on lui avait mis sous les narines un plum-pudding, qui lui était maintenant retiré avec la même brusquerie²⁴⁵. »

Le dialogue de Franklin et Israël sur les coûts et vertus comparés de l'eau et du vin constitue le cœur des recommandations diététiques frankliniennes, ce qui rappelle *Pierre* et anticipe le débat sur l'eau de *The Confidence-Man*²⁴⁶. Franklin offre un verre d'eau à Israël, qui s'attendait à un verre de vin blanc et s'en étonne donc, déçu, ce à quoi Franklin répond : « Une boisson simple [*plain water*] est ce qui convient le mieux à des hommes simples [*plain men*²⁴⁷]. » L'adjectif *plain* devient ainsi l'étalon de l'homme du commun américain, une valeur centrale qui oppose ce modèle aux aristocrates anglais qui ont donné à Israël du poiré, du porto et du cognac²⁴⁸. Par contraste, Franklin se veut l'incarnation du *plain man* et ne propose que de l'eau (« *plain water* »), opposant ainsi l'homme du commun au gentleman dispendieux, qui n'est pas « un bon exemple à suivre pour des gens simples et sensés²⁴⁹ ». Il faut noter que le nom du village de ce gentleman, « White Waltham », est l'acrostiche presque parfait (à la lettre *n* près) de Walt Whitman, ce qui crée un écho ironique avec cette grande figure de l'immodération, mais aussi avec le roman de tempérance qu'il écrivit dans sa jeunesse, qui porte le (pré)nom de Franklin : *Franklin Evans* (1842)²⁵⁰. Cet écho n'est pas anodin dans un passage qui emprunte tout autant à la rhétorique du *temperance*

378

245 *IP*, 47, 473.

246 Voir, dans le chapitre 5 du présent ouvrage, la sous-partie « *The Confidence-Man* et la jouissance du faux ».

247 *IP*, 49, 475.

248 L'adjectif *plain* est un terme clef de l'*Autobiography*, *op. cit.*, p. 54, 65, 92.

249 *IP*, 50, 476. Son idéal d'homme ordinaire contraste avec la présentation de son destin extraordinaire, suggérant une posture non dénuée de fausse modestie, trait sensible de l'*Autobiography* qui a souvent été moqué.

250 White Waltham est un village réel du Berkshire. Le récit original d'Israel Potter mentionne « White Waltam » (*Life and Remarkable Adventures*, *op. cit.*, p. 48), orthographe que corrige Melville. Le choix par Whitman du prénom « Franklin » est probablement une référence volontaire à Benjamin Franklin, d'après Christopher Castiglia et Glenn Hendler dans leur introduction de Walt Whitman, *Franklin Evans, or The Inebriate* [1842], Durham, Duke UP, 2007, p. 1.

movement et des *temperance novels* de l'époque qu'à l'*Autobiography*, à ceci près que l'accent est placé non sur une question morale mais sur une question économique²⁵¹. Cette apparition subliminale (volontaire ou involontaire) de Whitman dans le texte d'*Israel Potter* suggère à la fois un modèle (auteur d'un roman de tempérance qui prône la réforme par l'effort) et un contre-modèle, en tant que Whitman deviendra, après l'écriture de ce roman (et déjà au moment où Melville écrit *Israel Potter*), une figure de poète sensuel encourageant la multiplication des plaisirs, une économie inverse à celle de Franklin, fondée sur la parcimonie. Car c'est la raison économique qui interdit la consommation d'alcool : tout est question de coûts pour Franklin, qui condamne la dépense excessive engendrée. Le calcul mathématique de la dépense se fait selon une évaluation des coûts liés au vin (non nécessaire) en termes des portions de pain (nécessaire) équivalentes (Franklin transforme donc métaphoriquement le vin en pain). Il vise ainsi à dénoncer l'irrationalité économique de cette dépense, « car l'argent, c'est du pain » : une bonne bouteille de vin vaut « soixante-dix-huit petits pains de deux pence », ce qui paraît « extravagant »²⁵². Ce que Franklin condamne en particulier dans ce passage, c'est le luxe : le vin est un « luxe coûteux ». De même, lorsqu'il interdit à Israël de boire l'Otarid au chapitre précédent, l'interdiction de l'alcool n'est pas due au plaisir (immoral) qu'il procurerait mais au coût (excessif) qu'il induirait. Dans l'*Autobiography*, le choix du régime végétarien est d'abord motivé par des considérations pragmatiques et économiques similaires : il permet à Franklin d'économiser une partie de l'argent que lui donnait son frère, et de libérer du temps pour l'étude, elle-même rendue plus efficace par la tempérance²⁵³. Un principe d'économie généralisé est ainsi au cœur de

251 La première vertu de la Liste des Vertus, c'est la tempérance (Benjamin Franklin, *Autobiography*, op. cit., p. 67). Sur l'intertexte des *temperance novels* chez Melville, voir, dans le chapitre 11 du présent ouvrage, la sous-partie « Le roman intempérant ».

252 *IP*, 50, 475-476.

253 Benjamin Franklin, *Autobiography*, op. cit., p. 12-13. Lorsque Franklin raconte, plus tard, avoir abandonné le régime végétarien, c'est parce qu'il ne lui paraissait plus « raisonnable » : les poissons se mangent entre eux, alors pourquoi ne pas manger les poissons ? (p. 28.)

la « frugalité » franklinienne²⁵⁴, qui est érigée en véritable *ethos*, à la fois « mode de vie²⁵⁵ » et style (d'être et d'écriture) : « Il arrangeait sa personne comme ses périodes, avec netteté et ordre, sans que rien ne fût superflu ou ne manquât²⁵⁶. » En cela, le *plain man* franklinien est l'héritier direct du *plain style* puritain, tout en devenant le modèle de l'homme du commun démocratique²⁵⁷. Suivant l'héritage puritain, l'économie du vin n'est qu'un exemple parmi d'autres d'une économie généralisée des plaisirs, non seulement les plaisirs alimentaires, mais aussi les plaisirs érotiques. Lorsque Franklin met en garde Israël contre la femme de chambre, dont la seconde « occupation » ne serait pas sans coût, il utilise une métaphore gustative cohérente avec son discours diététique, qui le met en garde contre le sucré : « L'arsenic est plus doux au goût [*sweeter*] que le sucre²⁵⁸. » De la même manière, il considère toute « pâtisserie » comme « du pain empoisonné » par le sucre, c'est-à-dire une nécessité pervertie en luxe (« Ne mangez jamais de gâteaux. Soyez un homme simple, tenez-vous-en aux choses simples²⁵⁹ »). Le sucré est trompeur et suspecté d'être l'occasion d'une jouissance coupable de dépense excessive. Franklin se pose ainsi en régulateur économique des plaisirs et des désirs²⁶⁰.

Trois modèles sont mentionnés dans son portrait : Machiavel, Jacob, et Hobbes²⁶¹. Pour le narrateur, ces deux derniers ont en commun

254 La frugalité est la cinquième vertu de la Liste des Vertus.

255 *IP*, 53, 479.

256 *IP*, 52, 477.

257 L'idéologie puritaine du « style simple » (« *plain style* »), style d'écriture et style d'être, remonte à William Bradford, qui l'énonce au début de *Of Plymouth Plantation 1620-1647* (1651), éd. Samuel E. Morison, New York, Knopf, 1952, p. 3). Cette opposition a aussi une dimension politique : la simplicité de la jeune Amérique démocratique s'oppose au luxe aristocratique britannique jusque dans ses habitudes alimentaires.

258 *IP*, 60, 485.

259 *IP*, 51, 476.

260 La chasteté est la douzième vertu de la Liste des Vertus. Il ne s'agit pas pour Franklin, à la différence de Pierre, d'une tentative de supprimer le désir, ni de puritanisme au sens moral (et moralisant) du terme, mais d'une économie, au sens d'une parcimonie (hygiénique) visant à éviter les dépenses (érotiques) inutiles qui provoquent la « faiblesse » (*Autobiography, op. cit.*, p. 68).

261 *IP*, 52, 477.

avec Franklin d'être des « quakers au parler franc » (« *plain-spoken Broadbrims* »²⁶²). Si ce rapprochement est motivé par leur qualité de « politiciens et philosophes », ils sont aussi de grands ordonnateurs de régimes. Machiavel, dans *Le Prince* (1532), remarque que « le peu de prudence des hommes fait qu'ils commencent une chose et, parce qu'elle a bon goût, ne se rendent pas compte du venin qui est derrière²⁶³ », principe qui explique comment le prince peut diriger (et manipuler) les goûts des hommes communs. Hobbes, quant à lui, était fameux pour son régime de vie modéré concernant le vin et les femmes²⁶⁴; ainsi, ce que le narrateur appelle les « habitudes mentales » communes de Hobbes et Franklin pourrait aussi s'appliquer à leurs habitudes diététiques. Jacob, enfin, est celui qui, offrant un potage de lentilles à son frère Ésaü en échange de son droit d'aînesse, parvint à usurper sa position par une manipulation alimentaire (Genèse, xxv, 29-34)²⁶⁵.

Les principaux tenants de la diétét(h)ique franklienne communiquée à Israël constituent donc une économie politique fondée sur les valeurs prêchées dans l'*Autobiography* : simplicité, tempérance, frugalité, chasteté. Toutes témoignent de la prévalence du principe de réalité sur le principe de plaisir. Franklin proscrit jusqu'à l'humour et rabroue Israël lorsque celui-ci plaisante sur les intérêts de l'argent qu'il lui doit : « Ne plaisantez pas aux enterrements, ni lorsque vous traitez une affaire²⁶⁶. » Ces valeurs fondamentales de la diététique franklinienne sont résumées

262 Jacob est décrit comme un « homme simple [*plain*] » (Genèse, xxv, 27). Dans *Pierre*, Hobbes est considéré comme un matérialiste « grossier » par les Apôtres (P, 942, 311). Comme on a déjà eu l'occasion de l'indiquer, le narrateur commet une erreur commune : Franklin n'était pas quaker.

263 Nicolas Machiavel, *Le Prince* [1532], Paris, PUF, 2014, p. 179. La formule de Machiavel rappelle celle de Franklin sur le poison et le sucré.

264 Selon le témoignage de John Aubrey, qui décrit Hobbes comme « généralement tempéré », dans un recueil de souvenirs réunis sous le titre « The Life of Thomas Hobbes », qui fait partie de ses écrits biographiques (composés entre 1669 et 1696) parfois collectés sous le titre *Brief Lives*.

265 L'association de Franklin à Machiavel et Jacob participe à sa caractérisation de sage-escroc. Le cosmopolite est comparé à « un Machiavel désargenté » dans *The Confidence-Man* (CM, 752, 979). Jacob, qui manipule son frère, est quant à lui une figure de *confidence-man* biblique.

266 *IP*, 48, 473.

en une formule clef qui résume la forme d'une vie orientée contre le plaisir et pour le travail : « Les affaires passent avant le plaisir [*Business before pleasure*], mon ami²⁶⁷. » Elles rappellent les deux piliers de l'éthique anglicane selon John Wesley, cité par Weber comme l'un des Pères fondateurs de l'éthique protestante : « *industry* » et « *frugality* »²⁶⁸. Ces principes sont au cœur de l'héritage de l'ascèse puritaine et de la naissance du régime capitaliste.

Un régime capitaliste

382

Le titre du livre que Franklin donne à Israël, *The Way to Wealth* (1758), inspiré par celui du manuel diététique de Tryon, *The Way to Health, Long Life and Happiness; Or, A Discourse of Temperance* (1682-1691), fait de Franklin une figure du capital et le maître d'œuvre d'un régime capitaliste²⁶⁹. La richesse visée est aussi bien économique que morale, et elle s'obtient par le biais d'un régime de vie spécifique. On ne peut ainsi qu'être frappé par les similarités qui lient les principes ascétiques de Franklin dans *Israel Potter* et ceux de l'ascèse puritaine intramondaine étudiés par Max Weber dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905). C'est d'ailleurs par des passages issus de deux essais de Franklin, *Necessary Hints to Those That Would Be Rich* (1736) et *Advice to a Young Tradesman* (1748)²⁷⁰, que Weber débute sa célèbre analyse des rapports d'ascétisme et capitalisme. William Spanos s'est brièvement intéressé à la notion webérienne de « métier » ou « vocation-profession » (« *calling* ») dans *Israel Potter*²⁷¹. Cette notion biblique est centrale pour Franklin dans l'*Autobiography*, qui cite son père citant le Proverbe xxii, 29 : « Si tu vois un homme habile dans son ouvrage [*calling*], Il se tient auprès des rois²⁷². » Franklin est à la fois l'exemple et

267 *IP*, 48, 474.

268 Max Weber, *L'Éthique protestante*, *op. cit.*, p. 242.

269 *IP*, 61, 486.

