

Mutilation corporelle et monnaie : le thème du corps-fortune chez Gide (1)

Ryo MORII

1. Le thème du corps-fortune

Si considérer le corps de soi-même, se considérer soi-même, comme fortune est une idée moderne au sens où elle fonde ce qu'on appelle le libéralisme moderne⁽¹⁾, on peut dire qu'André Gide s'inscrit dans cette modernité. Sauf que l'écrivain retrouve dans cette idée infiniment occidentale quelque chose d'*exotique*. Dans *Les Nourritures terrestres* (1898), on peut lire ces formules : « J'ai porté tout mon bien en moi, comme les femmes de l'Orient pâle, sur elles, leur complète fortune. À chaque petit instant de ma vie, j'ai pu sentir en moi la totalité de mon bien. [...] J'ai constamment tenu tout mon bien en tout mon pouvoir »⁽²⁾. Cette attitude du sujet gidien, qui consiste à porter en lui ou sur lui tout son bien, est fondée sur l'adéquation du *corps-fortune*, et il est à noter que l'auteur attribue ce mode de propriété aux « femmes de l'Orient ». Celles-ci nous rappellent celles d'Oulad Naïl que Gide connaît à Biskra en 1893 et qu'il fait apparaître, sous le nom d'« Ouled-Naïl », dans *L'Immoraliste* (1902)⁽³⁾. Elles font commerce de leur corps auprès des passants de la rue, ce qui relève d'une vieille coutume des Oulad Naïl qui sont une tribu arabe. En lisant *L'Immoraliste*, on a lieu de soupçonner que les garçons qui semblent appartenir à la même tribu partagent eux aussi cette coutume-là, telle qu'ils offrent le service de leur corps ou de leur charme corporel contre de l'argent avec le personnage gidien, Michel. Lorsque celui-ci revoit ces garçons arabes au cours de sa deuxième visite à Biskra, il s'étonne de leur corps consumé jusqu'à la « banqueroute »⁽⁴⁾. C'est un étonnement de l'homme occidental confronté à la tendance des êtres orientaux à user leur corps-fortune au niveau non pas *métaphysique*, mais justement *physique*. Un étonnement peut-être mêlé d'envie dans la mesure où Michel lui-même tente de suivre cette tendance jusqu'à sa « ruine », ce qu'on peut constater à la fin de l'œuvre.

Nous venons de faire la distinction entre métaphysique et physique. D'ailleurs, Gide avait une forte inclination à prendre son moi, se prendre *métaphysiquement*, comme une richesse disponible ou, pourrait-on dire, un *capital*. Ce qu'il nous présente dans certains textes où il explique

lui-même son mode d'existence et son principe de création, c'est une opération consistant à diviser, *dédoubler*, son moi en plusieurs, à en prêter un à un personnage qu'il crée, lui empruntant une nouveauté, et, ainsi, à s'engager lui-même dans l'échange quasi économique avec cet autre factice mais, pour Gide, non point irréel⁽⁵⁾ ; cet échange avec le sujet imaginé n'est, pour l'auteur (le sujet réel), qu'« une méthode d'action sur soi-même », méthode « indirecte » et visant à spéculer sur son moi capitalisé pour s'enrichir lui-même⁽⁶⁾. Même deux ans avant son voyage en Afrique en 1893, c'est-à-dire sa première expérience orientale, Gide pense, « comme ceux qui achètent d'abord à crédit, puis après, s'inquiètent de la somme qu'il faut pour solder leur dette », à « paraître avant que d'être », ou selon lui, à « s'endetter envers le monde extérieur »⁽⁷⁾. Dans cet achat à crédit d'un moi d'extérieur pour l'incorporer dans son propre être se trouve déjà la tendance qu'aura le romancier à faire de sa personne un capital circulant et monétaire et à le mettre en valeur.

Pour ainsi dire, Gide découvre, *hors de l'Occident*, que ce placement spéculatif du moi, qu'il concevait dans sa tête, s'opère au niveau plus réaliste, c'est-à-dire sur la base du corps. Cette découverte ne doit pas être rien pour l'auteur. Si, dès lors, il approfondit le thème du corps-fortune, jusqu'où la problématique inhérente à ce thème étend-elle sa portée ? En anticipant sur ce que nous allons voir, ce thème impliquera plusieurs questions à aborder, surtout celle du mode de possession et d'existence qui a comme support le corps comme propriété, et celle de l'équivalence du corps et de l'argent, entre ces deux qui n'appartiennent essentiellement ni au même niveau, ni à la même sphère ; à l'intérieur de cette seconde question niche une tendance remarquable qu'a le sujet — remarquable du point de vue des études gidiennes, mais aussi de l'histoire des idées — à *monnayer le soi-même*. Et ce qui met en avant tous ces enjeux, c'est précisément, nous semble-t-il, la *mutilation corporelle*, acte pour le sujet très paradoxal, ambigu ou ambivalent. En prêtant attention à l'articulation solidaire de cette mutilation et de la représentation monétaire, nous voudrions examiner la singularité, l'impact et donc l'actualité du thème du corps-fortune chez Gide.

