Le Mourir dans la vie et la mort dans la ville: le *Tableau de Paris* (1781–89) de L.S. Mercier

Laurence Mall

PAR LA forme radicalement ouverte, non chronologique et non systématique de son énorme *Tableau de Paris* (1781–89),[1] Mercier à la veille de la Révolution élabore un discours sur la mort qui rompt autant avec le discours romanesque qu'avec le discours philosophique. Dans le roman du XVIIIe siècle à structure biographique, la mort d'un personnage principal (Manon, Julie, Madame de Tourvel et tant d'autres) immanquablement servira de point d'orgue à une vie d'exception, étoffera ou approfondira une leçon morale, fera résonner une fatalité. C'est que la fiction « livre une chronique ambigüe de la mort, à la fois reflet du nouvel air du temps et accélérateur des prises de conscience, en forçant le trait, et en donnant aux expressions exceptionnelles une audience nouvelle ».[2] De leur

[1] La première édition du *Tableau de Paris* paraît en deux volumes en 1781; en 1788 « les quatre derniers volumes du *Tableau de Paris* sont tirés sur des presses encore inconnues à ce jour »; en 1789 est achevée « la seule édition du *Tableau de Paris* qui ait été tirée d'un même atelier », est-il expliqué dans la chronologie de Mercier, Louis Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, éd. Jean-Claude Bonnet, 2 vols. (Paris: Mercure de France, 1994), 1:clxxxiv–clxxxvi. Les références au *Tableau de Paris* renvoient à cette édition.

[2] Michel Vovelle, *La Mort et l'Occident de 1 300 à nos jours* (Paris: Gallimard, 1983; nouvelle éd. 2000), 411. Pour le roman, voir la brève synthèse de Laurent Versini, « La Mort comme thème romanesque dans le XVIIIe siècle français », dans *La Mort en toutes lettres,* éd. Gilles Ernst (Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1983), 95–108.

côté les philosophes, lourdement influencés par la philosophie antique, insistent sans originalité particulière sur la nécessité d'une acceptation sereine de notre condition.[3] Mercier, lui, élabore en pointillés un discours décidément différent[4] où la mort est objet d'observation et de méditation en tant qu'elle *advient* et qu'elle *a lieu* dans le monde social, contemporain et urbain: le Paris des années 1770–80. Certes, il est comme tout penseur de son temps familiarisé avec la prédication chrétienne, les grands textes de fiction et les diverses veines philosophiques (stoïques, libertines, matérialistes, déistes, etc.) fournissant les cadres de pensée, les topiques, l'« horizon d'attente » de ses contemporains. Mais parce que la grande ville est son objet premier,[5] ce qui le différencie au premier chef est l'exceptionnelle attention portée au quotidien où s'insinue la mort—au monde du travail, du commerce, aux coutumes, croyances, attitudes et comportements des Parisiens selon leur condition sociale, aux spectacles de la rue. C'est en cela, d'ailleurs, qu'il procure aux historiens de la mort une riche source d'information. Pourtant, bien que son auteur ait lui-même écrit que dans le *Tableau de Paris* « comme dans ceux de Rembrandt les couleurs noires dominent » (1:22), il ne s'agit évidemment pas d'un texte *sur* la mort. Lorsque donc Mercier décrit et critique les pratiques du mourir à Paris à son époque, il les insère de façon discontinue dans la vue mouvante des vivants et son immense complexité telle qu'elle se déploie sur les plus de 3 000 pages du *Tableau*. Et il les traite en écrivain. Multipliant les perspectives dans de brefs chapitres ou fragments hétérogènes, diversifiant son écriture selon l'enjeu moral ou politique, selon l'exigence esthétique du contexte, il crée un discours irrégulier, hybride et fragmentaire, fait de descriptions en forme et de courtes notations, d'analyses

3 Voir Robert Favre, *La Mort dans la littérature et la pensée françaises au siècle des Lumières* (Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1978), 539, 540.

4 On exceptera Rétif qui dans ses *Nuits de Paris* aborde partiellement les mêmes objets. Voir Sylvie Camet, « La Mort, spectacle parisien à la fin du XVIIIe siècle », dans *Le Récit de la mort: Écriture et histoire*, dir. Gérard Jacquin (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2003), 109–23.

5 Et il est le premier dans cette entreprise. Comme le remarque Jean Marie Goulemot, « jusque vers 1780, ni la fiction ni le discours philosophique ne font la part belle à la ville en général et à Paris en particulier ». Goulemot, « Le Paris des philosophes », dans *Écrire Paris*, éd. Daniel Oster et Jean Marie Goulemot (Paris: Éditions Seesam, 1990), 36.

sociales et d'anecdotes satiriques, de méditations lyriques et de reportages. Aucun type d'écriture singulier ne saurait à lui seul prendre en charge la diversité des angles adoptés.

C'est que, fasciné par l'« espèce » urbaine dans sa continuité vitale, Mercier s'intéresse aux façons dont la mort est intégrée au jour le jour dans la vie et dans la ville. La latence que Vovelle comme beaucoup d'historiens note « entre l'expression littéraire privilégiée et l'attitude du grand nombre »[6] est considérablement atténuée grâce au *Tableau* car Mercier saisit la mort en mouvement. En effet, il enregistre et interroge sans relâche un nombre important d'usages et de procédures coexistants, certains archaïques, d'autres très neufs, à une époque où les attitudes devant la mort sont notoirement en transition.[7] Il demande donc, non pas « pourquoi mourrons-nous? » ni « que deviendrai-je après ma mort? » mais bien: « comment mourrons-nous ici et maintenant? », pesant, développant, liant chacun de ces termes. Car la mort dans le *Tableau* n'est envisagée qu'en situation et en collectivité. Il ne s'agira pas de « la mort de moi » ni de « la mort de toi », selon les fameuses catégories d'Ariès,[8] mais du mourir et de « la mort de nous », les Parisiens. Le recueillement spirituel du moribond, le deuil des proches, le respect de la personne humaine dans le cadavre, Mercier les envisage en relation étroite avec les hiérarchies sociales, avec les impératifs concrets de la vie urbaine jusqu'au contexte particulier de la rue, avec les professions, la législation en vigueur, les mœurs et la culture de son temps, incluant l'état de la religion. Que fait-on quand on s'apprête à mourir? Comment s'occupe-t-on du très réel cadavre, selon la condition sociale du mort? Quels rituels met-on en place, selon quelles croyances, à quelles

6 Vovelle, *La Mort et l'Occident*, 446.

7 « Le système de la mort se défait par étapes au fil du XVIIIe siècle: 1730, 1750 à 60, dans la majeure partie des cas les grands tournants sont pris, qui s'expriment non seulement au niveau de l'action volontaire des hommes—la grande attaque des Lumières—mais des comportements collectifs: ce que Pierre Chaunu a heureusement dénommé la désocialisation de la mort, prend alors place: pour le Français de 1789, le visage et la manière de vivre sa mort ont certainement changé ». Chaunu, « Les Attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différentes », *Annales: Économies Sociétés Civilisations* 31, no. 1 (janvier–février 1976): 128.

8 Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours* (Paris: Seuil, 1975), 37–65.

conditions, et à quel prix, parfois littéralement? Qui profite, abuse, ou pâtit de la mort d'autrui? Peut-on à la fois respecter les vivants et la mort, les morts et la vie? Comment en milieu urbain l'esprit et l'imagination se trouvent-ils parfois sollicités et dirigés vers l'idée de la mort? Telles sont certaines des questions auxquelles le *Tableau* offre d'intéressantes réponses, servi par une écriture particulièrement apte à « rendre compte du paysage d'âme collectif »[9] à Paris juste avant la Révolution.[10]

« *Le néant des représentations humaines* »

Comme tant de ses contemporains, Mercier montre à Paris l'emballement des inégalités dans leurs plus visibles évidences. La mort humaine, pourtant, est le *nec plus ultra* de l'expérience égalitaire: elle fournit depuis des siècles l'occasion de méditations sur l'oblitération des différences sociales entre les hommes au moment suprême et, en version chrétienne, permet d'élégantes inversions: à la mort le grand gît seul et nu dans son cercueil doré, le pauvre resplendit dans sa robe de gloire. La pastorale est évidemment reine en la matière, Bossuet la couronnant.[11] Or le motif de la Grande Egalisatrice, s'il est indéracinable parce qu'irréfutable au plan factuel, n'est pas opératoire dans la vie. Mercier repousse fermement la consolation visée par le

9 L'expression est de Vovelle, *La Mort et l'Occident*, 411.

10 La Révolution modifie bien entendu la pensée sur la mort et sa représentation, comme le prouve *Le Nouveau Paris* où Mercier décrit et analyse le Paris révolutionnaire, le Paris de Thermidor et du Directoire. Les pages fascinantes sur les "sanguinocrates" (*Le Nouveau Paris*, éd. Jean-Claude Bonnet [Paris, Mercure de France, 1994], 712), sur les sépultures (chapitre 132), le supplice de la guillotine (chapitre 39), le bourreau Sanson (chapitre 97), sur les exécutions individuelles (le roi, la reine, Madame Roland, Charlotte Corday, etc.) comme sur les massacres collectifs méritent une étude particulière: elles ressortissent à une problématique différente de celle qui informe l'étude présente.

