

Monnaie inerte, monnaie vivante : le thème du corps-fortune chez Gide (2)⁽¹⁾

Ryo MORII

1. Corps mutilés, fragmentés et échangeables

Si André Gide lance le thème de la mutilation corporelle dans ses œuvres, il faut remarquer d'abord que l'image du corps mutilé s'y trouve abondamment. Il ne s'agit pas seulement du corps entier, mais aussi de la partie du corps ou du *corps fragmenté*. Ce corps, qu'il soit entier ou partiel, est l'objet d'une mutilation tantôt anodine, tantôt grave, mortelle. À part le corps entier, on peut citer, par exemple, le doigt coupé avec un canif (*L'Immoraliste*), le front saignant à cause de la couronne enfoncée sur la tête (*Saül*) ou encore le bouton du menton que produit la morsure d'insectes et qu'écorche un franc coup de rasoir (*Les Caves du Vatican*), autant d'images constituant des scènes sadomasochistes chez l'auteur qui partage plus ou moins ce désir dit pervers⁽²⁾. En allant plus loin, voyons le pied mangé par un caïman dans *Les Nourritures terrestres*, l'œil évidé dans *Le Prométhée mal enchaîné* (1899) et *Œdipe* (1931), les mains coupées dans *Les Faux-monnayeurs* (1926), etc. Ainsi arrive-t-il que l'image d'une partie tirée du corps, qu'on a trouvée chez le premier auteur, revienne plus tard en une forme tantôt plus concrète, tantôt plus inquiétante⁽³⁾.

Or, ce qui attire notre attention, c'est que ce corps fragmenté apparaît comme un objet *échangé* ou *à échanger*. Avant qu'on sacrifie cette partie du corps à Dieu ou à la société qui l'intègre, on la replace dans le circuit d'un échange plus réaliste, si l'on préfère, dans le marché des articles et signes économiques. C'est là que s'offre à l'auteur une bonne occasion pour convoquer la monnaie.

Nous croyons que *Le Prométhée mal enchaîné* illustre très bien cette tendance. Dans cette œuvre de la fin du siècle, on peut retrouver le motif traditionnel, dans le monde occidental, du corps mutilé, fragmenté et abstrait ou de la mutilation corporelle, motif du *foie de Prométhée*. En suivant les légendes, le Prométhée gidien, lui aussi, fournit une partie de lui-même à son aigle, le laissant mutiler son propre corps. Ne s'agit-il pas d'une automutilation qu'elle soit gratuite ou sacrificielle ? Certainement oui, mais non pas seulement pour le Prométhée gidien,

mais aussi pour le Prométhée grec. Georges Bataille nous donne raison en affirmant que le don sacrificiel de soi que Prométhée, « la part humaine du dieu », fait à son aigle, « son avatar animal », n'est qu'une « automutilation » constituant l'archétype de celle qu'exercent Vincent Van Gogh ou certains aliénés. Selon le penseur, cette automutilation sacrificielle, qui incise un corps socialement et métaphysiquement unifié, est à même de « libérer des éléments hétérogènes » et de « rompre l'homogénéité habituelle de la personne » : en vomissant une partie de soi-même, c'est « un rejet de ce qui était approprié à une personne ou à un groupe ». C'est pourquoi le sacrifiant, qui vomit son propre être en s'identifiant à celui-ci comme à la victime, est « libre de se jeter tout à coup *hors de soi* »⁽⁴⁾. Cette lecture, qui nous semble encadrer exactement l'acte de Lafcadio — acte consistant à enfoncer un canif dans ses cuisses pour transformer ce coup en *punta* et anticiper son acte gratuit, libérateur et s'opposant à l'intégration sociale⁽⁵⁾ —, est très suggestive pour le héros du *Prométhée mal enchaîné* qui se laisse mutiler, « dévorer », par son aigle-avatar pour accéder à sa propre « raison d'être ». Si ce personnage, qui donnait habituellement son foie à son aigle, finit par détruire celui-ci, on peut considérer cet acte irrévocable comme un achèvement radical de son automutilation — dans la mesure où, comme Bataille l'a pointé, « Prométhée et son aigle ne forment qu'un seul être » — et, ainsi, comme une libération de lui-même couplée avec un rejet d'un élément hétérogène, d'un alter ego, ce qui l'amène à quitter son rapport autarcique à lui-même, rapport soutenu par la société qui l'intègre, et à tendre vers une vie nouvelle et gratuite.

2. Mutilation corporelle et sa compensation

Même si la relation entre Prométhée et l'aigle est si fusionnelle qu'ils peuvent s'identifier l'un à l'autre, elle réside d'ailleurs dans celle entre le possesseur et sa possession. Dans le texte, l'aigle du Prométhée gidien est regardé comme « la seule chose qui [le] distingue », mais en même temps, comme une chose à « vendre » ou à « étouffer »⁽⁶⁾. C'est dire que ce vautour est pour le caucasien à la fois ce qui est propre à lui et ce qu'il a sur lui, ou selon notre terme, sa *propriété* au double sens. En voyant qu'il s'agit là d'une disponibilité à même de replier l'être sur l'avoir ou inversement, on ne peut manquer d'y reconnaître le rôle de l'automutilation, celui d'un catalyseur, qui met en avant cette disponibilité. Tant que l'un fournit son corps à l'autre qui va incarner ce corps donné jusqu'à ce que les deux ne forment qu'un seul être, Prométhée et l'aigle noue cette mystérieuse relation telle qu'on peut la retrouver entre soi et soi-même, ou du moins, entre un sujet et son corps, son avoir-être⁽⁷⁾.