2. La reprise de la disponibilité corporelle

Essayons d'abord de réfléchir à la mutilation corporelle. Nous avons déjà vu ailleurs le mécanisme de la disponibilité gidienne qui constitue pour le sujet gidien son mode d'existence et de possession⁽⁸⁾. S'il s'agit de la disponibilité de son « esprit » ou de son « corps », elle consiste à faire rentrer dans son intérieur les éléments du dehors et les sensations qu'ils lui suscitent, cette incorporation de tous êtres possibles incitant inévitablement ce sujet même à

anéantir sa personnalité, c'est-à-dire son identité. Dans ce sens, la disponibilité confine au manque, propre à la plupart des sujets gidiens et à Gide lui-même, de « sens de la propriété ». Comme *L'Immoraliste* l'illustre bien, ce grave manque amène le sujet gidien à la situation où « l'on croit que l'on possède, et l'on est possédé » : le possesseur, pris dans l'objet qu'il possède, perd son autonomie⁽⁹⁾. Cependant, il faut interpréter chez Gide l'impossibilité de la possession comme l'élargissement de la notion de possession, l'« aversion pour n'importe quelle possession » comme la « peur de n'aussitôt plus posséder que cela » ou réciproquement, comme en témoigne cette devise des *Nourritures terrestres* : « En disposer ! choisir, c'était renoncer pour toujours, pour jamais, à tout le reste et la quantité nombreuse de ce *reste* demeurerait préférable à n'importe quelle unité »⁽¹⁰⁾. Cette capacité qu'a la possession gidienne, qui n'implique pas seulement la mise en question mais aussi la redéfinition de la notion même de possession, semble se baser sur la disponibilité qui réunit ces deux domaines, *être et avoir*.

D'ailleurs, la disponibilité gidienne rappelle la question inhérente à la possession générale : celle-ci provient du fait de se posséder soi-même — comme Locke l'a signalé, posséder « sa personne » —, et reste, dans cette mesure, en corrélation avec le fait d'être. Si l'on remplace le soi-même par le corps, la question se rendra plus claire. Gabriel Marcel, philosophe d'*Être et avoir* (1935), définissant la « corporéité » comme « zone frontière entre l'être et l'avoir », identifie l'« avoir » à la « disponibilité » — au fait de « pouvoir disposer de » — et affirme que tout avoir a pour archétype de disposer de « [s]on corps ». Ce qu'il lui paraît notable, c'est « cette impossibilité où [l'on est] de disposer réellement de ce qui [lui] permet de disposer des choses », c'est-à-dire de son corps, impossibilité consistant dans le paradoxe ou l'ambiguïté propre à l'avoir-disponibilité⁽¹¹⁾. Cette idée amène le philosophe à conclure que « nos possessions nous dévorent » ou, plus précisément, que nous ne pouvons nous empêcher de pousser si loin la disposition de notre corps et des choses que nous nous laissons tenir parce que nous avons, sans pouvoir maintenir notre statut en tant que possesseur : pour résumer, « l'avoir tend [...] à se transmuier en être »⁽¹²⁾.

Ces situations inévitables, dont Gabriel Marcel a rendu compte, nous semblent recouper celles qu'est forcé de vivre le sujet gidien, c'est-à-dire l'« homme disponible ». N'est-il pas très intéressant de rappeler que le philosophe existentialiste catholique, qui s'engageait depuis les années 1920 dans la croisade, qu'avaient entreprise Henri Massis et Henri Béraud, contre l'écrivain corrupteur démoniaque, s'inspire ici de la disponibilité gidienne qui passait alors pour une « doctrine » très moderne et contestant la tradition française ?⁽¹³⁾ Mais ce qui attire notre attention, c'est que Marcel pose cette question : « Se tuer, n'est-ce pas disposer de son corps (ou

de sa vie) comme de quelque chose qu'on a, comme d'une chose ? [...] Qu'est-ce que cette mystérieuse relation entre soi et soi-même ? N'est-il pas clair que chez l'être qui refuse de se tuer, parce qu'il ne s'en reconnaît pas le droit, parce qu'il ne s'appartient pas, la relation est tout autre ? »⁽¹⁴⁾

