

Claude Reichler

LES INTERMITTENCES DU SACRÉ

« ...l'habitude que j'ai de penser par formules, analogies, images ».

Michel Leiris, *L'Age d'homme*.

Avec bien d'autres ethnologues, Eliade pensait qu'on ne pouvait définir le sacré qu'en opposition absolue au profane. Dans l'espace indifférent du monde, soudain une limite serait marquée, un seuil posé. Cercle, caverne, roche escarpée : une enceinte signalerait *l'ailleurs*, l'interdirait en même temps qu'elle se donnerait comme une invite, troublante, à passer outre. Autrefois, il y a très longtemps, ou alors là-bas, très loin de notre quotidien, chez des peuples proches de l'Origine, l'univers des choses pratiques, des chasses, des semis, des récoltes, aurait ainsi laissé place à un lieu réservé pour qu'y survienne l'inconnu : l'espace tout à coup frissonnait, rien n'était plus pareil. Quand le commun se singularise, quelque chose alors l'habite, s'empare de l'indéterminé et s'y installe. Le regard figé, l'hésitation du pas, le vent soudain chu, tout fait signe.

Voilà créé le fantôme du lieu, par le plus simple mouvement de l'esprit, qui consiste à poser une distinction, à instaurer une réserve, c'est-à-dire à donner un sens. Ce qui vaut pour l'espace est applicable au temps, dont le continuum, si évident pour notre perception, pourrait être lui aussi brusquement percé d'une impondérable flèche. Mais si le temps, labile, ne coule plus nous emportant d'aujourd'hui en aujourd'hui,

quel Instant incommensurable se révèle? Que puisse être ainsi disposée, dans la banale accumulation des moments, une trouée d'éternité, change absolument notre sort. Plus encore que lors de la création d'un lieu signé, d'un *templum*, l'instauration d'une polarité dans le temps, puisqu'elle écarte une continuité d'un absolu, d'une plongée dans le hors-temps, impose une différence extrême.

L'opposition entre la continuité et le surgissement, le contingent et le permanent, il est impossible de la conserver à l'intérieur d'une théorie mesurée, où elle témoignerait d'un des modes, parmi d'autres, du fonctionnement de l'esprit. Elle est si impérieuse qu'elle s'annule elle-même et dégrade toute autre conception. Dès qu'un point de vue absolu a pris corps, il dispose de tous les autres : il jauge l'inanité d'une marche sans inspiration et rabaisse une temporalité sans excès. Grande nostalgie d'un point de vue sans reste! Dès qu'on pense le posséder, l'espace indifférencié n'est plus que l'attente du lieu marqué, la quotidienneté et la succession des jours sont tout orientées vers leur dépassement. Hors cette perspective, rien ne paraît digne d'être sauvé.

Ce qu'on dit du temps et de l'espace, on peut le dire aussi des objets : ils se perdent dans une masse sans contours, à partir du moment où l'un d'eux est déclaré unique, paré, contemplé, défait de ses liens avec ses entours. On peut le dire du corps, partagé lui aussi par ses lieux et ses fonctions, que les sociétés traitent si différemment, autorisant les uns et prohibant les autres, les parant ainsi de prestige et d'attrait.

Heureux primitifs des ethnologues essentialistes! Ils avaient sous la main, avec leurs lieux sacrés, leur temporalité scandée par la transe, leurs fétiches, tout ce dont nous serions dépourvus. Aux polarités de l'espace, du temps, des objets, du corps, il faut donc ajouter celle de l'histoire, qui ravale tout l'actuel, pour aller chercher dans le plus lointain passé une attestation d'authenticité. Mais, tout comme l'espace indifférencié, les jours monotones, les objets communs, les corps quotidiens détiennent le souvenir de ce qui les a dégradés et peuvent en devenir l'image affadie, il nous serait imparti, dans notre présent, de conserver l'intuition d'un domaine sacré, voire, au dire de certains, d'y accéder.

* * *

Le 4 juillet 1939, Georges Bataille parle seul devant les auditeurs du Collège de sociologie, dans une séance qui sera la dernière. Avant de partir en Argentine, d'où il ne reviendra qu'à la fin de la guerre, Caillois lui a envoyé une lettre où il fait état d'importants désaccords. Leiris lui aussi a écrit sa lettre, le 3 juillet, annonçant qu'il n'assisterait pas à la séance du lendemain. Il y reprend les éléments de la « Note sur la fondation d'un Collège de sociologie », parue dans *Acéphale* en juillet 1937, puis citée un an plus tard dans la *NRF*, dans un dossier de présentation du Collège¹. Il regrette les fautes de méthode commises trop souvent (flou conceptuel, comparaisons indues) et doute de la possibilité de fonder une communauté de pensée sans doctrine ni objectifs partagés; enfin, il refuse d'accorder au sacré le rôle quasi exclusif que la sociologie du Collège lui attribue.

