

GEORGES BATAILLE

Ouvres complètes

X

L'ÉROTISME

LE PROCÈS

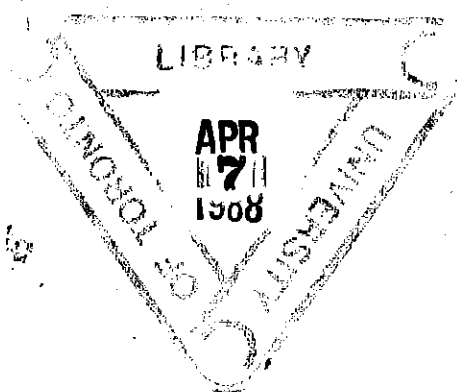
DE GILLES DE RAIS

LES LARMES D'ÉROS

nrf

GALLIMARD

Il a été tiré de ce tome dixième des Œuvres Complètes de Georges Bataille trois cent dix exemplaires qui constituent l'édition originale.



L'Érotisme

© Éditions Gallimard, 1987, pour la présente édition;
Éditions de Minuit, 1957, pour L'Érotisme;
Jean-Jacques Pauvert Éditeur, 1965 pour Le Procès de Gilles de Rais,
1961 et 1971 pour Les Larmes d'Eros.

À Michel Leiris

AVANT-PROPOS ¹

L'esprit humain est exposé aux plus surprenantes injonctions. Sans cesse, il a peur de lui-même. Ses mouvements érotiques le terrifient. La sainte se détourne avec effroi du voluptueux : elle ignore l'unité des passions inavouables de ce dernier et des siennes propres.

Cependant il est possible de chercher la cohésion de l'esprit humain, dont les possibilités s'étendent de la sainte au voluptueux.

Je me place en un tel point de vue que j'aperçois ces possibilités opposées se coordonnant. Je ne tente pas de les réduire les unes aux autres, mais je m'efforce de saisir, au-delà de chaque possibilité négatrice de l'autre, une ultime possibilité de convergence.

Je ne pense pas que l'homme ait une chance de faire un peu de lumière avant de dominer ce qui l'effraie. Non qu'il doive espérer un monde où il n'y aurait plus de raison d'effroi, où l'érotisme et la mort se trouveraient sur le plan des enchaînements d'une mécanique. Mais l'homme peut surmonter ce qui l'effraie, il peut le regarder en face.

Il échappe à ce prix à l'étrange méconnaissance de lui-même qui l'a jusqu'ici défini.

Je ne fais d'ailleurs que suivre une voie où d'autres avant moi se sont avancés.

Bien avant l'ouvrage qu'aujourd'hui je publie, l'érotisme avait cessé d'être envisagé comme un sujet dont un « homme sérieux » n'aurait pu traiter sans déchoir.

Depuis longtemps, les hommes parlent sans crainte, et longuement, de l'érotisme. Aussi bien ce dont je parle à mon tour est connu. Je

1. Les notes sont groupées en fin de volume, p. 685.

n'ai voulu que rechercher dans la diversité des faits décrits la cohésion. J'ai tenté de donner d'un ensemble de conduites un tableau cohérent.

Cette recherche d'un ensemble cohérent oppose mon effort à ceux de la science. La science étudie une question séparée. Elle accumule les travaux spécialisés. Je crois que l'érotisme a pour les hommes un sens que la démarche scientifique ne peut atteindre. L'érotisme ne peut être envisagé que si, l'envisageant, c'est l'homme qui est envisagé. En particulier, il ne peut être envisagé indépendamment de l'histoire du travail, il ne peut être envisagé indépendamment de l'histoire des religions.

Aussi bien les chapitres de ce livre s'éloignent-ils souvent de la réalité sexuelle. J'ai négligé d'autre part des questions qui parfois ne sembleront pas moins importantes que celles dont j'ai parlé.

J'ai tout sacrifié à la recherche d'un point de vue d'où ressorte l'unité de l'esprit humain.

Cet ouvrage se compose de deux parties. Dans la première j'ai systématiquement exposé, dans leur cohésion, les différents aspects de la vie humaine envisagée sous l'angle de l'érotisme.