Ces questions préoccupent exactement le sujet gidien. Comme on l'a vu, si la disponibilité gidienne est regardée comme un suicide symbolique dans la mesure où elle amène le sujet à s'anéantir, on ne s'étonnera pas que ce sujet tende à exercer des violences sur lui-même. En effet, bon nombre de sujets se tuent — d'André Walter, héros du récit de même nom (1891), à Boris des *Faux-monnayeurs* (1926) en passant par Gertrude de *La Symphonie pastorale* (1919) — et se blessent moralement ou physiquement dans l'univers gidien. Leur acte, pouvant réaliser un don sacrificiel d'eux-mêmes à un transcendant ou à une communauté quelconque, consiste avant tout à pousser le plus loin leur propre disponibilité jusqu'à nous rappeler une situation inhérente à celle-ci : « cette disposition de [leur] corps aboutit immédiatement à l'impossibilité d'en disposer et en dernière analyse coïncide avec elle »⁽¹⁵⁾. Puis, le sujet gidien, qui ne saurait justifier de lui-même sa disponibilité pour autant qu'il reste dans le cadre du rapport de lui à lui-même, tend à passer à l'acte contre autrui, *contre le corps d'autrui*, comme en témoigne l'itinéraire que Lafcadio, héros des *Caves du Vatican* (1913), retrace : ce personnage, qui avait l'habitude de se mutiler avec un canif (nous reviendrons à cette automutilation très remarquable), finit par commettre un meurtre immotivé et donc « gratuit » dans le train qui va de Rome à Paris. L'auteur de cet acte plus radical semble revendiquer une justification de sa propre disponibilité à travers le corps d'un autre qu'il blesse, cette revendication qu'on peut constater chez le pêcheur tuant sa femme prostituée (*Le Roi Candaule*, pièce en 1898), chez l'homme-dieu destructeur de son aigle (*Le Prométhée mal enchaîné* en 1899) ou encore chez l'immoraliste qui laisse mourir sa femme malade et enceinte (*L'Immoraliste*).

Pour le dire intégralement, la disponibilité gidienne implique l'ambiguïté essentielle à la possession, à l'avoir, et la réversibilité de la relation entre avoir et être. Elle indique qu'on ne sait avoir ce qui nous permet d'avoir les choses extérieures, c'est-à-dire son *corps*, son *avoir-être*, et que son avoir a le pouvoir de prendre la place de son être, qui peut, lui, se réduire à son *corps-avoir-être*. Et ce qui met en question ces tendances au niveau réaliste, c'est l'automutilation, comportement radical, direct et, en soi, contradictoire. Contradictoire en tant qu'elle consiste pour l'automutilateur à disposer de son avoir et à le détruire.

Rappelons-nous ici l'effet financier de la disponibilité gidienne. Celle-ci revient à diviser la propriété en mobilière et immobilière, destinant l'une à la réserve et l'autre à la consommation,

toutes les deux au placement⁽¹⁶⁾. À présent, on est en droit de dire qu'elle évoque le double sens de propriété : *ce qu'on a* et *ce qui est propre à soi : l'avoir et le propre*. C'est dire qu'il faut comprendre la propriété gidienne dans son ambiguïté qui réside dans une relation apparemment opposée mais impénétrable entre *l'échangeable* et *l'inéchangeable*. Si cette ambiguïté permet au sujet gidien de *posséder en donnant*, il nous semble que cela entre en résonance avec cette sentence : « ce n'est qu'en aliénant mon bien qu'il me demeure inaliénable »⁽¹⁷⁾. C'est une sentence de Pierre Klossowski, écrivain et ancien secrétaire de Gide. Bornons-nous ici à signaler que ces deux auteurs, qui ont une certaine relation à considérer, exposent à la discussion la *transmission de l'intransmissible*. Pour réaliser cette transmission théoriquement impossible, il faudrait choisir entre ces deux procédés, l'un consistant à réduire, à l'aide de la *monnaie* qu'est *le signe d'équivalence le plus général*, l'intransmissible à ce qu'on peut échanger au niveau quantitatif, et l'autre à *exproprier* cet intransmissible pour le faire circuler *tel quel* ou *dans son ensemble*⁽¹⁸⁾. Si c'est au second procédé que Klossowski semble rêver, comment agit son parain spirituel ? À quel point peut-on mettre en confrontation Gide et son ancien protégé, si le premier serre de près la pensée du second, plus précisément, la pensée de la « monnaie vivante » ? Nous devrions examiner cette question difficile à aborder, mais voyons à présent celle de la relation du corps et de la monnaie dans l'univers gidien.