11 Bossuet écrit: « Vous y viendrez vous-même, riche impitoyable, aux jours de besoin et d'angoisse [...] Elle viendra au jour destiné, cette dernière maladie, où, parmi un nombre infini d'amis, de médecins et de serviteurs, vous demeurerez sans secours, plus délaissé, plus abandonné que ce pauvre qui meurt sur la paille et qui n'a pas un drap pour sa sépulture ». Bossuet, *Sermon du Mauvais Riche*. Mercier lui-même n'hésite pas à diminuer les riches dans cet esprit: « Que te restera-t-il de cette grande opulence? Un cercueil de plomb, et quelques marbres sculptés », etc. (1:149), mais hors du contexte religieux. Sur ce dernier, voir Bernard Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France* (Paris: Gallimard, 1927).

grand jeu des renversements post-mortem du système chrétien. Dans le *Tableau*, le pauvre meurt comme un chien, le grand comme un imbécile, et ils demeurent ainsi après la mort, moins que rien. Cette vérité transparaîtra dans le cérémonial entourant la mort, monstrueux aux deux extrêmes de son excès: absence quasi totale, ou « mascarade » (1:1448) boursouflée. La violence figure au cœur des pratiques mortuaires comme elle structure la hiérarchie sociale que Mercier déchiffre à travers elles. Le thème moral traditionnel se fissure donc, s'effondre même parfois pour faire de la mort l'occasion de prises de conscience non pas métaphysiques mais sociales et politiques. Questionnement d'ordre culturel, aussi: quoi de plus révélateur d'un état de *civilisation*?[12] D'où l'importance du détail vrai, et donc souvent brutal, rivalisant en barbarie avec les usages de cultures soi-disant moins raffinées: « O sauvages errants dans les forêts de l'Amérique septentrionale! Vous mangez vos ennemis [...]: mais vous n'avez jamais du moins offert à la main tremblante de l'historien les tableaux que j'aurais ici à tracer » (1:708). La main, au vrai, tremblera d'horreur, ou de rire. Le pathos dans le cas des pauvres, le cocasse et la dérision dans le cas des riches seront pour Mercier les deux tonalités de choix. L'*ethos* est ici éthique. Par lui le pauvre comme le grand recevront ce dont ils sont privés durant leur vie mais qui leur est dû: pitié et respect à l'un, mépris à l'autre. Le texte se charge en ce sens d'un ensevelissement scripturaire correctif.

Ainsi, il est impératif de montrer tous ces corps vomis par l'un de ces « hospices sanglants et dénaturés » (1:680), l'Hôtel-Dieu,[13] en route vers Clamart,[14] jetés dans un chariot; ils « n'ont

12 Chaunu: « une civilisation se livre le plus parfaitement dans son prononcé sur la mort (parole, geste, écriture). C'est là, et là seulement, qu'on ne triche pas », « Mourir à Paris (XVIe–XVIIe–XVIIIe siècles) », *Annales, Economies Sociétés Civilisations* 31, no. 1 (janvier–février 1976): 34.

13 Sur l'Hôtel-Dieu et ses conditions déplorables, voir, par exemple, Jeffry Kaplow, *The Names of Kings. The Parisian Laboring Poor in the Eighteenth Century* (New York: Basic Books, 1972), 95. Plus généralement, « sur l'effroi qu'inspirent aux contemporains l'hôpital et les dépôt de mendicité tous les textes concordent », observe Catherine Duprat, *Le Temps des philanthropes,* 2 vols. (Paris: Éditions du C.T.H.S, 1993), 1:12.

14 Situé dans le faubourg pauvre de Saint-Marcel, le cimetière de Clamart, créé en 1672, « concurrence » celui des Saints-Innocents. S'y « achemine chaque nuit la voiture de l'Hôtel-Dieu »; c'est « devenu le grand lieu d'inhumation des pauvres dès le début du XVIIe siècle », explique Madeleine Foisil, « Les

point de bière: ils sont cousus dans une serpillère ». « Un prêtre sale et crotté, une cloche, une croix, voilà tout l'appareil qui attend le pauvre » (1:683). Le plus simple appareil lui sied, la nudité, originelle et ultime,[15] lui va comme un gant. Coïncidence sinistre et significative, il n'y a qu'un pas des Enfants-Trouvés à l'Hôtel-Dieu: ces deux cruelles institutions caritatives se font face. C'est « comme si l'on eût voulu montrer que ces malheureux enfants n'avaient qu'un pas à faire pour y entrer ». « L'imagination les voit » « après avoir reçu là un berceau des mains de la charité, aller chercher à deux pas le grabat qu'elle leur accorde encore pour y expirer » (2:149). Et encore, quel grabat! quand on y meurt d'une mort « cent fois plus triste et plus affreuse que celle que l'indigent recevrait sous son toit, abandonné à lui-même et à la nature! » (1:679). Et encore, quel berceau! quand les nouveau-nés voyagent étroitement serrés sur un bébé mort.[16] La vieille ronde du berceau à la tombe échappe au lieu commun parce qu'elle enserre ici ce qui pour Mercier est l'essence concrète de la pauvreté: un cycle sans issue. Les nourrissons sans protection (sociale) sont précipités dans une vie d'indigence comme dans un tombeau, et qui dira la différence?

La mort dit la vie quand dans le cas des pauvres elle rejoue en accéléré et en définitif la mort lente par usure et désespoir qui était la leur: « le luxe dévorateur, tout en mangeant l'espèce humaine, soutient au-dessus de leur tombeau tous ces hommes qu'il extermine; ils meurent par degrés et non tout à coup » (1:74). Et la vie du pauvre prédit, bien sûr, sa pauvre agonie, sa pauvre mort, et toutes les indignités posthumes. À l'Hôtel-Dieu on couche les malades à côté d'un moribond ou d'un cadavre (1:671). Dans les tombereaux de Clamart, il arrive qu'on place les enfants entre les jambes des adultes pour faire des économies de place (1:684). Si on enterre le pauvre « pour

Attitudes devant la mort au XVIIIe siècle », *Revue historique* 510 (avril–juin 1974): 312. Clamart accueille les plus pauvres parmi les pauvres, ceux dont la famille n'a pu « payer une somme modique pour leur épargner la fosse commune » (Foisil, 311).

15 Le mort pauvre « paraît aussi nu en sortant de ce monde que lorsqu'il y est entré » (2:100).

16 Les nouveau-nés pauvres, transportés vers leurs nourrices par des « mains mercenaires » se retrouvent à trois dans des boîtes matelassés, debout dans leur maillot; quand leur transporteur « ouvre sa boîte, il en trouve souvent un de mort; il achève le voyage avec les deux autres » (1:688).

rien », c'est « que son cadavre infecterait » (2:254). Or Mercier force son lecteur à regarder en face non pas encore des cadavres attaqués par le temps (vieille scie des sermons) mais des corps encore tout pleins de leur humanité, à visualiser des positions, des situations tout à la fois concrètes et allégoriques de la vie menée. Ce corps *déplacé* du pauvre, qui jusque dans la mort ne doit pas prendre de place, interchangeable avec un autre, quasiment indifférent mort ou vivant,[17] ce corps est méprisé, bafoué, maltraité dans une multiplicité de petits gestes, de pratiques dont nul ne se soucie.[18]

Le scandale vient sans doute de ce que, si toute sa vie le pauvre dans son corps est ou doit être *soumis*, maintenu ou repoussé à sa place, à sa mort cette soumission devrait être métamorphosée et fondue dans une vulnérabilité universelle, digne d'un universel respect. Or la violence continue à s'exercer sur cet objet passif et démuni qu'est le cadavre. On en vole à Clamart. « Ainsi, après le trépas du pauvre, on lui vole encore son corps; et l'empire étrange que l'on exerce sur lui ne cesse enfin que quand il a perdu les derniers traits de la ressemblance humaine » (1:684–85). C'est donc seulement, et seulement quand le pauvre est devenu un cadavre entièrement décomposé, ce que Bossuet nommait après Tertullien « un je ne sais quoi qui n'a plus de nom dans aucune langue », qu'il cesse d'être violenté. Apparaît alors une vérité terrible: c'est quand il n'est véritablement plus rien que le pauvre peut enfin cesser de l'être aux yeux de la société.