J'ai réuni dans la seconde des études indépendantes où j'ai abordé la même question : l'unité de l'ensemble est indéniable. C'est, dans les deux parties, de la même recherche qu'il s'agit. Les chapitres de la première partie et les diverses études indépendantes ont été poursuivis en même temps, entre la guerre et l'année présente. Mais cette manière de procéder a ce défaut. Je n'ai pu éviter les redites. En particulier, j'ai parfois repris sous une autre forme, dans la première, des thèmes traités dans la seconde partie. Cette façon de faire m'a paru d'autant moins gênante qu'elle répond à l'aspect général de l'ouvrage. Une question séparée dans cet ouvrage englobe toujours la question tout entière. En un sens, ce livre se réduit à la vue d'ensemble de la vie humaine, sans cesse reprise à partir d'un point de vue différent.

Les yeux fixés sur une telle vue d'ensemble, rien ne m'a plus attaché que la possibilité de retrouver dans une perspective générale l'image dont mon adolescence fut obsédée, celle de Dieu. Certes je ne reviens pas à la foi de ma jeunesse. Mais dans ce monde abandonné que nous hantons, la passion humaine n'a qu'un objet. Les voies par lesquelles nous l'abordons varient. Cet objet a les aspects

les plus variés, mais de ces aspects, nous ne pénétrons le sens qu'en apercevant leur cohésion profonde.

J'insiste sur le fait que, dans cet ouvrage, les élans de la religion chrétienne et ceux de la vie érotique apparaissent dans leur unité.

Je n'aurais pu écrire ce livre, si j'avais dû, seul, élaborer les problèmes qu'il me posait. Je voudrais indiquer ici que mon effort a été précédé par le Miroir de la tauromachie de Michel Leiris, où l'érotisme est envisagé comme une expérience liée à celle de la vie, non comme objet d'une science, mais de la passion, plus profondément, d'une contemplation poétique.

C'est, en particulier, en raison du Miroir, qu'écrivit Michel Leiris à la veille de la guerre, que ce livre devait lui être dédié.

Je tiens, en outre, à lui faire ici les remerciements que je lui dois pour l'assistance qu'il m'a proposée, au moment où, malade, je me suis trouvé dans l'impossibilité de m'occuper moi-même de rechercher les photographies qui accompagnent mon texte.

Je dirai ici à quel point je demeure touché par l'appui empressé, efficace, qu'un grand nombre de mes amis m'ont donné à cette occasion, en se chargeant dans le même sens de me procurer les documents qui répondaient à la fin cherchée.

Je citerai ici les noms de : Jacques-André Boiffard, d'Henri Dussat, de Théodore Fraenkel, de Max-Pol Fouchet, de Jacques Lacan, d'André Masson, de Roger Parry, de Patrick Waldberg, de Blanche Wiehn.

Je ne connais pas M. Falk, Robert Giraud, ni l'admirable photographe Pierre Verger, auxquels je dois également une partie de cette documentation.

Je ne doute pas que l'objet même de mes études, le sentiment de l'exigence auquel mon livre répond ne soient essentiellement à l'origine de leur empressement.

Je n'ai pas encore cité le nom de mon plus vieil ami, d'Alfred Métraux. Mais je devais parler généralement, à l'occasion de l'aide qu'il m'a prêtée, de tout ce que je lui dois. Non seulement il m'a introduit dès les années qui suivirent la première guerre dans le domaine de l'anthropologie et de l'histoire des religions, mais son autorité incontestée m'a permis de me sentir assuré — solidement assuré — quand j'ai parlé de la question décisive de l'interdit et de la transgression.

INTRODUCTION

De l'érotisme, il est possible de dire qu'il est l'approbation de la vie jusqu'à la mort. À proprement parler, ce n'est pas une définition, mais je pense que cette formule donne le sens de l'érotisme mieux qu'une autre. S'il s'agissait de définition précise, il faudrait certainement partir de l'activité sexuelle de reproduction dont l'érotisme est une forme particulière. L'activité sexuelle de reproduction est commune aux animaux sexués et aux hommes, mais apparemment les hommes seuls ont fait de leur activité sexuelle une activité érotique, ce qui différencie l'érotisme et l'activité sexuelle simple étant une recherche psychologique indépendante de la fin naturelle donnée dans la reproduction et dans le souci des enfants. De cette définition élémentaire, je reviens d'ailleurs immédiatement à la formule que j'ai proposée en premier lieu, selon laquelle l'érotisme est l'approbation de la vie jusqu'à la mort. En effet, bien que l'activité érotique soit d'abord une exubérance de la vie, l'objet de cette recherche psychologique, indépendante, comme je l'ai dit, du souci de reproduction de la vie, n'est pas étranger à la mort. Il y a là un paradoxe si grand que, sans attendre davantage, j'essaierai de donner un semblant de raison d'être à mon affirmation par les deux citations suivantes :