En fait, Leiris a toujours tenu, sur ce point particulièrement, de prudentes distances. Il n'est intervenu qu'une fois au Collège, en janvier 1938, pour une conférence intitulée « Le sacré dans la vie quotidienne », dont le texte figure dans le dossier de la *NRF* de juillet 1938. Dans une note parue à la suite de cette séance, Jean Wahl décrivait la position du conférencier d'une manière remarquable : le sacré selon Leiris

1. Les conférences du Collège de sociologie, ainsi que les textes qui s'y rapportent, ont été publiées et présentées par Denis Hollier, *Le Collège de sociologie*, Paris, Gallimard, Idées, 1979 (malheureusement épuisé). La « Note » figure p. 23-24; elle est reprise dans l'« Introduction » au dossier de la *NRF*, p. 31-35; la lettre de Leiris est donnée p. 548-550. Sur le Collège, deux études récentes de Michele Richman : « Introduction to the Collège de Sociologie : Poststructuralism Before its Time », *Stanford French Review*, printemps 1988; et « Anthropology and Modernism in France : From Durkheim to the College de Sociologie », in *Modernist Anthropology*, éd. par Marc Manganaro, Oxford University Press, Oxford, 1990. Et aussi : Jean Jamin, « Un sacré collège ou les apprentis sorciers de la sociologie », in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXVIII, 1980.

serait « un hétérogène ambigu, dont nous sommes complices² ». Cette définition me paraît de nature à éclairer les divergences entre les fondateurs du Collège, mais aussi à nous faire comprendre quelque chose d'essentiel dans les réflexions de Leiris. Je voudrais tenter de la redéployer pour capter ses divers aspects, en examinant, dans les textes publiés par Leiris ces années-là, la manière dont il aborde la question du sacré. On verra que, malgré les équivoques et les hésitations, elle diverge fondamentalement d'une approche essentialiste.

Dans le texte publié à la *NRF*, qui ne paraît pas reprendre l'intégralité des propos tenus au Collège, le sacré est référé à « un règne distinct, réservé, sans commune mesure avec le reste, et détaché de la masse du profane³ ». L'acceptation de cette définition ne conduit pas Leiris à une ontologie. Pour lui, le monde n'est *autre* que parce qu'on l'éprouve tel. C'est l'ambiguïté des sentiments qui marque, pour le sujet, l'appréhension du sacré : respect et désir, fascination et terreur. Critère mobile, subjectif, difficile à mesurer : qui n'est pas dans la chose, mais dans la représentation que s'en font les sujets. Peu orientés vers l'essentialisme sont aussi les exemples proposés, tirés des faits les plus communs de l'enfance. Les objets : chapeau haut de forme ou revolver du père, poêle de la salle à manger ; les lieux : chambre des parents ou WC, terrain vague ou hippodrome ; les activités : affabulations, maladies, courses de chevaux ; les relations : de respect par rapport au père, de clandestinité entre les frères, de fascination envers les jockeys. Ces objets, comportements et acteurs de la vie de tous les jours, extraits du désordre de la mémoire, sont évoqués de manière telle qu'on soupçonne une emphase ironique ou provocatrice, présentant comme sacrés, devant un groupe d'intellectuels, écrivains, philosophes, sociologues, des éléments parfaitement triviaux, alors que Bataille parle de l'essence de la société, de la mort et de la guerre, Caillois de la fête ou du bourreau, et que tous deux s'efforcent d'élaborer

2. D. Hollier, p. 186-187.

3. D. Hollier, p. 70. Leiris, comme les autres, se réfère à la conception durkheimienne, exposée dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), sans interroger apparemment ses origines positivistes. Mais il lui ouvrira de toutes autres perspectives.

