

À propos d'Umberto Eco et de la sémiotique hermétique

Frank GREINER

Pour vous seuls, fils de la doctrine et de la sagesse, nous avons écrit cette œuvre. Scrutez le livre, recueillez-vous dans cette intention que nous y avons dispersée et placée en plusieurs endroits ; ce que nous avons occulté dans un endroit, nous l'avons manifesté dans un autre, afin que votre sagesse puisse le comprendre.

Henrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia*, 3, 65.

La superstition porte malchance.

Raymond Smullyan, *5000 B.C.*, 1.3.8¹.

On sait l'intérêt, un intérêt toujours informé, lucide et critique d'Umberto Eco pour l'ésotérisme et, plus largement, pour ce que l'on pourrait nommer une idéologie de l'occulte. Son attrait pour le mystérieux et les sociétés secrètes se manifeste particulièrement dans trois de ses sept romans où s'entrecroisent les thèmes du complot et du secret : d'abord et surtout dans *Le Pendule de Foucault* (1988), qui entraîne ses lecteurs dans un voyage hallucinant au bout de la folie nourrie par les délires interprétatifs du narrateur, Casaubon, fasciné par la kabbale, l'alchimie, les arts de la mémoire et les sciences maudites en tous genres. Ensuite dans *Le Cimetière de Prague* (2010) qui nous introduit dans les coulisses d'un XIX^e siècle conspirationniste, sur les pas de Simon Simonini, faussaire, espion et auteur supposé de la trame des *Protocoles des Sages de Sion* destinés à démontrer l'existence d'un complot judéo-maçonnique. Enfin dans *Numéro zéro* (2015) qui développe à nouveau la thèse complotiste à partir de l'idée qu'un sosie de Benito Mussolini aurait été fusillé à sa place en avril 1945 offrant au dictateur la possibilité de disparaître en nourrissant l'espoir d'un retour. Ces fictions, aussi divertissantes puissent-elles paraître, portent aussi une critique du mensonge généralement associé, selon Eco, aux mythologies du complot et aux emplois abusifs d'un langage cultivant l'obscurité ou exploitant les attraits du mystère. Il n'est pas anodin de voir à cet égard que les inventions du romancier sont accompagnées d'une importante production de la part du sémioticien, envisageant, mais évidemment sur un mode plus abstrait des questions similaires ou identiques. On peut noter ainsi que, deux ans après l'édition du *Pendule de Foucault*, Umberto Eco publia *Les Limites de l'interprétation*, un essai comportant plusieurs chapitres consacrés au langage hermétique. Texte tout à fait passionnant dans la perspective de nos recherches, puisqu'on y trouve développé de manière claire et concise le point de vue d'un des linguistes les plus éminents de la fin du XX^e siècle sur l'interprétation des textes ésotériques et plus généralement sur ce qu'il nomme « la sémiotique hermétique ». Cette étude visera à exposer et à discuter le contenu de ces réflexions pour voir en quoi elles peuvent servir une meilleure compréhension de notre champ de recherche.

¹ Épigraphes placées en tête du *Pendule de Foucault*, Paris, Grasset, [1988] 1990.

Théorie de la « sémiosis illimité »

Quelques mots tout d'abord pour bien situer le texte qui sera l'objet de ces quelques analyses. *Les Limites de l'interprétation* (1990) prend principalement son sens de corriger en les nuanciant les thèses avancées dans *L'Œuvre ouverte* (1962) qui soulignait le pouvoir d'initiative du lecteur dans son travail interprétatif. La notion d'« œuvre ouverte » – qui correspond à des textes de la littérature contemporaine comme ceux de Joyce ou de Kafka – est opposée dans cet essai à l'œuvre classique dont la signification est plus étroitement déterminée. Son ouverture tient au fait que sa structure intègre de l'ambiguïté, un inachèvement, une polysémie suscitant des lectures multiples. Dans l'introduction ouvrant *Les Limites de l'interprétation* Eco insiste sur sa prise de distance à l'égard de ces premières positions théoriques en précisant toutefois qu'il ne s'agit pas tant pour lui de passer de l'ouverture vers la clôture ou vers une absolue limitation du pouvoir prêté au lecteur. Tout au plus envisage-t-il de mieux définir les rôles respectifs de l'acte herméneutique et des contraintes textuelles, de toutes manières étroitement liés, de son point de vue, dans la production du sens :

Il y a trente ans [...], je m'attachais à définir une sorte d'oscillation, ou d'équilibre instable, entre initiative de l'interprète et fidélité à l'œuvre. Durant ces trente ans, d'aucuns se sont trop compromis sur le versant de l'initiative de l'interprète. Le problème n'est pas de se compromettre en sens inverse, mais bien de souligner une fois encore le caractère incontournable de l'oscillation².

Il convient donc moins pour lui d'opposer deux thèses antagonistes que de déplacer l'accent d'insistance sur les « restrictions » imposées par « le texte interprété [...] à ses interprètes ». « Les limites de l'interprétation coïncident » ainsi, de son point de vue, « avec les droits du texte (ce qui ne veut pas dire avec les droits de son auteur)³ ».