Dans cette mesure — dans la mesure où l'aigle est son double, son alter ego —, Prométhée

se paie lui-même : il *paye* et *est payé*. Ce qu'il faudrait ensuite constater, c'est que le héros du *Prométhée mal enchaîné*, comme celui des *Caves du Vatican*, suppose quelque chose d'équivalent de ce qu'il a perdu ou gagné par son automutilation sacrificielle. En effet, Prométhée, en nourrissant son aigle qui a toujours faim, a l'air d'attendre de lui quelque récompense, comme l'atteste ce dialogue entre eux : « Aigle ! tu ne seras jamais moins cruel ? — Non ! Mais je peux devenir très beau ». Ensuite, « Prométhée, s'éprenant de la beauté future de son aigle, lui donn[e] chaque jour davantage à manger », ce qu'on peut rapprocher d'une sorte de spéculation. Et c'est dès lors que la relation entre les deux passe du parasitisme à la réciprocité, et que le héros, devenu prisonnier, peut appeler son partenaire qui lui accorde son temps pour le distraire, l'informer sur le monde extérieur et lui donner de l'amitié, *de l'amour*. Leur relation débouche sur la suivante :

Il [=l'aigle] occupait de ses morsures le prisonnier qui l'occupait de ses caresses, qui maigrissait et s'épuisait d'amour, tout le jour caressant ses plumes, sommeillant la nuit sous son aile et le repaissant à loisir — l'aigle ne le quittait plus ni la nuit ni le jour.

« Doux aigle ! qui l'eût cru ?

— Que quoi ?

— Que nos amours seraient charmantes.

— Ah ! Prométhée...

— Tu le sais, dis, toi, mon doux aigle ! pourquoi suis-je enfermé ?

— Que t'importe ? Ne suis-je donc pas avec toi ?

— Oui ; peu m'importe ! Au moins est-tu content de moi, bel aigle ?

— Oui, si tu me trouves très beau⁽⁸⁾.

Très intéressant est le fait que Prométhée demande, en contrepartie de son foie, à l'aigle de lui retourner quelque chose sous forme de service ou d'amour, et que cet aigle est prêt à le faire. Après le dialogue cité plus haut, l'aigle prend assez de forces pour faire évader son maître de la prison ; c'est une manière de le *récompenser*, alors que leur relation ne reste pas moins commensale dans la mesure où plus l'un « croît », plus l'autre « diminue »⁽⁹⁾.

L'équivalence dans l'échange entre les deux est toujours problématique. Cependant, il faut faire remarquer que Prométhée ne tente pas seulement de récupérer sa perte corporelle sur l'aigle, mais également sur un autre, plus précisément, sur *les autres*. Dans sa conférence sur le dévouement à son aigle, il attend de son auditoire — de la *foule* que l'aigle gidien est en droit

de symboliser⁽¹⁰⁾ — ce qu'il demande à son aigle :

Oh ! j'espérais, messieurs, que vous alliez aimer mon aigle, que votre amour allait donner une raison d'être à sa beauté. — Voilà pourquoi je me livrais à lui, le gonflais du sang de mon âme... mais je vois que je suis seul à l'admirer... Oh ! ne vous suffit-il pas qu'il soit beau ? — ou me contestez-vous sa beauté ? — Regardez-le du moins... moi je n'ai vécu pour rien d'autre [...] — Moi, je vivais pour lui — mais lui, pourquoi vit-il ? — Aigle ! que j'ai nourri de mon sang, de mon âme, que de tout mon amour j'ai caressé [...] — devrai-je donc quitter la terre sans savoir pourquoi je t'aimais ? ni ce que tu feras, ni ce que tu seras, après moi, sur la terre... sur la terre, j'ai vainement... j'ai vainement interrogé⁽¹¹⁾.

Prométhée cherche à recevoir de son auditoire — des autres auxquels il parle — l'équivalent de ce qu'il donne à son aigle-alter ego qui ne répond pas suffisamment à cette donation (on peut dire que le héros s'essaie à obtenir dans une autre relation que celle avec son double, *au-dehors de lui-même*, une récompense). C'est un glissement non négligeable. Un glissement impliquant une nouvelle transformation du corps du sujet gidien en objet d'échange. Ce corps requiert encore son équivalent que *l'on* donne. Ce que l'on donne sous forme d'« amour », sous la forme d'un amour qui fournit « une raison d'être » à la beauté de l'aigle, c'est-à-dire au corps de Prométhée. Mais il n'y a pas que cet « amour ». Notons que le héros termine ainsi son discours :

Messieurs, il faut aimer son aigle, l'aimer pour qu'il devienne beau ; car c'est parce qu'il sera beau que vous devez aimer votre aigle... À présent j'ai fini, messieurs ; mon aigle va faire la quête ; messieurs, il faut aimer mon aigle⁽¹²⁾.

Tout en préconisant aux gens d'aimer leur aigle, le conférencier n'oublie pas de leur demander une contribution à *son* aigle, soit de leur faire assumer, avec lui, son rapport à cet aigle. Cette demande formulée par l'injonction qu'« il faut aimer mon aigle » est très suggestive. Ce qui est le plus remarquable pour nous, c'est que le héros dépose cette demande par la « quête » qui consiste à recueillir de l'argent auprès des autres, cet argent représentant une contribution à son aigle, c'est-à-dire au corps de Prométhée lui-même.

Cela veut dire que Prométhée a l'intention de recevoir l'équivalent de son sacrifice de sang

et de chair au niveau *affectif* et *financier*. Au bout du compte, on est en droit de dire que le foie de Prométhée, ce qu'il fournit à son aigle, est destiné à l'échange avec de l'argent : qu'elle va se transformer, par l'intermédiaire des autres, en liquidité. Pourquoi doit-on souligner cette situation à laquelle le sujet gidien arrive après bien des détours ? Tout simplement, parce qu'apparaît ici la question « *punta* » que nous avons vue dans *Les Caves du Vatican*⁽¹³⁾.