« Le secret n'est malheureusement que trop sûr, observe Sade, et il n'y a pas un libertin un peu ancré dans le vice qui ne sache combien le meurtre a d'empire sur les sens... »

Le même écrit cette phrase plus singulière :

« Il n'est pas de meilleur moyen pour se familiariser avec la mort que de l'allier à une idée libertine. »

J'ai parlé d'un *semblant* de raison d'être. En effet la pensée de Sade pourrait être une aberration. De toute façon, même s'il est vrai que la tendance à laquelle elle se réfère n'est pas si rare dans la nature humaine, il s'agit de sensualité aberrante. Il reste, cependant, un rapport entre la mort et l'excitation sexuelle. La vue ou l'imagination du meurtre peuvent donner, au moins à des malades, le désir de la jouissance sexuelle. Nous ne pouvons nous borner à dire que la maladie est la cause de ce rapport. J'admets personnellement qu'une vérité se révèle dans le paradoxe de Sade. Cette vérité n'est pas restreinte à l'horizon du vice : je crois même qu'elle peut être la base de nos représentations de la vie et de la mort. Je crois enfin que nous ne pouvons réfléchir sur l'être indépendamment de cette vérité. L'être, le plus souvent, semble donné à l'homme en dehors des mouvements de passion. Je dirai, au contraire, que nous ne devons jamais nous représenter l'être en dehors de ces mouvements.

Je m'excuse de partir maintenant d'une considération philosophique.

En général, le tort de la philosophie est de s'éloigner de la vie. Mais je veux immédiatement vous rassurer *. La considération que j'introduis se rapporte à la vie de la manière la plus intime : elle se rapporte à l'activité sexuelle, envisagée cette fois sous le jour de la reproduction. J'ai dit que la reproduction s'opposait à l'érotisme, mais s'il est vrai que l'érotisme se définit par l'indépendance de la jouissance érotique et de la reproduction comme fin, le sens fondamental de la reproduction n'en est pas moins la clé de l'érotisme.

La reproduction met en jeu des êtres *discontinus*.

Les êtres qui se reproduisent sont distincts les uns des autres et les êtres reproduits sont distincts entre eux comme ils sont distincts de ceux dont ils sont issus. Chaque être est distinct de tous les autres. Sa naissance, sa mort et les événements de sa vie peuvent avoir pour les autres un intérêt, mais il est seul intéressé directement. Lui seul naît. Lui seul meurt. Entre un être et un autre, il y a un abîme, il y a une discontinuité.

Cet abîme se situe, par exemple, entre vous qui m'écoutez

* Ce texte, rédigé avec l'intention à laquelle il répond dans ce livre, a d'abord été lu en conférence ¹.

et moi qui vous parle. Nous essayons de communiquer, mais nulle communication entre nous ne pourra supprimer une différence première. Si vous mourez, ce n'est pas moi qui meurs. Nous sommes, vous et moi, des êtres discontinus.

Mais je ne puis évoquer cet abîme qui nous sépare sans avoir aussitôt le sentiment d'un mensonge. Cet abîme est profond, je ne vois pas le moyen de le supprimer. Seulement nous pouvons en commun ressentir le vertige de cet abîme. Il peut nous fasciner. Cet abîme en un sens est la mort et la mort est vertigineuse, elle est fascinante.

Je tenterai maintenant de montrer que, pour nous qui sommes des êtres discontinus, la mort a le sens de la continuité de l'être : la reproduction mène à la discontinuité des êtres, mais elle met en jeu leur continuité, c'est-à-dire qu'elle est intimement liée à la mort. C'est en parlant de la reproduction des êtres et de la mort que je m'efforcerai de montrer l'identité de la continuité des êtres et de la mort qui sont l'une et l'autre également fascinantes et dont la fascination domine l'érotisme.