On peut se demander en quoi les études groupées dans la deuxième section sous le titre « Aspects de la sémiosis hermétique » permettent de rendre compte des « droits du texte ». En fait elles nous conduisent dans une direction exactement opposée à ces droits – en vertu sans doute de cette théorie de l'oscillation que l'auteur tient à associer constamment à sa vision de la lecture. Eco, en effet, y définit la « sémiosis hermétique » comme « une pratique interprétative du monde et des textes » (p. 13) correspondant à une forme d'« irrationalisme » (p. 58). Pour mieux cerner sa spécificité, il oppose celle-ci à un autre mode d'interprétation dominant toute l'histoire de l'occident et dont les premiers fondements seraient donnés par le rationalisme grec qui assimile la connaissance à l'explication par les causes tout en assumant les principes d'identité, de non contradiction et du tiers exclu (p. 51). La « sémiosis hermétique », suivant son hypothèse historique, serait née et aurait pris son essor dans l'Antiquité tardive. À une époque où l'empire romain devient « un creuset de races et de langues, un carrefour de peuples et d'idées, où l'on tolère tous les dieux » (p. 53) et où triomphe Hermès. Divinité emblématique des métissages et des mélanges syncrétiques, qui ne représente pas seulement pour Eco « un être évanescent, ambigu » (p. 53), mais une philosophie, l'hermétisme, s'épanouissant à la même époque sous ses bons auspices, et une relation particulière à la pensée et au langage, où tous les principes fondateurs du rationalisme grec se trouvent remis en question. En effet, « dans le mythe d'Hermès les principes d'identité, de non-contradiction et de tiers exclus sont niés, les chaînes causales s'enroulent sur elles-mêmes en spirale, l'après précède l'avant. » Et comme pour ajouter à l'affolement de la boussole rationnelle, « le dieu ne connaît plus de frontières spatiales et peut se trouver sous des

² *Les Limites de l'interprétation*, Paris, Le Livre de poche, « biblio essais », [1990] 1994, p. 17. Toutes les indications de pagination intégrées entre parenthèses dans notre texte se réfèrent à cette édition.

³ *Ibid.*

formes différentes, dans divers lieux au même moment.» (p. 53) Les mêmes caractéristiques se retrouvent dans le langage hermétique réglé par le principe d'une sympathie universelle posant toutes choses dans une chaîne d'équivalences. « *Sicut superius sic inferius*, ce qui est en haut est comparable à ce qui est en bas, et vice versa. L'univers devient une immense galerie de glaces où chaque chose reflète et signifie toutes les autres » (p. 55). Le principe de la sympathie universelle fonde la solidarité et l'unité de la création, mais court-circuite en quelque sorte le principe d'identité, puisque « tout se tient », et provoque « un glissement irrépressible du sens » :

Une plante n'est plus définie dans ses caractéristiques morphologiques et fonctionnelles mais à partir de sa ressemblance, fût-elle partielle, avec un autre élément du cosmos. Si elle ressemble vaguement à une partie du corps humain, elle a un sens parce qu'elle renvoie au corps. Mais cette partie du corps a un sens parce qu'elle renvoie à une étoile, laquelle a un sens parce qu'elle renvoie à une gamme musicale, laquelle a un sens parce qu'elle renvoie à une hiérarchie angélique, et ainsi de suite, à l'infini. (p. 56)

Le sens infiniment fuyant se transforme ainsi en secret, mais dont le dévoilement est lui-même infiniment différé. « Le secret final de l'initiation hermétique, c'est que tout est secret » et que toute révélation du secret qui se ferait au niveau du langage resterait à un niveau superficiel du mystère cosmique » (p. 56).

La dissolution du jeu significatif des différences dans le grand ensemble de la sympathie universelle se combine avec une autre spécificité : « la disparition temporelle ordonnée des chaînes causales [...]. Au principe rationaliste du *post hoc ergo propter hoc* se substitue celui du *post hoc ergo ante hoc*. » (p. 57) Ce principe de réversibilité partant de l'idée que l'effet peut agir sur la cause trouve à s'exprimer par exemple dans la théurgie ou encore dans une culture de l'interprétation anachronique : celle par exemple des penseurs de la Renaissance démontrant « que le *corpus hermeticum* [...] avait été écrit avant Platon » en arguant du fait qu'il « contient des idées qui, manifestement, circulaient déjà à [son] époque » (p. 57).

Ces différents traits propres à la pensée hermétique, s'ils permettent de transformer « le théâtre du monde en un phénomène linguistique », déterminent aussi une crise du langage, dans la mesure où ils lui retirent « tout pouvoir communicatif » (p. 56). Dialogue, discours, raisons sont désormais inutiles. Au-dessus de leur magistère, l'hermétisme place « la faculté de l'intuition mystique, de l'illumination rationnelle, de la vision instantanée et non discursive » (p. 56) qui seule formerait une voie d'accès à la connaissance.