270 Max Weber, *L'Éthique protestante*, *op. cit.*, p. 21-23.

271 William Spanos, *Herman Melville and the American Calling*, *op. cit.*, p. 78. La traduction par « vocation-profession » est celle de Jean-Pierre Grossein dans Max Weber, *L'Éthique protestante*, *op. cit.*

272 Benjamin Franklin, *Autobiography*, *op. cit.*, p. 64.

le paroxysme de la « vocation-profession » qui fait la gloire de l'homme (protestant). Toutefois, il ne poursuit pas seulement *une* vocation mais la vocation de toutes les professions, qui fait de lui un « maître de tous les arts, mais esclave d'aucun – le type et l'incarnation du génie de son pays²⁷³ ». En cela, Franklin est bien un « type », un Léviathan à la Hobbes, écrit John Seelye, « l'archi-businessman²⁷⁴ ». Toutefois, cette question de la vocation-profession n'est qu'un seul aspect de l'ascèse franklinienne, qui est à la fois une technique de vie personnelle et une éthique du capitalisme moderne fondée sur un régime généralisable et généralisé. La grande santé de Franklin, le seul des quatre ascètes qui ne soit pas malade ou suspecté de l'être, témoigne de la grande santé du régime capitaliste, présenté comme généralisable et ainsi capitalisable.

Les recommandations de *Poor Richard's Almanack* sont un concentré de cette éthique du travail et de la frugalité²⁷⁵. Franklin enjoint Israël de le lire, ce qui est l'occasion d'en citer un passage entier : « L'industrie n'a que faire de souhaits et celui qui ne se nourrit que d'espoir mourra le ventre vide²⁷⁶ ». Selon cette maxime, seule l'industrie nourrit. Elle est extraite du septième paragraphe de *The Way to Wealth*, où les maximes de Poor Richard construisent un modèle général prescriptif sur lesquels les comportements individuels doivent se calquer. Comme l'écrit Joshua Tandler, « Franklin se donne la tâche de “modeler” les désirs du héros dans son modèle d'éthique bourgeoise de l'homme du commun²⁷⁷ ». Tout comme Franklin fait figure de transition entre l'alchimiste renaissant et le philosophe des lumières, les formes de son ascèse témoignent du passage de l'ascèse prémoderne monacale à l'ascèse moderne protestante intramondaine que décrit Weber :

273 *IP*, 54, 479.

274 John Seelye, *Melville: The Ironic Diagram*, Evanston, Northwestern UP, 1970, p. 117.

275 Franklin explique que les maximes de cet almanach ont pour but d'inculquer « industrie » et « frugalité » pour produire « richesse » et « vertu », tout en précisant qu'il en a lui-même tiré un grand profit pécuniaire (*Autobiography*, *op. cit.*, p. 79).

276 *IP*, 60, 486.

277 Joshua Tandler, « A Monument upon a Hill: Antebellum Commemoration Culture, the Here-and-Now, and Democratic Citizenship in Melville's *Israel Potter* », *Studies in American Fiction*, vol. 42, n° 1, 2015, p. 45.

Franklin est à la fois reclus dans son étude au cœur du Quartier latin – « centre de l'érudition et de la frugalité²⁷⁸ », où l'air a quelque chose de « monastique » et « occulte »²⁷⁹ –, et en plein dans le monde. Son isolement ascétique n'en est pas un : il propage un modèle par le biais d'un mode de communication moderne, reproductible et efficacement partageable : l'almanach. Ainsi, l'ascèse a quitté le monde monastique pour entrer dans la vie économique collective et le circuit des échanges, ce qui marque, pour Weber, la fin du monde prémoderne et la naissance du style de vie bourgeois. L'exemple de Franklin met ainsi en évidence les traits qui rapprochent l'esprit du capitalisme et l'ascèse puritaine de la vocation-profession, à ceci près qu'il en a perdu le fondement religieux²⁸⁰. Sous ses oripeaux renaissants, Franklin est un moderne, un puritain sécularisé.

La prohibition franklinienne du luxe étudiée précédemment est emblématique de cet héritage ascétique intramondain puritain dans le régime capitaliste que Franklin met en place. Comme l'indique Weber, le rejet du luxe n'interdit pas la valorisation du confort, et « le développement du style de vie qui se rattache à cette notion a été observé en premier lieu et avec la plus grande netteté précisément chez les représentants les plus conséquents de cette vision globale de la vie : les quakers²⁸¹ ». Comme eux, Franklin ne renonce pas au confort, ainsi qu'en témoigne son mode de vie à Paris. Néanmoins, si le confort est valorisé, le luxe est bien proscrit : « L'ascèse protestante intramondaine [...] s'est opposée de toutes ses forces à la jouissance ingénue des possessions, elle a restreint la consommation, en particulier la consommation de luxe²⁸². » Celle-ci constitue une dépense inutile et, même, éloigne de la charité par la prodigalité. Elle relève donc d'une jouissance égoïste qui s'ignore, comme le suggère Franklin lorsqu'il critique le *gentleman* de White Waltham²⁸³, en digne héritier de l'ascèse protestante qui, explique

278 *IP*, 52, 477.

279 *IP*, 53, 478.

280 Max Weber, *L'Éthique protestante*, *op. cit.*, p. 249-250.

281 *Ibid.*, p. 234.

282 *Ibid.*, p. 233-234.

283 *IP*, 50, 476.

Weber, cherchait moins à imposer au possédant la mortification qu'un « usage de ses biens pour des choses nécessaires et d'utilité pratique²⁸⁴ ». C'est aussi contre la dépense inutile du (pauvre) capital d'Israël que Franklin rejette l'idée de dîner à l'extérieur comme une « mauvaise politique [*bad policy*]²⁸⁵ ». Dans cette mentalité de frugalité qui vise à dépenser le moins possible, on peut facilement lire la critique satirique sous-jacente d'une avarice qui s'avance masquée²⁸⁶. Elle reflète néanmoins, dans son ambivalence même, la manière dont le capital peut se constituer et se préserver par la contrainte ascétique à l'épargne²⁸⁷. L'accumulation de capital fonctionne par ascèse : le *summum bonum* de l'éthique protestante, dit Weber, est d'acquérir de l'argent en évitant toute jouissance ingénu²⁸⁸ ; c'est dans cette perspective que Franklin interdit à Israël toute jouissance-dépense inutile. Cette prescription d'une conduite individuelle dont le programme ressemble à une ascèse sécularisée est ainsi bien une « politique » économique (« *policy* ») qui témoigne de la naissance de l'homme économique moderne. Industrie, tempérance et frugalité : les grands principes éthiques de l'ascèse franklinienne constituent un modèle économique. Franklin s'oppose ainsi aux trois autres grands ascètes de la fiction melvillienne : Achab, qui rejette les préoccupations capitalistes ordinaires du profit, Pierre, qui se révolte contre la tyrannie formelle du monde social, et Bartleby, qui fait fi des impératifs du travail. À l'inverse, la régulation des plaisirs est pour Franklin le moyen d'accéder à la jouissance d'un capital.

²⁸⁴ Max Weber, *L'Éthique protestante*, op. cit., p. 234.

²⁸⁵ *IP*, 49, 474.

²⁸⁶ Dans la logique de la prodigalité renaissante si souvent valorisée par Melville, une telle conduite serait en effet perçue comme avare. Il y a là un véritable renversement éthique, au sens où, au Moyen Âge, ce principe d'économie généralisée aurait été perçu comme de l'avarice, péché capital (Max Weber, *L'Éthique protestante*, op. cit., p. 3).

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 237. Cette injonction à l'épargne constitue un fondement du régime capitaliste, mais aussi de son mythe. Comme le nota Marx, il est contradictoire de prêcher la frugalité dans un système dont la vitalité repose sur la consommation (*Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trad. Martin Nicolaus, London, Penguin Books, 1993, p. 284-285).

²⁸⁸ Max Weber, *L'Éthique protestante*, op. cit., p. 27.

Dans quelle mesure ce modèle est-il inculqué à Israël avec succès ? Il est évident que celui-ci résiste, en refusant tout d'abord la lecture de *The Way to Wealth*, puis en la remettant à plus tard sans jamais néanmoins y revenir : « Eh ! au diable toute cette sagesse ! [...] La sagesse est de peu de prix [*cheap*], mais la fortune [*fortune*] coûte cher²⁸⁹. » On lit dans le terme *cheap* à la fois le sens premier de « bon marché » et le sens secondaire argotique d'« avare », en écho à la deuxième partie de la phrase : la « fortune » coûte cher, aux deux sens du terme, destinée et richesse. La tautologie est ici critique des enseignements de Franklin. Le rapport d'Israël à celui qui se veut son maître est comme le renversement satirique du rapport maître-élève, où le maître prend plus qu'il ne donne. Israël le remarque : « Chaque fois qu'il vient, il me dérobe quelque chose²⁹⁰ ». Le patriarche-escroc n'est donc pas face à une victime ingénue, car Israël sait reconnaître son double jeu : « Je suis bien sûr qu'il est suprêmement malin [*he is sly, sly, sly*]²⁹¹. » Il ne peut lui « pardonner l'escamotage » de l'Otard²⁹² ni restreindre ses appétits : « J'aimerais [*I wish*] avoir une bonne tourte pour passer le temps²⁹³ », soliloque-t-il, associant deux péchés capitaux frankliniens, gourmandise et oisiveté. De même, il ne se convertit pas à la pensée économique du vieux sage, restant adepte d'une pensée économique magique qui fait de lui le contre-exemple de la vocation du travail : « J'aimerais [*I wish*] qu'il se produise quelque chose d'extraordinaire ; par exemple, qu'un homme entre et me donne dix mille livres²⁹⁴. » Ne faisant que souhaiter, Israël est un disciple (indolent ou résistant) qui n'a rien écouté. Ainsi, la maxime qui ouvre la rencontre d'Israël et Franklin et initie la leçon diétét(h)ique de celui-ci sera plus tard, sans surprise, définitivement invalidée : « Israël se souvint alors des mots du doux philosophe : "Ne vous laissez jamais étourdir par la perspective d'un plaisir ; mais, sans en être abattu, respectez les présages du malheur." Toutefois, il avait maintenant autant

289 *IP*, 60, 486.

290 *Ibid.*

291 *IP*, 61, 486.

292 *IP*, 61, 487.

293 *IP*, 58, 484.

294 *IP*, 60, 486.

de difficulté, à tous égards, à observer la seconde partie de la maxime qu'il en avait eu auparavant à observer la première²⁹⁵. »

La conversion d'Israël au régime capitaliste est donc un échec. À sa manière, Israël est, comme Bartleby, un résistant, peut-être involontaire, peut-être même idiot (au sens noble, deleuzien, du terme). La forme du roman marque cet échec de l'héritage puritain : si *Israel Potter* est bien un *Pilgrim's Progress* inversé²⁹⁶, c'est au sens où il devient l'antimodèle du livre le plus lu de la littérature puritaine²⁹⁷. On ne peut donc qu'être en désaccord avec Gale Temple lorsqu'il écrit qu'« Israël doit finalement accepter les valeurs que Franklin lui impose, car elles sont devenues parties prenantes des fondements économiques et moraux de la citoyenneté américaine. Rejeter la "sagesse" de Franklin serait rejeter sa propre identité de citoyen et patriote²⁹⁸ ». Cette identité économique du citoyen américain moderne est bien celle prêchée par le modèle franklinien de l'ascèse, mais précisément celle qu'Israël n'arrive pas à adopter, et qui est interrogée de manière critique dans le récit de ses tribulations de patriote apatriote. Si l'*Autobiography* de Franklin se veut le récit de la vie d'un homme illustre, érigé en *exemplum*, le roman d'Israël Potter est la vie d'un homme infâme au sens foucauldien²⁹⁹ : un contre-*exemplum*. Le récit de sa vie projette un éclairage satirique sur l'avènement du régime démocratique capitaliste majoritaire. La vie infâme d'Israël est ainsi en complet porte-à-faux vis-à-vis d'un modèle qui se veut généralisable et potentiellement hégémonique. Elle devient par là une vie mineure, au sens de Deleuze et Guattari, guidée

295 *IP*, 93, 519. Dans le roman, les préceptes de Franklin ne sont jamais efficacement mis en œuvre. Juste après s'être remémoré cette maxime, Israël se laisse (facilement) séduire et tromper par deux étrangers qui lui offrent de l'alcool dans une auberge (*IP*, 93-94, 519-520).

296 William B. Dillingham, *Melville's Later Novels*, *op. cit.*, p. 249.

297 Weber note le caractère fortement individualiste du salut pour Christian, qui ne s'occupe jamais des personnages autour de lui (*L'Éthique protestante*, *op. cit.*, p. 110-111). Au contraire, Israël est celui qui se dépersonnalise au point de concourir au succès d'autrui en provoquant son propre malheur.

298 Gale Temple, « *Israel Potter*: Sketch Patriotism », *Leviathan: A Journal of Melville Studies*, vol. 11, n° 1, 2009, p. 11.