Cette question se pose du fait que le sujet coupe une partie de son corps pour la convertir en valeur-or. À vrai dire, cette question habite moins le corps de Prométhée que le corps d'un autre personnage, Coclès. Plus précisément, elle réside dans la relation de Coclès avec l'aigle de Prométhée et Damoclès, un troisième personnage, relation constituant une variante de celle de Prométhée-aigle dans laquelle les rôles du créancier-débiteur sont réversibles. L'aigle ne recouvre pas seulement le foie de Prométhée, mais aussi l'œil de Coclès. Bien que Coclès ne le sacrifie pas spontanément, cet œil est comparable au foie de Prométhée en tant qu'il fait, lui aussi, l'objet de la dévoration de l'aigle⁽¹⁴⁾. Dans cette mesure, cet œil fait partie de la « dette » dont il est question dans *Le Prométhée mal enchaîné*, et évoque la mutilation sacrificielle dans le sens de Bataille. Il nous faut noter ici que conformément à sa nature en tant que dette, cette partie du corps est estimée par un étalon vénal. En effet, dans le tumulte causé par l'attaque de l'aigle sur la devanture du café, le Garçon propose secrètement à Damoclès cette note : « Un œil de verre pour Coclès 3. 50 F ».

Il faut remarquer que cette somme dont Damoclès assume le paiement apparaît comme l'équivalent de la partie du corps de Coclès. Il est question d'évaluer une perte corporelle après un accident et de compenser cette perte par une indemnité financière, ce qui touche au problème très moderne de l'équivalence ou du moins de la proportionnalité entre deux mondes étrangers l'un à l'autre⁽¹⁵⁾. Ce problème est d'autant plus obsédant que la compensation pour l'œil de Coclès ne se borne pas à la somme proposée. En effet, Coclès parvient à obtenir, par la « collecte », une somme immense — plus immense que 3. 50 francs et encore 500 francs qui causent sa « misère » — comme en témoigne le dialogue du Garçon avec Prométhée libéré de la prison :

— [...] Mais il [=Coclès] est devenu très riche.

— Comment donc ?

— Oh ! je ne sais pas bien ; - mais on l'a beaucoup plaint dans les journaux ; on a ouvert pour lui une souscription de faveur.

— Et qu'en fait-il ?

— C'est roublard. Avec l'argent que lui rapporte la collecte, il songe à fonder un hospice.

— Un hospice ?

— Un petit, oui ; rien que pour les borgnes. Il s'en est nommé directeur.

— Ah bah ! s'écria Prométhée ; vous m'intéressez vivement⁽¹⁶⁾.

À en croire le Garçon, Coclès réussit à transformer sa perte corporelle en argent, en cet argent pouvant la compenser ou bien plus. Est-ce dire à recevoir bien l'équivalent de son œil, de la partie du corps ? Or, notons que cette réussite intéresse Prométhée : on ne peut pas douter qu'elle lui inspire sa « quête » dans la salle de conférence et insuffle ainsi un goût mercantile à sa mutilation corporelle. Au bout du compte, cette « collecte » qui a enrichi le borgne revient à convertir sa mutilation corporelle en une sorte de spéculation.

D'ailleurs, le corps de Coclès est destiné à être unilatéralement mutilé puis estimé. Rappelons-nous que ce personnage reçoit, au début de l'histoire, une « gifle » du Miglionnaire — gifle qui fait que « le sang sor[t] de ses narines et de sa lèvre déchirée » —, et que c'est dès lors qu'il « porte à la joue la marque du soufflet », « une cicatrice »⁽¹⁷⁾. Et cette « peine » de Coclès cause le « gain » de Damoclès — « Entre votre gain et ma peine il y a une relation »⁽¹⁸⁾ —, en tant que Damoclès reçoit 500 francs à cause de la gifle de Coclès. C'est pour cela que Damoclès, qui traite Coclès en créancier, accepte de payer les frais de l'œil de verre à 3.50 francs. S'il y a une solidarité, autour de l'œil, entre Coclès et l'aigle, elle trouve un nouvel horizon entre Coclès et Damoclès. Ceux-ci n'ont pas seulement entre eux l'œil à 3.50 francs, mais aussi la cicatrice contre 500 francs, autant de dettes qui ne constituent que des *mutilations corporelles monnayées*. Pour savoir à quel point ils reconnaissent eux-mêmes tout cela, il suffit de les entendre discuter entre eux :

— Ah ! rien de plus pour moi, je vous en prie ; vous m'avez fait un œil de verre...

— De verre, faute de mieux, mon Coclès.

— Oui — après m'avoir éborgné.

— Mais ce n'est pas moi, cher Coclès.

— C'était bien le moins ; et d'ailleurs vous aviez de quoi le payer — grâce à ma gifle.