Une autre caractéristique majeure de cette « sémiosis hermétique » tient à sa mise en relation avec le thème du complot. Ce rapprochement se fonde d'abord sur la connivence souvent historiquement constatée de l'hermétisme et de la gnose. Alors que la philosophie d'Hermès affirme que « la vérité est secrète » et qu'aucune « interrogation des symboles et des énigmes ne dit jamais la vérité », le gnostique, à partir de ce même constat, « élabore une conscience névrotique de son propre rôle dans un monde incompréhensible » (p. 58). Aussi se représente-t-il comme exilé dans un univers illusoire ou mensonger. La fuite du sens, son glissement à l'infini sur un horizon inaccessible apparaissent, de son point de vue, comme le produit d'une conspiration. « Or, [explique Eco] c'est bien connu, plus on se sent frustré, plus on est saisi d'un délire de toute puissance et de désirs de revanche. » Le gnostique s'imagine donc porter en lui « une étincelle de la divinité », déchue de son pouvoir par « un complot cosmique » et il pense pouvoir se libérer de sa prison terrestre, s'unir « de nouveau à son principe », atteindre « le salut par la connaissance (*gnosis*) du mystère du monde ». (p. 59).

Ces caractéristiques formant ensemble « un modèle fort de la sémiosis hermétique » (p. 63) permettent non seulement à Eco de tracer à grands traits un *modus interpretandi*

propre aux courants ésotériques de la Basse Antiquité à nos jours, mais aussi d'éclairer son influence sur certaines « théories actuelles de l'interprétation textuelle » plaçant uniquement l'accent sur l'activité du lecteur⁴ (*ibid.*). Ce lecteur (Eco pense ici surtout aux représentants de la déconstruction comme Harald Bloom et Geoffrey Hartmann) « assumerait implicitement » un certain nombre de principes où l'on découvre « tous les présupposés d'une mystique de l'interprétation illimitée » (p. 64). Pour lui le langage, portant les marques de sa déchéance ontologique, serait irréductible à « un sens unique et préexistant » et reflèterait « l'inadéquation de la pensée », son impuissance à se hausser vers un sens transcendant (p. 64). En conséquence les textes lui apparaîtraient comme des mondes ouverts sur « d'infinies connexions » (*ibid.*). Le trouble engendré par la polysémie, l'ambiguïté, les contradictions aurait cependant sa contrepartie positive. Si les mauvais lecteurs seraient condamnés à errer, « recherchant l'illusion du sens dans des textes nés pour se jouer d'eux » (*ibid.*), il appartiendrait au bon lecteur de devenir un Élu, comme le gnostique travaillant à son salut, « pourvu qu'il ose superposer sa propre intention de lecteur, à celle de l'auteur inaccessible et perdue », pourvu aussi qu'il transforme « l'illusion du sens en conscience que la signification est infinie » (*ibid.*) et qu'il comprenne qu'il n'y a pas de sens privilégié. « L'Élu est celui qui comprend que le vrai sens d'un texte est son vide. » (p. 65)

Trois objets d'étude

Pour vérifier le pouvoir explicatif de sa théorie, Umberto Eco complète ses réflexions générales par trois chapitres consacrés respectivement aux arts de la mémoire, au discours alchimique et à quelques exemples d'exégèse ésotérique.

Son approche de la mnémotechnique – telle qu'elle s'illustre notamment au XVI^e siècle dans le *Thesaurus* de Cosma Rosselli ou l'*Idea del Teatro* de Giulio Camillo Delminio – montre que celle-ci fut dominée « par le démon de la sémosis hermétique » (p. 85). Le but d'une mnémotechnique efficace devrait être, nous dit-il, de réduire « l'univers des artifices expressifs » et « l'univers des choses à mémoriser [...] à une combinatoire très économique et à une règle de corrélations élémentaire et intuitive » (p. 85). Or l'on constate que les arts de la mémoire de la Renaissance sont dominés par « un hermétisme interprétatif selon lequel, tout pouvant être signature de tout, le jeu des correspondances devient protéiforme » (*ibid.*) et instable. Ce qui devait servir à fixer le souvenir finit par encombrer l'esprit d'une multitude de détails inutiles. Ainsi ces techniques faites pour faciliter la mémorisation « se révélèrent impraticables » et ne manquèrent pas de s'attirer doutes et critiques. Celles par exemple de Cornelius Agrippa (*De Vanitate scientiarum*, X) qui « dans sa polémique contre les mnémotechniques [...] affirme que l'esprit est rendu obtus par ces images monstrueuses et que, lorsqu'il s'en embarrasse, il est conduit à la folie. » (*ibid.*)

C'est aussi « le démon de la sémosis hermétique », si l'on en croit Umberto Eco, qui domine le discours alchimique. Celui-ci « repose sur l'idée de la sympathie ou de la ressemblance universelle, mais il transfère ce principe sur le langage, verbal et visuel, en affirmant que chaque mot et chaque image ont le signifié de plusieurs autres » (p. 91) et en faisant « glisser continuellement son propre sens, à la recherche d'un secret sans cesse promis et toujours éludé » (p. 91-92). Ainsi n'importe quelle expression « du discours alchimique « ne dit jamais ce qu'elle semble vouloir dire » (p. 92), la vérité se trouve toujours rejetée plus loin et doit se découvrir ailleurs. Les termes de la langue commune y sont d'ailleurs détournés de leur signification habituelle. Quand les alchimistes

⁴ Eco cite les thèses de Harald Bloom « sur l'interprétation comme *misreading* et *misprision* » et Geoffrey Hartmann, tenu pour un précurseur de la « *Yale Deconstruction* ». » *Ibid.*, p. 63.