299 Michel Foucault, « La vie des hommes infâmes » (1977), dans *Dits et écrits*, t. II, 1976-1988, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 237-253.

par un régime minorisé par Franklin, mais productrice d'une critique des principes diététiques et économiques frankliniens majorants, que l'on peut suspecter d'être peut-être aussi trompeurs que Franklin lui-même, comme le construit soigneusement le roman. En cela, le Franklin de Melville pourrait être décrit comme l'un de ces « spécialistes sans esprit, jouisseurs sans cœur » qu'évoque Weber dans une formule (aux résonances très nietzschéennes) qui clôt son étude sur l'esprit de l'ascèse capitaliste, et qui ajoute : « ce néant s'imagine s'être élevé à un degré de l'humanité encore jamais atteint³⁰⁰. »

300 Max Weber, *L'Éthique protestante, op. cit.*, p. 252.

Bibliographie sélective

SOURCES PRIMAIRES

Œuvres de Herman Melville

Éditions américaines de référence

- MELVILLE, Herman, *Typee. Omoo. Mardi*, New York, Library of America, 1982.
- , *Redburn. White-Jacket. Moby-Dick*, New York, Library of America, 1983.
- , *Pierre. Israel Potter. The Piazza Tales. The Confidence-Man. Uncollected Prose. Billy Budd*, New York, Library of America, 1984.
- , *Clarel. A Poem and Pilgrimage in the Holy Land*, éd. Harrison Hayford, Hershel Parker, Alma MacDougall Reising & G. Thomas Tanselle, Evanston, Northwestern UP, 2008.
- , *Billy Budd, Sailor and Other Uncompleted Writings*, éd. Harrison Hayford, Alma MacDougall Reising, Robert A. Sandberg *et al.*, Evanston/Chicago, Northwestern UP/The Newberry Library, 2017.

Autres éditions américaines

- MELVILLE, Herman, *The Writings of Herman Melville*, 15 vol. parus, Evanston/Chicago, Northwestern UP/The Newberry Library, 1968-2017.
- , *The Confidence-Man: His Masquerade*, éd. Hershel Parker & Mark Niemeyer, New York, W. W. Norton & Co., 2006.

Éditions françaises de référence

- MELVILLE, Herman, *D'où viens-tu, Hawthorne? Lettres à Nathaniel Hawthorne et à d'autres correspondants*, trad. Pierre Leyris, Paris, Gallimard, 1986.
- , *Taïpi. Omoo. Mardi*, dans *Œuvres*, éd. Philippe Jaworski, avec la collaboration de Michel Imbert, Dominique Marçais, Mark Niemeyer, Hershel Parker & Joseph Urbas, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, t. I.
- , *Redburn. Vareuse-Blanche*, dans *Œuvres*, éd. Philippe Jaworski, avec la collaboration de Michel Imbert, Hershel Parker & Joseph Urbas, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, t. II.
- , *Moby-Dick. Pierre ou les Ambiguïtés*, dans *Œuvres*, éd. Philippe Jaworski, avec la collaboration de Marc Amfreville, Dominique Marçais, Mark Niemeyer & Hershel Parker, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2006, t. III.

—, *Bartleby le scribe. Billy Budd, marin et autres romans*, dans *Œuvres*, éd. Phillipe Jaworski, avec la collaboration de David Lapoujade & Hershel Parker, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, t. IV.

Ressources en ligne

« Melville's Marginalia Online » : <http://melvillemarginalia.org> (catalogue électronique des livres possédés ou empruntés par Melville au cours de sa vie, qui comprend aussi des numérisations des ouvrages conservés ou retrouvés).

Œuvres américaines citées

ANON., *Life in a Man-of-War, or Scenes in "Old Ironsides" During Her Cruise in the Pacific. By a Fore-Top-Man*, Philadelphia, Lydia R. Bailey, 1841.

BEARD, George Miller, *Eating and Drinking: A Popular Manual of Food and Diet in Health and Disease*, New York, Putnam & Sons, 1871.

DANA JR., Richard Henry, *Two Years Before the Mast and Other Voyages*, New York, Library of America, 2005.

DOUGLASS, Frederick, *Autobiographies*, New York, Library of America, 1994.

EDWARDS, Jonathan, *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 13, *The "Miscellanies", Entry Nos. a-z, aa-zz, 1-500*, éd. Thomas A. Schafer, New Haven, Yale UP, 1996.

EMERSON, Ralph Waldo, *Essays and Lectures*, New York, Library of America, 1983.

FRANKLIN, Benjamin, *Benjamin Franklin's Autobiography* [1791], New York, W. W. Norton & Co., 1986.

GRAHAM, Sylvester, *A Treatise on Bread and Bread-Making*, Boston, Light & Stearns, 1837.

HAWTHORNE, Nathaniel, *Collected Novels*, New York, Library of America, 1983.

LEECH, Samuel, *Thirty Years from Home; or, A Voice from the Main Deck*, Boston, Tappan, Whittemore & Mason, 1843.

POTTER, Israel, *Life and Remarkable Adventures of Israel R. Potter*, Providence, H. Trumbull, 1824.

STEWART, Charles Steven, *A Visit to the South Seas, In the U.S. Ship Vincennes, During the Years 1829 and 1830* [1831], New York, Praeger Publishers, 1970.

THOREAU, Henry David, *A Week on the Concord and Merrimack Rivers. Walden, or, Life in the Woods. The Maine Woods. Cape Cod*, New York, Library of America, 1985.

WHITMAN, Walt, *Franklin Evans, or The Inebriate: A Tale of the Times* [1842], éd. Christopher Castiglia & Glenn Hendler, Durham, Duke UP, 2007.

WINTHROP, John, *Life and Letters of John Winthrop*, éd. Robert C. Winthrop, Boston, Little, Brown and Company, 1869, vol. 1.

Autres œuvres citées

BURKE, Edmund, *A Philosophical Enquiry into the Origins of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* [1757], éd. Adam Phillips, Oxford, OUP, 1990.

BURTON, Robert, *The Anatomy of Melancholy* [1621], éd. Thomas C. Faulkner, Nicholas K. Kiessling & Rhonda L. Blair, Oxford, Clarendon Press, vol. 1, 1989, vol. 2, 1990, vol. 3, 2012.

CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrétienne* [1541], mis en français moderne par Marie de Védrines & Paul Wells, Aix-en-Provence/Charols, éditions Kerygma/Excelsis, 2009.

COLERIDGE, Samuel T., *Biographia Literaria* [1817], éd. Adam Roberts, Edinburgh, Edinburgh UP, 2014.

JONSON, Ben, *The Complete Plays of Ben Jonson*, Oxford, Clarendon Press, 1981, vol. 1.

LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding* [1689], éd. Peter Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975.

MARX, Karl, *Le Capital. Livre I* [1867], éd. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1993.

—, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trad. Martin Nicolaus, London, Penguin Books, 1993.

MILL, John Stuart, *Collected Works of John Stuart Mill*, éd. John M. Robson, Toronto, University of Toronto Press, 1965, vol. 2.

MILTON, John, *Paradise Lost* [1667], éd. Christopher Ricks, London, Penguin Books, 1989.

MONTAIGNE, Michel Eyquem (de), *Les Essais* [1595], éd. Jean Balsamo, Michel Magnien & Catherine Magnien-Simonin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2007.

- , *The Works of Montaigne: Comprising His Essays, Letters, Journey through Germany and Italy. With Notes from All the Commentators, Biographical and Bibliographical Notices, &c.*, éd. William Hazlitt, London, John Templeman, 1845.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Œuvres*, éd. Jean Lacoste & Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, t. II.
- PLATON, *The Works of Plato*, trad. Henry Cary, London, Henry G. Bohn, 1848, vol. I.
- , *The Works of Plato*, trad. George Burges, London, Henry G. Bohn, 1850, vol. 3.
- , *Le Banquet. Phèdre*, trad. Émile Chambry, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1992.
- RABELAIS, François, *Œuvres complètes*, éd. Mireille Huchon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1994.
- RICARDO, David, *The Works and Correspondence of David Ricardo*, éd. Piero Sraffa & Maurice H. Dobb, Cambridge, CUP, 1951, vol. I.
- SHAKESPEARE, William, *Tragédies I*, éd. Michel Grivelet & Gilles Monsarrat, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1995.
- , *Tragédies II*, éd. Michel Grivelet & Gilles Monsarrat, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1995.
- , *Comédies II*, éd. Michel Grivelet & Gilles Monsarrat, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2000.
- SHELLEY, Percy Bysshe, *Essays, Letters from Abroad, Translations and Fragments*, éd. Mary Shelley, London, Edward Moxon, 1852.
- SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments* [1759], éd. Knud Haakonssen, Cambridge, CUP, 2002.
- , *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776], éd. W.B. Todd, Oxford, Clarendon Press, 1979, vol. I.
- STERNE, Laurence, *Tristram Shandy* [1759], New York, W. W. Norton & Co., 1980.
- WORDSWORTH, William & COLERIDGE, Samuel T., *Lyrical Ballads* [1798], London/New York, Routledge Classics, 2005.

SOURCES SECONDAIRES

Études sur Herman Melville (ouvrages, parties d'ouvrages et articles)

- AGAMBEN, Giorgio, « Bartleby, or On Contingency », dans *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Stanford, Stanford UP, 1999, p. 243-271.
- AMFREVILLE, Marc, *Herman Melville, Pierre or the Ambiguities. L'ombre portée*, Paris, Ellipses, 2003.
- , « Le sublime ou les ambiguïtés », *Revue française d'études américaines*, n° 99, 2004, p. 8-20.
- , *Écrits en souffrance. Figures du trauma dans la littérature américaine*, Paris, Michel Houdiard, 2009.
- ANDERSON, Charles Roberts, *Melville in the South Seas*, New York, Columbia UP, 1939.
- ARGERSINGER, Jana L. & PERSON, Leland S. (dir.), *Hawthorne and Melville: Writing a Relationship*, Athens, University of Georgia Press, 2008.
- ARSIĆ, Branka, « Melville's Celibatory Machines: "Bartleby", *Pierre* and "The Paradise of Bachelors" », *Diacritics*, vol. 35, n° 4, 2005, p. 81-100.
- & EVANS, K. L. (dir.), *Melville's Philosophies*, New York, Bloomsbury, 2017.
- AUGUSTYNIAK, Virginie, *Les Travestissements de la foi dans The Confidence-Man: His Masquerade*, thèse sous la dir. de Philippe Jaworski, Paris, université Paris-Diderot, 2010.
- BELLIS, Peter, « Discipline and the Lash in Melville's *White-Jacket* », *Leviathan: A Journal of Melville Studies*, vol. 7, n° 2, 2005, p. 25-40.
- BENNETT, Stephen J., « "A Wisdom that is Woe": Allusions to Ecclesiastes in *Moby-Dick* », *Literature & Theology*, vol. 27, n° 1, 2013, p. 48-64.
- BERSANI, Leo, « Incomparable America », dans *The Culture of Redemption*, Cambridge, Harvard UP, 1990, p. 136-154.
- BERTOLINI, Vincent, « The Erotics of Sentimental Bachelorhood », *American Literature*, vol. 68, n° 4, 1996, p. 707-737.
- BLUM, Hester, « Douglass's and Melville's "Alphabets of the Blind" », dans LEVINE, Robert S. & OTTER, Samuel (dir.), *Frederick Douglass & Herman Melville: Essays in Relation*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2008, p. 257-278.
- BONNET, Michèle & MONFORT, Bruno (dir.), *The Piazza Tales. Herman Melville*, Paris, Armand Colin/Cned, 2002.

- BRODHEAD, Richard, « *Mardi*: Creating the Creative », dans JEHLEN, Myra (dir.), *Melville: A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1994, p. 27-39.
- BRODTKORB, Paul, *Ishmael's White World: A Phenomenological Reading of Moby-Dick*, New Haven, Yale UP, 1965.
- BRYANT, John (dir.), *A Companion to Melville Studies*, New York, Greenwood Press, 1986.
- , *Melville and Repose: The Rhetoric of Humor in the American Renaissance*, Oxford, OUP, 1993.
- , *Melville Unfolding: Sexuality, Politics, and the Versions of Typee*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2008.
- BURKHOLDER, Robert E. (dir.), *Critical Essays on Herman Melville's "Benito Cereno"*, New York, Maxwell Macmillan, 1992.
- CALDER, Alex, « "The Thrice Mysterious Taboo": Melville's *Typee* and the Perception of Culture, » *Representations*, n° 67, 1999, p. 27-43.
- CASARINO, Cesare, *Modernity at Sea: Melville, Marx, Conrad in Crisis*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.
- COOK, Jonathan A., *Satirical Apocalypse: An Anatomy of Melville's The Confidence-Man*, Westport, Greenwood Press, 1996.
- , *Inscrutable Malice: Theodicy, Eschatology, and the Biblical Sources of Moby-Dick*, DeKalb, Northern Illinois UP, 2012.
- COVIELLO, Peter, « The American in Charity: "Benito Cereno" and Gothic Anti-Sentimentality », *Studies in American Fiction*, vol. 30, n° 2, 2002, p. 155-180.
- , *Intimacy in America: Dreams of Affiliation in Antebellum Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005.
- CRAIN, Caleb, « Lovers of Human Flesh: Homosexuality and Cannibalism in Melville's Novels », *American Literature*, vol. 66, n° 1, 1994, p. 25-53.
- , *American Sympathy: Men, Friendship and Literature in the New Nation*, New Haven, Yale UP, 2001.
- , « Melville's Secrets », *Leviathan: A Journal of Melville Studies*, vol. 14, n° 3, 2012, p. 6-24.
- CREECH, James, *Closet Writing/Gay Reading: The Case of Melville's Pierre*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