des perspectives totalisatrices dominantes. Les sciences qu'on croirait toutes désignées pour rendre compte des problèmes évoqués, sont congédiées : pas question de psychanalyse lorsqu'il s'agit de la chambre parentale ou des WC, pas plus que de sociologie à propos des courses ou du sport. Seules les notions ethnologiques sont appelées, par une mise en parallèle avec l'enfance bourgeoise : idole, temple, initiation, mythologie, maison des hommes, brousse et village, et les inévitables tabou, mana, et shaman... L'article, véritable pot-pourri de références ethnologiques, ressortit de manière patente à ce que James Clifford appelle le « surréalisme ethnologique »⁴. La mise en relation régulière des deux ensembles construit, entre l'enfance parisienne et le monde lointain et « primitif », un rapport de ressemblance qui fait de la référence ethnologique une métaphore filée sur une douzaine de pages. Les choses d'ici sont symbole, attribut, marque, signe... des notions ethnologiques, lesquelles fonctionnent comme autant de cautions interprétatives. Grâce à elles, Leiris peut représenter le quotidien comme riche de sens, et faire apparaître un point de fuite dans les choses communes et les épisodes médiocres de la vie. La banalité est comme transcendée par la lumière de cet autre monde auquel elle renvoie. Pourtant ce monde virtuellement frissonnant de sacré reste une image : il figure ce qui donne valeur à la vie et produit chez le sujet des sentiments complexes. Leiris fait du sacré un usage poétique et non ethnologique (ou « sociologique », selon le terme usité au Collège). C'est cela qu'indiquait Jean Wahl : l'hétérogène est rendu représentable par l'analogie ethnologique ; et la *complicité* du sujet est indispensable, puisque c'est la perception du monde comme autre qui lui donne son prix.

4. J. Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge and London, 1988. L'étude de Clifford intitulée « On Ethnographic Surrealism » est extrêmement stimulante. Elle met l'accent sur la collection, la juxtaposition, le collage, dans les comportements culturels des années trente. Ce qu'elle voit moins, c'est que l'esthétique prônée par le surréalisme et ses alentours vise, par la juxtaposition, autant que la désagrégation des structures apprises, la reformulation d'analogies inédites et des synthèses encore inaperçues.

Il n'en va pas de même pour Caillois. Son insistance à disposer en une série continue et homogène l'organique, l'animal, le psychique et le collectif (et les sciences qui y correspondent, de la biologie à la sociologie) montre bien que pour lui le sacré est une propriété de certaines choses et de certaines conduites. Utilisant Bergson, il admet que les représentations sont à l'homme ce que l'instinct est à l'animal : des réponses adaptées aux sollicitations extérieures⁵. Pour lui comme pour Durkheim, les manifestations de la vie religieuse, les fêtes avec leur alternance de respect et de transgression, organisent l'espace collectif en vue du sacré. Et de même, sa croyance en une virulence contagieuse de la sociologie sacrée relève d'une position essentialiste. Malgré ses divergences avec Bataille, notamment sur l'importance qu'il convient d'accorder aux éléments troubles de la vie, sexualité, violence, mort, il le rejoint sur ce point. Dans sa réponse à Caillois, en juillet 1939, voulant éviter la rupture, Bataille se replie sur une définition minimale du sacré : sans plus faire état des thèmes qui le fascinent, il mentionne simplement « l'unité communielle » et le sacrifice de l'individu au profit d'un être plus vaste⁶. Il développera plus tard cette démarche sans rien oblitérer de ses thèmes fondamentaux, dans *La Part maudite* et dans *L'Erotisme*. Pour lui aussi, le sacré existe. Tous les efforts faits par l'homme pour se cacher la part sombre de son être

5. *Le Mythe et l'homme* (1938), qui cite à plusieurs reprises *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), notamment dans le texte célèbre sur « La Mante religieuse ». V. aussi *L'Homme et le sacré* (1939), qui contient les grands textes sur la fête qui ont alimenté les discussions du Collège de sociologie.

6. Voir la lettre à Roger Caillois du 20 juillet 1939, in Hollier, p. 551-556. Pour la notion d'« unité communielle », voir dans l'édition du *Coupable des Œuvres complètes*, vol. V (Gallimard, 1973), le texte extrait des papiers de G. Bataille, datée du 29 septembre 1939, p. 507-508. Bataille y parle des manuscrits de Laure qu'il a édités en 1939 avec Leiris; il y dégage une définition du sacré comme *communication* et dépassement de soi vers l'autre. La note rédigée à ce propos par Bataille et Leiris (*loc. cit.*) représente, à travers la médiation de la jeune femme disparue depuis peu, un de leurs plus certains points de rencontre.

n'aboutissent qu'à lui masquer sa destinée en l'écartant de sa plus profonde réalité.