Je veux parler d'un trouble élémentaire, de ce dont l'essence est un renversement qui chavire. Mais, tout d'abord, les faits dont je partirai doivent paraître indifférents. Ce sont des faits que la science objective établit et que rien ne distingue apparemment d'autres faits qui sans doute nous concernent, mais de loin, sans rien mettre en jeu qui nous puisse émouvoir intimement. Cette apparente insignifiance est trompeuse, mais j'en parlerai d'abord en toute simplicité, comme si je n'avais pas l'intention de vous détromper aussitôt.

Vous savez que les êtres vivants se reproduisent de deux manières. Les êtres élémentaires connaissent la reproduction asexuée, mais les êtres plus complexes se reproduisent sexuellement.

Dans la reproduction asexuée, l'être simple qu'est la cellule se divise en un point de sa croissance. Il se forme deux noyaux, et d'un seul être il en résulte deux. Mais nous ne pouvons dire qu'un premier être a donné naissance à un second. Les deux êtres nouveaux sont au même titre les produits du premier. Le premier être a disparu. Essentiellement, il est mort, puisqu'il ne survit en aucun des deux êtres qu'il a produits. Il ne se décompose pas à la manière des animaux sexués qui meurent, mais il cesse d'être. Il cesse d'être dans la mesure

où il était discontinu. Seulement, en un point de la reproduction, il y a eu continuité. Il existe un point où *l'un* primitif devient *deux*. Dès qu'il y a deux, il y a de nouveau discontinuité de chacun des êtres. Mais le passage implique entre les deux un *instant* de continuité. Le premier meurt, mais il apparaît dans sa mort un instant fondamental de continuité de deux êtres.

La même continuité ne peut apparaître dans la mort des êtres sexués, dont la reproduction est en principe indépendante de l'agonie et de la disparition. Mais la reproduction sexuelle, qui met à la base en jeu la division des cellules fonctionnelles, de la même façon que dans la reproduction asexuée, fait intervenir une nouvelle sorte de passage de la discontinuité à la continuité. Le spermatozoïde et l'ovule sont à l'état élémentaire des êtres discontinus, mais ils *s'unissent*, en conséquence une continuité s'établit entre eux pour former un nouvel être, à partir de la mort, de la disparition des êtres séparés. Le nouvel être est lui-même discontinu, mais il porte en lui le passage à la continuité, la fusion, mortelle pour chacun d'eux, des deux êtres distincts.

Pour éclairer ces changements, qui peuvent sembler insignifiants, mais qui sont la base de toutes les formes de vie, je vous suggère d'imaginer arbitrairement le passage de l'état où vous êtes à un parfait dédoublement de votre personne, auquel vous ne pourriez survivre, puisque les doubles issus de vous différeraient de vous d'une manière essentielle. Nécessairement, chacun de ces doubles ne serait pas le même que celui que vous êtes maintenant. Pour être le même que vous, l'un des doubles devrait en effet être continu avec l'autre et non opposé comme il est devenu. Il y a là une bizarrerie que l'imagination a peine à suivre. Au contraire, si vous imaginez entre un de vos semblables et vous une fusion analogue à celle du spermatozoïde et de l'ovule, vous vous représenterez sans trop de mal le changement dont il s'agit.

Je ne suggère pas ces imaginations grossières avec le dessein d'introduire une précision. Entre les consciences claires que nous sommes et les êtres infimes dont il s'agit la distance est considérable. Je vous mets en garde toutefois contre l'habitude de regarder uniquement *du dehors* ces êtres infimes; contre l'habitude de les regarder comme des choses qui n'existent pas *au-dedans*. Vous et moi existons *au-dedans*. Mais il en est de même d'un chien et, par suite, d'un insecte ou

d'un être plus petit. Si simple que soit un être, il n'y a pas de seuil à partir duquel apparaisse l'existence *au-dedans*. Celle-ci ne peut être un résultat de la complexité croissante. Si les êtres infimes n'avaient pas d'abord, à leur manière, une existence *au-dedans*, nulle complexité ne pourrait le faire apparaître.