- DAVIS, Clark, *After the Whale: Melville in the Wake of Moby-Dick*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1995.
- DELEUZE Gilles, « Bartleby, ou la formule », dans *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p. 89-114.
- DERAIL-IMBERT, Agnès, *Moby Dick. Allures du corps*, Paris, éditions Rue d'Ulm, 2000.
- , « Éros et Arès : les enfants de la guerre dans *Billy Budd*, *Sailor* de Melville », *Études anglaises*, vol. 68, n° 1, 2015, p. 3-18.
- DILLINGHAM, William B., *Melville's Later Novels*, Athens, University of Georgia Press, 1986.
- DIMOCK, Wai Chee, *Empire for Liberty: Melville and the Poetics of Individualism*, Princeton, Princeton UP, 1989.
- DURAND, Régis, *Melville. Signes et métaphores*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1980.
- FRANKLIN, H. Bruce, « Past, Present and Future Seemed One », dans BURKHOLDER, Robert E. (dir.), *Critical Essays on Herman Melville's "Benito Cereno"*, New York, Maxwell Macmillan, 1992, p. 230-246.
- FREDRICKS, Nancy, *Melville's Art of Democracy*, Athens, University of Georgia Press, 1995.
- GLENN, Barbara, « Melville and the Sublime in *Moby-Dick* », *American Literature*, vol. 48, n° 2, 1976, p. 165-182.
- GUILLAUME, Hélène, *L'Écriture et la cohésion de l'œuvre. Une analyse des métaphores du corps et de la matière dans Pierre ou les Ambiguïtés*, thèse sous la dir. de Philippe Jaworski, Paris, université Paris-Diderot, 1994.
- GREVEN, David, *Gender Protest and Same-Sex Desire in Antebellum American Literature: Margaret Fuller, Edgar Allan Poe, Nathaniel Hawthorne, and Herman Melville*, Farnham, Ashgate, 2014.
- HEIDMANN, Mark, « The Markings in Herman Melville's Bibles », *Studies in the American Renaissance*, 1990, p. 341-398.
- HERBERT, T. Walter, *Moby-Dick and Calvinism: A World Dismantled*, New Brunswick, Rutgers UP, 1977.
- HURH, Paul, *American Terror: The Feeling of Thinking in Edwards, Poe and Melville*, Stanford, Stanford UP, 2015.
- IMBERT, Michel, *L'Esprit des échanges. Les signes économiques et la foi dans l'œuvre de Herman Melville*, thèse sous la dir. de Michel Gresset, Paris, université Paris-Diderot, 1993.

- , « Sous l'empire de la folie : *Moby-Dick*, Shakespeare & compagnie », *Transatlantica*, n° 1, 2010, en ligne : <http://transatlantica.revues.org/5009>.
- , « L'heure de vérité dans *The Confidence-Man* d'Herman Melville », *Revue française d'études américaines*, n° 133, 2012, p. 8-23.
- , « L'utopie mystifiante du savoir dans *Mardi* d'Herman Melville », *Épistémocritique*, n° 10, 2012, en ligne : <http://epistemocritique.org/lutopie-mystifiante-du-savoir-dans-mardi-dherman-melville>.
- JAMES, C. L. R., *Mariners, Renegades & Castaways: The Story of Herman Melville and the World We Live In*, Hanover, University Press of New England, 1953.
- JAWORSKI, Philippe, *Melville. Le désert et l'empire*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1986.
- (dir.), *Profils américains*, n° 5, « Herman Melville », 1993.
- JOHNSON, Barbara, « Melville's Fist: The Execution of *Billy Budd* », *Studies in Romanticism*, vol. 18, n° 4, 1979, p. 567-599.
- JONIK, Michael, *Melville and the Politics of the Inhuman*, Cambridge, CUP, 2018.
- KAISER, Birgit Mara, *Figures of Simplicity: Sensation and Thinking in Kleist and Melville*, Albany, State University of New York Press, 2011.
- KNIP, Matthew, « Homosocial Desire and Erotic Communitas in Melville's Imaginary: The Evidence of Van Buskirk », *ESQ: A Journal of Nineteenth-Century American Literature and Culture*, vol. 62, n° 2, 2016, p. 355-414.
- LEE, Maurice S., *Uncertain Chances: Science, Skepticism, and Belief in Nineteenth-Century American Literature*, Oxford, OUP, 2012.
- LEVINE, Robert S. (dir.), *The Cambridge Companion to Herman Melville*, Cambridge, CUP, 1998.
- (dir.), *The New Cambridge Companion to Melville*, Cambridge, CUP, 2014.
- & OTTER, Samuel (dir.), *Frederick Douglass & Herman Melville: Essays in Relation*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2008.
- LEYDA, Jay, *The Melville Log: A Documentary Life of Herman Melville (1819-1891)*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1951.
- LOOBY, Christopher, « Strange Sensations: Sex and Aesthetics in "The Counterpane" », dans OTTER, Samuel & SANBORN, Geoffrey (dir.), *Melville and Aesthetics*, New York, Palgrave Macmillan, 2011, p. 65-84.
- , « Of Billy's Time: Temporality in Melville's *Billy Budd* », *Canadian Review of American Studies*, vol. 45, n° 1, 2015, p. 23-37.

- LUDOT-VLASAK, Ronan, « Cartographies de l'imaginaire : la subversion du discours scientifique dans l'écriture melvillienne », dans LUDOT-VLASAK, Ronan & MANIEZ, Claire (dir.), *Discours et objets scientifiques dans l'imaginaire américain du XIX^e siècle*, Grenoble, ELLUG, 2010, p. 113-131.
- , *La Réinvention de Shakespeare sur la scène littéraire américaine (1798-1857)*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2013.
- , « De Shakespeare à Melville : insularité et intertextualité dans *Typee* et *Omoo* », *Revue française d'études américaines*, n° 140, 2014, p. 107-119.
- , *Essais sur Melville et l'Antiquité classique. « Étranger en son lieu »*, Paris, Honoré Champion, 2018.
- MARSOIN, Édouard, « La performance tragique des liens dans *Pierre ou les Ambiguïtés* (1852) de Herman Melville », *Travaux en cours. 6^e Rencontres doctorales Paris-Diderot*, n° 10, « Le lien », dir. Gwennaëlle Cariou, Muriel Gleser-Neveu & Nathalie Mauffrey, 2014, p. 147-162.
- , « Le roman hermaphrodite : genre et genres dans *Pierre; or, the Ambiguities* (1852) de Herman Melville et *The Hermaphrodite* (c. 1847) de Julia Ward Howe », dans ALFANDARY, Isabelle, BROQUA, Vincent & COFFIN, Charlotte (dir.), *Genres/Genre dans la littérature anglaise et américaine*, Paris, Michel Houdiard, 2015, t. II, p. 98-113.
- MARTIN, Ronald E., *American Literature and the Destruction of Knowledge: Innovative Writing in the Age of Epistemology*, Durham, Duke UP, 1991.
- MARTIN, Robert K., *Hero, Captain and Stranger: Male Friendship, Social Critique, and Literary Form in the Sea Novels of Herman Melville*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1986.
- MATHEWS, James W., « "Bartleby": Melville's Tragedy of Humours », *Interpretations*, vol. 10, n° 1, 1978, p. 41-48.
- MAYOUX, Jean-Jacques, *Melville par lui-même*, Paris, Éditions du Seuil, 1958.
- , *Vivants piliers. Le roman anglo-saxon et les symboles* [1960], Paris, Maurice Nadeau, 1985.
- MIDAN, Marc, *Milton & Melville. Le démon de l'allusion*, thèse sous la dir. de Philippe Jaworski, Paris, université Paris-Diderot, 2014.
- MILDER, Robert, *Exiled Royalties: Melville and the Life We Imagine*, Oxford, OUP, 2006.
- MONFORT, Bruno, « Obscurités dans le *Pierre* de Melville : du logos aux acousmates », dans SAMMARCELLI, Françoise (dir.), *L'Obscur*, Paris, Michel Houdiard, 2009, p. 40-65.

- MOORE, Richard S., *That Cunning Alphabet: Melville's Aesthetics of Nature*, Amsterdam, Rodopi, 1982.
- MORGENSTERN, Naomi, « The Remains of Friendship and the Ethics of Misreading: Melville, Emerson, Thoreau », *ESQ: A Journal of the American Renaissance*, vol. 57, n° 3, 2011, p. 241-273.
- MORRISON, Toni, « Melville and the Language of Denial », *The Nation*, 7 janvier 2014, en ligne : <https://www.thenation.com/article/melville-and-language-denial>.
- MUSHABAC, Jane, *Melville's Humor: A Critical Study*, Hamden, Archon Books, 1981.
- NGAI, Sianne, *Ugly Feelings*, Cambridge, Harvard UP, 2005.
- NIEMEYER, Mark, « An American Quest for Truth in the Mid-Nineteenth Century: Herman Melville's *Mardi: and A Voyage Thither* », *Épistémocritique*, n° 10, 2012, en ligne : <http://epistemocritique.org/an-american-quest-for-truth-in-the-mid-nineteenth-century-herman-melvilles-mardi-and-a-voyage-thither>.
- OTTER, Samuel, *Melville's Anatomies*, Berkeley, University of California Press, 1999.
- & SANBORN, Geoffrey (dir.), *Melville and Aesthetics*, New York, Palgrave Macmillan, 2011.
- PARKER, Hershel, *Herman Melville: A Biography*, Baltimore, Johns Hopkins UP, vol. 1, 1996, vol. 2, 2003.
- PÉTILLON, Pierre-Yves, « Thar she blows in the wind : quelques *obiter dicta post mortem* sur Moby dit le Dick », *Americana*, n° 3, 1989, p. 37-46.
- QUIRK, Tom, *The Confidence-Man: From Knave to Knight*, Columbia, University of Missouri Press, 1982.
- REED, Christopher, « The Bachelor and the Orphan », *Leviathan: A Journal of Melville Studies*, vol. 17, n° 1, 2015, p. 1-25.
- RENKER, Elizabeth, *Strike Through the Mask: Herman Melville and the Scene of Writing*, Baltimore, Johns Hopkins UP, 1996.
- REY, Jean-Michel, *Histoires d'escrocs*, t. III, *L'Escroquerie de l'homme par l'homme ou The Confidence-Man*, Paris, éditions de l'Olivier, 2014.
- REYNOLDS, David S., *Beneath the American Renaissance: The Subversive Imagination in the Age of Emerson and Melville*, New York, Knopf, 1988.

- ROSENBERRY, Edward H., *Melville and the Comic Spirit*, Cambridge (mass.), Harvard UP, 1955.
- SACHS, Viola (dir.), *L'Imaginaire-Melville: A French Point of View*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1992.
- SAMSON, John, *White Lies: Melville's Narratives of Facts*, Ithaca, Cornell UP, 1989.
- SANBORN, Geoffrey, *The Sign of the Cannibal: Melville and the Making of a Postcolonial Reader*, Durham, Duke UP, 1998.
- SAVARESE, Ralph James, « Nervous Wrecks and Ginger-nuts: Bartleby at a Standstill », *Leviathan: A Journal of Melville Studies*, vol. 5, n° 2, 2003, p. 19-49.
- SEALTS, Merton M., *Pursuing Melville (1940-1980)*, Madison, University of Wisconsin Press, 1982.
- , *Melville's Reading*, Columbia, University of South Carolina Press, 1988.
- SEDGWICK, Eve K., *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press, 1990.
- SHORT, Bryan C., « Multitudinous, God-Omnipresent, Coral Insects: Pip, Isabel, and Melville's Miltonic Sublime », *Leviathan: A Journal of Melville Studies*, vol. 4, n° 1-2, 2002, p. 7-28.
- SHULMAN, Robert, « The Serious Functions of Melville's Phallic Jokes », *American Literature*, vol. 33, n° 2, 1961, p. 179-194.
- SPANOS, William, *Herman Melville and the American Calling: Fiction after Moby-Dick (1851-1857)*, Albany, State University of New York Press, 2008.
- STEIN, Allen F., « The Motif of Voracity in "Bartleby" », *Emerson Society Quarterly*, n° 21, 1975, p. 29-34.
- STEN, Christopher (dir.), *Savage Eye: Melville and the Visual Arts*, Kent, Kent State UP, 1991.
- SUBERCHICOT, Alain, *Moby-Dick. Désigner l'absence*, Paris, Honoré Champion, 2008.
- SUGDEN, Edward, *Emergent Worlds: Alternative States in Nineteenth-Century American Culture*, New York, New York UP, 2018.
- TEMPLE, Gale, « Israel Potter: Sketch Patriotism », *Leviathan: A Journal of Melville Studies*, vol. 11, n° 1, 2009, p. 3-18.
- THOMPSON, Corey Evan, *Alcohol in the Writings of Herman Melville: "The Ever-Devilish God of Grog"*, Jefferson, McFarland, 2015.