Le grand, lui, travaille à se procurer un excès d'être. Lorsque Mercier dénonce la vaniteuse arrogance des grands jusque dans la mort, il s'inscrit dans une très vieille tradition critique, ecclésiastique aussi bien, l'enflure étant d'autant plus choquante à l'occasion de ce qui devrait susciter recueillement, repentir, humilité. Mais il faut d'emblée noter qu'il use peu du topos de la pastorale sur le néant des choses humaines, lui préférant « le néant des *représentations* humaines » (2:195). Or la repré-

17 « On sera indifférent à l'enlever comme mort ou comme convalescent » (1:679).

18 Kaplow écrit: « Even death did not put an end to the indignities to which the *menu peuple* were subject » et précise: « Until a police order put an end to the custom in 1775, the death certificate of a person buried at public expense could not be signed by his relatives or friends, and information for the parish registers was taken from the gravediggers only. This was the ultimate indignity, a kind of final deprivation of identity » (104, 105).

sentation par excellence, ce sont les funérailles « baroques ».[19] Cette théâtralité des morts princières vue et interprétée par Mercier est lourdement manipulatrice dans son esthétisation systématique et doit être démystifiée. L'immense *gravitas* des cérémoniaux sera subvertie par un regard à l'affût de cocasserie, sensible à l'étrangeté quasi exotique de rites surannés, usés jusqu'au non-sens. La réalité concrète passe au premier plan, réalité de ces opérations que les grands au pouvoir cherchent à faire disparaître comme s'ils échappaient à notre mortelle condition, comme s'ils étaient « moins décédé[s] » (2:1096) que les autres. Il importe donc d'être délibérément trivial pour révéler quels sont les moyens et les coûts réels de ces grandioses traitements mortuaires réservés aux grands, aux rois;[20] quels sont les besoins viles ou futiles que ces parades remplissent; quels sont les faibles effets qu'obtient ce déploiement de force. Les cibles favorites de Mercier, la tradition de l'embaumement, les somptueux convois funèbres, et les catafalques, sont des pratiques réservées uniquement ou principalement aux princes du sang et aux rois: au pouvoir en spectacle.

Or le corps princier n'est pas mieux traité, à considérer la réalité des choses, que les cadavres volés pour les leçons d'anatomie: « Monseigneur le prince est déjà partagé en trois; le scalpel l'a tailladé. Il a donné ses entrailles à je ne sais quelles religieuses et son cœur aux grands jésuites » (2:1564).[21] À corps démembré, pouvoir démantelé? Les corps évidés des princes sont creux, quel meilleur symbole, et puis, « ils ne seront jamais embaumés aussi joliment que le scarabée » dans son ambre jaune (2:1563). Les convois des « magnifiques obsèques des princes » sont eux aussi devenus suprêmement étranges (« quel

19 Voir Chaunu, *La Mort à Paris: XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles* (Paris: Fayard, 1978), 441. Vovelle note aussi que l'« ample spectacle baroque » de la seconde moitié du XVIIe siècle « débordera très largement sur le XVIIIe siècle » (« Les Attitudes », 128).

20 « Les obsèques, ces funérailles pompeuses, ne sont quelquefois acquittées qu'un demi-siècle après le décès du prince. On empruntera, à la lettre, pour l'enterrement de tel souverain: le crédit assistera à son superbe mausolée, ainsi qu'il a présidé pendant sa vie à sa table magnifique, à ses noces, aux fêtes qu'il a données » (2:1565).

21 Voir aussi 2:1096: tel prince « sera couché comme un autre, on mettra ici son cœur, là ses entrailles ». Le « dépôt du cœur des princes au Val-de-Grâce [...] est en usage depuis la mort d'Anne d'Autriche en 1666 » (Favre, 36).

spectacle bizarre! »), aux confins du fantastique avec ce char énorme « comme si le corps qu'il recèle était celui d'un géant, ou d'un homme extraordinaire », ajoute perfidement Mercier. Tout dans le spectacle est une agressive manifestation de pouvoir, jusque dans « les armes du défunt [qui] sont peintes au-dehors d'une manière également large et tranchante ». Mais rien, « non, rien ne peint mieux le revers de la grandeur et le néant des représentations humaines que ces bourreliers, ces garçons selliers, ces charrons, qui, commandés pour raccommoder le corbillard en cas d'accident, sont cachés sous la toile tendue, et roulent les dés sur le corps de l'éminent personnage, lorsque tout l'appareil d'un deuil fastueux, les flambeaux, les crêpes, le cortège sacerdotal, les aumôniers à cheval, les timables voilées font mettre toute la ville aux fenêtres » (2:195). Rien ici de sacré, et surtout pas ce corps trop caché; rien de vrai, sauf ces travailleurs et leur ennui; rien de sérieux: le peuple se joue des jeux funèbres du pouvoir. Mercier n'impose pas une abstraite supériorité de démystificateur philosophe. Le peuple lui-même sait la duperie et opère le désenchantement. L'illusion est maintenant comique. Voyons encore dans cette veine l'érection d'un catafalque au milieu de Notre-Dame pour un prince décédé. Dès lors, l'esprit se retire. Marteaux, haches et scies, et les cris des charpentiers, manœuvres etc. couvrent les cantiques de leur bruit. La trivialité s'infiltre au cœur de l'excès: « on brûle dix mille bougies. On étouffe » et des pompiers sont prudemment disposés autour de l'enclos, car les parents du mort « ne veulent pas être brûlés vifs ». Lors de la pompeuse oraison funèbre, « l'orgueil des rangs étale encore ses prééminences autour de l'autel de la mort » (1:1448). Le surlendemain l'édifice est démonté, « on met en pièces les *vertus de plâtre*; et l'éloquence de l'orateur, tout aussi fragile, disparaît devant l'œil moqueur d'un peuple qui en avait ri d'avance » (1:1449). Cette éphémère ostentation est-elle cependant pire que la statuaire des tombes des grands, qui traduit « le faux en un marbre durable » (2:585)?

Sous la plume de Mercier, tout dans la mort du Grand est faux, est vide, est petit. À coups d'images insolites, d'évocations saugrenues, il pilonne les fastes, dégonfle les baudruches de la mort riche, tout au contraire des gravures de Cochin qui, représentant les superbes jeux d'ombre et de lumière des grandes funérailles (1:1450), entérinent le mensonge. Dans le *Tableau*,

le dur désir de durer des grands aristocrates prêtera à rire, mais non à des fins purement moralisatrices. Qu'il s'agisse des obscènes déploiements de pouvoir ou de la sordide négligence des pauvres, le traitement des morts durcit, dramatise et éternise un très grave déséquilibre social.

« *Monsieur le mort, laissez-nous faire; Il ne s'agit que du salaire* »[22]

« Et c'est le sacerdoce qui se plaît à cette complaisance » (1:1448)? Oui, et bien d'autres dans l'industrie funéraire parisienne. L'intérêt prodigieux de Mercier pour tous les métiers et professions s'étend sans faillir sur les « thanatocrates » de tout poil (notaires, commissaires-priseurs, jurés-crieurs,[23] layetiers, fossoyeurs et encore prêtres ou « valets d'église » (2:996), mais aussi sur les individus qui font de l'assistance aux morts un « petit métier » en dehors des cadres professionnels. Il note ainsi que « Sur cent personnes qui meurent, soixante expirent sans laisser un domestique pour les ensevelir; mais il y a dans chaque rue une vieille servante toute ridée qui remplit cet office » (2:996). Ce qui importe avant tout, c'est de déterminer si les usages, les rites et les procédures en vigueur aident les Parisiens à vivre leur mort, et leurs proches à faire leur deuil. L'auteur du *Tableau* va et vient entre une évaluation de l'expérience du mourir et le traitement des morts. Or, à son époque et dans sa ville, estime Mercier, cette expérience comme ce traitement sont en crise. « Tout ce qui porte robe noire vit de décès » (1:1392): trop *font leur affaire* de la mort, refusant d'assumer sa dimension morale, spirituelle et affective. Par un souci hypertrophié d'efficacité ou par appât du gain, à Paris on tue les morts.