évoquent l'or, l'argent, ou le mercure, c'est pour désigner autre chose que ce que l'on entend par ces métaux ou ces substances. Pour achever de déconcerter leurs lecteurs, ils recourent à « des termes tous différents et tous fondamentalement synonymes » (p. 103). Les mêmes termes peuvent changer leur sens selon le contexte et le même objet – comme la mystérieuse matière ou les différentes étapes de son élaboration – peut être désigné par une multitude de termes différents. En définitive, l'emploi d'un tel discours se justifierait moins, aux yeux du sémioticien, par son utilité pratique que par sa capacité à créer le mystère autour de ceux qui l'emploient : « Le secret alchimique confère du pouvoir à qui prétend le détenir. » Le secret du secret tiendrait dans sa vacuité, puisque qu'il serait « inconnu même de celui qui prétend le posséder [...]. Le pouvoir de celui qui annonce un secret vrai est de posséder un secret vide. » (p. 105)

C'est aux excès interprétatifs de certains exégètes obsédés par le sens caché qu'Umberto Eco consacre le dernier volet de son triptyque. Dans ce type de lecture on voit également se combiner la « sémosis hermétique » et le thème du secret. C'est en effet le soupçon qu'il existerait un message occulte sous la surface des choses ou des mots qui déclenche ici le processus herméneutique. Le fait de soupçonner « que certains phénomènes, évidents mais apparemment insignifiants, peuvent être l'indice de quelque chose de non évident » n'est pas en soi une faute de logique. Le détective cherchant à résoudre une énigme procède aussi à coup d'hypothèses nourries par le soupçon, mais les interprétations délirantes s'appuient sur « des informations non attestées, des témoignages imprécis fondés sur des on-dit » (p. 110) et font, pour ainsi dire, feu de tout bois pour se développer. Ainsi, pour ne donner ici qu'un des exemples nombreux figurant dans ce chapitre, l'un des interprètes de la *Divine comédie*, Rossetti, part « de la conviction inébranlable que Dante était franc-maçon, templier et rose-croix, et partant il imagine un symbole maçonnique rosicrucien se présentant ainsi : une rose où s'inscrit la croix, sous laquelle se dresse un pélican qui, en accord avec la légende, nourrit ses petits de la chair qu'il arrache à sa propre poitrine » (p. 113-114). Une fois établi ce postulat il se lance à travers toute l'œuvre dantesque dans une « chasse à l'oiseau pathétique et désespérée » (p. 116) qui l'amène à glisser de symboles en motifs sans tenir aucun compte ni des intentions de l'auteur, ni des données historiques (la franc-maçonnerie ne se développe pas avant la fin du XVII^e siècle) ni même de la cohérence (chez l'écrivain italien, le motif de l'oiseau ne se trouve jamais associé à celui de la rose !). On a là un exemple de ce qu'Umberto Eco nomme le « gaspillage interprétatif » (p. 106), c'est-à-dire une lecture qui procède de la surévaluation de quelques indices et aboutit, à force de spéculations et d'associations hasardeuses, à une interprétation explicitement arbitraire.

On peut reconnaître une certaine valeur démonstrative à ces trois approches sur la mnémotechnique, l'alchimie et « l'interprétation soupçonneuse » (*ibid.*). Elles manifestent toutes les trois, sur des modes divers, et de manière convaincante, la prégnance d'une « sémosis hermétique » dans le monde de l'ésotériste ou dans les textes qu'il décrypte. Ici et là on découvre, en effet, une configuration typique qui associe une sémiologie de la ressemblance universelle, des lectures favorisant le soupçon et l'ouverture du sens et une fascination pour le secret. Autant de traits qui peuvent être utiles pour l'étude des discours et des courants de pensée s'inscrivant dans le grand ensemble de la littérature ésotérique. Pour être juste, et faire de cette « sémosis hermétique » un instrument d'analyse pleinement opérationnel, il nous semble cependant qu'il faudrait fortement nuancer le caractère polémique de sa présentation. On aura compris, en effet, quel rôle l'auteur des *Limites de l'interprétation* fait jouer à son concept dans un essai où il revient, pour les nuancer, sur les thèses exposées dans *L'Œuvre ouverte*. Il s'agit alors également pour lui de contester les positions de ceux qui, parmi les linguistes et les théoriciens de la réception, valorisent exagérément l'initiative du lecteur

dans la production du sens. On pense notamment ici au mouvement de la déconstruction dont deux éminents représentants (Harold Bloom et Geoffrey Hartman) sont visés par le sémioticien italien (p. 63). Replacé dans cette perspective critique les chapitres que nous venons d'étudier mettent en évidence les aberrations engendrées pour les approches herméneutiques détournant le langage de ses fonctions référentielles et communicationnelles. « La sémosis hermétique » s'apparente ainsi manifestement aux yeux de son théoricien à une forme d'impasse ou d'aberration.