Pour Leiris, le sacré ne réside ni dans les choses ni dans les conduites; il naît de la séparation. Plus encore : c'est la représentation d'une séparation qui institue « l'autre côté » comme sacré. Si la conférence sur la « vie quotidienne » construit cette représentation par référence à l'exotisme des sauvages et des primitifs (même si Leiris n'emploie pas ces termes, il tire parti de leurs effets latents), l'idée d'origine et donc d'une plus grande proximité par rapport au sacré lui reste étrangère. Recourant au monde de l'enfance et le rapprochant de celui des primitifs (ce qui est un lieu commun depuis Montaigne), Leiris ne suppose pas pour autant que l'enfance serait plus proche de la vérité ou de la réalité. C'est le rapprochement analogique qui fait sens, pour des raisons qui ressortissent à sa démarche autobiographique plus qu'à l'ethnologie. Dans l'enfance apparaissent plus nettement les modèles configurants, qui se compliquent et se diversifient par la suite. Mais cette clarté supplémentaire n'est accordée qu'au regard rétrospectif, à celui qui compare.

* *

En janvier 1938, *L'Age d'homme* est écrit. Certains exemples utilisés dans la conférence au Collège de sociologie y figurent. D'autres seront repris dans *Biffures*, premier volume de *La Règle du jeu*, commencé en 1941. Durant les deux années du Collège, Leiris est donc préoccupé par l'œuvre autobiographique en gestation autant sinon plus que par l'ethnologie. Mais les deux faces de son activité ne sont guère séparables, à cette époque du moins. Si le matériau des souvenirs, tourné, dans la conférence, vers la métaphore « sociologique », est orienté dans l'autobiographie vers la connaissance de soi, la question du sacré y court pourtant de fragment en fragment. Le titre même, par l'idée d'initiation, suggère une référence ethnologique et religieuse. De nombreuses notions appartenant à la sociologie sacrée sont appliquées aux images symboliques, aux conduites et aux lieux décrits dans *L'Age d'homme* : la Judith biblique est une idole, la masturbation un sacrifice, le bordel un temple... Il faut

tenter d'ordonner ces rapprochements, pour lesquels aucun statut pseudo-scientifique n'est revendiqué.

Distinguons trois types de recours au sacré. Il y a d'abord ceux qui répondent à des moments particuliers, privilégiés ou équivoques, telles les fêtes, les beuveries, les activités érotiques. Le bordel, si banal et répandu qu'il fût, est exalté pour son caractère religieux et rituel, ses liens avec la prostitution primitive et ancestrale. Le jazz, découvert en France dans les années vingt, est placé sous le même étendard ethnologique : comparé à la transe et à la possession, il donne aux *parties* de l'après-guerre un sens religieux en faisant communier les danseurs dans l'érotisme des rythmes *nègres*. Ces interprétations ethnologiques des conduites sociales côtoient un autre mode de recours au sacré, qui ressortit, lui, aux sentiments éprouvés, à leur intensité et à leur ambiguïté. Mais leur valeur reste indécise : les sentiments répercutent-ils dans le psychisme la force des manifestations collectives (bordel ou jazz) et individuelles (masturbation) ou bien sont-ils responsables du caractère sacré conféré à telle ou telle réalité ? Ainsi des choses de l'amour, si minutieusement notées par Leiris. Les attitudes envers les femmes sont placées sous le double signe de Lucrèce et de Judith, l'une suscitant la pitié, l'autre la terreur. Les sentiments du sujet manifestent ainsi la prégnance des images symboliques, alors que les femmes réellement rencontrées n'y correspondent que rarement. Le troisième mode de recours au sacré – et le principal – se situe donc à ces moments où interviennent les mythes et les héros légendaires, figures de peinture ou personnages de théâtre : Lucrèce et Judith, bien sûr, mais aussi Don Juan et le Hollandais volant, Salomé et Carmen... – autour desquels les images et les émotions cristallisent. Ces grandes figures de l'imaginaire leirisien ont été commentées par les interprètes de l'œuvre autobiographique⁷. On a moins souligné leurs liens avec le problème du sacré. Le lexique ethnologique les accompagne fréquemment (idole, symbole, divinité, incarnation, sacri-

7. Pour mémoire : Philippe Lejeune, *Lire Leiris et Le Pacte autobiographique* ; J.-B. Pontalis, « Michel Leiris ou la psychanalyse sans fin » (in *Après Freud*) ; Michel Beaujour, *Miroirs d'encre*.

fice...). La représentation théâtrale, par exemple, est décrite comme un phénomène sacré, tant sur le plan sociologique, avec son prestige et ses rituels, que dans les réactions psychologiques évoquées. Mais les souvenirs et les anecdotes de théâtre visent aussi à communiquer une réflexion sur la nature et la fonction de la représentation, au sens esthétique et philosophique du terme. Théâtre ou peinture, les figures évoquées dans *L'Age d'homme* sont les lieux de contact d'une symbolique collective développée et reçue dans une tradition culturelle, et d'une structure psychique individuée. Elles sont à la fois les signes poétiques grâce auxquels un sujet singulier se comprend et dépasse sa particularité, et les modèles configurants qui constituent un individu pour ce qu'il est. Tableaux, tragédies, opéras, mais aussi images quotidiennes ou personnages rencontrés, ont pour Leiris un rôle d'inducteurs de sacré parce qu'ils sont les témoins d'une efficacité symbolique, de cet effet caractéristique des représentations symboliques que j'ai appelé ailleurs un effet de *délégation*⁸.