Commençons par l'Église et ses fabriques.[24] De brefs mais saisissants tableaux mettent en scène et en question des rites mesquins, dégradés, et l'indifférence du personnel religieux. Les rituels liminaires entre vie et mort n'ont plus de sens parce que ceux-là mêmes à qui ce sens était confié semblent

22 La Fontaine, « Le curé et la mort », librement cité par Mercier (1:647).

23 Un chapitre entier (1:DVI) est consacré aux jurés-crieurs. Sur leurs nombreuses fonctions dans les enterrements, voir Jacqueline Thibaut-Payen, *Les Morts, l'église et l'état* (Paris: Éditions Fernand Lanore, 1977), 74–77.

24 L'article « Fabriques des églises » de l'Encyclopédie indique: « Enfin par le terme de fabrique on entend aussi fort souvent ceux qui ont l'administration du temporel de l'église ». Sur les fabriques, voir Thibaut-Payen, 66–71.

ne plus y croire, soumis à des automatismes. Le *De profundis* est monotone: pour se désennuyer, les ecclésiastiques en service à un enterrement « jasent ou bâillent le long des rues, ou regardent les grisettes » (2:997). Tel autre prêtre, un « porte-dieu », attend qu'on vienne le chercher pour « aller prendre au tabernacle le pain eucharistique que l'on porte aux malades. Un dais usé, sale, mais portatif, que les deux premiers galopins soulèvent; une lanterne ou un flambeau de poix-résine, un porte-sonnette, un bedeau en ganache et tout clopinant, voilà l'attirail qui s'achemine vers le logis du moribond » (1:1064). Il exorcise dans la chambre les esprits malins, « puis il commence une exhortation banale à un mourant qu'il n'a jamais vu, qu'il ne connaît pas. La même exhortation s'applique aux jeunes, aux vieux, aux adultes, aux femmes, aux filles, à toutes les conditions et à tous les états ». Au retour, « *le bon Dieu* monte en fiacre » s'il pleut (1:1065). Ce dernier détail, féroce, moque la personne éminemment profane du prêtre, employé comme un autre. Ailleurs, la douleur d'un fils à l'enterrement de son père ne trouvera pas de réconfort s'il est pauvre: très vite « le prêtre est loin » et « tout a déserté le cimetière » (1:647), car il n'y a plus rien à gagner. Ailleurs encore, on demandera à un vieux « prêtre indigent et subalterne » de veiller le corps. Pour vingt sols et une bouteille de vin, « il lit quelquefois à côté du cadavre, au lieu de l'office des morts, Tibulle ou la *Pucelle*. Familiarisé avec le trépas, il veille indifféremment » jeune ou vieux en cuvant son vin (1:648–49). Au-delà du pittoresque, tout ici dit l'usure, la grisaille, la routine creuse, le manque foncier de pertinence de la religion telle qu'elle se manifeste à ce moment crucial de l'existence humaine.[25]

Cette incapacité de la religion à assurer sa mission spirituelle est d'autant plus insupportable que l'Église continue à faire de la mort une intéressante source de revenus, une bonne affaire dont elle entend bien se réserver l'exclusivité.[26] À preuve, le monopole

[25] Telle serait la bonne religion: « elle reçoit notre dernier soupir, assiste à nos funérailles en longs habits de deuil, dépose nos tristes dépouilles dans le tombeau; et comme si tous ces bons offices étaient insuffisants pour elle, elle monte au ciel, et va encore intercéder pour nous la miséricorde divine » (2:897).

[26] Vovelle parle de la perception par les élites « d'un lobby morticole des marguilliers, fabriciens, religieux, dont la mort, suivant l'expression de Meslier, "fait bouillir la marmite" » (*La Mort en Occident*, 464). La critique,

sur les bières. « L'église en tient magasin, et doit seule vous la vendre; c'est un accaparement, elle gagne sur votre bière près de la moitié du prix intrinsèque » (1:648). Les mois où on meurt le plus, « le curé et les fabriques calculent, chacun de son côté, l'argent que produira la mortalité » (1:645). Le commerce de la mort est exhibé dans sa crudité, et le rituel, dans son dérisoire lorsque sont donnés les détails de l'enterrement: « On paie toujours d'avance à l'église le convoi, le service et l'enterrement. On vous présente un tarif tout imprimé: vous choisissez combien vous voulez de prêtres, de cierges, de flambeaux, de chandeliers. [...] Tout cela se calcule: tant pour la présence de M. le curé etc. » (1:647). Et Mercier d'énumérer les comptes minutieux et sordides qui précèdent les services funèbres de luxe, comme à Saint-Eustache: « Cinquante francs pour l'ouverture d'une fosse; *tant* pour les chantres qui glapiront quand on descendra le corps; *tant* pour la garniture et le parement du maître-autel; *tant* pour le petit chœur ou le grand chœur; *tant* pour le confesseur ou son simulacre; *tant* pour ses gants blancs » (1:648).

Les historiens des mentalités comme Chaunu ou Vovelle ont mis en lumière un mouvement accéléré de déchristianisation ou au moins de sécularisation[27] au cours du dernier tiers du XVIIIe siècle, surtout à Paris. L'étude des testaments occupe une place importante dans leur analyse.[28] Or Mercier dans sa fine

justifiée ou non, est ancienne, l'amusante fable de La Fontaine, « Le curé et la mort » en témoigne assez, et elle est encore très active au XVIIIe siècle. Sur cette critique, l'organisation et le coût des funérailles, et la répartition des prérogatives entre le clergé, les fabriques et les jurés-crieurs, voir John McManners, *Death and Enlightenment: Changing Attitudes to Death among Christians and Unbelievers in Eighteenth-Century France* (New York: Oxford University Press, 1981), 270–302; et Thibaut-Payen, 53–77.

27 Sur le débat concernant la notion contestée de déchristianisation, et sur la préférence à accorder au terme de sécularisation, voir David Garrioch, « La Sécularisation précoce de Paris au dix-huitième siècle », *SVEC* 2005:12 (Oxford: Voltaire Foundation, 2005), 35–75.

28 Les testaments sont pour les historiens des mentalités l'un des « indicateurs » les plus révélateurs de la mentalité collective. Vovelle rappelle qu'à la fin du XVIIe siècle « le testament rassemblait le faisceau des gestes qui constituaient alors le grand cérémonial de la mort: élection de sépulture, demande de convois et d'accompagnements, fondations et services de messes pour le repos de l'âme, legs pies aux confréries luminaires ou de pénitents, 'donnes' et legs charitables aux pauvres et aux hôpitaux » (*La Mort en Occident*, 417). Or au XVIIIe siècle on constate une « chute brutale et convergente » de tous ces gestes (*La Mort en Occident*, 418). Chaunu de son côté constate une

intelligence du social le constate spontanément: le testament a assez brusquement cessé d'être un document spirituel. Les plus riches, affirme-t-il, « repousse[nt] toute idée de donation »; « ils meurent sans faire de legs à qui que ce soit [...] Les fondations magnifiques étaient plus communes autrefois. Ce devrait être un devoir que de ne pas quitter la vie sans laisser quelques traces de bienfaisance » (2:104). Le testament est désormais un document légal, purement laïque, et une arme posthume de domination sociale, permettant à l'individu atteint d'*avaritia* de distribuer « des dons d'après les caprices qui l'agitaient de son vivant ». Il faudrait, suggère Mercier indigné, instituer l'annulation légale des « testaments de ces particuliers, qui jettent dans un papier olographe le dernier éclair de leur vanité, ou le dernier rugissement de leur colère » (2:659). La loi est nocive qui cautionne les inégalités en autorisant des héritages considérables; au contraire, « la loi, qui doit tout ramener à une égalité précieuse, devrait ôter aux testaments les moyens dont l'homme se sert pour consacrer des injustices » (2:658). Plus généralement, aujourd'hui, « Rien n'accuse plus l'humanité que le vide, la sécheresse, l'insensibilité, l'oubli des tendres affections qui caractérisent les testaments. Il en faut dix mille pour en citer un digne d'un être qui mérite de justes regrets. De grands hommes même n'ont pas su faire cet acte, le plus important à tracer, puisqu'il est le dernier ouvrage de notre volonté. Est-ce faiblesse, inattention ou indifférence pour ce qui doit nous survivre? Comment ne compose-t-on pas à loisir cette œuvre finale où l'âme paraît à nu? » (2:105). Les préoccupations économiques, la soif du lucre déforment l'expérience du mourant même de bonne volonté, puisque parfois il ne peut même pas faire un testament selon ses valeurs et ses vœux. Dans quelques pages à tonalité balzacienne l'auteur rapporte que « dès qu'un bourgeois tombe malade à Paris, on lui donne vite un médecin, un chirurgien, un apothicaire et un notaire ». Chacun tâche alors de se faire coucher sur testament (2:654). « Le moribond dicte, d'une voix faible, ses dernières volontés » mais un notaire manipulateur lui insuffle la crainte que ses