Les limites d'une interprétation

Si l'on examine la théorie de la « sémosis hermétique » avec l'intention d'en faire un outil d'analyse véritablement utile, il convient de la dégager d'un certain nombre de présupposés négatifs : un positivisme quelque peu réducteur, une conception exagérément synthétique de l'histoire culturelle, un logocentrisme partiellement inadapté à son objet d'étude, et pour celui-ci un évident manque d'empathie. Notre attention se portera à présent sur ces différents écueils dont l'examen nous semble intéressant au moins à deux titres. D'abord parce qu'ils ne sont généralement pas propres au seul Umberto Eco, représentatif à cet égard d'une pensée académique encore dominante lors des années 1980. Ensuite parce que leur identification peut nous conduire vers une meilleure compréhension de notre objet d'étude. Ainsi l'examen – ou la mise à l'épreuve – de la théorie du sémioticien italien nous permettra d'ouvrir quelques pistes de réflexion sur les liens de l'ésotérisme avec le langage et ses modes d'interprétation.

Premier point : la « sémosis hermétique », nous l'avons déjà noté plus haut, est opposée au rationalisme grec et aux principes fondant sa logique : l'explication du monde par les causes, « le principe d'identité ($A = A$), le principe de non-contradiction (il est impossible que quelque chose soit A et non A dans le même temps) et le principe du tiers exclu (soit A est vrai soit A est faux et *tertium non datur*) » (p. 51). L'hermétisme et la philosophie du langage qui lui est inhérente sont compris d'emblée par Umberto Eco par leur position déviante par rapport à ce « modèle de rationalisme qui domine les mathématiques, la logique, la science et la programmation des ordinateurs » (p. 53). Cette façon de présenter les choses n'est pas neutre. Prise dans un cadre binaire, « la sémosis hermétique » apparaît comme une somme d'infractions contre un savoir donné comme seul détenteur de la connaissance rationnelle. Dès lors, elle devient synonyme de mystère, d'indistinction, de confusion et s'apparente finalement à un « irrationalisme » adversaire du « rationalisme scientifique » (p. 58). Une telle approche, définissant d'abord une orthodoxie de la pensée, pour voir ensuite dans ses alternatives des formes de transgression, ne rend pas justice à la logique profonde des savoirs ésotériques qui possèdent aussi leur propre rationalité. De ce point de vue, il faut voir, par exemple, dans l'alchimie, comme nous y invite Jean-Jacques Wunenburger, « un maillon d'une longue chaîne spéculative qui remonte à l'hermétisme antique et à certaines structures logico-cosmologiques développées par Empédocle et Héraclite⁵ ». Ses opérations « et l'ensemble de sa spiritualité » jouant sur la concurrence et l'alliance de principes contraires (le soufre, le sel et le mercure) relèvent selon le même auteur d'« une logique contradictoire⁶ » mieux adaptée à la complexité du monde réel, à ses tensions et au jeu incessant de ses différences, que les principes aristotéliens. Antoine Faivre, entrant aussi dans la logique de ces contradictions, observe qu'elles impliquent

⁵ J.-J. Wunenburger, *La Raison contradictoire*, Paris, Albin Michel, 1990, p. 212. Sur la logique contradictoire de l'alchimie, voir aussi C.-G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, Albin Michel, 1980, t. 1 et 2.

⁶ *Ibid.*

l'abandon du principe d'identité, puisqu'une chose peut être en même temps une autre chose (« c'est de l'eau et pas de l'eau, une pierre et pas une pierre ») et du principe de non contradiction : soufre et mercure, pourtant opposés, s'unissent grâce au sel, élément « liant » effectuant la soudure : la mort n'est pas la mort, puisque même les cendres qu'elle laisse sont récupérables pour une œuvre spirituelle⁷.

Le fait ne relève pas de l'irrationalisme, mais bien d'une forme alternative de la rationalité telle qu'elle s'est développée à partir de Platon et Aristote.