- THOMPSON, Lawrence, *Melville's Quarrel with God*, Princeton, Princeton UP, 1952.
- TRIMPI, Helen, *Melville's Confidence Men and American Politics in the 1850s*, Hamden, Archon Books, 1997.
- UMPHREY, Martha, « Law's Bonds: Eros and Identification in *Billy Budd* », *American Imago*, vol. 64, n° 3, 2007, p. 413-431.
- URBAS, Joseph, « *The Confidence-Man: His Masquerade* comme forme anti-emersonienne », *Revue française d'études américaines*, n° 50, 1991, p. 409-419.
- , *La Contingence dans les romans de maturité de Herman Melville*, thèse sous la dir. de Philippe Jaworski, Paris, université Paris-Diderot, 1993.
- , « Truth in *The Confidence-Man: The Trickster as Pragmatist* », *Profils américains*, n° 5, « Herman Melville », dir. Philippe Jaworski, 1993, p. 115-126.
- VOLOSHIN, Beverly R., « Parables of Creation: Hawthorne, Melville, and Plato's *Banquet* », *Leviathan: A Journal of Melville Studies*, vol. 13, n° 3, 2011, p. 18-29.
- WADLINGTON, Warwick, « Ishmael's Godly Gamesomeness: Selftaste and Rhetoric in *Moby-Dick* », *ELH*, vol. 39, n° 2, 1972, p. 309-331.
- WALLACE, Robert K., *Melville and Turner: Spheres of Love and Fear*, Athens, University of Georgia Press, 1992.
- WARNER, Nicholas O., *Spirits of America: Intoxication in Nineteenth-Century American Literature*, Norman, University of Oklahoma Press, 1997.
- WIEGMAN, Robyn, « Melville's Geography of Gender », *American Literary History*, vol. 1, n° 4, 1989, p. 735-753.
- WRIGHT, Nathalia, *Melville's Use of the Bible*, Durham, Duke UP, 1949.
- , « Melville and "Old Burton," with "Bartleby" as an Anatomy of Melancholy », *Tennessee Studies in Literature*, n° 15, 1970, p. 1-13.
- ZAGARELL, Sandra, « Reenvisioning America: Melville's "Benito Cereno" », dans Robert E. Burkholder (dir.), *Critical Essays on Herman Melville's "Benito Cereno"*, New York, Maxwell Macmillan, 1992, p. 127-145.

Études sur le contexte littéraire, historique, social et culturel des États-Unis
au XIX^e siècle

- BARNES, Elizabeth, *States of Sympathy: Seduction and Democracy in the American Novel*, New York, Columbia UP, 1997.
- BLUM, Hester, *The View from the Masthead: Maritime Imagination and Antebellum American Sea Narratives*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2008.
- CONSTANTINESCO, Thomas, *Ralph Waldo Emerson. L'Amérique à l'essai*, Paris, éditions Rue d'Ulm, 2012.
- COVIELLO, Peter, *Tomorrow's Parties: Sex and the Untimely in Nineteenth-Century America*, New York, New York UP, 2013.
- EDEN, Trudy, *The Early American Table: Food and Society in the New World*, DeKalb, Northern Illinois UP, 2008.
- GRIFFITH, Marie R., *Born Again Bodies: Flesh and Spirit in American Christianity*, Berkeley, University of California Press, 2004.
- HENDLER, Glenn, *Public Sentiments: Structures of Feeling in Nineteenth-Century American Literature*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2001.
- LEVENSTEIN, Harvey A., *Revolution at the Table: The Transformation of the American Diet*, New York, OUP, 1988.
- LUDOT-VLASAK, Ronan & MANIEZ, Claire (dir.), *Discours et objets scientifiques dans l'imaginaire américain du XIX^e siècle*, Grenoble, ELLUG, 2010.
- LYSAKER, John T. & ROSSI, William (dir.), *Emerson & Thoreau: Figures of Friendship*, Bloomington, Indiana UP, 2010.
- MATTINGLY, Carol, *Well-Tempered Women: Nineteenth-Century Temperance Rhetoric*, Carbondale, Southern Illinois UP, 1998.
- MCWILLIAMS, Mark, *Food and the Novel in Nineteenth-Century America*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2012.
- NISSENBAUM, Stephen, *Sex, Diet, and Debility in Jacksonian America: Sylvester Graham and Health Reform*, Westport, Greenwood Press, 1980.
- NOBLE, Marianne, *The Masochistic Pleasures of Sentimental Literature*, Princeton, Princeton UP, 2000.
- PARSONS, Elaine Frantz, *Manhood Lost: Fallen Drunkards and Redeeming Women in the Nineteenth-Century United States*, Baltimore, Johns Hopkins UP, 2003.
- PÉTILLON, Pierre-Yves, *La Grand-route. Espace et écriture en Amérique*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

- REYNOLDS, David S. & ROSENTHAL, Debra J. (dir.), *The Serpent in the Cup: Temperance in American Literature*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1997.
- ROUDEAU, Cécile, *La Nouvelle-Angleterre : politique d'une écriture. Récits, genre, lieu*, Paris, PUPS, 2012.
- SNYDER, Katherine V., *Bachelors, Manhood and the Novel (1850-1925)*, Cambridge, CUP, 1999.
- TOMPKINS, Kyla Wazana, *Racial Indigestion: Eating Bodies in the 19th Century*, New York, New York UP, 2012.
- WILSON, Rob, *The American Sublime: The Genealogy of a Poetic Genre*, Madison, University of Wisconsin Press, 1991.

566

Études sur le plaisir et les plaisirs

Références théoriques sur les affects de plaisir, douleur, joie, jouissance (science, littérature, philosophie, psychanalyse, esthétique, religion)

- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, éd. Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004.
- BARTHES, Roland, *Le Plaisir du texte* [1973], Éditions du Seuil, coll. « Points essais », 1982.
- , *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points essais », 1971.
- DELEUZE, Gilles, « Plaisir et Désir », dans *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, éd. David Lapoujade, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 112-122.
- ÉPICURE, « Lettre à Ménécée », dans DELATTRE, Daniel & PIGEAUD, Jackie (dir.), *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, p. 45-50.
- FAESSLER, Marc, *Qohélet philosophe. L'éphémère et la joie*, Genève, Labor et Fides, 2013.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité*, t. I, *La Volonté de savoir* [1976], Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1994.
- , *Histoire de la sexualité*, t. II, *L'Usage des plaisirs* [1984], Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1997.
- , *Histoire de la sexualité*, t. III, *Le Souci de soi* [1984], Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1997.

- FREUD, Sigmund, *Au-delà du principe de plaisir* [1920], trad. Janine Altounian, André Bourguignon & Pierre Cotet, Paris, PUF, 2013.
- , *Le Malaise dans la culture* [1930], trad. Pierre Cotet, René Lainé & Johanna Stute-Cadiot, Paris, PUF, 1995.
- HELLER, Terry, *The Delights of Terror: An Aesthetics of the Tale of Terror*, Urbana Chicago, University of Illinois Press, 1987.
- JAMESON, Fredric, « Pleasure: A Political Issue », dans *The Ideologies of Theory*, London, Verso, 2008, p. 372-385.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger* [1790], trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1993.
- , *Anthropologie du point de vue pragmatique* [1798], trad. Michel Foucault, Paris, Vrin, 1970.
- KRINGELBACH, Morten L. & BERRIDGE, Kent C. (dir.), *Pleasures of the Brain*, Oxford, OUP, 2010.
- LACAN, Jacques, *Encore (1972-1973)*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- , *Éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- LE BRETON, David, « Entre douleur et souffrance : approche anthropologique », *L'Information psychiatrique*, vol. 85, n° 4, 2009, p. 323-328.
- LEE, Eunny P., *The Vitality of Enjoyment in Qohelet's Theological Rhetoric*, Berlin, W. de Gruyter, 2005.
- MARCUSE, Herbert, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry Into Freud* [1955], New York, Vintage Books, 1962.
- MASSUMI, Brian, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham, Duke UP, 2002.
- MOULINIER, Didier, *Dictionnaire de la jouissance*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- NASIO, Juan David, *Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan*, Paris, Rivages, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La Naissance de la tragédie* [1872], dans *Œuvres*, éd. Jean Lacoste & Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, t. I.
- PLATON, *Phèdre*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1959, t. IX, 2^e partie.
- , *Phédon*, trad. Monique Dixsaut, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1991.
- RICŒUR, Paul, *Philosophie de la volonté*, t. I, *Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Aubier, 1950.

- , « La souffrance n'est pas la douleur », *Autrement*, n° 142, 1994, p. 58-69.
- ROSSET, Clément, *La Philosophie tragique* [1960], Paris, PUF, 2014.
- , *Logique du pire. Éléments pour une philosophie tragique*, Paris, PUF, 1971.
- ROVÈRE, Maxime, « Spinoza, l'allègre savoir », dans NUNEZ, Laurent (dir.), *Le Plaisir*, Paris, Magazine littéraire, 2013, p. 69-73.
- SCARRY, Elaine, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford, OUP, 1985.
- SHUSTERMAN, Richard, « Somaesthetics and Burke's Sublime », *British Journal of Aesthetics*, vol. 45, n° 4, 2005, p. 323-341.
- SPINOZA, Baruch, *Éthique* [1677], éd. Robert Misrahi, Paris, PUF, 1990.
- TOMKINS, Silvan, *Exploring Affect: The Selected Writings of Silvan Tomkins*, éd. E. Virginia Demos, Cambridge, CUP, 1995.
- , *Affect, Imagery, Consciousness: The Complete Edition*, New York, Springer Publishing Company, 2008.
- VALAS, Patrick, *Les Di(t)mensions de la jouissance*, Paris, éditions du Champ lacanien, 2009.
- WHYBRAY, Roger N., « Qoheleth, Preacher of Joy », *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 7, n° 23, 1982, p. 87-98.
- WILSON, Scott, *The Order of Joy: Beyond the Cultural Politics of Enjoyment*, Albany, State University of New York Press, 2008.
- ŽIŽEK, Slavoj, *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, London, Verso, 1991.
- , *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*, New York/London, Routledge, 1992.

Études thématiques sur le plaisir et la joie

- DUPONT, Florence, *Le Plaisir et la Loi. Du Banquet de Platon au Satiricon*, Paris, François Maspero, 1977.
- FROST, Laura, *The Problem with Pleasure: Modernism and Its Discontents*, New York, Columbia UP, 2013.
- KRAZEK, Rafal, *Montaigne et la philosophie du plaisir. Pour une lecture épicurienne des Essais*, Paris, Classiques Garnier, 2011.
- POTKAY, Adam, *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism*, Cambridge, CUP, 2007.

SCHMID, Thomas H. & FAUBERT, Michelle (dir.), *Romanticism and Pleasure*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.

TRILLING, Lionel, « The Fate of Pleasure: Wordsworth to Dostoevsky », dans FRYE, Northrop (dir.), *Romanticism Reconsidered: Selected Papers from the English Institute*, New York, CUP, 1963, p. 73-106.

Études sur le goût, la nourriture et l'alcool

ALBALA, Ken & EDEN, Trudy (dir.), *Food & Faith in Christian Culture*, New York, CUP, 2011.

BARTHES, Roland, « Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 16, n° 5, 1961, p. 977-986.

COUNIHAN, Carole & VAN ESTERIK, Penny (dir.), *Food and Culture: A Reader*, New York, Routledge, 1997.

ELLMANN, Maud, *The Hunger Artists: Starving, Writing and Imprisonment*, Cambridge, Harvard UP, 1993.

FITZPATRICK, Joan, *Food in Shakespeare: Early Modern Dietaries and the Plays*, Aldershot, Ashgate, 2007.

GIGANTE, Denise, *Taste: A Literary History*, New Haven, Yale UP, 2005.

GYMNICH, Marion, LENNARTZ, Norbert & SCHEUNEMANN, Klaus (dir.), *The Pleasures and Horrors of Eating: The Cultural History of Eating in Anglophone Literature*, Bonn, Bonn UP, 2010.

HINZ, Evelyn J. (dir.), *Diet and Discourse: Eating, Drinking and Literature*, Winnipeg, University of Manitoba, 1991.

JEANNERET, Michel, *Des mets et des mots. Banquets et propos de table à la Renaissance*, Paris, José Corti, 1987.

MORTON, Timothy (dir.), *Cultures of Taste/Theories of Appetite: Eating Romanticism*, New York, Palgrave Macmillan, 2004.

ZIMMERMANN, Laurent, *La Littérature et l'ivresse. Rabelais, Baudelaire, Apollinaire*, Paris, Hermann, 2009.

Appareil critique et théorique général

Critique et théorie littéraires

- BARTHES, Roland, *S/Z*, Paris, Éditions du Seuil, 1976.
- , *Le Neutre. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- BEST, Stephen & MARCUS, Sharon, « Surface Reading: An Introduction », *Representations*, vol. 108, n° 1, 2009, p. 1-21.
- BLUM, Hester (dir.), *Turns of Event: Nineteenth-Century American Literary Studies in Motion*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016.
- FERRER, Daniel, « Mondes possibles, mondes fictionnels, mondes construits et processus de genèse », *Genesis*, n° 30, 2010, p. 109-130.
- GALLAGHER, Catherine, *The Body Economic: Life, Death, and Sensation in Political Economy and the Victorian Novel*, Princeton, Princeton UP, 2006.
- LAVOCAT, Françoise (dir.), *La Théorie littéraire des mondes possibles*, Paris, éditions du CNRS, 2010.
- LEYS, Ruth, « The Turn to Affect: A Critique », *Critical Inquiry*, vol. 37, n° 3, 2011, p. 434-472.
- MACÉ, Marielle, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2011.
- MAINGUENEAU, Dominique, « Problèmes d'ethos », *Pratiques*, n° 113/114, 2002, p. 55-68.
- MARX, William, *Le Tombeau d'Œdipe. Pour une tragédie sans tragique*, Paris, Éditions de Minuit, 2012.
- MOURA, Jean-Marc, *Le Sens littéraire de l'humour*, Paris, PUF, 2010.
- PATOINE, Pierre-Louis, *Corps/Texte. Pour une lecture empathique*, Lyon, ENS éditions, 2015.
- PAVEL, Thomas, *Fictional Worlds*, Cambridge, Harvard UP, 1986.
- PIRANDELLO, Luigi, *Écrits sur le théâtre et la littérature. L'humour tragique de la vie*, Paris, Gallimard, 1990.
- POLLOCK, Jonathan, *Qu'est-ce que l'humour?*, Paris, Klincksieck, 2001.
- SEDGWICK, Eve K., *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham, Duke UP, 2003.
- VUILLEMIN, Jean-Claude, *Épistémè baroque. Le mot et la chose*, Paris, Hermann, 2013.
- WILLIAMS, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford, OUP, 1977.