« débandade » de 1770 à 1790 dans les demandes de messes testamentaires (*La Mort à Paris*, 435). Voir aussi Vovelle, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles* (Paris Gallimard/Julliard, 1974), 202–4; et Ariès, 56–57.

vœux ne soient pas « permis par la coutume. Ce mot *coutume* renverse les idées d'un bourgeois ». « Ainsi un homme qu'on n'a jamais vu dispose de vos idées dans vos derniers instants » (2:654). Le « vous » happe le lecteur dans le lit impersonnel et glacé de l'agonisant qui gît muet parce qu'« on n'a pas envie de discuter quand on se meurt », et seul jusqu'à son dernier râle avec un « officier de justice » rapace (2:654). Le moribond est *distrait*, empêché de se recueillir. Les commissaires, pour qui les inventaires qui suivent les poses de scellés sont des opérations lucratives, guettent l'agonisant dans la plus grande impatience. « Dès que l'âme est sortie du corps, le commissaire entre dans la maison, le cachet et la cire à la main » (2:659). Entre l'âme et le cachet, ce dernier gagne la partie. La déspiritualisation de la mort, la négligence de l'âme, l'absence de la réflexion sur soi telles qu'en témoignent les testaments sont partiellement le produit de pratiques lourdes et envahissantes, favorables aux vivants mais nocives pour les agonisants qui ne sont nullement accompagnés au moment suprême. On néglige, on bafoue, on réifie l'homme qui se meurt. L'anecdote comique qui conclut le chapitre « Scellés » (1:660), selon laquelle deux commissaires se cachent dans la maison du moribond pour tenter chacun de gagner la course de la pose de scellés, n'allège guère le constat douloureux de Mercier.

Quant au traitement de l'homme qui vient de mourir, il paraît toujours précipité, frénétique même, lorsque se succèdent les procédures de façon mécanique. Avant l'enterrement on expédie un *De Profundis* superficiel pour se livrer en vitesse au déguisement final: « les jurés crieurs affublent de manteaux noirs et longs et de cravates blanches, les légataires et les héritiers » (2:658). Le dernier acte est en effet sanglant: le pire est sans doute « la loi terrible et fatale des vingt-quatre heures [qui] règne impérieusement dans cette dernière catastrophe de la vie humaine, comme dans les fictions théâtrales qu'adore la nation » (1:648).[29] Cette loi est stigmatisée par Mercier car elle encourage ce qu'il nomme une « précipitation inhumaine » à

[29] « Le délai de douze heures au minimum et de vingt-quatre heures en certains cas ayant été imposé par les Rituels des diocèses par précaution contre une inhumation encore plus hâtive, il passe maintenant pour une permission de 's'en débarrasser' [du cadavre] au plus tôt dès lors que l'enterrement n'est plus qu'une cérémonie factice, que beaucoup expédient » (Favre, 25).

enterrer le mort, arraché « encore chaud de son lit » (1:648), « dépouillé, enveloppé d'un drap, cloué dans la bière et porté dans le trou » (1:649), le tout avant vingt-quatre heures: « Le lendemain, on ne distinguera plus son cercueil: quatre ou cinq nouveaux pèseront sur le sien. C'est ce qu'on peut voir, puisqu'ils sont le plus souvent à découvert; et l'œil, s'il en a le courage, a la permission de les compter. Le fossoyeur ne jettera de la terre dessus que quand cette pyramide de tombeaux aura la proportion requise; ils ne seront en terre proprement dit, que quand il y en aura un nombre suffisant, et que le gouffre avide sera entièrement rempli » (1:649). Froidement décrite, la situation n'en paraît pas moins scandaleuse dans sa visibilité excessive. C'est une sensibilité nouvelle qui la rend odieuse. Maints passages dans le *Tableau* signalent l'émergence de cette sensibilité, tant dans l'architecture et l'urbanisme funéraires que dans les mœurs. Elle peut d'ailleurs coexister inconfortablement avec des pratiques anciennes. La multiplication des plans et des objets seule permet à Mercier de saisir les mouvances des attitudes de la population urbaine envers la mort dans leur *tempo* propre, et par elles le degré et la qualité de la *présence* de la mort à Paris pour ses contemporains.

Urbanisme; Urbanité

Un des aspects remarquables du traitement de la mort dans le *Tableau* est en effet l'effort très particulier pour penser *l'intégration* de la mort dans le quotidien de la grande ville, dans ses lieux comme dans ses mœurs, dans l'esprit comme dans le corps de « l'homme de la rue ». L'écriture doit saisir l'irruption de la mort telle qu'elle se produit, comme rupture, mais dans le fil vite renoué des jours ordinaires. L'observateur et analyste se donne pour tâche de comprendre comment cette perturbation est accueillie par les Parisiens, et à quelles conditions, et selon quelles valeurs. Le noyau dur de la réalité de la mort dans son universel vécu humain s'enveloppe très diversement. Pas plus qu'ailleurs on n'a le choix dans la ville de Paris des années 1770–80: la mort est *de facto* intégrée de force dans la vie de tous les jours. Parce qu'elle s'impose, elle doit être accueillie. Mais elle ne l'est plus tout à fait comme elle l'avait été quelques décennies auparavant. « Le XVIIIe siècle, en vérité, ce sont des gestes qui

s'effacent, un discours qui se défait, sans qu'un autre gestuaire et un autre discours ne se substituent immédiatement » sauf dans les deux dernières décennies où commence le culte néo-classique de la mort.[30] Une « crise de l'idée même de la mort » a lieu qui fait d'elle moins un mystère qu'un fait.[31] Mais c'est un fait qui de toute évidence dérange. L'empirisme culturel de l'auteur du *Tableau* lui permet de faire état de cette crise à coup d'observations ponctuelles d'où se dégagent néanmoins, en coexistence, deux grandes tendances vers l'excès: d'une part une présence excessive de la mort-spectacle, de la mort physique sanglante, atroce, et de son public; d'autre part et à l'inverse, une absence choquante de la mort dans des pratiques mondaines qui l'escamotent. Ces deux tendances se rejoignent exemplairement dans la figure du bourreau lors des exécutions publiques. Le peuple combine une brutale soif de sang et une conscience juste de la gravité du rôle: « La dernière classe du peuple connaît parfaitement sa figure [celle du bourreau]; c'est le grand acteur tragique, pour la populace grossière qui court en foule à ces affreux spectacles » (1:712); suit une dégradation de ce rôle par des apparences quasi mondaines: le bourreau « est frisé, poudré, galonné, en bas de soie blancs, en escarpins, pour monter au fatal poteau: ce qui me paraît révoltant, puisqu'il devrait porter, en ces moments terribles, l'empreinte d'une loi de mort » (1:713). Cette loi proche du sublime est ici transgressée doublement dans une spectacularisation excessive, car lui obéir suppose un respect grave qui ne soit pas raffinement déplacé. Comme chez l'individu, l'ordre dans l'expérience sociale et collective de la mort exige le maintien d'un équilibre entre souci et oubli, entre intrusion agressive et déguisement irresponsable. Or tout au long du *Tableau* Mercier pose un diagnostic: la population parisienne vit la mort dans un déséquilibre constant, soit lorsqu'est déspiritualisée la chair trop visible en sa mort sanglante, soit quand la mort est parée jusqu'à la déréalisation.