La distance n'en est pas moins grande entre ces animalcules et nous. Les imaginations ébouriffantes que j'ai proposées ne peuvent donc recevoir un sens précis. J'ai seulement voulu évoquer, d'une manière paradoxale, les changements infimes dont il s'agit, qui sont à la base de notre vie.

À la base, il y a des passages du continu au discontinu ou du discontinu au continu. Nous sommes des êtres discontinus, individus mourant isolément dans une aventure inintelligible, mais nous avons la nostalgie de la continuité perdue. Nous supportons mal la situation qui nous rive à l'individualité de hasard, à l'individualité périssable que nous sommes. En même temps que nous avons le désir angoissé de la durée de ce périssable, nous avons l'obsession d'une continuité première, qui nous relie généralement à l'être. La nostalgie dont je parle n'a rien à voir avec la *connaissance* des données fondamentales que j'ai introduites. Tel peut souffrir de n'être pas dans le monde à la manière d'une vague perdue dans la multiplicité des vagues, qui ignore les dédoublements et les fusions des êtres les plus simples. Mais cette nostalgie commande chez tous les hommes les trois formes de l'érotisme.

Je parlerai successivement de ces trois formes, à savoir l'érotisme des corps, l'érotisme des cœurs, enfin l'érotisme sacré. J'en parlerai afin de bien montrer qu'en elles ce qui est toujours en question est de substituer à l'isolement de l'être, à sa discontinuité, un sentiment de continuité profonde.

Il est facile de voir ce que désigne l'érotisme des corps ou celui des cœurs, mais l'idée d'érotisme sacré est moins familière. L'expression est d'ailleurs ambiguë dans la mesure où tout érotisme est sacré, mais nous rencontrons les corps et les cœurs sans entrer dans la sphère sacrée proprement dite. Tandis que la recherche d'une continuité de l'être poursuivie

systématiquement par-delà le monde immédiat désigne une démarche essentiellement religieuse; sous sa forme familière en Occident, l'érotisme sacré se confond avec la recherche, exactement avec l'amour de Dieu, mais l'Orient poursuit une recherche similaire sans nécessairement mettre en jeu la représentation d'un Dieu. Le bouddhisme en particulier se passe de cette idée. Quoi qu'il en soit, je veux insister dès maintenant sur la signification de ma tentative. Je me suis efforcé d'introduire une notion qui pouvait au premier abord sembler étrange, inutilement philosophique, celle de continuité, opposée à la discontinuité de l'être. Je puis enfin souligner le fait que, sans cette notion, la signification générale de l'érotisme et l'unité de ses formes nous échapperaient.

Ce que je tente par le détour d'un exposé sur la discontinuité et la continuité des êtres infimes, engagés dans les mouvements de la reproduction, c'est de sortir de l'obscurité où le domaine immense de l'érotisme a toujours été plongé. Il y a un secret de l'érotisme qu'en ce moment je m'efforce de violer. Cela serait-il possible sans aller d'abord au plus profond, sans aller au cœur de l'être?

J'ai dû reconnaître tout à l'heure que les considérations sur la reproduction des êtres infimes pouvaient passer pour insignifiantes, indifférentes. Il leur manque le sentiment d'une violence élémentaire, qui anime, quels qu'ils soient, les mouvements de l'érotisme. Essentiellement, le domaine de l'érotisme est le domaine de la violence, le domaine de la violation. Mais réfléchissons sur les passages de la discontinuité à la continuité des êtres infimes. Si nous nous reportons à la signification pour nous de ces états, nous comprenons que l'arrachement de l'être à la discontinuité est toujours le plus violent. Le plus violent pour nous est la mort qui, précisément, nous arrache à l'obstination que nous avons de voir durer l'être discontinu que nous sommes. Le cœur nous manque à l'idée que l'individualité discontinue qui est en nous va soudain s'anéantir. Nous ne pouvons pas assimiler trop simplement à ceux de notre cœur les mouvements des animalcules engagés dans la reproduction, mais, si infimes que soient des êtres, nous ne pouvons nous représenter sans une violence la mise en jeu de l'être en eux : c'est, en son entier, l'être élémentaire qui est en jeu dans le passage de la discontinuité à la continuité. La violence seule peut ainsi mettre tout en jeu,

violence/discontinuité/érotisme = violence?
mort

dissoute?