Sciences humaines (philosophie, psychanalyse, esthétique, histoire, anthropologie, sociologie, études culturelles)

- AGAMBEN, Giorgio, *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie*, Paris, Payot & Rivages, 2011.
- , *L'Usage des corps. Homo sacer, IV, 2*, Paris, Éditions du Seuil, 2015.
- AUDI, Paul, *Créer. Introduction à l'esthétique*, Paris, Verdier, 2010.
- BACHELARD, Gaston, *La Formation de l'esprit scientifique* [1938], Paris, Vrin, 1993.
- BERGSON, Henri, *Le Rire. Essai sur la signification du comique* [1900], Paris, PUF, 1981.
- BOURDIEU, Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- CERTEAU, Michel de, *L'Invention du quotidien*, t. I, *Arts de faire* [1980], Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie* [1962], Paris, PUF, 2014.
- , *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- , *L'Île déserte. Textes et entretiens (1953-1974)*, éd. David Lapoujade, Paris, Éditions de Minuit, 2002.
- , *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, éd. David Lapoujade, Paris, Éditions de Minuit, 2003.
- & GUATTARI, Félix, *Capitalisme et schizophrénie*, t. II, *Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- , *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991.
- DERRIDA, Jacques, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.
- DOVER, Kenneth James, *Greek Homosexuality*, Cambridge, Harvard UP, 1978.
- , « Greek Homosexuality and Initiation », dans COMSTOCK, David & HENKING, Susan E. (dir.), *Que(e)rying Religion: A Critical Anthology*, New York, Continuum, 1997, p. 19-38.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* [1975], Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993.
- , *Dits et écrits*, t. I, *1954-1975*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001.
- , *Dits et écrits*, t. II, *1976-1988*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001.
- GREGG, Melissa & SEIGWORTH, Gregory J. (dir.), *The Affect Theory Reader*, Durham, Duke UP, 2010.

- HALPERIN, David, *How to Do the History of Homosexuality*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.
- LYOTARD, Jean-François, *Économie libidinale*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.
- RICŒUR Paul, *La Métaphore vive* [1975], Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points essais », 1997.
- SHUSTERMAN, Richard, *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.
- WEBER, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 2003.

Index

INDEX DES NOMS

A

- ADLER, George J. 234n, 349n, 453n.
AGAMBEN, Giorgio 32, 256n, 257n,
337n, 368, 373, 487n, 488, 539.
AKENSIDE, Mark 115, 233.
ALCOTT, Amos Bronson 351-352,
357n.
ANACRÉON 112, 127.
ARISTOTE 32, 256, 257, 262, 295, 296,
305, 308, 347, 422, 425, 427, 429-
430, 431n, 443, 450.
ARTHUR, Timothy Shay 491.
AUBREY, John 381n.

B

- BACON, Roger 376.
BARTHES, Roland 11, 31, 32, 43, 45,
60n, 69, 105n, 140, 167-169, 172n, 180,
187, 192, 213, 249, 322n, 326, 327,
359, 538n.
BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb
232n, 235n.
BAYLE, Pierre 164n, 212, 422n.
BEARD, George Miller 344n, 352n,
358n.
BENTHAM, Jeremy 257.
BERGSON, Henri 190, 304n, 323n.
BERKELEY, George 150, 218, 221.
BOURDIEU, Pierre 234n, 358, 469n.
BRADBURY, Raymond, *dit* Ray 277.

- BRADFORD, William 380n.
BROWNE, Thomas 116n, 222n, 431n.
BUNYAN, John 387.
BURGES, George 431n.
BURKE, Edmund 15, 32, 234-235, 238,
240, 242, 244, 246, 248, 249.
BURTON, Robert 32, 115, 116n, 295,
296-297, 303n, 307, 313n, 348n,
364n, 545.
BYRON, George Gordon, 6^e baron
Byron, *dit* Lord 40, 115, 354-356,
357, 358n, 359n, 448.

C

- CALVIN, Jean Cauvin, *dit* 279.
CARLYLE, Thomas 234n.
CERTEAU, Michel de 488, 524n, 538.
CHASE, Owen 97n.
CHASLES, Victor Euphémion
Philarète, *dit* Philarète 116n.
COLERIDGE, Samuel Taylor 115, 232-
233, 234n.
COOPER, James Fenimore 477n.
CRÈVECŒUR, Michel Guillaume
Saint Jean de, *dit* J. Hector St John
de 502.

D

- D'ALEMBERT, Jean LE ROND 262,
275, 276n.

DANA, Richard Henry Jr. 32, 304n, 435, 458n, 476-477, 481n, 487, 494n, 499.

DARWIN, Charles 220.

DEFOE, Daniel FOE, *dit* 526.

DELEUZE, Gilles 14, 19-20, 22, 32, 48, 84n, 98, 143, 145n, 192n, 210-211, 215n, 231-232, 288, 310, 320, 366, 387, 394n, 407, 409, 487n, 526.

DERRIDA, Jacques 419n, 427n, 428, 434, 443.

DICKENS, Charles 121n.

DICKINSON, Emily 358n.

DIDEROT, Denis 262, 276n.

DOUGLASS, Frederick Augustus Washington BAILEY, *dit* 453n, 484.

DUYKINCK, Evert Augustus 41, 116n, 196n, 230, 421n.

E

ECCLÉSIASTE, P, ou QOHÉLET 259, 269, 281-284, 333, 334n, 342, 416n, 497, 539n, 540n, 545.

EDWARDS, Jonathan 334-335.

ELIOT, Mary Ann EVANS, *dite* George 355n, 359n.

ELLIS, William 86n.

EMERSON, Ralph Waldo 13, 32, 40-42, 144n, 150, 155, 163, 170n, 178, 189, 196, 204, 215n, 218n, 239n, 325, 336, 352, 357n, 418, 419-430, 431n, 433, 437-439, 442, 455, 502.

ENGELS, Friedrich 217.

ÉPICURE 264n, 265n, 325.

ÉRASME, Didier 193, 198n.

F

FOUCAULT, Michel 11, 20-21, 26-27, 32, 159n, 191, 257, 265, 326, 329n,

333n, 340n, 387, 393-394, 396n, 405n, 406n, 418, 419n, 435, 439n, 456n, 457n, 461n, 465n, 468, 469n, 475, 476n, 477-479, 486, 487, 497n, 503, 538.

FRANKLIN, Benjamin 145, 265n, 343n, 374-388, 502, 509n, 548.

FREUD, Sigmund 25, 32, 130, 297, 298n, 319n, 348n, 504-505.

G

GAINSBOROUGH, Thomas 239.

GIDE, André 535.

GOETHE, Johann Wolfgang von 23n, 164, 258-259, 261, 276.

GRAHAM, Sylvester 351-354, 358, 375.

GUATTARI, Félix 19, 48n, 84n, 98, 231-232, 387.

H

HAFIZ, Chams al-Din Muhammad 127.

HAWTHORNE, Nathaniel 12, 13, 32, 39, 78n, 139-140, 181n, 230, 258, 261, 281, 289, 304, 326n, 337, 357n, 397-398, 428n, 431n, 494.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 290, 453.

HOBBS, Thomas 221, 341, 380-381, 383.

HOMÈRE 120, 127, 463.

HUME, David 372n.

J

JAMES, William 329n, 337n, 348n.

JOHNSON, Samuel 75, 448.

JONSON, Benjamin, *dit* Ben 295, 360-361.

K

- KAFKA, Franz 367.
KANT, Emmanuel 32, 150, 152, 221,
234, 240-241, 243-244, 248, 257,
264n, 269n, 351, 404, 419.
KEATS, John 267.

L

- LACAN, Jacques 26, 32, 87, 92n, 101-
103, 108, 130, 168, 318, 320, 341n,
369n, 534n, 541n.
LANGSDORFF, Georg Heinrich,
Freiherr von 86n.
LEECH, Samuel 32, 477, 478n, 494n,
495, 499.
LOCKE, John 150, 152, 154.
LONGIN (PSEUDO-) 241.
LUCIEN DE SAMOSATE 212.
LYELL, Charles 220.

M

- MACHIAVEL, Nicolas 380-381.
MARCUSE, Herbert 32, 141n, 504-505,
514-516, 529-530, 539.
MARX, Karl 32, 385n, 502, 508, 511,
526, 528-529, 540, 541.
MATHER, Cotton 237n, 335n.
MILL, John Stuart 508.
MILTON, John 32, 57n, 58, 59, 66,
116n, 123-124, 127, 219, 330n, 338n,
497.
MITCHELL, Donald Grant 402n.
MONTAIGNE, Michel Eyquem de 27,
32, 68n, 116n, 141n, 165, 170n, 212,
218, 219n, 225, 250n, 264, 283, 286,
296, 325, 327, 397-398, 402, 422n,
460n, 463, 545.

N

- NIETZSCHE, Friedrich 145n, 192n,
210-211, 215, 223n, 255n, 300, 317n,
319-320, 349n, 388, 419n.

O

- OSSIAN (*pseudonyme de James
Macpherson*) 127.

P

- PALEY, William 220.
PARACELSE, Theophrast Bombast von
HOHENHEIM, *dit en fr.* 204, 296,
328, 376, 440.
PAUL (saint) 157, 193, 209, 373, 417,
497, 506n.
PLATON 24, 25, 32, 56, 58, 63, 112, 121,
124, 134n, 141, 150, 164, 188, 198n,
199n, 210n, 221-222, 257, 341, 377,
398, 418-419, 425-426, 429n, 430-
432, 436, 440-442, 450, 456, 458,
459, 460n, 463, 466-469, 473n, 479n,
545.
POE, Edgar Allan 13, 238n, 436n.
PORTER, David Dixon 86n.

R

- RABELAIS, François 32, 115, 116, 122,
197-198, 211-212, 222n, 242n, 282,
286, 356.
RICARDO, David 32, 502, 507-508,
510.
RICŒUR, Paul 18, 23-24, 46, 178, 179n.
RIPLEY, George 117.
ROSSET, Clément 130, 131n, 132n,
278n, 316-319.
ROUSSEAU, Jean-Jacques 282, 507n.

S

- SCHILLER, Friedrich von 169n, 261.
 SCHOPENHAUER, Arthur 225n, 349, 473n.
 SÉNÈQUE 229-230, 296.
 SHAKESPEARE, William 32, 41, 49, 57, 60n, 69, 77n, 108, 115, 116n, 127, 139, 153, 170n, 183, 193, 211, 227n, 231n, 291n, 296, 307, 313, 314, 318, 319, 332, 346, 356, 400, 545.
 SHELLEY, Percy Bysshe 354-356, 456n.
 SMITH, Adam 32, 372n, 410-411, 414, 502, 504n, 508, 528-529.
 SPENSER, Edmund 115, 116n.
 SPINOZA, Baruch 16, 19, 21, 22, 24, 28n, 32, 164, 259, 276, 285, 286.
 STERNE, Laurence 296n, 297.
 STEWART, Charles Samuel 86n, 95n, 100n.
 SWEDENBORG, Emanuel 325.

T

- THOREAU, Henry David 32, 40-41, 350-352, 353n, 356n, 357n, 418, 420-430, 431n, 433n, 435n, 437, 502.
 TOMKINS, Silvan S. 21-22, 319n, 339n, 409n.
 TRYON, Thomas 375, 382.

W

- WEBER, Max 329n, 335n, 382-385, 387n, 388.
 WHITMAN, Walter, *dit* Walt 12, 13, 32, 39, 239n, 344, 378-379, 474, 491, 492n, 494n, 495n.
 WINTHROP, John 336.
 WITTGENSTEIN, Ludwig Josef 256n, 318.
 WORDSWORTH, William 41, 233.

Z

- ŽIŽEK, Slavoj 26, 341n.