La marque la plus claire en est le processus d'identification que Leiris note régulièrement à propos de ces grandes figures : soit il s'identifie à l'une d'elles, le Hollandais volant ou Holopherne ; soit il identifie telle femme désirée, par exemple à Judith, et éprouve devant elle un sentiment d'horreur sacrée. Dès qu'elles sont le lieu d'une projection du moi, les figures de peinture ou de théâtre se substituent au sujet et le déchargent de la conduite de ses rapports avec autrui. La construction du livre en collage ou photo-montage répond à ce mouvement ; elle donne à voir un individu comme une logique d'identifications, comme un système d'analogies orientées. La médiation de ces personnages, qui existent dans un monde à part, mais peuvent être intégrés par le psychisme ou incarnés dans un être extérieur, laisse espérer la fusion du sujet et de l'objet, comme l'explique Leiris dans un passage célèbre :

L'amour – seule possibilité de coïncidence entre le sujet et l'objet, seul moyen d'accéder au sacré que

8. « La littérature comme interprétation symbolique », *L'interprétation des textes*, sous la direction de C. Reichler, Minuit, 1989.

représente l'objet convoité dans la mesure où il nous est un monde extérieur et étrange – implique sa propre négation du fait que tenir le sacré c'est en même temps le profaner et finalement le détruire en le dépouillant peu à peu de son caractère d'étrangeté. Un amour durable c'est un sacré qui met longtemps à s'épuiser⁹.

Les deux lieux communs qui composent ce passage – appauvrissement du désir dans la possession et comparaison de l'amour et de la religion – n'échappent à la banalité que par le recours aux notions « sociologiques » du sacré et par le fait qu'il s'agit pour Leiris, à travers elles, de proposer un modèle de la recherche de l'autre. Dans l'amour comme ailleurs, le sacré est un ensemble de notions assez floues, qui portent sur la question de l'approche de l'autre, de l'accès à une altérité. Il cerne à la fois la rencontre, et le fait qu'elle échappe. Vouée à l'échec, la rencontre ne laisse à Leiris que l'amertume de sa symbolique devenue creuse, la conscience d'une captation par l'imaginaire. Définissant l'altérité comme une différence absolue, percevant son espace comme un « règne séparé », se proposant d'y accéder par l'intermédiaire des figures mythiques qui lui paraissent l'habiter, se confiant à des processus d'identification, Leiris est prisonnier de la *reconnaissance*, au sens dramaturgique du mot. Mais, dans sa philosophie anti-platonicienne, la reconnaissance est un leurre : ce n'est pas l'autre qui est identifié, mais la structure d'approche du sujet lui-même, sa propre configuration psychique. D'où la leçon qu'il tire de son expérience psychanalytique, où la chance de rencontre représentée par l'amour et le sacré se perd totalement :

Ce que j'y ai appris surtout c'est que, même travers les manifestations à première vue les plus hétéroclites, l'on se retrouve toujours identique à soi-même, qu'il y a une unité dans une vie et que tout se ramène,

9. *L'Age d'homme*, Folio, p. 176. Air du temps : Denis de Rougemont fait de cette mort du désir un point capital de son essai, *L'Amour et l'Occident*, paru en 1939.

quoi qu'on fasse, à une petite constellation de choses qu'on tend à reproduire, sous des formes diverses, un nombre illimité de fois¹⁰.