— Coclès ! oublions le passé !...⁽¹⁹⁾

Comme nous l'avons vu, ils ont conscience de leur dette l'un envers l'autre, tout en sachant

qu'elle ne provient ni de l'un ni de l'autre. L'absence de référence dans cette dette est la cause principale de leur ennui, mais il peut y avoir une autre cause qui nous intéresse. Il s'agit de la pertinence de la compensation pour les mutilations corporelles en question : l'évidement de l'œil et la cicatrice par la gifle. En effet, Damoclès regrette qu'il ne donne au Coclès éborgné qu'un œil de verre, « faute de mieux », *faute d'une substitution plus adéquate* que cet œil *faux*. Et Coclès tente de relier sa « gifle » — son saignement et sa douleur — à « de quoi le [=l'œil de verre] payer », ce qui consiste aussi bien à faire coïncider la dette avec la créance qu'à comparer les deux choses qui ne sont essentiellement pas au même niveau, l'une relevant du corps humain, l'autre, de la valeur-or. Cependant, même s'il va jusqu'à affirmer d'un ton plus tranché : « Entre votre gain et ma peine il y a une relation », Coclès ne saura saisir ni la réalité ni la pertinence de cette relation qui lui paraît disproportionnée. Damoclès, encore moins. Exactement, c'est cette disproportion qui amène ce débiteur à éprouver trop de scrupules moraux pour pouvoir survivre : s'« il en meurt », cela veut dire qu'il meurt de ces 500 francs que la « douleur » de son prochain, Coclès, lui a valus⁽²⁰⁾.

La mort de Damoclès marque un grand tournant, dans la mesure où il a dû payer *par son propre corps* cette somme qu'il avait reçue en échange avec *du corps d'autrui*. Ce tournant correspond à celui que Prométhée connaît lorsqu'il finit par tuer son aigle, c'est-à-dire lui faire payer son corps pour les foies qu'il lui a donnés. *Le Prométhée mal enchaîné* arrive ainsi à une conclusion telle que la loi du talion l'exige : *le corps pour le corps*. À présent, nous pouvons voir dans cette œuvre ce passage significatif : passage du *paiement de la monnaie pour le corps* (sous forme de quête, de collecte et de dette) au *paiement du corps pour le corps* (à travers la mort de Damoclès et de l'aigle). Ce passage nous semble suggérer une certaine vision au-delà de la question « *punta* » — telle que Lafcadio nous la pose sur l'articulation de la monnaie avec la mutilation corporelle —, cette vision qu'on peut retrouver également dans *L'Immoraliste*.

3. Corps contre corps

Dans *L'Immoraliste*, l'échange de l'« amitié » est tenté entre Michel et des enfants et adolescents. Si cette « amitié » n'est pour lui qu'une « légère amitié qui ne coût[e] qu'un demi-franc par jour »⁽²¹⁾, il est là encore question de l'équivalence ou de la proportionnalité entre deux choses essentiellement différentes de l'une de l'autre : entre *l'affective* et *l'économique*. Le protagoniste amorce cette tentative d'échange avec un enfant indigène, Bachir, qu'il a connu à Biskra. Voyons la première scène : « La gandourah, un peu tombée, découvre sa mignonne épaule. J'ai le besoin de la toucher. Je me penche ; il se retourne et me sourit. Je fais signe qu'il

doit me passer son sifflet, le prends et feins de l'admirer beaucoup. — À présent il veut partir. Marceline lui donne un gâteau, moi deux sous. »⁽²²⁾ Même si l'échange de signes suggestifs ou de gestes séduisants se déroule déjà là entre eux, notons que ce qu'ils échangent en réalité est « un sifflet » et « deux sous ». De ce fait, on peut dire que Michel, à ce moment-là, participe à un échange stable, équilibre et ordinaire, et que les deux objets échangés se contrebalancent car relevant du même niveau. Pourtant, c'est la première et dernière fois. Cette équivalence que le héros a pu rencontrer ne va plus être assurée, mais, en un sens, suspendue.

Or, nous devons relever que dans cette relation entre Michel et Bachir apparaît le thème de la mutilation corporelle. Voyons cette scène suivie de celle que nous venons de citer :

Le lendemain Bachir revint. Il s'assit comme l'avant-veille, sortit son couteau, voulut tailler un bois trop dur, et fit si bien qu'il s'enfonça la lame dans le pouce. J'eus un frisson d'horreur ; il en rit, montra la coupure brillante et s'amusa de voir couler son sang. Quand il riait, il découvrait des dents très blanches ; il lécha plaisamment sa blessure ; sa langue était rose comme celle d'un chat. Ah ! qu'il se portait bien ! C'était là ce dont je m'éprenais en lui : la santé. La santé de ce petit corps était belle⁽²³⁾.

Cette scène ne témoigne-elle pas bel et bien d'un sadomasochisme caché dans la pédérastie gidienne ? En voyant le garçon s'enfoncer la lame de son couteau dans le doigt, c'est-à-dire en assistant à son automutilation *spectaculaire*, le héros, encore « malade », se laisse enchanter par la « santé » corporelle de ce garçon même. Il faudrait remarquer ce qu'il y a de contradictoire dans les effets de l'acte de l'un sur l'autre, bien que ce genre de contradiction reste familier à l'auteur. L'automutilation de l'enfant — qu'il l'exerce par mégarde ou volontairement — fait briller son harmonie somatique et même personnelle que l'adulte estime « belle », et permet à celui-ci de porter le fantasme d'un corps solide mais consommable, *consumable*, c'est-à-dire d'une véritable *disponibilité* du corps. Disponibilité obtenue par le fait de blesser son propre corps. Cette disponibilité s'exprime ici en terme de « santé » : dans la mesure où cette « santé » est validée par la « coupure », le « sang » et la « blessure », l'acte de Bachir, qui a causé cette perte corporelle, relève de l'automutilation gidienne telle que nous l'avons constatée dans le cas de Lafcadio. Et ajoutons que cette scène annonce le déséquilibre qui caractérise les échanges auxquels s'engage le protagoniste. Au garçon qui lui a donné à voir son charme corporel par son autodestruction, comme si c'était un don destructif, un *potlatch*, Michel n'a rien pour un don de retour ; comme on le verra, il ne fait que lui donner de l'argent qui n'est d'ailleurs pas

incompatible avec du corps.