3. La question « *punta* »

Pour tracer l'évolution du thème du corps-fortune chez Gide, il faudrait rappeler l'année charnière 1893, où son premier voyage en Afrique a lieu, et 1914. 1914 est, cela va sans dire, l'année de l'éclatement de la Grande guerre. On sait que cette guerre fait ressentir à l'écrivain un dépaysement critique dans son rapport au monde extérieur, ce dépaysement le rongant au niveau non seulement moral, mais aussi corporel, comme en témoigne le *Journal* au cours de la guerre⁽¹⁹⁾. Par exemple, on peut lire dans la page à la date du 26 juillet 1914 et où Gide parle de son jeu du piano chez lui : « Il me semblait que j'avais au bout des bras les mains d'une autre personne ; je me suis contraint néanmoins à jouer quand même. [...] Rien n'est plus différent de ce que j'obtenais ce soir. J'en suis sûr »⁽²⁰⁾. Trois mois et demi plus tard, il écrit à propos de son engagement à l'œuvre de bienfaisance du Foyer franco-belge : « Au "Foyer franco-belge", pas un instant de solitude où reprendre sa forme personnelle et se détendre. Je me sentais *bu* par autrui »⁽²¹⁾. Ces situations indiquent une menace d'« autrui » chez Gide, menace suscitée par « une autre personne » qui hante déjà son intériorité, et attestent que cette menace influence jusqu'à son sens du corps. Jusqu'à son identité, dans la mesure où l'on peut lire ensuite dans la

page de journal du 15 novembre, que Gide écrit sinistrement à la troisième personne : « Celui qui sent qu'il ne sera pas à la hauteur. Voudrait disparaître. Qu'on ne tienne plus compte de lui »⁽²²⁾. Voilà une *crise du sujet* au sens strict du terme, une véritable crise qui s'étend jusqu'à la syntaxe.

Sans doute, ces expériences amènent-elles l'auteur à réfléchir plus sérieusement sur son corps ou sur le corps en général, dont il a pourtant déjà présenté une vision sinon prophétique, mais du moins très saisissante à travers le corps du héros des *Caves du Vatican*. Dans cette œuvre qui précède de très peu l'ouverture des hostilités, on peut trouver un point d'arrivée du thème du corps-fortune. Le plus exemplaire est que Lafcadio notait ainsi sur son carnet que son oncle lui avait donné « pour qu'il y inscrive ses comptes »⁽²³⁾ :

Pour avoir gagné Protos aux échecs = 1 punta.

Pour avoir laissé voir que je parlais italien = 3 punte.

Pour avoir répondu avant Protos = 1 p.

Pour avoir eu le dernier mot = 1 p.

Pour avoir pleuré en apprenant la mort de Faby = 4 p⁽²⁴⁾.

Probablement a-t-on raison de se douter que ces lignes font partie de la « comptabilité » ou, tout au plus, d'« une comptabilité d'un autre ordre », de « pr[endre] "punta" pour une pièce de monnaie étrangère » et de « ne v[oir] dans ces comptes qu'un puénil et mesquin marchandage de mérites et de rétributions ». Cette lecture partielle, que Julius, personnage romancier, a faite sienne en lisant avec indiscretion le carnet de son demi-frère, Lafcadio, ne nous semble pas moins suggestive. Mais il faut voir là que Lafcadio, qui observait par-derrière l'indiscrétion de Julius, ajoute, sitôt que celui-ci est parti, sur le même carnet : « *Pour avoir laissé Olibrius fourrer son sale nez dans ce carnet = 1 punta* » et agit ainsi :

Il tira de sa poche un canif, dont une lame très effilée ne formait plus qu'une sorte de court poinçon, la flamba sur une allumette et, à travers la poche de sa culotte, d'un coup, se l'enfonça droit dans la cuisse. Il ne put réprimer une grimace. Mais cela ne lui suffit pas. Au-dessous de sa phrase, sans s'asseoir, penché sur la table, il récrivit :

Et pour lui avoir montré que je le savais = 2 punte.

Cette fois il hésita ; détacha sa culotte et la rabattit de côté. Il regarda sa cuisse où la petite blessure qu'il venait de faire saignait : il examina d'anciennes cicatrices qui, tout autour, laissaient comme des traces de vaccin. Il flamba la lame à nouveau, puis, très vite, par deux fois, l'enfonça derechef dans sa chair.⁽²⁵⁾

Dans cette série d'actes du héros, on peut voir certains thèmes et les croisements qui nous intéressent. La comptabilité en tant que pratique typiquement bourgeoise ou puritaine — comme le bréviaire que les théologiens puritains recommandaient à leurs fidèles⁽²⁶⁾ —, et la mutilation corporelle sous forme d'autodestruction ou d'*automutilation*, l'articulation de ces deux thèmes produit curieusement une représentation de la monnaie, la « *punta* ». Autrement dit, c'est dans le cadre de la comptabilité, chère à Gide, que la violence vis-à-vis de soi-même est couplée, *solidaire*, avec le paiement des monnaies.