Examinons d'abord la mort insuffisamment intégrée, la mort trop visible au milieu de la vie quand se manifeste un mépris barbare de la personne humaine. « Exhalaisons sépulcrales » (1:115) dans les églises, sang, décomposition, « horribles débris

30 Chaunu, *La Mort à Paris*, 432.

31 Ce serait la perspective de Voltaire contrastée avec celle de Pascal par Daniel Roche, *La France des Lumières* (Paris: Fayard, 1993), 530.

anatomiques » (1:117) traînant dans les égouts ou les latrines (1:210),[32] pestilence dans les rues: ces objets sanglants indignes d'un siècle éclairé sont offerts aux sens blessés et à « l'imagination révoltée » (1:116) du passant parisien.[33] L'anxiété face à l'utilisation sauvage des cadavres en médecine mène même Mercier à envisager cette (peu probable) hypothèse: en prenant une leçon gratuite d'anatomie « on pourrait (ce qui est horrible à penser) rencontrer sur le marbre noir, son père, son frère, son ami » (1:210) récemment décédé. À dénoncer l'atrocité, Mercier cependant la prolonge, en fixe la présence brutale dans son texte: il offre des détails, s'attarde sur une vision macabre, revitalise le vieux topos baroque de la mort dans la vie, de la vie dans la mort.[34] Pour expliquer pourquoi il cherche à « repousse[r] les tableaux qui viennent l'assaillir » (1:116), il les exhibe. Ce qu'il juge incompréhensible, cette inhumaine curiosité de la mort, si humaine, il la stimule et l'assouvit chez ses lecteurs-spectateurs. Il les rapproche ainsi de la population parisienne en leur faisant voir ce qu'elle voit.

C'est qu'il faut montrer combien la mort occupe violemment la ville, comment elle s'y installe et étale. Peut-être y trouve-t-elle son domaine d'élection. L'image de la ville-tombe, de la ville-gouffre, qui s'élabore partiellement dans le sillage de Rousseau,[35] se quintessencie dans le grand cimetière parisien

32 Voir les chapitres 1:LXXXII et 2:DCCXXIV consacrés à la pratique, chez les apprentis chirurgiens, consistant à déterrer illégalement et de nuit des cadavres pour leurs expériences de dissection, pour ensuite se débarrasser des restes « comme ils le peuvent ».

33 Voir l'évocation de la rue du Pied-de-Bœuf, où « on dépose tous les cadavres [humains] pourris, trouvés dans la rivière, ou assassinés aux environs de la ville », sans compter les « ruelles étroites, fétides, baignées de sang de bestiaux, moitié corrompu, moitié coulant dans la rivière » (1:1075).

34 Le corps vivant du syphilitique « est cent fois plus hideux que le cadavre enveloppé de tous les vers, enfants de la putréfaction. Car si cette masse des tombeaux est putride, on sent du moins qu'elle est calme, et l'on n'entend point sortir le cri lent et prolongé de la douleur aiguë, comme de ces fantômes livides, couverts de plaies vives » (2:259). « Certains ont crié qu'ils étaient vivants dans le chariot même qui les conduisait à la sépulture » (1:683). Vovelle voit ici la manifestation d'une « complaisance » pour le « morbide quotidien » dans le *Tableau*, « aussi noir que sa cité utopique [dans *L'An 2440*] est lumineuse » (*Mourir autrefois*, 211).

35 Sur l'influence considérable de Rousseau dans l'élaboration littéraire d'une vision sombre de Paris, voir Pierre Citron, *La Poésie de Paris dans la littérature française de Rousseau à Baudelaire*, 2 vols. (Paris: Les Éditions de Minuit, 1961), 1:99–104.

des Innocents. Il semble avoir recueilli l'histoire de la ville en ses murs pour en faire une perpétuelle tuerie. Il recevait trois mille cadavres par an; « On y enterrait des morts depuis Philippe le Bel. Dix millions de cadavres au moins se sont dissous dans un étroit espace. Quel creuset! » (2:732). La ville elle-même produisant des morts sans répit serait mortelle pour l'homme si elle les garde en son cœur. L'obsession est loin d'être propre à Mercier; le problème est de fait très vivant et concret pour les contemporains de l'auteur. En effet, l'un des grands débats de ce dernier tiers du siècle, commencé d'ailleurs plusieurs décennies auparavant mais qui atteint son apogée au moment de la rédaction du *Tableau*, porte sur la présence des cimetières dans la ville, désormais insupportable.[36] L'anxiété du « méphitisme » et des « gaz » et « miasmes cadavéreux » (2:733) bat son plein, et la fosse commune suscite une vertigineuse horreur: « ce creuset [Clamart] qui ne se ferme point dit à l'oeil épouvanté qu'il dévorerait sans peine tous les habitants que renferme la capitale » (1:684). Il est des spectacles symboliquement malsains, autant que la pestilence dans les églises. En 1766, un édit royal avait interdit l'inhumation hors des cimetières;[37] puis le cimetière des Innocents est officiellement fermé et supprimé par un édit du Parlement de Paris du 1er décembre 1780.[38] La tombe de Rousseau sur l'Ile des Peupliers (1778) avait connu un grand succès; la nature est un plus serein refuge que la ville pour le grand sommeil. La sûre intuition sociologique de Mercier lui fait alors relever avec précision cette étrange pratique transitionnelle: « Les billets pour le convoi portent que le mort sera inhumé dans l'église, mais on ne fait plus que l'y déposer:

36 Voir 2:115. Sur cette question voir Richard A. Etlin, *The Architecture of Death: The Transformation of the Cemetery in Eighteenth-Century Paris* (Cambridge: MIT Press, 1984), en particulier 3–39.

37 Chaunu, *La Mort à Paris*, 443. Au delà de 1750–1770, écrit ce dernier, « C'est l'heure des tombeaux, c'est l'heure des cimetières, des cimetières étalés hors des villes, des tombes espacées où la Nature fera doucement son office, loin de l'horrible entassement des charniers tassés autour de l'hostie » (Chaunu, *La Mort à Paris*, 456).

38 Mercier célèbre cette fermeture (1:507, 2:733). Le Parlement de Paris avait d'abord demandé plusieurs fois (arrêts du 12 mars 1763, du 21 mai 1765 et du 23 septembre 1765), sans succès, le déplacement de tous les cimetières hors de la capitale, comme l'indique Madeleine Lassère, *Villes et cimetières de l'Ancien Régime à nos jours: le territoire des morts* (Paris: L'Harmattan,1997), 26.

tous les corps sont transportés la nuit dans des cimetières. On n'accompagne le corps que jusqu'à l'église, et les parents et amis sont dispensés aujourd'hui de mettre le pied sur le bord de la fosse humide; un petit caveau banal les reçoit indistinctement, et puis ces corps vont trouver le grand air des campagnes » (1:997). Désormais mourir, c'est partir un peu. Cette « sage et nouvelle disposition », estime Mercier, concilie le respect des morts et « la salubrité publique ». Les apparences, reste d'un attachement à des rites obsolètes, sont sauves (« on a l'air d'être enterré dans l'église, dans sa paroisse enfin » [2:997]), et la ville aussi. Mercier ici saisit parfaitement le moment de transition entre la fosse commune et le culte des tombeaux « champêtres » sur le point de se développer.[39]

Les grandes valeurs privilégiées par les philosophes, humanité, ordre, progrès, bonheur, informent un discours continu où est expulsée la mort comme événement tragique et violent. Au plan de ce que Vovelle appelle « la pensée claire », dominent « la mise en question de la lecture religieuse du trépas et de l'au-delà, l'essai conscient sinon d'éliminer la mort, du moins de la comprendre, de la cantonner, de la combattre ».[40] Mercier, philosophe, prône lui aussi un monde de progrès, en particulier dans son intérêt passionné pour les réformes concrètes de l'environnement urbain, dans la lignée des tendances fortement hygiénistes de son époque. La santé morale de la collectivité, elle, suppose que soient éliminés des comportements barbares, révélateurs d'une cruauté sauvage et donc impropres à la vie harmonieuse en société. Enfin, Mercier s'inquiète d'une désensibilisation face au cadavre humain traité comme une chose au nom d'une efficacité mal entendue. La réalité obstinée, les croyances profondes, les habitudes collectives ne répondent pas encore, ou déjà plus, aux voix des penseurs du progrès. La superstition demeure,[41] tout comme les traditions chrétiennes

39 Favre explique: « Le besoin d'égalité qui traverse la société française pouvait être satisfait soit par la multiplication des tombeaux soit par la fosse commune pour tous. Après une tentative révolutionnaire dans le second sens, c'est la première formule qui devait l'emporter », en conformité avec la victoire de l'individualisme (516).