Ce genre de société se poursuivra pour un certain temps entre le héros et les garçons qu'il connaît. Les garçons se livrent soit à un service physique, soit à une offre d'« amitié », pour satisfaire la libido de leur maître et l'investir de fantasmes, tandis que ce maître ne sait leur rendre que des piécettes. Toutefois, ne manquons pas de voir qu'à partir d'un moment donné, Michel tente d'impliquer son corps dans l'échange avec les autres avec lesquels il souhaite se solidariser. En effet, on peut trouver cela dans la société qu'il préfère des « gens de la ferme » à La Molinière, société à propos de laquelle Michel dit lui-même :

Je sentais en mes bras la courbature du faucheur ; j'étais las de sa lassitude ; la gorgée de cidre qu'il buvait me désaltérait ; je la sentais glisser dans sa gorge ; un jour, en aiguisant sa faux, l'un s'entailla profondément le pouce : je ressentis sa douleur, jusqu'à l'os. Il me semblait, ainsi, que ma vue ne fût plus seule à m'enseigner le paysage, mais que je le sentisse encore par une sorte d'attouchement qu'illimitait cette bizarre sympathie⁽²⁴⁾.

Si Michel affine, étape par étape, son sens du corps dont il a repris la « santé », c'est dans ce processus que sa capacité de « sympathie » devient plus aigüe et précise. Cette sympathie physique et sensuelle, qu'il définit lui-même comme « un immédiat écho de chaque sensation étrangère », lui permet de tenter une relation plus directe avec les gens de la ferme ; cette relation qui fait en sorte qu'il confronte son propre corps à leur mouvement corporel. Tandis qu'« en aiguisant sa faux, l'un [d'eux] s'entaill[e] profondément le pouce », Michel « ressen[t] sa douleur, jusqu'à l'os ». Notons que le héros, là encore, assiste à l'automutilation de l'autre. Mais ce qui différencie cette scène de la précédente — où l'on voit Bachir se blesser et ainsi enchanter Michel —, c'est que le héros porte ici assez de sens corporel, de « santé », pour assumer et reprendre à son compte la mutilation corporelle d'autrui.

On peut trouver des exemples semblables. Au cours de son deuxième voyage avec Marceline, Michel, attiré par le charme physique d'un cocher, « un petit Sicilien de Catane, beau comme un vers de Théocrite, éclatant, odorant, savoureux comme un fruit », ne peut s'empêcher de « l'attire[r] contre [lui] » et de « l'embrasse[r] »⁽²⁵⁾. Il n'a jamais connu cette espèce de contact *corps à corps* ni avec les petits à Biskra, ni les adolescents à La Molinière. Puis, c'est lorsqu'il se délecte de la société des pires gens à Syracuse qu'il va jusqu'à confier : « Et qu'avais-je besoin de comprendre bien leur langage, quand toute ma chair le goûtait. [...] Ah !

j'eusse voulu rouler avec eux sous la table et ne me réveiller qu'au frisson triste du matin. »⁽²⁶⁾
Il est évident que le héros songe ici à une relation sexuelle avec ces gens de basse condition, « rouler avec eux sous la table » nous référant à la masturbation à deux que Gide pratiquait dans son enfance avec un ami de son âge mais issu d'une autre classe sociale que lui⁽²⁷⁾. Même si le héros, en fait, ne laisse pas d'interposer de l'argent entre lui et les gens qu'il fréquente — « je répandais au hasard les menues pièces dont j'avais les poches remplies [...] et je payais le repos de plusieurs » —, nous devons noter qu'il cherche pour idéale une société qui ne s'écroule pas par l'intermédiaire du « langage », mais à travers la « chair », c'est-à-dire une société basée moins sur l'échange des signes que sur l'échange corps à corps.

Les sociétés que Michel tente avec les autres manquent de réciprocité. Quelques dons, financiers ou corporels, qu'il s'essaie à leur faire, il n'obtient pas toujours qu'ils les lui rendent, ce qu'il souhaite. L'injustice des échanges auxquels Michel participe n'a pas seulement pour cause le fait que les objets échangés entre lui et les autres n'appartiennent pas au même domaine, mais aussi le fait que ces autres n'ont jamais ni de moyen d'échanger réellement, ni de « sympathie » au sens que leur maître donne à ce terme. Mais le héros, qui a rencontré cette impossibilité ou du moins cette difficulté, tend toujours vers une association avec des êtres particuliers. Voyons la scène finale de l'œuvre :

Je voudrais me débarrasser de ce qui reste de ma fortune; voyez, ces murs en sont encore couverts... Ici je vis de presque rien. Un aubergiste mi-français m'apprête un peu de nourriture. L'enfant, que vous avez fait fuir en entrant, me l'apporte soir et matin, en échange de quelques sous et de caresses. Cet enfant qui, devant les étrangers, se fait sauvage, est avec moi tendre et fidèle comme un chien. Sa sœur est une Ouled-Naïl qui, chaque hiver, regagne Constantine où elle vend son corps aux passants⁽²⁸⁾.