La définition que donne Umberto Eco de « la sémiotique hermétique » nous renvoie à une autre question importante : celle de l'articulation de l'ésotérisme à une épistémé dont les diverses caractéristiques sont reliées à une histoire (sa genèse – nous dit-il – coïncide avec le développement de l'hermétisme et de la gnose à partir des II^e et III^e siècles après Jésus-Christ), mais, qui du fait de leur persistance à travers les âges, valent aussi comme des structures transhistoriques. Sur ce point sa mise en évidence dans des discours appartenant à des époques aussi éloignées les unes des autres que la basse Antiquité ou la France contemporaine de René Guénon a le mérite de relativiser l'hypothèse émise par Michel Foucault dans *Les Mots et les Choses*. On se rappelle que le philosophe français faisait de la sémiologie de la ressemblance une caractéristique de l'épistémé renaissante, celle-ci étant ensuite abandonnée, à l'ère classique, au profit d'un savoir fondé sur l'identité et la différence. Mais en insistant sur la permanence trans-séculaire des mêmes structures signifiantes, Umberto Eco, sans doute sous l'influence du structuralisme, place l'accent sur leur fonctionnement synchronique et néglige leur déclinaison historique. Aussi, pour être encore utilisable, sa conception de la « sémiotique hermétique » devrait tenir compte de son actualisation dans des contextes très différents. Il est difficile, en effet, d'inclure dans le même ensemble, et sans s'expliquer, des études sur l'hermétisme, le discours alchimique, et la pratique ésotérique de l'exégèse, chez un critique comme Rossetti, ou de l'étymologie, chez René Guénon. Une même matrice sémantique peut être agissante ici et là, à un certain niveau de profondeur, encore faudrait-il rendre compte de la manière dont elle se modifie et se reconfigure dans chacun de ces cas particuliers.

Le troisième point sur lequel nous voudrions revenir coïncide avec le logocentrisme de l'approche proposée par l'auteur des *Limites de l'interprétation*. Il est vrai que celui-ci travaille sur la langue et que son sujet d'étude porte sur la sémiotique, tel que la définit Peirce : « une action ou une influence qui soit, ou qui implique, une coopération de trois sujets, comme par exemple un signe, son sujet et son interprétant, cette influence tri-relative n'étant en aucun cas résoluble dans une action entre couples⁸ » (p. 69). Mais il nous semble aussi que le concept, utilisé seul, ne peut rendre pleinement compte du fonctionnement du discours ésotérique. Celui-ci, en effet, ne saurait se comprendre sur un plan uniquement verbal ou, plus largement, sur un plan sémiotique. « La sémiotique hermétique » est toujours plus ou moins hantée par un au-delà du langage. Umberto Eco l'observe lui-même à propos de la révélation que, dans le *Corpus hermeticum*, Hermès reçoit « d'un songe ou d'une vision où lui apparaît le *Noûs* ». Il note à ce propos combien ce concept a évolué dans ses emplois. « Pour Platon, le *Noûs* était la faculté qui saisit intuitivement les idées ; pour Aristote, c'était l'intellect grâce auquel nous reconnaissons les substances. » Sa signification change radicalement au II^e siècle où « le *Noûs* devient la faculté de l'intuition mystique, de l'illumination non rationnelle, de la vision instantanée et non discursive. Inutile désormais de dialoguer, de discourir, de raisonner » (p. 56). Mais il ne tire pas toutes les conséquences de son observation quand il associe la sémiotique hermétique à « un glissement irrépressible du sens » (p. 55), à une interprétation

⁷ A. Faivre, « Pour une approche figurative de l'alchimie », dans *Alchimie, Cahiers de l'hermétisme*, Paris, Albin Michel, 1978, p. 159.

⁸ Umberto Eco renvoie aux *Collected Papers*, Cambridge, Harvard UP, 1934-1948, 5.484.

illimitée glissant de signes en signes jusqu'à se perdre dans le labyrinthe du monde, ou encore quand il fait de ses secrets initiatiques, jamais dévoilés et toujours différés, d'illusoires baudruches ne recouvrant que du vide. Si l'interprétation correspond bien ici au processus d'une intense circulation du sens, elle vise également, au-delà des signes sur lesquels elle prend appui, à se dépasser dans une expérience transcendant le langage. La manière dont le sémioticien étudie l'alchimie montre qu'il ne tient aucun compte de cet aspect des choses. Il centre principalement ses analyses sur un discours, tel qu'il est développé en particulier dans une compilation et un dictionnaire (ceux que produit Pernety au XVIII^e siècle). Le propre de ce genre d'ouvrages étant d'expliquer des termes par d'autres termes, il est conduit à exagérer sa thèse en assimilant le discours alchimique à « un discours de synonymie totale » (p. 95). Cela sans considérer son ouverture possible sur un double horizon, pratique et spirituel. De nombreux adeptes partagent en effet cette conviction mise en adage dans le *Mutus Liber* (*Lege, Lege, Lege, relege, ora, labora et invenies*) que la lecture fréquente des livres doit se conjuguer avec le travail et la prière pour aboutir à la fabrication de la fameuse pierre des philosophes, que l'on peut comprendre aussi pour beaucoup d'entre eux comme une forme de révélation intérieure.