Cette automutilation et sa comptabilité pourraient annoncer les actions du héros, surtout son meurtre « gratuit » — au sens où l'une constitue un exercice préparatoire pour mutiler le corps d'autrui, et l'autre, un prélude à l'acte gratuit⁽²⁷⁾ —, mais à nos yeux, l'essentiel se situe ailleurs. *Punta* vient du mot italien qui signifie « pointe ». Ce qui rappelle qu'une *punta* correspond à un coup de pointe de canif. Pour le moment, on peut voir dans cette *punta* une double sanction sous forme d'amende et de châtiment corporel. Ce dualisme encadre précisément le côté paradoxal qu'il y a dans cet acte même. Sidonie Rivalin-Padiou, qui réussit à faire une analyse pertinente de l'autodestruction chez Gide, fait remarquer le « paradoxe » que constituent les *punte* du héros des *Caves du Vatican* : « si elles punissent l'écoulement au dehors de l'intériorité, si elles condamnent la non-herméticité de l'être, elles blessent en même temps celui-ci dans sa surface, attaquent son intégrité »⁽²⁸⁾. C'est dire que l'auto-sanction du personnage est ambivalente en tant qu'elle abîme son corps réel mais protège le « fantasme d'un corps hermétique » qu'il nourrit. En effet, Lafcadio répugne à laisser échapper son intimité au-dehors et pour autrui — « Une joie insolente éclata dans son cœur, y menant un tel tapage qu'il pensa qu'on allait l'entendre au-dehors. Mais non ! ce vêtement de chair était décidément solide, imperméable » — et « pris[e] par-dessus tout la libre disposition de soi-même »⁽²⁹⁾ ; c'est pourquoi il ne peut s'empêcher de retenir sa colère à l'égard de Julius, cette colère pourtant « un peu calmée » par une *punta* ou un coup de *punta*. Sur le plan phénoménologique, si l'« herméticité » peut s'exprimer en *unité*, c'est par le fait de blesser son corps que le sujet gidien tente de *maintenir son unité en la décomposant*, ce qui constitue une contradiction inhérente à cette automutilation⁽³⁰⁾.

Cependant, les *punte* ne se réduisent pas seulement à l'auto-sanction. Si l'on parle de l'ambivalence de l'acte en question, ne devrait-on pas souligner plutôt qu'il peut contenir ces deux significations opposées : *punition* et *récompense* ? Rappelons-nous la lecture des *punte* par Julius (« un puéril et mesquin marchandage de mérites et de rétributions »). Cette lecture, que Lafcadio écarterait comme trahissant sa propre intention, semble saisir une part de vérité. Même si le héros pense à payer en *punta* pour chaque faute qu'il commet, force est de voir là une tentative d'enrichissement tant que cette monnaie de paiement retournera d'ailleurs à lui-même.

En définitive, cet acte trop symbolique pour qu'on puisse le définir de façon univoque doit être récupéré dans l'ambiguïté chère à l'auteur. Mais ce qui est à noter quoi qu'il en soit — que le sujet gidien se blesse pour *payer* ou pour *être payé* —, c'est que les *punte* soulèvent la question de la légitimité de la substitution. Une *punta* peut-elle équivaloir à ce qu'on *s'en coupe* ? Plus précisément, il s'agit de mesurer par un critère propre à un système tout à fait différent la valeur d'un objet qui appartient au corps comme *propriété exclusive*, ou d'un point de vue sociophilosophique, d'évaluer en monnaies une perte corporelle alors que le corps échappe à la vénalité⁽³¹⁾.

En osant le dire, cela ne revient-il pas à *monnayer du corps* ? Du moins, est-on en droit de retenir ceci : les *punte* de Lafcadio opèrent un véritable tournant au sein du thème du corps-fortune en tant qu'elles y introduisent la monnaie, et c'est dans la mesure où il s'agit de changer le corps en valeur monétaire, en valeur d'échange, qu'elles impliquent la possibilité d'un *monnayage du soi-même*, une tendance extrêmement particulière. C'est là qu'apparaît l'essence de la question « *punta* », cette question n'étant pas réservée aux *Caves du Vatican*, mais, jusqu'à certain point, propre à la pensée de Gide, c'est-à-dire au gidisme. Si la question « *punta* » nous amène à réfléchir sur le rapport du corps gidien à la monnaie, nous examinerons, à une prochaine occasion, ce rapport qui nous semble solidaire, en consultant d'autres œuvres de l'auteur que *Les Cave du Vatican*, plus particulièrement celles datant de la fin du siècle : *Le Prométhée mal enchaîné* et *L'Immoraliste*.