Si Michel s'engage là dans des échanges économiques et sexuels avec trois autres déracinés, notons surtout qu'il reçoit le service régulier d'un garçon « en échange de quelques sous et de caresses ». Pour ce service qui est une sorte de don de corps, il ne paie pas seulement en argent, mais aussi *par son propre corps*, sous forme de « caresse ». C'est là qu'émerge définitivement la tendance qui n'est jusqu'alors apparue que comme présage. Tendance à faire participer son corps au cours de l'échange. Elle est encadrée par le fait que le garçon, avec qui le héros noue une relation solidaire, appartient au même clan que la femme ayant coutume de

se prostituer, ou en d'autres termes, de convertir son corps et la jouissance du client en argent. Si les Ouled-Nail aboutissent à cet horizon — la femme par la prostitution auprès des passants et le garçon par l'échange sexuel avec le pédéraste —, ne peut-on pas dire que cet homme occidental les rejoint finalement ? Cet aboutissement constitue pour le sujet gidien et pour Gide lui aussi un nouveau tournant. Très significatives dans l'objectif d'obtenir de l'argent ainsi que dans l'utilisation du corps en tant que moyen de paiement, les transactions corps à corps, ou au moyen du corps, marquent bel et bien une transformation *effective* du corps en monnaie.

4. Conclusion

Après avoir parcouru les questions qui découlaient du thème du corps-fortune chez Gide, nous pouvons cerner ces deux attitudes du sujet gidien. L'une consiste à tenter de disposer de soi-même — se procurer son avoir-être — par l'(auto)mutilation corporelle, et l'autre, à estimer ce corps mutilé en valeur monétaire et à le vendre dans une sorte de marché. Ces deux attitudes, qui assument chacune un certain paradoxe, sont contradictoires. Cette contradiction réside dans l'ambiguïté propre à l'homme disponible gidien qui tend à garder d'un côté son bien en lui et à le capitaliser d'un autre côté⁽²⁹⁾, et on peut dire à présent que la mutilation corporelle est pour cet homme une occasion apparemment négative mais très efficace pour activer et réunir même ces deux tendances.

Or, si la mutilation corporelle, qui incise le corps de soi-même ou d'autrui, permet au sujet, qu'il soit automutilateur ou mutilé, de se diviser physiquement et symboliquement, il nous semble logique qu'à ce processus participe l'argent en soi *divisible* qui a pour impact d'apporter à un objet et même à un homme une *divisibilité*. Dans ce cas, la divisibilité veut dire aussi la *comptabilité*. Emmanuel Levinas nous donne raison parce qu'il voit dans l'argent la « divisibilité » comme « une possibilité de calculer la valeur »⁽³⁰⁾ et affirme que « par conséquent, l'argent est un élément de la justice » en tant que « la justice consiste précisément à tout calculer, à calculer l'incalculable »⁽³¹⁾. Selon le penseur juif, l'argent n'offre pas seulement la possibilité de calculer la valeur des choses, mais aussi de calculer la valeur économique de l'homme, et c'est « dans cet *ordre*-là, dans cette totalité où [l'argent] fonctionne » que « l'homme est acheté » et « devient aussi une marchandise »⁽³²⁾. Ces réflexions nous peuvent servir à saisir la signification et la gravité de la conversion du corps en argent telle que Gide l'a proposée à travers l'acte de certains personnages, Lafcadio en tête, mais il faudrait noter davantage que Levinas, pour préciser mieux le fait que l'homme soit calculable et par conséquent soit aussi une marchandise et payable, invoque la loi du talion et de la répartition : « œil pour œil et dent

pour dent ». On peut résumer ainsi ce qu'il pense : « Le fait qu'on peut donner de l'argent pour l'homme, c.-à-d. qu'on peut calculer sa valeur, est une manière de rétablir les dommages et par conséquent, de ne pas appliquer la revendication au sens littéral de l'expression 'un œil pour un œil' »⁽³³⁾. Ce qui est en jeu ici est un passage sensible de « un œil pour un œil » à « un œil pour de l'argent ». Le penseur de *Totalité et infini* y voit un côté positif de l'argent ou « une nouvelle justice » que celui-ci peut réaliser, non sans pourtant laisser voir quelques problèmes à résoudre : le domaine de la répartition, la manière de calculer (le dégât corporel) et la présence de ce qu'on ne peut effacer même si l'on paye. Une fonction primordiale de l'argent n'est efficace qu'« en maintenant le principe de la réparation réciproque », et d'ailleurs, « l'homme n'est pas totalement calculable par l'argent. Il y reste une disproportion insurmontable. »⁽³⁴⁾ Cela peut se résumer en un mot dans la question de la convertibilité, l'équivalence et la proportionnalité entre le corps (mutilé) et l'argent, la monnaie, cette question que nous avons rencontrée dans les textes cités de Gide (rappelons-nous surtout que le paiement de l'argent pour le dommage corporel, paiement dont parle Levinas comme d'« une nouvelle justice », n'est que l'un des thèmes dans *Le Prométhée mal enchaîné*). Comme l'illustre cet exemple où Gide et Levinas se rejoignent, ce que le premier nous a présenté dans le cadre du thème du corps-fortune est contemporain de nous-même et dépasse la modernité à laquelle nous appartenons, telle que John Locke l'a fondée au XVII^e siècle ou en « Temps modernes »⁽³⁵⁾, au point de constituer une postmodernité. Postmodernité formée par Marx, Levinas ou encore Pierre Klossowski⁽³⁶⁾, postmodernité où il s'agit grossièrement d'une transition inéluctable de la propriété du corps au monnayage du corps, cette transition qu'active l'ordre politico-économique du XX^e siècle, c'est-à-dire le libéralisme du marché couplé avec le capitalisme industriel.