Le dernier point sur lequel nous voudrions insister concerne la nécessité d'adopter à l'égard de notre objet d'étude une attitude capable de conjuguer la distance et la compréhension. Il ne fait nul doute qu'Umberto Eco cultive la première de ces deux qualités. Spécialiste des impostures, du mensonge, des illusions fictionnelles ou idéologiques dans ses travaux de sémioticien, ses romans ou sa philosophie, il associe sa réflexion sur la sémiosis hermétique à une critique du soupçon. Celle-ci l'entraîne à voir dans ses structures et leur fonctionnement les produits d'une escroquerie, voire d'une pathologie mentale. Ainsi le secret « inaccessible et totalement impénétrable » dont se réclame l'initié, serait « inconnu même de celui qui affirme le posséder » (p. 105). Le secret, vidé de son contenu, tirerait essentiellement sa signification de permettre à celui qui affirme en détenir la clé d'exercer un pouvoir sur un public de dupes. La folie, au reste, ne serait jamais très loin de la posture énigmatique de l'adepte : comme cela nous est dit à propos du gnostique, sa conception du secret s'enracinerait dans un mal être existentiel engendrant frustration, « délire de toute puissance » et « désirs de revanche » sur un monde ressenti comme absurde (p. 59). Il faut admettre que le soupçon d'imposture, en l'occurrence, n'est pas entièrement injustifié, puisque la « sémiosis hermétique » définit aussi une stratégie propre à de nombreux charlatans en tous genres prospérant sur les champs de foire de l'ésotérisme. L'approche critique, en l'occurrence, est, certes, nécessaire ; mais une étude établie sur les seules bases de la suspicion ne saurait rendre justice à son objet, parce qu'elle soumet ce dernier à un ensemble de jugements à priori. Il est donc également nécessaire d'aller plus loin qu'Umberto Eco et de substituer, à sa réprobation plus ou moins discrète, une approche compréhensive, la compréhension exigeant la prise en compte du sens que les utilisateurs d'un langage donnent eux-mêmes de celui-ci. Il va de soi, lorsque l'on se met à l'écoute de leurs voix nombreuses que tout ne se réduit pas au pouvoir ou à la folie du pouvoir. Il suffit de parcourir – on se contentera de citer cet unique exemple dans le cadre restreint de cet article – le récit poétique que durant la seconde guerre mondiale composa André Breton en exil dans la sauvage Gaspésie : *Arcane 17*, longue méditation poétique et amoureuse se développant au fil de symboles, d'analogies, de correspondances tissées autour de la lame du tarot de Marseille représentant l'étoile. Le poète surréaliste abandonnant son inspiration à une longue dérive sémantique aurait pu entrer dans le panorama dressé par Umberto Eco. Sa poétique, mais aussi ses références à l'alchimie et aux arts divinatoires autorisent le rapprochement, comme son goût pour le clair-obscur et le mystère. Mais son dessein nous conduit aux antipodes de l'univers dépeint dans *Les Limites de*

l'interprétation. Le déploiement de son récit ne sert pas à échapper à l'emprise d'un monde absurde par la production d'une œuvre ouvrant sur un secret transcendant, et encore moins à réparer une frustration par l'exercice d'un pouvoir. Les correspondances multiples tressées dans *Arcane 17* entre l'espace de l'intériorité et la réalité extérieure, les circonstances biographiques et les visions archétypales, le singulier anecdotique et l'Histoire de durée longue portent le projet de refonder l'unité du monde et à lui redonner un sens plein par la magie du verbe.

Conclusion : quatre alternatives à la « sémiosis hermétique »

Les textes ésotériques par leur sémiosis *ad infinitum* se rapprochent certainement des œuvres ouvertes, favorisant les interprétations multiples par leurs ambivalences et leur polysémie ; mais, nous semble-t-il, pas toujours de manière aussi outrancière que le voudrait le sémioticien italien guidé manifestement, nous l'avons vu, par un esprit de polémique. Œuvres ouvertes, certes, mais aussi parfois, nous y avons insisté, selon des modalités différentes de celles qu'il définit. À la place du lecteur démiurge, seul maître du sens, qu'il associe à la sémiosis hermétique, ne pourrait-on pas (souvent ?) substituer d'autres lecteurs types, familiers d'autres pratiques interprétatives ? Pour ouvrir cette réflexion sur d'autres parcours possibles des textes ésotériques, ou d'autres sémiosis, nous distinguerons pour finir – sans prétendre nullement d'ailleurs à l'exhaustivité – quatre alternatives à la théorie d'Umberto Eco, proposant du secret, de l'ouverture du sens et de la polysémie des approches nettement distinctes de la sienne.

La plus banale, peut-être l'une des plus fréquentes, fait du texte ésotérique le dépôt d'un message réservé. Elle se conjugue avec la cryptographie, les allusions obscures, les énoncés sibyllins qui peuvent dévoiler leur contenu pour peu qu'on sache les décrypter. De nombreux traités d'alchimie montrent en effet que leurs auteurs pratiquaient un art ingénieux de l'occultation dont la théorie est d'ailleurs formulée par quelques-uns d'entre eux. Ainsi pour Theobald de Hoghelande (*De Alchemiae difficultatibus*, Cologne, 1594) et David de Planis Campy (*Œuvres*, Paris, 1646)⁹, l'hermétisme déroutant du langage alchimique sert aussi et surtout à protéger des secrets de métier. Mais il est intéressant d'observer que les procédés d'occultation chers aux alchimistes s'immiscent aussi dans des textes pactisant avec la fiction, comme *Les Noces chimiques de Christian Rose-croix*, pour provoquer la réflexion du lecteur en l'introduisant dans un jeu subtil n'intéressant plus directement quelque recette de laboratoire¹⁰.