Notes

- (1) Nous pensons, par exemple, à John Locke et à sa théorie de la propriété issue du travail comme prolongement de la « personne » qui comprend le corps ou simplement le soi-même. Dans les *Deux traités du gouvernement* (1689), le penseur anglais écrit : « Bien que la terre et toutes les créatures inférieures appartiennent en commun à tous les hommes, chacun garde la *propriété* de sa propre *personne*. Sur celle-ci, nul n'a de droit que lui-même. Le *travail* de son corps et l'*ouvrage* de ses mains, pouvons-nous dire, sont vraiment à lui. Toutes les fois qu'il fait sortir un objet de l'état où la Nature l'a mis et l'a laissé, il y mêle son *travail*, il y

Mutilation corporelle et monnaie : le thème du corps-fortune chez Gide (1)

- joint quelque chose qui lui appartient et, par là, il fait de lui sa *propriété* » (*Deux traités du gouvernement*, trad. par Bernard Gilson, J. Vrin, 1997, p. 153).
- (2) *Les Nourritures terrestres* [abrégé ensuite en *NT*], dans *Romans et Récits. Œuvres lyriques et dramatiques*, vol. 1 [abrégé ensuite en *RR1*], Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2009, p. 359.
 - (3) *Si le grain ne meurt*, dans *Souvenirs et Voyages*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2001, pp. 282-283 ; *L'Immoraliste*, dans *RR1*, p. 691. Selon l'auteur de *Si le grain ne meurt*, ce « troupeau de femmes », qui « font commerce de leur corps », suivent « une antique tradition » qui veut que « la tribu des Oulad Nail exporte, à peine nubiles, ses filles, qui, quelques années plus tard, reviennent au pays avec la dot qui leur permette d'acheter un époux » (si l'auteur ajoute que « celui-ci ne tient point pour déshonorant ce qui couvrirait un mari de chez nous ou de honte, ou de ridicule », c'est qu'il fait preuve de son attitude ambiguë vis-à-vis de l'Orient). Et l'auteur dépeint ainsi leurs allures : « somptueusement vêtues et parées, avec leurs colliers de pièces d'or, leur haute coiffure, elles semblent des idoles dans leur niche », ce qui s'accorde bien avec la description, que nous venons de citer, des « femmes de l'Orient » dans *Les Nourritures terrestres*.
 - (4) *IM, op. cit.*, p. 685.
 - (5) Voir à ce sujet notre article « Le symbol "X" dans le *Journal* de Gide », in *Bulletin of the Graduate Division of Letters, Arts and Sciences of Waseda University*, n° 56, vol. 2, Université Waseda, 2011, pp. 117-130.
 - (6) Dans le fameux passage expliquant la mise en abyme, Gide en met en relief l'objectif et l'effet : « Nulle action sur une chose, sans rétroaction de cette chose sur le sujet agissant. C'est une réciprocité que j'ai voulu indiquer ; non plus dans les rapports avec les autres, mais avec soi-même. Le sujet agissant, c'est soi ; la chose rétroagissant, c'est un sujet qu'on imagine. C'est donc une méthode d'action sur soi-même, indirecte, que j'ai donnée là ; et c'est aussi tout simplement un conte » (*Journal I 1897-1925* [abrégé ensuite en *J1*], Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1996, pp. 170-172). Au sujet du caractère spéculatif de la mise en abyme et de la spéculation sur le moi gidien, voir notre article « La notion de "disponibilité" chez Gide », in *Stella. Études de Langue et Littérature Françaises*, n° 34, Université de Kyushu, 2015, pp. 279-283.
 - (7) *J1*, p. 139.
 - (8) Voir « La notion de "disponibilité" chez Gide », *op. cit.*, pp. 273-287.
 - (9) *IM, op. cit.*, pp. 649-650 et 656. Voyons le cas de Michel, héros de *L'Immoraliste*. Son ancien ami, Ménalque, lui reproche d'avoir laissé le garçon arabe voler ses ciseaux et de ne pas savoir ce qu'il possède alors qu'il possède en réalité un travail, des biens immobiliers et un foyer. Et Ménalque de faire savoir à son « cher Michel » : « Il y a là [...] un "sens", comme disent les autres, un "sens" qui semble vous manquer » : ce n'est, affirme-t-il, pas le « "sens moral" » mais « simplement celui de la propriété ». Et ce qui est plus « grave » chez le héros, c'est que « pour quelqu'un qui n'a pas le sens de la propriété, [il] sembl[e] posséder beaucoup ». Michel n'est pas conscient de ce qu'il possède, ni de *posséder en trop*, ce qui prouve sa mauvaise foi. Éventuellement, c'est de ce manque que découlent des situations où l'« on croit que l'on possède, et l'on est possédé ».
 - (10) *NT, op. cit.*, p. 379.
 - (11) Gabriel Marcel, *Être et avoir*, Éditions Montaigne, 1935, pp. 119-120. « Tout avoir se définit en quelque façon en fonction de *mon corps*, c'est-à-dire de quelque chose qui étant un avoir absolu cesse par là même d'être un avoir en quelque sens que ce soit. Avoir, c'est pouvoir disposer de, posséder une puissance sur : il me paraît clair que cette disposition ou cette puissance implique toujours l'interposition de l'organisme, c'est-à-dire de quelque chose dont par là même il cesse d'être vrai de dire que je puis disposer ; et le mystère métaphysique de l'indisponibilité réside peut-être essentiellement dans cette impossibilité où je suis de disposer réellement de ce qui me permet de disposer des choses. On m'objectera que je puis malgré tout disposer