Notes

- (1) Cet article fait suite à celui que nous avons publié au même bulletin : « Mutilation corporelle et monnaie : le thème du corps-fortune chez Gide (1) », in *Bulletin of the Graduate Division of Letters, Arts and Sciences of Waseda University* [en ligne], n° 62, vol. 2, Université Waseda, 2017, pp. 191-201 : <https://www.waseda.jp/flas/glas/assets/uploads/2017/03/2017_morii_191-201.pdf> [consulté le 18 septembre 2017].
- (2) À propos de ces scènes citées, voir respectivement *Romans et Récits. Œuvres lyriques et dramatiques*, vol. 1 [abrégé ensuite *RRI*], Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2009, pp. 607, 758, 1102 et 1106. Dans *Les Caves du Vatican*, en particulier, on peut voir Amédée Fleurissoire tourmenté, dans un hôtel à Rome qu'il loge, par « l'insupportable démangeaison, tout le long du corps, d'une grande quantité de morsures, tant de puces que de moustiques ». C'est pour cela que le personnage porte un « bouton du menton » que son grattement enflamme. Finalement, un barbier, par qui il se fait raser la barbe mais qui « ne ras[e] plus que [...] d'un franc coup de lame », « écornifl[e] le bouton » et cause une « écorchure où perl[e] une goutte de sang » (l'image du *sang-perle* évoque la valeur vénale que peut comporter la perte corporelle ou encore plus

Monnaie inerte, monnaie vivante : le thème du corps-fortune chez Gide (2)

- le corps même). Ces expériences connues par Fleurissoire résident dans une mutilation corporelle qui représente celle de Lafcadio et qui annonce plus ou moins sa propre mort causée par celui-ci.
- (3) Dans la « RONDE DES MALADIES », le narrateur des *Nourritures terrestres* récite : « Sur le Congo, un caïman me mangea un pied » (*Les Nourritures terrestres* [abrégé ensuite *NT*], in *RRI*, p. 394). L'auteur des *Faux-monnayeurs* reprend cette image dans l'aventure qu'a en Afrique connue Vincent Molinier qui « parle sans cesse de mains coupées » (*Les Faux-monnayeurs* [désormais *FM*], in *Romans et Récits. Œuvres lyriques et dramatiques*, vol. 2, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2009, p. 453). Si ces mains sont celles de son amant, Lady Griffith, qu'il a dû noyer dans le fleuve, il est à noter qu' elle lui avait d'ailleurs raconté sa propre expérience sur La Bourgogne où « deux marins [...] coupaient les doigts, les poignets de quelques nageurs » (pp. 219-220). Quant à l'œil évidé, on peut relier l'attaque de l'aigle de Prométhée sur Coclès à l'action autodestructrice de l'Édipe gidien. Ajoutons à cela que se trouvent dans *L'Immoraliste* deux garçons à qui manque un œil (*L'Immoraliste* [désormais *IM*], in *RRI*, pp. 613 et 685).
 - (4) Georges Bataille, « La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh », in *Œuvres complètes*, vol. 1 : *Premiers écrits 1922-1940*, Gallimard, 1970, pp. 268-270.
 - (5) Sur cet acte du protagoniste des *Caves du Vatican*, voir notre article précédent, *op. cit.*, pp. 195-198.
 - (6) *Le Prométhée mal enchaîné* [abrégé ensuite *PME*], in *RRI*, p. 481.
 - (7) Voir notre article précédent, *op. cit.*, pp. 192-194. Sur la « disponibilité » gidienne, voir aussi notre autre article : « La notion de "disponibilité" chez Gide », in *Stella, études de langue et littérature françaises*, n° 34, Université de Kyushu, 2015, pp. 279-283.
 - (8) *PME, op. cit.*, p. 485.
 - (9) Dans le texte, Prométhée prétend suivre la parole de l'Évangile « il faut qu'il croisse et que je diminue » (*ibid.*, p. 484).
 - (10) Voir par exemple « De l'importance du public » [1903], in *Essais critiques*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1999, p. 431 : « Le danger de la foule, hélas ! c'est aussi qu'elle a faim. Elle demande qu'on la nourrisse ». La foule n'est pour le Gide à cette époque que ce qui dévore l'homme, le « grand homme ».
 - (11) *PME, op. cit.*, p. 492.
 - (12) *Ibid.*, p. 494.
 - (13) Dans l'article précédent (p. 198), nous avons posé cette question qui consiste à changer le corps en valeur monétaire, en valeur d'échange, et à impliquer donc la possibilité d'un monnayage du soi.
 - (14) Rappelons-nous l'entrée en scène de l'aigle qui « fond comme un tourbillon vers le café, brise la devanture, crevant l'œil de Coclès d'un coup d'aile, et [...] s'abat sur le flanc droit de Prométhée » (*PME, op. cit.*, p. 480).
 - (15) Nous avons emprunté le point de vue et les termes de François Dagognet. Parti de la question de la relation entre le corps et la vénalité (dans laquelle il s'agissait simplement d'évaluer une perte corporelle), le philosophe développe sa réflexion en passant par des sujets tels que la marchandisation du corps (la chirurgie) et le mélange entre la vie et le marché (les mères porteuses) et va jusqu'à poser une autre question bien que voisine de celle-là : « il s'agit d'évaluer une perte corporelle, l'estimation de celle-ci intervenant après un accident du travail ou une blessure par arme blanche ou à feu. Comment s'y prendre pour transformer une incapacité [...] en une rente financière ? Nous retrouvons ici les bases et les exigences de notre problème, celui de l'équivalence ou du moins de la proportionnalité entre deux mondes étrangers l'un à l'autre ; la pension sera accordée par le magistrat qui s'appuiera sur le rapport du médecin légiste » (*L'Argent. Philosophie déroutante de la monnaie*, Les Belles Lettres, coll. « Encre marine », 2011, pp. 100-101).
 - (16) *PME, op. cit.*, p. 483.
 - (17) *Ibid.*, pp. 469 et 478.