40 Vovelle, *La Mort et l'Occident*, 411.

41 À Saint-Marcel, le faubourg le plus pauvre de Paris, « on dansa sur le cercueil du diacre Paris et l'on mangea de la terre de son tombeau, jusqu'à ce qu'on eût fermé le cimetière » [de Saint-Médard] (1:217).

jugées nocives par Mercier. On a abandonné la pratique barbare de l'exposition publique et punitive des suicidés, l'auteur le note à deux reprises pour s'en féliciter.[42] Mais à la « morne » (terme ancien pour morgue) gisent encore les corps exposés par la justice pour qu'on les reconnaisse: « La populace est avide de cet affreux spectacle; c'est bien le plus révoltant que l'imagination puisse représenter » (1:435). Et que dire de la peine de mort? « Ne pourrait-on pas inventer une machine qui ferait périr le criminel dans un instant indivisible, et qui déroberait aux yeux le spectacle effrayant et funeste d'un homme qui en tue un autre, plein de vie, de force et de santé? » (2:581). Car les exécutions publiques font plus que jamais accourir et « la plus vile canaille » et « le beau monde » (1:715). Pour le bourgeois éclairé, l'intrusion sauvage du spectacle de la mort physique dans le quotidien, qu'il soit désordonné ou légalement sanctionné, est devenue moralement et esthétiquement inacceptable.

Mais le déguisement de la mort est tout aussi dérangeant. À un autre extrême, le « procès dédramatisateur »[43] développé au cours du siècle porte ses fruits, et dans les conditions sociales supérieures, il en porte trop. C'est en effet dans le monde parisien élégant qu'existent des gestes, des attitudes témoignant d'une volonté de déréaliser la mort en l'intégrant si légèrement à la vie qu'elle en est métamorphosée jusqu'à être niée. Les notations de Mercier s'inscrivent fermement dans la critique, omniprésente dans le *Tableau*, de la futilité des aristocrates et de la dureté des riches, critique elle-même courante chez les sermonnaires chrétiens. Légèreté coupable, superficialité honteuse: les mœurs ici témoignent d'un rejet du sérieux de la vie, et donc de la mort. Mercier est particulièrement choqué par l'absence de *gravitas* dans le rituel funèbre et dans les pratiques du deuil envahies par la plus absurde mondanité, évidés de tout sens. Les deuils de cour se multiplient et sont imités par la ville.[44] Décidément, on ne mourra pas seul. L'agonie mondaine est soumise à un code de sociabilité presque comiquement inexorable: « Le protocole d'un mourant est de n'être jamais seul; et c'est un devoir

42 « On ne traîne plus sur la claie ceux que des lois ineptes poursuivaient après leur trépas », « spectacle horrible et dégoûtant » (1:656); voir aussi 2:1507.

43 Chaunu, « Mourir à Paris », 40.

44 Comparer Favre, 41, où il est noté qu'une femme crée même un *Journal des Deuils* en 1761.

d'étiquette, que d'aller chez lui en foule » (1:1290); aujourd'hui, « des billets d'enterrement ressemblent à des invitations » (1:647);[45] au convoi funèbre d'un riche, « on salue et l'on est salué avec presque autant de grâce que dans un salon » (1:646); on « claque » parfois pendant une oraison funèbre (1:531) etc.[46] Bref, « on a profané le deuil: cet emblème de la douleur n'est plus qu'une mode, un faste, un changement d'habit, tel qu'on le pratique lorsqu'on joue une comédie » (2:682). Quand les formes prolifèrent, purement formelles, la douleur n'a plus de langage. Celle-ci existe-t-elle encore, va jusqu'à demander Mercier, alors qu'une corrosive habitude étouffe le sentiment? On éprouve encore du chagrin à la mort d'un proche, bien sûr, surtout dans le peuple: « Qui pleure donc aujourd'hui un parent, un père, un oncle? Le fils d'un portefaix, d'une blanchisseuse, d'un cordonnier. Dans le monde, on ne pleure plus ses parents; on visite la succession » (2:99). L'insensibilité règne dans « les sociétés »: « On devrait louer, comme les Anciens, des pleureurs aux enterrement, puisque nous ne versons plus une seule larme à la mort de nos parents et de nos amis » (1:645). Surtout, la solennité des rites publics (comme celui du convoi funèbre) n'agit plus, ne touche plus: « il n'y a point de ville où le spectacle du trépas fasse moins d'impression. On est accoutumé aux enterrements; et qui veut être pleuré après sa mort, ne doit pas mourir à Paris; l'on y regarde passer un convoi avec une extrême indifférence » (1:644). On voit sans voir, et la mort elle-même meurt. Pour emprunter les mots de Bossuet, « les mortels n'ont pas moins de soin d'ensevelir les pensées de la mort que d'enterrer les morts mêmes ».[47]

« *L'empire des formes éloquentes* »[48]

L'affaiblissement du sens et de la sensibilité dans les rites funèbres est parfois pour Mercier le symptôme d'une société malade, où règne la confusion des valeurs, le jeu primant sur la réflexion, et l'amusement, sur le respect: on néglige aujourd'hui

45 C'est que « The *billet d'obsèques,* or *billet d'enterrement*, was far from being a mere invitation to a funeral; it was a statement of rank, social class and hierarchical precedence » (McManners, 286–87).

46 Voir aussi 2:312 et 2:682–83.

47 Bossuet, *Sermon sur la mort*.

48 Mercier, 1:713.

de « conserver à la mémoire des morts, ce respect dont l'oubli est la plus grande dépravation des mœurs » (2:682–83). Les descriptions du *Tableau* sont tout imprégnées d'une anxiété sur la nature même des mœurs: par quelle énigme quelque chose d'aussi profond et *absolu* que la mort peut-il devenir l'occasion d'un divertissement mondain? Qu'est-ce qui dans la vie parisienne aisée promouvrait ainsi l'oubli, la négligence d'une vérité fondamentale de la condition humaine? S'agit-il des effets simples et visibles de la sécularisation qui s'accélère à Paris en cette fin de siècle? Ou se pourrait-il que la sociabilité, l'urbanité fameuses de Paris montrent ici leurs effets pervers? Le rythme continu des amusements, la soif de distraction masqueraient l'angoisse face à la rapidité du temps qui passe et à l'ennui qui menace. Est-ce la grande ville en général, surpeuplée et dominée par une philosophie de lutte pour la vie, qui nourrit l'indifférence de tous envers tous?[49] Ou est-ce simplement que la mortalité, plus visible car plus élevée en dense milieu urbain,[50] procure une corrosive mais inévitable accoutumance? La mort en ce cas s'absenterait des consciences par excès de présence. « On fuit le mort », avait noté Mercier. On fuit la mort aussi bien, même et surtout quand elle s'impose au quotidien.

Mais cela même n'est-il pas normal, n'est-il pas sain? Le traitement textuel de la mort dans le *Tableau* le laisse à penser. La mort y surgit *naturellement,* c'est-à-dire comme dans la vie urbaine: au détour d'une page comme au coin de la rue. « On a l'expérience journalière que la mort frappe des coups prompts et inattendus » (1:644). Elle ne s'établit qu'en va-et-vient dans les consciences distraites, émergeant brusquement quand un convoi passe dans la rue, quand on longe un cimetière ou une fabrique, ou la maison du voisin tandis qu'il agonise. Tissée dans le texte comme dans la vie, la mort disparaît vite pour reparaître une semaine ou trente pages plus loin, après quoi on poursuit sa lecture comme le passant sa route, comme le vivant

49 Le contraste est attendu entre la froideur urbaine et la sensibilité rustique: « Quelle différence [...] entre un convoi de village et tous nos convois de ville! Ce pasteur à qui il arrive peu fréquemment de rendre les devoirs funéraires, s'en acquitte avec une décence, une sensibilité que laisseraient à peine soupçonner les enterreurs de nos grandes paroisses » (2:645).

50 Kaplow estime que dans le Paris du dix-huitième siècle « fewer than one-third of the population reached the age of fifty » (166).

sa vie. Ne sommes-nous pas tous à l'exemple de la populace qui « ne manque pas, le jour de la fête des morts, d'aller visiter ce vaste cimetière [Clamart], où elle pressent devoir se rendre bientôt à la suite de ses pères. Elle prie et s'agenouille, puis se relève pour aller boire » (1:684)? Le texte fragmenté de Mercier, extraordinairement diversifié, éminemment distrayant, mime l'oubli troublant et salutaire de la mort dans la vie, et ses constantes réapparitions. Pensée interrompue, inquiétude passagère, choc de la rencontre accidentelle, brève méditation spirituelle—la mort est bien perçue, mais elle s'enlève sur un fond de cécité nécessaire, car l'obsession de la mort serait un « 'divertissement' de la vie ».[51] Très loin de la condamnation pascalienne, comme Voltaire l'avait fait Mercier accepte le nécessaire divertissement inverse, propre à la vie sociale, à l'activité humaine en général, étant entendu que ce divertissement sera lui-même diverti à l'occasion.