la violence et le trouble sans nom qui lui est lié! Sans une violation de l'être constitué – qui est constitué dans la discontinuité – nous ne pouvons nous représenter le passage d'un état à un autre essentiellement distinct. Non seulement nous retrouvons dans les troubles passages des animalcules engagés dans la reproduction le fond de violence qui nous suffoque dans l'érotisme des corps, mais le sens intime de cette violence se révèle à nous. Que signifie l'érotisme des corps sinon une violation de l'être des partenaires? une violation qui confine à la mort? qui confine au meurtre?

Toute la mise en œuvre de l'érotisme a pour fin d'atteindre l'être au plus intime, au point où le cœur manque. Le passage de l'état normal à celui de désir érotique suppose en nous la dissolution relative de l'être constitué dans l'ordre discontinu. Ce terme de dissolution répond à l'expression familière de vie dissolue, liée à l'activité érotique. Dans le mouvement de dissolution des êtres, le partenaire masculin a en principe un rôle actif, la partie féminine est passive. C'est essentiellement la partie passive, féminine, qui est dissoute en tant qu'être constitué. Mais pour un partenaire masculin la dissolution de la partie passive n'a qu'un sens : elle prépare une fusion où se mêlent deux êtres à la fin parvenant ensemble au même point de dissolution. Toute la mise en œuvre érotique a pour principe une destruction de la structure de l'être fermé qu'est à l'état normal un partenaire du jeu.

L'action décisive est la mise à nu. La nudité s'oppose à l'état fermé, c'est-à-dire à l'état d'existence discontinue. C'est un état de communication, qui révèle la quête d'une continuité possible de l'être au-delà du repli sur soi. Les corps s'ouvrent à la continuité par ces conduits secrets qui nous donnent le sentiment de l'obscénité. L'obscénité signifie le trouble qui dérange un état des corps conforme à la possession de soi, à la possession de l'individualité durable et affirmée. Il y a au contraire dépossession dans le jeu des organes qui s'écoulent dans le renouveau de la fusion, semblable au va-et-vient des vagues qui se pénètrent et se perdent l'une dans l'autre. Cette dépossession est si entière que dans l'état de nudité, qui l'annonce, qui en est l'emblème, la plupart des êtres humains se cachent, à plus forte raison si l'action érotique, qui achève de la déposséder, suit la nudité. La mise à nu, envisagée dans les civilisations où elle a un sens plein, est, sinon un simulacre, du moins une équivalence sans gravité de la mise à mort. Dans

* de l'effacement, comment?
obscénité

masculin / féminin
 la simplification
 la définition de la passivité
 24 me semble

l'Antiquité, la destitution (ou la destruction) qui fonde l'érotisme était assez sensible pour justifier un rapprochement de l'acte d'amour et du sacrifice. Quand je parlerai de l'érotisme sacré, qui touche la fusion des êtres avec un au-delà de la réalité immédiate, je reviendrai sur le sens du sacrifice. Mais, dès maintenant, j'insiste sur le fait que le partenaire féminin de l'érotisme apparaissait comme la victime, le masculin comme le sacrificateur, l'un et l'autre, au cours de la consommation, se perdant dans la continuité établie par un premier acte de destruction.