Il est possible aussi, comme le soulignent A. Faivre ou J.-J. Wunenburger, déjà cités un peu plus haut¹¹, que la langue alchimique, avec ses nombreuses redondances et contradictions, en désaccord avec notre usage du langage courant, soit l'expression d'« une logique contradictoire » traduisant une perception infiniment nuancée de la réalité, mieux adaptée à sa structure complexe. Envisagée de ce point de vue, la sémiosis hermétique ne devrait pas être comprise, comme le produit d'un complot ou d'une supercherie élaborée autour d'un secret vide. Elle formerait une alternative au discours postulé par le rationalisme classique.

La polysémie conduisant à une forme de saturation du sens et bloquant l'accès du lecteur à un message clair et univoque peut également, comme l'a montré Yves Vadé dans sa thèse démêlant les liens de l'écriture et de la magie dans la littérature française

⁹ Sur ces deux auteurs, voir ma thèse : *Les Métamorphoses d'Hermès. Tradition alchimique et esthétique littéraire dans la France de l'âge baroque*, Paris, Champion, 2000, p. 284-305.

¹⁰ Sur les énigmes semées dans ce texte dû probablement à l'Allemand Johann Valentin Andreae, voir l'excellente traduction et édition critique de Bernard Gorceix : *La Bible des Rose-Croix*, Paris, PUF, 1970.

¹¹ Voir les notes 5 et 7.

du XIX^e siècle¹², relever d'une stratégie poétique. Le jeu des correspondances multiples, la promesse de révélations toujours fuyantes, le scintillement mystérieux des symboles et des mythes peuvent ici faire penser à la « sémiosis illimitée » dont parle Eco. Mais le charme du *Desdichado* ou des incantations mallarméennes, s'il puise dans le fonds de l'imaginaire ésotérique, procède moins de la promesse d'une révélation toujours différée que d'une magie propre au langage : « une nouvelle magie poétique » qui, comme le montre Yves Vadé, ne fonctionne pas comme l'illustration ou la réactualisation d'une vieille tradition occulte. Dans l'ère moderne s'initiant à partir de la révolution française, l'enchantement littéraire se construirait pour de nombreux écrivains (Hugo, Nerval, Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud...) à partir de « l'effondrement des mythologies traditionnelles comme supports de croyances collectives¹³ ». C'est à partir du désenchantement du monde que s'instaurerait alors un nouvel ésotérisme littéraire, ésotérisme au second degré, visant, par « un intense plaisir du texte¹⁴ », la reconquête d'un merveilleux perdu.

On conclura cette petite typologie en évoquant l'hypothèse mystique ou initiatique du secret plein. Comment ne pas penser en effet que certains auteurs de textes ésotériques aient, par le moyen d'un langage plus adapté que le discours rationnel, essayé de transmettre à leurs lecteurs le contenu d'une expérience intérieure – voisine de l'expérience religieuse ? Il s'agit là d'une approche traditionnelle, sans doute, et quelque peu fidéiste, mais qui, du moins, reste en accord avec l'esprit de nombreux poèmes ésotériques, comme ceux que produisirent autrefois Nerval¹⁵, Yeats ou Lubicz Milosz offrant leur sagesse à mots couverts. La question reste entière de savoir comment peut s'opérer, pour l'un ou pour l'autre de ces écrivains, le passage de la lettre vers le sens caché. Nous ne prétendons pas ici la résoudre en quelques lignes. Tout au plus pourra-t-on suggérer, en se faisant l'écho d'un célèbre verset (2 Corinthiens 3, 2-6) que le sens caché sous la lettre peut et doit être vivifié par l'esprit du lecteur. Pour être bien compris, le poème à cet égard implique et confirme une inspiration commune et une fraternité d'âme, comme le rappelle Milosz au début de son *Cantique de la connaissance* :

L'enseignement de l'heure ensoleillée des nuits du Divin.
 À ceux, qui, ayant demandé, ont reçu et savent déjà.
 À ceux que la prière a conduits à la méditation sur l'origine du langage.
 Les autres, les voleurs de douleur et de joie, de science et d'amour, n'entendront rien à ces choses¹⁶.

¹² Y. Vadé, *L'Enchantement littéraire. Écriture et magie de Chateaubriand à Rimbaud*, Paris, Gallimard, 1990.

¹³ *Ibid.*, p. 368.

¹⁴ *Ibid.*, p. 366.

¹⁵ Nous venons de citer Nerval un peu plus haut à propos de la magie littéraire telle que la dépeint Y. Vadé dans sa thèse. Mais rien n'interdit de conjuguer cette approche avec l'hypothèse d'un Nerval initié appelant le lecteur au partage d'une expérience plus profonde que celle produite par l'enchantement poétique. Notre typologie, en effet, entend cerner des modes de fonctionnement potentiellement cumulatifs et non définir une classification à cloisons étanches.

¹⁶ *Poésies*, Paris, Éditions André Silvaire, [1960] 1989, t. II, p. 140.