Dans cette tension entre les promesses du sacré et la captation imaginaire s'enracinent la fécondité inépuisable et le désenchantement réitéré des symboles, y compris ceux du langage. De là l'importance donnée à l'interprétation analogique, capable de faire croire à l'existence d'un autre monde. L'ethnologie n'est pour Leiris qu'un vecteur de comparaison parmi d'autres, et le sacré un cas particulier de ce mouvement, même s'ils occupent, dans les œuvres de ces années-là, une place essentielle et jouent un rôle fondamental comme multiplicateurs de quotidienneté¹¹. *L'Age d'homme* corrobore la formule de Jean Wahl, qu'on peut maintenant restituer à son contexte. On verra que pour Wahl, les ambiguïtés de la sociologie sacrée concernent, plus que Leiris, qui travaillait en connaissance de cause, Bataille et Caillois, qui s'illusionnaient sur la valeur de leurs recherches et sur leurs fondements scientifiques :

Je suis le plus mauvais élève du Collège de sociologie, mais un élève très assidu. Cette sociologie, dont je ne fus jamais un adepte très fervent, la voici qui s'empare d'esprits jeunes, avides de rigueur, qui pensent en elle trouver une réponse à des questions qu'ils ont cru auparavant pouvoir résoudre par le surréalisme, par la révolution, par le freudisme. Il faut tâcher de comprendre ce phénomène, lui-même sociologique.

Bataille et Caillois, qui président aux destinées de ce collège, avaient invité Michel Leiris à parler. Ce fut, je crois, la première séance où l'on eut le sentiment de quelque chose de fort, tout au long de la conférence. Du chapeau haut de forme de son père, de la sala-

10. *Op. cit.*, p. 211.

11. Il faudrait étudier parallèlement les idées poétiques et les jeux de langage, notamment ceux du *Glossaire*, mentionnés par Leiris au titre d'une conception *magique* du langage (G. Genette, « Signe : singe », in *Mimologiques*, Seuil, 1976).

mandre qui était l'âme des journées d'hiver dans son enfance, jusqu'aux appels et aux conjurations des sorciers d'Abyssinie en passant par ces maisons que jadis un paysan de Paris, qui était un bourgeois de Paris, a célébrées, il a fait sortir, sans prestidigitation, les formes disparates du sacré. Et il l'a peu à peu défini comme un hétérogène ambigu, dont nous sommes complices.

A certains moments des soirées précédentes, lorsque Caillois évoquait les sociétés secrètes et la solitude des grands fauves, et tout l'irrationnel dont la hantise le pousse vers ses recherches peut-être trop ou pas assez rationnelles, ou quand Bataille parlait du sacrilège, chaque fois que l'on percevait les motifs secrets qui les menaient vers ce qu'ils acceptent comme science, les auditeurs avaient eu déjà le sentiment d'une réalité. Plusieurs d'entre eux gardaient quelque doute cependant sur la rigueur des résultats positifs qui étaient apportés. Il faudra sans doute encore bien du temps pour que se constitue une science des réalités humaines, et même pour que nous en entrevoyions la forme. Mais avec Leiris, avec les observations de Landsberg, à défaut de science (« à défaut » est-il même exact?) nous touchons d'une façon assez continue quelque chose de réel.

* * *

Paradoxalement, l'apport le plus important de Leiris à la problématique du sacré ne figure pas dans les textes directement rattachés au Collège de sociologie, mais dans le bref et bel essai intitulé *Miroir de la tauromachie*¹², où la corrida est décrite et transfigurée dans une interprétation symbolique qui l'envisage, en un parcours de dépassements et d'approfondissements, comme modèle esthétique, comme érotique et comme phénomène proprement religieux, spectacle tragique

12. Publié dans *Acéphale* (1938), collection rattachée à la revue homonyme dirigée par Georges Bataille, dont ce fut l'unique publication. Trois dessins d'André Masson accompagnent le texte. A ma connaissance, cet ouvrage n'a jamais été réédité.

mettant en scène le sacré. La référence à l'enseignement de Marcel Mauss, que Leiris a suivi, est explicite, puisque la corrida est organisée, pour Leiris, autour d'un sacrifice : une victime est immolée selon des rites et en présence de témoins dont la participation émotionnelle est capitale. Le spectacle tauromachique apparaît comme l'occasion d'une catharsis collective, rare et précieux événement dans un monde qui a trop donné à la rationalité logique et aux principes utilitaires. Si Leiris ne se soucie pas d'analyser socialement la corrida (ses occasions, ses publics, ses enjeux de représentation sociale...), il est évident qu'il la considère – toujours la leçon de Mauss – comme un *fait social total*, dès lors qu'il la décrit comme une synthèse en acte d'aspects psychologiques, sociologiques, esthétiques et religieux. Centrale est aussi la théorie hertzienne¹³ du sacré, acceptée par Mauss et passée au rang de doctrine dans le Collège de sociologie. Leiris bâtit son interprétation sur l'opposition du sacré *gauche* (identifié aux éléments troubles de l'être, aux pulsions érotiques et agressives enfouies), et du sacré *droit*, qui représente la règle acceptée, voire idéalisée : d'un côté le monstre, la bête quasi divinisée; de l'autre l'homme au costume de lumière, officiant du rite collectif. Leur rencontre mortelle, sans cesse attendue et sans cesse différée jusqu'à l'estocade finale, relève du sacré.