INDEX DES ŒUVRES DE MELVILLE

- Billy Budd* 13, 64-65, 68, 71, 81, 218, 261n, 341n, 409, 428, 454-474, 487, 490, 515, 549.
- Clarel* 57n, 64n, 71n, 76n, 97n, 153n, 278, 286, 288, 301n, 412n, 435n, 517.
- The Confidence-Man* 40, 43, 49, 57, 59, 67-68, 71, 80, 159, 193-216, 225, 226, 229, 231, 233, 244n, 249, 255n, 261n, 268, 283, 287, 304n, 306, 328n, 372n, 378, 381n, 393, 399n, 413n, 416-417, 419-426, 428, 430, 439, 441, 443-444, 458, 482n, 493n, 535n, 548.
- Israel Potter* 54, 145-147, 200n, 306, 330, 338n, 343, 346n, 374-388, 416n, 436n, 445, 509n, 547-548.
- Mardi* 45, 46, 48-50, 55, 59, 60-61, 64n, 67, 69, 72-73, 75, 78, 80, 111, 115-134, 140, 145, 160, 161n, 177, 182, 197, 203, 213n, 214, 215n, 218-220, 222, 225, 227, 229, 235, 233n, 235n, 249, 251n, 255, 259n, 261, 267-268, 269, 271-272, 280-281, 285, 286, 287, 290n, 296, 301n, 325n, 328, 340, 353-354, 377, 400, 407, 408, 412, 414, 415, 416n, 429n, 528, 546.
- Moby-Dick* 45, 51-54, 55, 56-58, 63, 64, 67, 69, 74, 76, 78-79, 85, 95, 97n, 113-114, 117, 139n, 140, 144, 145, 150-157, 165, 166-192, 195, 202, 214-216, 220-224, 227, 229, 230-231, 240-249, 251n, 255, 261n, 263, 269-270, 275-276, 277-284, 285, 288-307, 314, 318n, 325n, 327, 330-343, 348, 356, 393, 398, 400-401, 408, 411, 415-416, 419, 426-443, 444, 453, 455n, 456n, 457, 483n, 493n, 528, 530, 534-541, 547, 549.
- Omoo* 54, 65, 73, 83n, 99n, 226, 286, 412, 413, 427, 435, 436n, 468n, 481n, 504, 517-527, 535n, 536, 537, 546.
- The Piazza Tales*
- « Bartleby, The Scrivener » 64n, 67, 328, 330, 360-374, 377, 385, 387, 403, 407, 548;
 - « Benito Cereno » 67, 149, 227, 408, 445-454, 466, 548;
 - « The Encantadas, or Enchanted Isles » 58, 147-149, 273, 277, 393, 416n, 548;
 - « The Piazza » 54-55, 239-240.
- Pierre; or, The Ambiguities* 48n, 55, 56, 58, 61-63, 65, 70-71, 75, 145, 159-165, 205n, 214-215, 221, 231, 232, 233, 238n, 239, 251n, 265-269, 283, 286-287, 302, 306, 307-323, 328, 330, 340, 343-360, 381n, 393n, 403-404, 425n, 429n, 464, 531n, 547, 550.

Published Poems 288, 304, 398, 412, 428n, 456n.

Redburn 49, 53, 63, 65, 66, 76, 77, 165, 226, 231n, 233, 235, 265, 266, 271, 277, 301n, 325n, 327, 361n, 393n, 404, 410-411, 414, 427, 475-499, 501, 503n, 528-529, 531, 533, 546.

Typee 17, 57-58, 64n, 65, 69, 77, 83-110, 118, 120, 228, 234, 235, 265, 270, 286, 321n, 325, 399, 406n, 408n, 427, 434n, 435, 460n, 468n, 504-517, 518, 520-521, 524, 526-27, 529, 535n, 546.

Uncollected Prose

- « The Apple-Tree Table » 237-238, 401, 403n, 549;
- « Cock-A-Doodle-Do! » 53, 283, 296n, 405, 533;
- « The Fiddler » 236-237, 357n, 549;

- « Fragments from a Writing Desk » 114, 233;

- « The 'Gees » 80;

- « Hawthorne and His Mosses » 12, 139, 289, 304, 432n;

- « I and My Chimney » 45, 64n, 218, 283, 325, 401-403, 493n, 549;

- « The Paradise of Bachelors and the Tartarus of Maids » 67, 74-75, 111-113, 119n, 405-407, 414n, 531-533, 536, 549;

- « Poor Man's Pudding and Rich Man's Crumbs » 50n, 65, 111, 119n, 239n, 533, 549;

- « The Two Temples » 64n, 236, 533.

White-Jacket 40n, 45, 52n, 57n, 63, 66, 76, 77, 79, 80, 202n, 226, 228, 232n, 235n, 236, 266, 271, 286, 287, 325n, 327, 375, 411, 412-413, 415, 428, 468, 471, 475-499, 501, 537, 538, 546.

INDEX DES NOTIONS

A

alcool *voir* matières à plaisirs.
allégorie 113-115, 185, 189, 201, 213, 272, 535.
amitié 39, 121, 208, 303n, 371, 397-398, 418-442, 443-454, 455, 548, 549.
amour 70, 103n, 106-107, 132, 280, 304, 309, 310, 312, 321, 372, 397, 408, 418, 419, 421, 423, 429n, 432-435, 441, 444, 453, 455, 465, 473 ;
— amour céleste, amour terrestre 425, 426, 430, 431n, 457n, 458n, 468n ;
— amour des garçons 439n, 456n, 457n, 458n, 468n.
anamorphose 98, 102, 109, 376.
antipéristase 25, 33, 89, 91, 259, 262-274, 275-277, 278, 282, 284, 288, 289, 298, 302, 305, 306, 349n, 406, 487, 545, 546.
antiquité 32, 122, 127, 134n, 262, 296, 328, 419, 432n, 455, 456n, 457, 458, 462, 464, 467-469, 515, 545.
ascèse 21, 234n, 325, 328-330, 331-343, 343-359, 382-388, 547.
assujettissement, subjectivation 20, 271, 304, 306, 326, 329n, 337n, 338, 340, 341, 404, 461, 483, 486, 487, 534, 538, 541.

B

banquet, festin 41, 46, 50, 100, 109, 111-134, 197n, 219, 227, 229, 230, 272, 328, 353-356, 400, 407, 546.
baroque 154n, 212, 214, 215n, 250n.
beau, beauté 95, 151, 223, 233, 238, 239, 240n, 241n, 242, 246-247, 267, 309, 312, 334, 431-432, 440, 449, 455, 458, 460, 464-467, 472-473, 497, 520.
bioéconomie, somaéconomie 503, 507, 513-514, 518-522, 525, 527, 529, 531, 533, 535, 546, 549.
biopolitique 396n, 475, 482, 483, 485, 490, 493, 499, 503, 507, 521-522, 523, 525, 529, 533, 546.

C

cannibalisme 55-56, 77, 79-81, 83-109, 112, 113, 133, 223, 229-231, 272, 321n, 340, 341n, 348n, 452, 465, 511, 546.
capitalisme 336n, 338n, 369, 374, 383-388, 508, 509n, 511, 519, 526, 530, 531, 535-537 ;
— précapitalisme et anticapitalisme 510, 511n, 536.
carnivore (régime) 78-80, 94-95, 327.
catharsis 305, 321n, 483.
célibat, célibataire 66, 67, 111-112, 397, 399-409, 412, 414n, 462, 528, 531.

comédie, comique 77, 79, 107, 185, 193, 255, 290, 294, 295, 300n, 304, 305, 306, 403.

commensalité, convivialité, sociabilité 13, 67, 201, 202, 206, 356, 397, 407, 411-414, 416-417, 443, 446, 452, 495, 548.

convivialité *voir* commensalité.

corps-nourriture 33, 44, 48, 66, 69, 77, 79, 81, 87, 99-101, 103, 109, 546;

— femme-fruit 72-75, 80, 99, 100;

— homme-viande 77-81, 95, 100-101, 362.

D

désir 20, 22, 25, 69, 73, 74, 76n, 77, 81, 85-88, 97, 101-102, 105-110, 118, 140, 147, 174, 177, 192, 308, 318n, 321, 348-350, 353, 358, 380, 398, 418, 426, 431, 434, 456n, 464, 466-467, 470, 505, 508, 509n, 510, 511n, 530.

diète *voir* jeûne.

diététique, diétét(h)ique 21, 99, 123, 259, 300, 325-326, 328, 330, 333, 335n, 337, 338, 343, 347-348, 352-356, 360, 366-368, 375, 377-381, 386, 388, 547.

discipline 236, 327n, 331, 336, 339-340, 475, 477-486, 487, 501, 546.

discours-nourriture, parole-nourriture 118, 124, 126-128, 134, 225-231, 250, 368, 546, 548.

douleur, souffrance 13, 23-25, 67, 89-91, 130n, 141-142, 147-149, 159-165, 239, 246-248, 255, 257-259, 262, 264, 265n, 266-269, 271, 272, 277, 279, 282-285, 288, 297-298, 301, 310, 323, 338-340, 341n, 342, 349, 401, 406-407, 410-411, 413, 414, 437, 475, 477, 480-481, 501-503,

505, 525n, 531, 546, 547 (*voir aussi* valeur-douleur, travail-souffrance).

dyspepsie 67, 222, 328, 361, 364n, 369.

E

ekphrasis 102, 109.

épicurisme/épicurien 90, 91, 115, 121, 224, 225, 264n, 325, 406, 509, 547.

épistémè 141, 159, 160, 164-165, 166, 214, 249, 250n, 547.

époque 442, 538, 540.

éraсте et éromène 455-474.

éros et *philia* 418, 431-442, 452-453, 455, 468.

éros et *thanatos* 103, 109, 320.

érotisme 27, 53, 69, 73-75, 77, 81, 83, 97, 99-101, 105, 106, 108, 340, 353, 380, 438, 453, 455-456, 460, 465, 466, 470-471, 473-474, 514-517, 521, 529, 531n, 532, 535, 539-540 (*voir aussi éros* et *philia*).

esth/éthique 255-256, 277, 289-292, 294, 298-299, 301, 304, 307, 547.

esthétique, stylistique de l'existence 257, 326, 329n, 442.

èthos 256, 290-291, 300, 304, 326, 339, 380, 548.

F

femme-fruit *voir* corps-nourriture.

festin *voir* banquet.

forme de vie 256, 275, 306, 308, 326, 330, 337n, 348, 382, 404, 437, 464, 470, 501, 503, 507, 521.

G

genre, *gender* 62, 65, 70-71, 76, 107, 310n, 329, 344, 355, 357-359, 395,

397, 399, 401-405, 408, 409, 416n,
417, 459, 468, 469n, 498, 534-535.

H

hétérotopie 405, 406n, 407, 409, 475,
488-489.

homme-viande *voir* corps-nourriture.

homoérotisme 431n, 453, 455, 464.

homosexualité 88n, 418, 438, 457,
464-465, 467-469, 471-472, 535n.

humeurs

— (comédie des) 295, 360-363, 371,
374, 548;

— (théorie des) 78n, 237, 287, 294-
298, 304, 305n, 313, 328, 347, 362-
366, 368, 371-372.

humour 80, 90, 176, 178, 189-191, 214,
241n, 243, 271, 285-287, 288-306,
308, 312n, 313, 316, 381, 494, 536,
547.

I

intertexte, intertextualité 17, 30-31,
48, 64n, 72, 84, 107, 111-115, 121-124,
127, 231n, 244n, 250, 286, 296-297,
313, 314, 318-319, 329, 342, 375, 379,
395, 400, 419, 431, 440, 442, 456n,
457, 463, 467, 468, 472, 474, 491-
499, 526, 545.

intratextualité 56, 57, 319, 333, 442,
443.

ironie 56, 57n, 78-79, 99n, 101, 102,
111-112, 132, 155, 189, 196, 206, 208,
211, 239, 242, 244n, 304n, 310, 340,
355, 370, 377n, 378, 400, 406, 408,
413, 414, 428, 441, 444, 448, 452-453,
455, 463, 468, 477n, 481, 492, 495,
503n, 515n, 517n, 532;

— ironie tragique 70, 108, 269n, 310-
311, 342, 347n, 350.

ivresse 112n, 120, 133, 195, 196-197,
205n, 206, 207-211, 213, 353, 412,
413, 484.

J

jeûne, diète 78-79, 326, 327, 329,
330n, 331, 335-337, 348-350, 353,
355-356, 358n, 366-367, 370, 376-
377, 545.

joie 15, 19, 22, 24, 78, 117, 130, 132,
148, 151, 154, 160-165, 176n, 210, 236-
237, 242n, 259, 266-268, 271-272,
275-288, 289, 296n, 303-305, 307-
312, 338-339, 341, 411-412, 442, 505,
525n, 541, 545, 546, 550;

— joie tragique 308, 314-323, 349n,
547.

jouissance 11, 15, 17-18, 25-26, 29, 52,
85, 91, 118, 130, 134, 140, 159, 165,
172, 184, 214, 232, 248-250, 282, 325,
331, 334-335, 339-341, 358n, 359,
380, 403, 405, 499, 516, 525, 530,
540-542, 545, 547, 549;

— (lacanienne) 87-88, 101n, 102-110,
318, 319n, 320-323, 546, 547;

— du faux 207, 208, 210-211, 548;

— du texte et texte de jouissance 31n,
167-170, 177, 180, 185-187, 189, 191-
192, 211-214, 216, 231;

— d'un bien 368-369, 384-385, 450,
508, 509-512, 534-536;

— (trouble de) 369.