de mon corps puisque j'ai la possibilité physique de me tuer. Mais il est évident que cette disposition de mon corps aboutit immédiatement à l'impossibilité d'en disposer et en dernière analyse coïncide avec elle. Mon corps est quelque chose dont je ne peux disposer au sens absolu du terme qu'en le mettant dans un état tel que je n'aurai plus aucune possibilité de disposer de lui. Cette disposition absolue est donc en réalité une mise hors d'usage ».

- (12) *Ibid.*, p. 241.
- (13) D'après Julien Benda, critique de l'époque, qui rattache d'un ton réprobateur la « disponibilité » à la « doctrine de Gide », cette « nouvelle » idée constitue un « *sensualisme intellectuel* » dirigé contre le « rationalisme français », l'« intelligence » et l'« esprit scientifique » qui « prévoit, en vertu d'une loi, un phénomène déterminé : *la restriction de l'attente* » : « le dogme de la disponibilité est le refus de cette restriction, mais la volonté de l'attente *totale*, la résolution éminemment sensuelle, de jouir de *tous* les possibles sans exception » (*La France byzantine ou le triomphe de la littérature pure. Mallarmé, Gide, Valéry, Alain, Giraudoux, Suarès, les Surréalistes. Essai d'une psychologie originelle du littéraire*, Gallimard, 1945, pp. 32-33). Sur la relation de Gide avec Marcel, se reporter à Frank Lestringant, *André Gide l'inquisiteur*, vol. 2, Flammarion, 2012, pp. 663, 666 et 1265.
- (14) *Être et avoir*, p. 226. « Se tuer, n'est-ce pas disposer de son corps (ou de sa vie) comme de quelque chose qu'on a, comme d'une chose ? N'est-ce pas admettre implicitement qu'on s'appartient ? Mais ici que d'obscurités presque impénétrables ; qu'est-ce que ce soit ? Qu'est-ce que cette mystérieuse relation entre soi et soi-même ? N'est-il pas clair que chez l'être qui refuse de se tuer, parce qu'il ne s'en reconnaît pas le droit, parce qu'il ne s'appartient pas, la relation est tout autre ? N'apercevons-nous pas sous une différence de formules qui paraît négligeable une sorte d'abîme impossible à combler et qu'on ne peut explorer que pas à pas. »
- (15) Cette phrase provient de Gabriel Marcel (voir *supra*).
- (16) Voir « La notion de "disponibilité" chez Gide », *op. cit.*, pp. 274-278.
- (17) Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, Ryōan-ji, 1984, p. 20.
- (18) Voir Klossowski, *La Monnaie vivante*, Éditions Payot & Rivages, coll. « Rivages poche / Petite Bibliothèque », 1997, pp. 59-76.
- (19) À propos du « sentiment d'étrangeté » que l'auteur éprouve alors à l'égard du monde, à l'événement ou à la réalité et conscience universelle, voir Éric Marty, *L'Écriture du jour. Le Journal d'André Gide*, Seuil, 1985, pp. 47-52.
- (20) *Jl*, p. 817.
- (21) *Ibid.*, p. 880.
- (22) *Ibid.*, p. 881.
- (23) *Les Caves du Vatican* [abrégé ensuite en *CV*], dans *Romans et Récits. Œuvres lyriques et dramatiques*, vol. 2, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2009, pp. 1029 et 1490 (la note de l'éditeur de la Pléiade). Précisons encore un peu la scène en question. Lorsque Julius fait irruption dans la chambre de son demi-frère, Lafcadio, il y découvre le carnet dont la première page commence par : « *À Cadio, pour qu'il y inscrive ses comptes, / À mon loyal compagnon, son vieil oncle. / Faby* ». Ce carnet est un livre de comptabilité où l'on peut lire par exemple : « *Rendu 4 brasses à Faby. Et le lendemain : / Rendu 12 brasses...* » Mais un peu plus loin, il se transforme en « livre de la nouvelle exigence et de la suprême vertu », livre dont voici l'épigraphe inspirée de Boccace : « *Tanto quanto se ne taglio* » (« Autant qu'il s'en coupe [une part] »). Ce caractère « moral » du carnet éveille l'intérêt de Julius, romancier catholique, qui est pourtant trahi par la page suivante où il retrouve « une comptabilité d'un autre ordre ».