C'est qu'il accorde une place très importante à la *perception* de la mort comme élément de psychologie collective. Il comprend que chaque individu vit « *sa vie durant avec une figure empirique de la mort*, celle qu'une société donnée formule à partir de la disparition graduelle de ses membres ».[52] Les cadres de la vie sensible et les schémas de perception qui structurent pour chaque individu cette figure empirique de la mort sont fortement déterminés par le type de gestion du mourir adopté par sa société. On mourra seul, lançait Pascal; chez Mercier, l'angle existentiel est élargi dans une perspective socio-culturelle. Tout Parisien quelle que soit sa condition est pris dans l'épais réseau urbain qui enveloppe sa vie et sa mort aussi bien, fût-ce pour l'isoler; cela, chacun peut le *voir* ou l'entendre, exposé comme il l'est, journalièrement, à tant de scènes et de sons. Quiconque peut entendre le « chariot lugubre » qui va de l'Hôtel-Dieu à Clamart, tous les jours à quatre heures du matin: « il roule dans le silence de la nuit » précédé d'une cloche qui réveille les dormeurs parisiens. « Il faut se trouver sur la route, pour bien sentir tout ce qu'inspire le bruit de ce chariot, et toute l'impression qu'il répand dans l'âme » (1:684).

51 Edgard Morin, *L'Homme et la mort* (Paris: Seuil, 1970), 74.

52 Jean Ziégler, *Les Vivants et la mort: Essai de sociologie* (Paris: Seuil, 1975), 125.

Quiconque encore peut se livrer à une éphémère méditation sur notre sort commun en poussant la porte d'une boutique de layetier—quiconque, c'est-à-dire tout Parisien qui a *affaire* avec les marchands, qui vit dans le tumulte urbain et les bruits de la ville. Dans sa boutique, « le layetier fait une bière; qui l'occupera? moi, peut-être: voilà le dernier marchand à qui l'homme aura affaire; voilà le terme de tout ce bruit tumultueux qui remplit la ville et la vie humaine » (2:1095).

Ce son de cloche, ce spectacle de boutique constituent une de ces « formes éloquentes » dont est emplie la ville, pour le meilleur et pour le pire. Le Parisien perçoit la mort selon des formes symboliques liées à des pratiques quotidiennes, des coutumes et des rituels hétérogènes que leur coexistence en milieu urbain rapproche jusqu'à la confusion. Ce que peuvent dire ces formes éloquentes, c'est souvent une démoralisante violence sociale. Elles peuvent se dégrader jusqu'au mutisme à force d'insignifiance. L'amorphisme du quotidien peut imposer à l'habitant de la ville le spectacles sauvage de la mort organique dans toute son horreur. Ailleurs encore, des progrès s'esquissent, la santé physique des vivants l'emporte sur le maintien de rites surannés, et une nouvelle conception de l'espace architectural et urbain se dessine. L'éloquence chrétienne s'affaiblit sans disparaître, la mondanité envahit les pratiques ordinaires du deuil. Sans simplifier ni aplatir l'univers de la mort à Paris, Mercier inscrit dans son texte différentes tendances dans les attitudes contemporaines, juxtaposées comme elles le sont dans la vie, mesurant ainsi le retentissement des pratiques dans la conscience collective parisienne. C'est la vérité présente de la mort vécue, pour des êtres historiques et sociaux, qui fascine Mercier; c'est le trépas enfoncé dans la vie *hic et nunc* qu'il envisage et même dévisage, bien davantage que la vérité éternelle des humanistes. Anticlérical mais admirateur de Jésus-Christ, antimatérialiste[53]

[53] Voir le chapitre intitulé « Jésus-Christ » (2:897–901). L'antipathie de Mercier envers les matérialistes éclate dans son chapitre sur le *Système de la nature* de d'Holbach (voir « si la vie n'est qu'un assemblage forcé d'éléments prêts à se dissoudre; si la tombe n'a qu'une profondeur obscure et muette où je dois m'ensevelir pour jamais? » [1:1378]); en revanche, il est convaincu que les cadavres ont « été animés d'un feu céleste » (2:646), et il écrit avec sympathie: « Ainsi le retour des âmes des morts, cru de toute antiquité, et dont notre philosophie se moquait, est adopté aujourd'hui par des hommes qui ne sont ni ignorants ni superstitieux » (2:1573).

et sympathisant des nouveaux courants spiritualistes, Mercier possède évidemment des convictions personnelles mais il n'est pas doctrinaire, d'où la souplesse, l'ouverture de ses dispositions et l'acuité de ses observations. Il rejette la superstition ritualisée qui a selon lui envahi le vécu catholique de la mort, tout comme l'étourdissement volontaire des mondains. Il s'élève également, de toutes ses forces, contre une conception utilitariste de la mort qui en ferait un « événement, naturel, pauvre, privé de sens, angoissant, frappé de tabous ».[54] Ni obsession, ni indifférence; ni hygiénisme forcené ni mysticisme encombrant.

« Toute la pensée des Lumières se détourne du scandale de la mort » qui « n'a plus droit dans la cité ».[55] Mercier, homme des Lumières, invite pourtant son lecteur à voir, les yeux grand ouverts, ce qu'il montre sur le mourir, et ce qui de la mort se montre dans la grande ville. « Les spéculations des moralistes sont perpétuellement dérangées par la pratique et l'expérience journalière » (1:1090). C'est seulement à partir de cette expérience-là que se déduira la critique de ce qui est et que se nourrira la méditation sur ce qui devrait être: esquissé en filigrane, un ordre de la mort à la fois moral et social, où la condition biologique de l'homme serait clairement symbolisée dans des formes qui la respectent, sans la hiérarchiser, ni l'hyperboliser, ni l'offusquer. La mort comme catastrophe personnelle, comme énigme ontologique, comme objet esthétique, comme réalité biologique n'intéresse Mercier qu'en tant qu'elle prend place dans son anthropologie urbaine, où elle figure *d'abord* comme réalité sociale concrète. Considérons une dernière scène, qui donne à voir l'immixtion intime de la perception du mourir et des affaires de la mort en milieu urbain. Mercier imagine qu'on suive un layetier traversant Paris une bière sur l'épaule. « Quel moraliste ambulant que ce layetier promenant une bière vide à travers la foule dissipée, qui s'ouvre pour le laisser passer »! Chaque passant, rencontrant accidentellement cette image de

54 Selon les termes appliqués à la mort moderne en régime capitaliste par Ziégler (299).

55 Chaunu, *La Civilisation de l'Europe des Lumières* (Paris: Arthaud, 1971), 167.

l'industrie vivante de la mort, sera tenu de méditer sur sa propre fin tout en continuant de parcourir la ville. Au penseur averti d'interpréter le visage d'autrui: « le coup d'œil furtif jeté sur cette robe dernière, universelle, vous révélera son âme; vous y lirez sa conscience et son degré de courage »; « Faites cette promenade à la suite du layetier, lecteurs, et vous verrez des visages tels qu'aucun peintre n'en a imaginé; vous aurez dans la mémoire une succession instructive de figures que ma plume ne saurait exprimer » (2:1096). Telle aura pourtant été l'ambition de Mercier: traverser Paris dans la complexité changeante de ses rues et de ses hiérarchies, et créer pour son lecteur de multiples rencontres avec la mort vécue. Le discours d'une société sur la mort est l'un des plus signifiants qui soient, explique Vovelle, mais « aussi l'un des plus enveloppés, obscurcis, chez chacun d'entre nous-mêmes, par la superposition d'attitudes et de comportements qui se réfèrent à des stratifications culturelles emmagasinées, plus ou moins conscientes: plutôt moins que plus ».[56] Or selon Mercier, « les plus petites choses, pour qui sait les examiner, jettent une lueur vive et rapide dans l'horizon vaste et ténébreux de l'âme humaine » (2:1096). Cette précieuse lumière, il a su la jeter sur la mort dans le paysage d'âme de Paris à son époque.

University of Illinois at Urbana-Champaign

[56] Vovelle, « Les Attitudes », 122.