M

mariage 56, 62, 63, 345, 397, 399-403,
404, 405, 409, 434-438, 441-442, 517,
532, 534.

matières à plaisirs (nourriture, alcool,
tabac) 28, 29, 39-42, 43-47, 53, 60,

66, 69, 76, 115, 118, 120, 124, 126, 134, 218, 223, 251, 488.

mélancolie 62, 91, 120, 237, 255n, 267, 273, 282n, 286-287, 294-298, 303, 305, 307, 312-313, 316, 328, 340, 346-348, 363, 364n, 371, 467.

memento mori 99, 120, 154n, 196, 272, 273, 299, 393, 452, 472.

métaphore 43, 46-47, 48n, 147, 171, 177-178, 179n, 184, 186, 193n, 202-203, 205, 235, 239, 275, 314, 341, 347, 492, 532, 545 ;

— alimentaire 50-51, 53, 55, 60-61, 66-67, 72-73, 77, 88, 100, 113, 125, 126, 128, 133, 156, 217-220, 222, 224-225, 226, 227n, 229-231, 337, 340, 344-346, 362, 367, 373, 376-377, 379, 380, 547.

métonymie 95, 181-183, 295, 332, 373, 400, 548 ;

— alimentaire 50, 51n, 63-64, 72, 204, 331, 360-362.

mondes possibles (théorie littéraire des) 32, 44, 47, 72.

monde-table 47-56, 60, 64, 66, 73, 119, 156, 193, 218, 220, 223, 225, 233, 250, 259, 360, 546.

N

neutre (barthésien) 180, 267, 310n, 321, 322n, 359, 538n.

P

parole-nourriture *voir* discours-nourriture.

percept 19, 33, 48, 51, 53, 69, 78, 80, 96-98, 232.

performance 86n, 128n, 141, 142, 168, 170, 186-189, 191n, 192, 193, 209,

279n, 290, 293-294, 330, 350, 409, 413, 417, 451-452, 471.

performativité 30-31, 45, 47, 87n, 128n, 131, 141n, 175, 195, 206, 208-209, 293, 319, 415, 416, 435, 443, 548.

philia *voir* éros et *philia*.

pittoresque 239-240, 242.

plaisirs (dispositif de) 20n, 90, 393-395, 397, 399, 402, 409, 419, 442, 475, 479-491, 498, 499, 501, 532, 534, 541, 545, 546.

profondeur *voir* surface et profondeur.

protestantisme(s) 278, 280, 331, 336n, 343, 382-385, 518n, 522, 526-527 ;

— calvinisme 12, 212, 278-280 ;

— luthéranisme 278n, 280.

puritanisme 17, 85, 143-144, 181, 329, 331, 334n, 335-337, 341, 348, 353, 357n, 376, 380, 382, 384, 387, 520-521, 545.

R

Renaissance 14, 41, 49, 69, 77n, 111, 115, 116n, 122, 127, 141, 193, 198n, 211, 212, 214n, 217, 222n, 229, 250n, 251, 262, 263, 267, 286, 295-296, 328-329, 344, 348n, 353-357, 360, 364, 366, 367n, 371, 376, 383-384, 545.

romantisme 217, 232-233, 239, 243, 251, 261-262, 267, 286, 313, 343, 351n, 354-357, 476, 477n, 486, 547.

ruse *voir* stratégie et tactique.

S

satire 80, 114, 204, 205n, 207, 211, 213, 237, 239, 241n, 296, 350-351, 353-354, 357n, 375, 385-387, 400, 404, 420-423, 425n, 450, 529, 534.

scepticisme 142, 165, 166n, 194, 197, 200-201, 211-212, 264n, 444, 492.

sexualité 26-27, 69, 73-76, 334n, 348n, 352, 353n, 358, 394, 400-401, 408, 436n, 442n, 453, 456n, 457, 461, 464, 465n, 468n, 471, 489, 490n, 515n, 517, 521-522, 530, 534-535, 536n;

— (dispositif de) 394, 457, 464, 465n, 517.

sociabilité *voir* commensalité.

somaéconomie *voir* bioéconomie.

souffrance *voir* douleur.

stratégie et tactique, ruse 394, 484, 486, 488, 490, 499, 523, 524n, 538.

stylistique de l'existence *voir* esthétique.

subjectivation *voir* assujettissement.

sublime 15, 51, 161, 167n, 234n, 235-249, 371, 547, 549.

surface et profondeur 16, 30, 87n, 151, 153-154, 160-161, 187, 213, 215, 220, 286, 288, 291, 489n, 548.

sympathy, sympathie 148, 149, 163, 250, 303-304, 342, 371-374, 395, 397-398, 409-417, 427, 428n, 452, 548.

T

tabac *voir* matières à plaisirs.

tactique *voir* stratégie et tactique.

tautologie et tautologie vive 118, 128-134, 178, 318-319, 368, 373, 386, 407, 546.

tempérance 333, 353n, 381, 385, 498;

— (mouvement de) 201n, 203, 379, 401-402, 481n, 482n, 491, 494, 545;

— (récit et roman de) 378-379, 476n, 491-499.

thanatos *voir* éros et *thanatos*.

tragédie, tragique 13, 14, 16, 24, 25, 139, 142, 148, 159n, 163, 193, 214, 255, 277, 278n, 287, 288, 289-291, 294, 298-307, 307-323, 330, 339, 343, 344, 349n, 455, 463, 545, 547.

transcendantalisme 41, 150, 205n, 234n, 350-351, 418-426, 427, 430, 431n, 439.

travail-plaisir *voir* valeur-plaisir.

travail-souffrance *voir* valeur-douleur.

V

valeur-douleur, travail-souffrance 503, 506, 508, 509, 511n, 513-514, 516, 518-520, 522, 526, 527-529, 531, 533, 534, 536, 538, 540-542, 546.

valeur-plaisir, travail-plaisir 509-510, 511n, 513-516, 524-525, 534, 536, 539, 541.

vanité (éthique et esthétique de la) 154n, 273, 282-284, 332.

végétarien (régime) 65, 80, 94-96, 100, 348n, 351-352, 354, 356, 363-364, 375, 379, 545.

vérité

— (épistémique) 44, 84, 113n, 116n, 134, 139-142, 147, 150, 154, 159-165, 166, 169, 178, 180, 191, 193-207, 207-215, 231-234, 237, 248-249, 268, 281, 368, 470, 505, 548;

— (éthique) 282, 283, 307-308, 312, 316-317, 349.

REMERCIEMENTS

Ce livre se veut un hommage à Philippe Jaworski, qui m'a mené vers Melville et dont l'œuvre critique et éditoriale a été d'une aide essentielle. Je l'en remercie très affectueusement. Plus généralement, ce travail a été nourri par la critique melvillienne française, passée et présente, qui a contribué à faire de Melville en France un auteur américain capital.

Je remercie très sincèrement et très chaleureusement l'Association Française d'Études Américaines et Sorbonne Université Presses – en particulier Guillaume Boulord pour son précieux travail d'éditeur et Guillaume Müller-Labé pour ses relectures –, qui ont rendu possible la publication de cet ouvrage. Je remercie tout spécialement Marc Amfreville de sa bienveillance et son soutien, dont j'ai été touché et honoré.

Je remercie aussi mes amis, grâce à qui je ne suis pas devenu « une sorte d'Ismaël, sans un seul ami ou compagnon », pour leurs encouragements et le plaisir de leur compagnie : en particulier Andréa, Clémence (et ma petite filleule, Mila), Hélène, Mélanie, Olivier, Paul, Romain, Samy, Sarah, Thibaut. Merci, surtout, à Geoff pour ses suggestions toujours lumineuses.

Je remercie enfin ma famille : en premier lieu mes parents, bien sûr, pour m'avoir laissé et rendu libre de devenir ce que je suis, ainsi que mon frère jumeau, Guillaume, et adresse une pensée particulière à mon grand-père breton et ma grand-mère bourbonnaise, pour leur douce et incroyable vitalité.

Joyeux anniversaire Herman.

TABLE DES MATIÈRES

Note éditoriale	8
« <i>Capabilities of enjoyment</i> »	
Melville et « l'usage des plaisirs mondains »	11
Une certaine idée de Melville	12
« <i>Capabilities of enjoyment</i> »	17
Approche(s)	30

589

PREMIÈRE PARTIE

POÉTIQUE DES PLAISIRS

Introduction	39
Chapitre 1. L'usage poétique des plaisirs	43
Matières, signes et métaphores	48
Le monde est une table	48
Symboles-matières	56
Condiments : aigre-doux et sucré-salé	60
Personnages, boissons, aliments : les corps-nourritures	66
Femmes-fleurs et femmes-fruits	69
Des corps comestibles	77
Chapitre 2. La gourmandise des corps dans <i>Typee</i>	83
L'impossibilité d'une île	88
Symptômes : corps-nourritures, désir et cannibalisme	92
L'horizon de la jouissance : fêtes galantes et danses macabres	102
Chapitre 3. Plaisirs et discours : les banquets melvilliens	111
Banquets d'intertextes	111
Le banquet dans <i>Mardi</i> : un régime tautologique	115
Le banquet mardien : lieu de discours sur les plaisirs	118
Banquets de mets et de mots	124
Matières à discours	128

DEUXIÈME PARTIE

SÉMIOTIQUE, ÉPISTÉMOLOGIE
ET ESTHÉTIQUE DES PLAISIRS

Introduction	139
Chapitre 4. Melville et les signes.....	143
« Alphabet » des plaisirs et « mathématique » de la souffrance	143
Cosmétique et vérité	150
Chapitre 5. L'épistémè de la jouissance.....	159
« <i>Can Truth betray to pain?</i> » : Pierre ou les ambiguïtés de la souffrance	159
Construire, déconstruire et jouir dans <i>Moby-Dick</i>	166
Construire et déconstruire son objet	171
Jouer et jouir de son objet	177
<i>The Confidence-Man</i> et la jouissance du faux	193
Le vin et la vérité	195
L'ivresse du discours.....	207
Chapitre 6. Physiologie et esthétique de la vérité.....	217
Une philosophie du ventre	218
Penser, digérer, connaître	218
Le discours-nourriture.....	225
Pour une esthétique somatique	231
Les plaisirs esthétiques	235
<i>Moby-Dick</i> et la physiologie du sublime	240

590

TROISIÈME PARTIE

ÉTHIQUE ET DIÉTÉTIQUE DES PLAISIRS

Introduction	255
Chapitre 7. Vie et antipéristase.....	261
Le principe melvillien du plaisir	263
L'expérience antipéristatique de la vie	270
Chapitre 8. Esth/éthiques de la joie.....	275
De la possibilité d'être joyeux.....	277
L'Ecclésiaste : joie et vanité	278
La sagesse du rire	285
« <i>Tales of terror told in words of mirth</i> » : l'humour tragique dans <i>Moby-Dick</i>	288

Humour et humeurs.....	294
Humour et tragique	298
« <i>A wild, perverse humorousness</i> » : la joie tragique dans <i>Pierre</i>	307
<i>American pastoral</i>	309
Le grand renversement	311
Que la joie demeure : <i>amor fati</i> , joie tragique et jouissance.....	314
Chapitre 9. Régimes et régimes de soi : les quatre ascètes	325
Achab : pouvoir	330
Pouvoirs de l'ascèse	332
Jouissance de l'ascèse	339
Pierre : écriture	343
Le menu du destin.....	344
La régulation des appétits	347
Deux régimes d'écrivains.....	350
Bartleby : affects.....	360
Une comédie des régimes.....	360
Le scribe de la faim	366
Franklin : économie	374
L'économie des plaisirs.....	376
Un régime capitaliste.....	382

QUATRIÈME PARTIE
SOCIALITÉ, POLITIQUE
ET ÉCONOMIE DES PLAISIRS

Introduction	393
Chapitre 10. Amitiés melvilliennes	397
Mariage, célibat : partages et « genres » de plaisirs.....	399
Le bal des célibataires melvilliens	403
<i>American sympathy</i> : les compagnonnages masculins	409
<i>Éros et philia</i> : l'amitié qui n'ose dire son nom.....	418
<i>The Confidence-Man</i> :	
l'amitié transcendantaliste a les mains pures, mais elle n'a pas de mains.....	419
<i>Moby-Dick</i> : amitié, plaisir, vertu	426
<i>Éros, philia</i> et leurs masques	443
Les masques de l'amitié dans « Benito Cereno »	445
<i>Billy Budd</i> : la chute de l'éromène.....	454

Chapitre 11. (Bio)politique des plaisirs : régulation et production des plaisirs dans <i>Redburn</i> et <i>White-Jacket</i>	475
La tyrannie des plaisirs.....	476
La discipline par les plaisirs.....	477
Plaisirs transfuges : créer, disséminer, dissimuler ses plaisirs.....	487
Le roman intempérant : l'intertexte des <i>temperance novels</i>	491
Chapitre 12. Économie(s) du plaisir et de la douleur.....	501
Plaisirs et civilisations dans <i>Typee</i> et <i>Omoo</i>	504
La protoéconomie des plaisirs taïpis.....	504
La mise au travail ou la racine de tous les maux.....	517
L'espace-temps économique du labeur et du plaisir.....	527
Conclusion. L'archipel des plaisirs.....	545
Bibliographie sélective.....	551
Index.....	573
Index des noms.....	575
Index des œuvres.....	579
Index des notions.....	581
Remerciements.....	587
Table des matières.....	589