- (24) *Ibid.*, p. 1030.
- (25) *Ibid.*, p. 1032. C'est peut-être là que fait sens l'épigraphe boccasien de ce carnet, l'« Autant qu'il s'en coupe » (voir *supra*) : « qu'il s'en coupe » signifie qu'il *se coupe de soi-même*. Cela voudrait dire qu'il n'a que cette part qu'il prend, comme le suggèrent la phrase de *Décameron* que Lafcadio a approximativement citée — « En ce monde, chacun n'a que ce qu'il prend [...] Les biens de ce monde [...] sont mesurés à nos efforts » (la note de *CV*, *ibid.*, p. 1490) —, et, dans une certaine mesure, l'idée formulée par Gabriel Marcel que se détruire revient à disposer de son corps et des choses. Il est question d'un mode de possession si gidien et d'autant essentiel au fait d'avoir-être.
- (26) David A. Steel, « Le prodigue chez Gide : essai de critique économique de l'acte gratuit », in *Revue d'histoire Littéraire de la France*, mars-avril, 1970, p. 220. Steel réduit le livre de compte de Lafcadio à « la méthode morale que les théologiens puritains recommandaient à leurs fidèles » et le rapproche de l'agenda tenu par le narrateur de Paludes qui « parodie ce genre de bréviaire ». Quant aux « *punte* », il les compare avec « les chiffres anodins du carnet de comptes de Léonard de Vinci, les hiéroglyphes de sa secrète vie affective » pour conclure que « ces “*punte*” sont autant de jalons sur la pente pénible que Lafcadio s'efforce de gravir vers le complet contrôle de soi qui, à ses yeux, représente la supériorité d'un homme sur ses semblables ». Au sujet de la comptabilité des « *punte* », voir aussi Alain Goulet, *Fiction et vie sociale dans l'œuvre d'André Gide*, Minard, 1986, pp. 309-310.
- (27) Voir Alain Goulet, *André Gide, écrire pour vivre*, José Corti, 2002, p. 186.
- (28) Sidonie Rivalin-Padiou, *André Gide, à corps défendu*, L'Harmattan, 2002, pp. 253-254.
- (29) *CV*, *op. cit.*, p. 1034.
- (30) L'automutilation de Lafcadio paraît *psychopathologique* dans la mesure où elle implique le mécanisme de survie, mais du moins contribue à une bonne hygiène mentale aux dépens d'une autre corporelle. Et bien sûr, on ne peut pas écarter la possibilité de voir cette automutilation comme *sexuelle*, par exemple, sadomasochiste ou masturbatoire (qu'il « détacha sa culotte et la rabattit de côté » ne fait-il pas allusion à une action onaniste ?) En tout cas, on est sûr de dire qu'elle n'est pas un comportement suicidaire.
- (31) Voir François Dagognet, *L'Argent. Philosophie déroutante de la monnaie*, Les Belles Lettres, coll. « encre marine », 2011, p. 99. Nous nous inspirons de Dagognet qui traite du rapport de l'argent au corps humain. Au cours de sa réflexion sur le « juste prix », sur la façon de « réaliser un “achat / vente” avantageux à tous deux » et, en bref, sur la « correspondance entre la marchandise et ce qu'il en coûtera à l'acheter », il pose un problème : « une chose peut-elle équivaloir à une autre (d'où une égalité de conversion ? » et lève une interrogation qui nous intéresse : « en raison de sa difficulté, sera confiée à un expert (le médecin légiste) la tâche de quantifier non plus une marchandise qui s'y prête (elle concerne plusieurs déterminations et surtout devrait refuser, au nom de l'équité la mainmise par le dirigeant de l'entreprise sur le produit) mais sur un déficit corporel, qu'il soit moteur ou viscéral ou psychique. Comment évaluer une perte, alors que le corps échappe à la vénalité ? Nous ne saurions tenir celui-ci pour un moyen et encore moins comme une possibilité de s'enrichir (la vente) ».