- (18) *Idem.*
- (19) *Ibid.*, p. 486.
- (20) Voir le dialogue fait après la mort de Damoclès entre Coclès et Prométhée : « Je ne cesse pas de songer que ma douleur servit à mon prochain de provende et qu'elle lui valut cinq cents francs. — Mais ce prochain en meurt » (*ibid.*, p. 499).
- (21) *IM, op. cit.*, p. 619.
- (22) *Ibid.*, p. 606.
- (23) *Ibid.*, p. 607.
- (24) *Ibid.*, p. 662.
- (25) *Ibid.*, p. 682.
- (26) *Idem.*
- (27) *Si le grain ne meurt* [1926], in *Souvenirs et Voyages*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2001, p. 81. En dépeignant l'appartement rue de Médecins qu'il habitait avec ses parents, l'auteur raconte un souvenir concernant cet espace : « Je revois aussi une assez grande table, celle de la salle à manger sans doute, recouverte d'un tapis bas tombant ; au-dessous de quoi je me glissais avec le fils de la concierge, un bambin de mon âge qui venait parfois me retrouver. [...] En vérité nous nous amusions autrement : l'un près de l'autre, mais non l'un avec l'autre pourtant, nous avions ce que j'ai su plus tard qu'on appelait "de mauvaises habitudes". »
- (28) *IM, op. cit.*, pp. 690-691.
- (29) Voir notre article précédent, *op. cit.*, p. 192 ; « la notion de "disponibilité" chez Gide », *op. cit.*, pp. 279-283.
- (30) Roger Burggraeve, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent. Un philosophe en quête de la réalité journalière. La genèse de "Socialité et argent" ou l'ambiguïté de l'argent*, Peeters Publishers, 1997, pp. 36 et 48. Dans l'« Entretien préparatoire » (1986) qui constitue un prélude à l'article « Socialité et Argent » (1987), Levinas fait remarquer le lien entre l'argent et la justice qu'il aime à examiner : « La justice apparaît, elle surgit sur moi lorsqu'apparaît le tiers et où apparaît par conséquent tout le thème de la division. La division, qui est très importante comme une possibilité de calculer la valeur. D'où l'autre signification de l'argent [...] ». À cette réflexion réfère ce qu'il dit un peu plus loin dans le texte : « Dans l'argent, c'est d'abord la divisibilité, parce que là il y a un événement sur lequel je veux revenir tout de même. »
- (31) *Ibid.*, pp. 18 et 60. Nous avons cité le résumé par l'éditeur de ces propos de Levinas : « Et l'avantage de l'argent, c'est qu'il est aussi nombre, que la valeur des choses est nombrable, quelles que soient les contingences des chose. Et par conséquent il est un élément de la justice. C'est cela la justice. Il faut tout calculer. *Calculer l'incalculable*, n'est-ce pas ? Même calculer l'homme, que cela soit par rapport à l'argent [...] ou bien par les papiers, par des chèques ou bien par des cartes bleues. »
- (32) *Ibid.*, p. 48. « Dans cet *ordre*-là, dans cette totalité où il [=l'argent] fonctionne, *l'homme* lui-même n'est pas seulement celui qui dépense, celui qui économise, celui qui reçoit ou celui qui donne, mais aussi celui qui est *acheté*. [...] L'homme devient aussi une marchandise et dans le salaire — c'est cela que Marx tout de même a dit, que le salaire n'est pas du tout une petite récompense — l'homme est *acheté*. C'est l'objectivation, c'est certain. » Et Levinas de poursuivre : « Dans l'ordre économique, dans cette totalité où l'argent fonctionne, l'homme lui-même n'est pas seulement celui qui dépense ou celui qui économise, celui qui reçoit ou celui qui donne, mais aussi celui qui est acheté et négocié. Il devient aussi une marchandise. »
- (33) *Ibid.*, p. 21. C'est le résumé de l'éditeur.
- (34) *Ibid.*, pp. 22 et 50. Levinas dit : « Premièrement, il n'a pas un œil, il est payé moins maintenant ; deuxièmement, il faut lui payer aussi sa sécurité sociale, cela veut dire, ce que coûte la guérison, le médecin ;

troisièmement, il faut payer ce qu'il perd pendant qu'il est au lit, il ne peut pas travailler, même au prix diminué ; quatrièmement, il faut payer ce qu'il a souffert et la cinquième chose, il faut lui payer le fait qu'il est moins beau, que son honneur est lésé aussi ! J'ai trouvé assez étonnant d'abord ce souci de cette catégorie — c'est uniquement en France que cela se fait maintenant ! Mais d'autre part on calcule cela d'une manière un peu simple. [...] Le fait que l'homme est *vendu*, est une manière de rétablir, de ne pas appliquer cette obligation. J'ai eu un maître extraordinaire, qui avait là une question d'avocats, qu'on ne dit pas directement ! Pourquoi est-ce qu'on dit *œil pour œil*, si *œil pour œil* signifie *argent* ? Alors, il répondait : parce que même si on a payé de l'argent, tout de même rien n'est effacé. C'est parce que celui qui a beaucoup d'argent peut crever les yeux de tout le monde ! Il était cynique, il disait toujours : Rothschild peut crever les yeux de tout le monde. »

(35) Voir notre article précédent, *op. cit.*, pp. 191 et 198-199 (note 1).

(36) Levinas parle de l'engagement de Marx dans la question du monnayage du corps humain (voir *supra*, note 32). Sur la postmodernité que semblent partager Gide et Klossowski, voir notre article « Gide et Klossowski : autour de la "monnaie vivante" », in *Stella, études de langue et littérature françaises*, n° 35, Université de Kyushu, 2016, pp. 287-300.