Par son insistance sur l'élément *gauche*, cet essai semble d'abord accorder aux thèmes batailliens une fonction primordiale. Le trouble et l'équivoque, le péché, le malheur, la mort en laquelle tout se récapitule en s'achevant, le constant passage à la limite et la dramatisation de l'argumentation : on perçoit à chaque page non seulement un style philosophique proche de Bataille, mais des contenus de pensée qui pourraient faire apparaître la tauromachie comme une ontologie du fangeux, transmué en représentation et en destin. Les évocations appuyées de l'acte charnel, présenté dans la métaphore taurine comme le surgissement au grand jour d'un tréfonds voué communément à l'obscurité et à la désapprobation, la présen-

13. Robert Hertz, membre de l'école durkheimienne, mort en 1915, dont les travaux ont été publiés par Mauss, est l'auteur de recherches sur la « polarité religieuse », où il oppose systématiquement la gauche et la droite.

tation du coït comme modèle universel de la rencontre, accentuent encore cet aspect bataillien.

Pourtant, en rester là serait admettre une vision tronquée du texte de Leiris, et peut-être aussi de la pensée de Bataille¹⁴. En fait, comme dans la conférence sur « la vie quotidienne », Leiris préfère à l'ontologie une conception analogique, poussée ici jusqu'au vertige dès lors qu'elle met en rapport des domaines qui sont des *images* l'un de l'autre sans accorder à aucun la précellence. La tauromachie est vue comme une « transcription en acte » de la Beauté; celle-ci est « traduction mythique de notre structure intérieure », laquelle s'« incarne » dans la pratique amoureuse, figure, à son tour, du sacré et du religieux. On peut saisir cette chaîne par n'importe quel anneau, toujours le jeu de la figuration réciproque les attachera l'un à l'autre. Ainsi *Miroir de la tauromachie* met-il en présence une théorie esthétique inspirée du Baudelaire des *Fusées* et du *Peintre de la vie moderne* et montrant la nécessité du péché et de l'imperfection dans l'émotion artistique, une érotique où le vice et la déviance interviennent pour accomplir le désir, une pensée sociologique qui fait prendre en charge par la manifestation collective les poussées transgressives, une conception psychologique pour laquelle les affects essentiels ne se résolvent que dans la secousse violente d'une purgation. Tous ces aspects sont *miroirs* l'un de l'autre, et trouvent dans la corrida leur reflet dramatisé, comme une sorte de machination capable de jouer un rôle de *révélation*.

Mais cela n'est pas encore suffisant : *le poète, le torero, l'amant*, on pourrait croire que se reflètent dans les miroirs qu'ils nous tendent des *contenus* échappant au regard direct, ceux qui montent des profondeurs vers le plan de réflexion avant de replonger dans les sombres eaux. En fait, le *mouvement même* de la remontée et de l'échappée constitue l'objet véritable de Leiris, qui par là s'éloigne des approches maussienne et bataillienne du sacré, pour entrer dans une méditation

14. Il y a des échos de la *Tauromachie* dans certains textes contemporains de Bataille : je pense à « L'apprenti sorcier », publié en juillet 1938 dans la *NRF*, et même à *Madame Edwarda*, paru sous pseudonyme en 1941. Les dessins d'André Masson, qu'il faudrait commenter, montrent à l'évidence des liens nombreux.

philosophique et poétique sur la représentation. La corrida met en représentation le désir de capture et de conjonction qui est au cœur de l'érotisme, de la religion ou de la théorie esthétique, en donnant à voir l'impossible contact de l'homme et de la bête, leur rencontre toujours esquivée, dans une figure que Leiris désigne par l'image géométrique de la *tangence*. Alors que l'essai part de l'espoir de découvrir « certains sites, certains événements, certains objets, certaines circonstances » capables de provoquer l'adhésion de l'homme avec lui-même et avec le monde, les points de jonction espérés n'apparaissent jamais que comme des lieux idéaux et finalement illusoire, au moyen desquels ne peut être appréhendé qu'un pur potentiel de différence. Et puisque la rencontre manque, le point de tangence devient figure de ce manque (trésor de mots leirisien pour le dire : fêlure, brèche, faille, gouffre, lacune, hiatus, déchirure, inachèvement, vide, infini...). Dans ce moment où le sacré gauche, approché d'abord comme contenu – souillure et rejet – est identifié au fait que quelque chose manque pour que se réalise la conjonction, la perception qu'en a l'homme par cette expérience réitérée de l'échec, transforme tout espoir de rencontre en image du malheur, fait de tout désir un piège. Combien la réflexion de Leiris est éloignée du platonisme, éclate dans ce refus de jamais faire coïncider les moitiés dispersées, de montrer dans leur rapprochement une limite béante, de décrire l'habitat humain comme un site, tout étroit qu'il paraisse, où se trace une frontière infranchissable entre *l'en-deçà* et *l'au-delà*.

Si, à travers quelque objet qu'elle se choisisse, l'interrogation de Leiris porte sur l'homme et sa condition malheureuse, la révélation négative extraite de la corrida doit être rapprochée de l'échec de la *reconnaissance* dont prend conscience l'auteur de *L'Age d'homme*. La passion n'est qu'apparemment projection de soi dans l'autre et communion : qu'une telle conjonction ne puisse avoir lieu, la corrida encore le montre dans le jeu de la cape ou de la muleta maniée par le torero. Ce chiffon sur lequel se précipite la bête et que l'homme écarte pour inlassablement le représenter, Leiris le charge des qualifications équivoques (« guenille éclatante », « souillure aux apparences fastueuses ») du sacré. Car, tandis que ce que la bête reconnaît pour l'objet de sa fureur lui est

escamoté, la muleta devient figure de la conjonction non réalisée : elle devient l'image d'une image. Dans ce passage au degré second, « illusionnisme noble ou prestidigitation que son enjeu – la vie humaine qu'il s'agit de sauver – hausse au niveau de vraie magie, d'effective transmutation », la muleta ajoute une pointe de charlatanisme¹⁵, comme, dans l'œuvre d'art, une sorte de tricherie sublime ouvre la seule chance d'atteindre une révélation de soi par l'entremise d'autrui, – tout en l'entraînant dans une captation¹⁶. Tel est aussi, pour Leiris, le plus profond mouvement de la passion, secret désir de dégradation réalisé au travers de l'image de l'autre comme fausse promesse. Toute altérité agite la banderole prestigieuse ou sordide de son image, ainsi qu'une muleta. Parce que l'autre figure ce qui est supposé se tenir au-delà de lui, le sujet vise toujours plus loin que son objet, trop loin, vers cela qu'il s'imagine que l'autre possède, et qui lui représente ce qui, à lui, manque.

* * *

Fidèle à la leçon de Baudelaire et de Proust, Michel Leiris accorde à l'analogie – à ses jeux figuraux dans le langage et au dispositif symbolique hors de lui – une valeur capitale pour la compréhension. Mais le doute le ronge, une hésitation entame cette confiance : la figure dans le jeu des mots, l'identification imaginaire dans le rapport à l'autre, confèrent-ils à la compréhension le statut d'une approximation du vrai, ou celui d'une splendide illusion ? Ce partage impossible paraît se figer dans un mouvement d'intermittence : soit le sacré n'existe pas, comme veulent le croire les analyses ethnographiques menées à la suite du séjour en Afrique des années 1932-1933¹⁷; soit il constitue une manifestation sporadique de

15. *Op. cit.*, p. 25-26.

16. Comme le notera Leiris dans sa postface à *L'Âge d'homme* écrite en 1945, « De la littérature considérée comme une taurromachie », où le désir d'une authenticité dangereuse le dispute à la conscience d'une supercherie.

17. « La croyance aux génies "Zâr" en Ethiopie du Nord »,

l'inaccessible, comme paraissent l'accréditer bien des passages évoqués ici. Dans l'un et l'autre cas, la discussion sur le sacré est un peu la dernière chance de l'ontologie, entre rationalité et irrationnel. Mais, définissant le sacré comme la représentation d'une séparation qui se figure dans des conduites et se marque dans des affects, Leiris admet que le représenté de cette représentation peut n'être que postulé et n'engendrer, pour qui le cherche, que déception. Position qui ne s'est jamais constituée en théorie ni prétendue science, mais qui anticipe remarquablement certains développements de la psychanalyse et de la philosophie. Penser jusqu'au bout la primauté des « formules, analogies, images », c'est donner à la seule activité poétique le mandat de dire la condition difficile de l'homme, mais c'est aussi passer à côté de ce qu'une ethnologie soucieuse de rigueur et véritablement universelle peut apporter parfois aux hommes.

Claude REICHLER

article paru dans le *Journal de psychologie normale et pathologique*, au début de l'année 1938. C'est à cette étude qu'a sans doute fait allusion Leiris dans sa conférence de janvier 1938 (Jean Wahl mentionne les cas de possession en Ethiopie).