Ce qui prive en partie cette comparaison de valeur est le peu de gravité de la destruction dont il s'agit. À peine pourrions-nous dire que si l'élément de violation, voire de violence, qui la constitue, fait défaut, l'activité érotique atteint plus difficilement la plénitude. Cependant la destruction réelle, la mise à mort proprement dite, n'introduirait pas une forme d'érotisme plus parfaite que la bien vague équivalence dont j'ai parlé. Le fait que, dans ses romans, le marquis de Sade définit dans le meurtre un sommet de l'excitation érotique a seulement ce sens : qu'en portant à la conséquence extrême le mouvement ébauché que j'ai décrit, nous ne nous éloignons pas nécessairement de l'érotisme. Il y a dans le passage de l'attitude normale au désir une fascination fondamentale de la mort. Ce qui est en jeu dans l'érotisme est toujours une dissolution des formes constituées. Je le répète : de ces formes de vie sociale, régulière, qui fondent l'ordre discontinu des individualités définies que nous sommes. Mais dans l'érotisme, moins encore que dans la reproduction, la vie discontinuée n'est pas condamnée, en dépit de Sade, à disparaître : elle est seulement mise en question. Elle doit être troublée, dérangée au maximum. Il y a recherche de la continuité, mais en principe seulement si la continuité, que seule établirait définitivement la mort des êtres discontinus, ne l'emporte pas. Il s'agit d'introduire, à l'intérieur d'un monde fondé sur la discontinuité, toute la continuité dont ce monde est susceptible. L'aberration de Sade excède cette possibilité. Elle tente un petit nombre d'êtres et parfois il en est qui vont jusqu'au bout. Mais pour l'ensemble des hommes normaux, des actes définitifs ne donnent que la direction extrême des démarches essentielles. Il y a un excès horrible du mouvement qui nous anime : l'excès éclaire le sens du mouvement. Mais ce n'est pour nous qu'un signe affreux, sans cesse nous rappelant que

l'érotisme des corps

la mort, rupture de cette discontinuité individuelle à laquelle l'angoisse nous rive, se propose à nous comme une vérité plus éminente que la vie.

L'érotisme des corps a de toute façon quelque chose de lourd, de sinistre. Il réserve la discontinuité individuelle, et c'est toujours un peu dans le sens d'un égoïsme cynique. L'érotisme des cœurs est plus libre. S'il se sépare en apparence de la matérialité de l'érotisme des corps, il en procède en ce qu'il n'en est souvent qu'un aspect stabilisé par l'affection réciproque des amants. Il peut s'en détacher entièrement, mais alors il s'agit d'exceptions comme en réserve la grande diversité des êtres humains. À la base, la passion des amants prolonge dans le domaine de la sympathie morale la fusion des corps entre eux. Elle la prolonge ou elle en est l'introduction. Mais pour celui qui l'éprouve, la passion peut avoir un sens plus violent que le désir des corps. Jamais nous ne devons oublier qu'en dépit des promesses de félicité qui l'accompagnent, elle introduit d'abord le trouble et le dérangement. La passion heureuse elle-même engage un désordre si violent que le bonheur dont il s'agit, avant d'être un bonheur dont il est possible de jouir, est si grand qu'il est comparable à son contraire, à la souffrance. Son essence est la substitution d'une continuité merveilleuse entre deux êtres à leur discontinuité persistante. Mais cette continuité est surtout sensible dans l'angoisse, dans la mesure où elle est inaccessible, dans la mesure où elle est recherchée dans l'impuissance et le tremblement. Un bonheur calme où l'emporte un sentiment de sécurité n'a de sens que l'apaisement de la longue souffrance qui l'a précédé. Car il y a, pour les amants, plus de chance de ne pouvoir longuement se rencontrer que de jouir d'une contemplation éperdue de la continuité intime qui les unit.

Les chances de souffrir sont d'autant plus grandes que seule la souffrance révèle l'entière signification de l'être aimé. La possession de l'être aimé ne signifie pas la mort, au contraire, mais la mort est engagée dans sa recherche. Si l'amant ne peut posséder l'être aimé, il pense parfois à le tuer : souvent il aimerait mieux le tuer que le perdre. Il désire en d'autres cas sa propre mort. Ce qui est en jeu dans cette furie est le sentiment d'une continuité possible aperçue dans l'être aimé. Il semble à l'amant que seul l'être aimé — cela tient à des

intériorité

correspondances difficiles à définir, ajoutant à la possibilité d'union sensuelle celle de l'union des cœurs, — il semble à l'amant que seul l'être aimé peut en ce monde réaliser ce qu'interdisent nos limites, la pleine confusion de deux êtres, la continuité de deux êtres discontinus. La passion nous engage ainsi dans la souffrance, puisqu'elle est, au fond, la recherche d'un impossible et, superficiellement, toujours celle d'un accord dépendant de conditions aléatoires. Cependant, elle promet à la souffrance fondamentale une issue. Nous souffrons de notre isolement dans l'individualité discontinue. La passion nous répète sans cesse : si tu possédais l'être aimé, ce cœur que la solitude étrange formerait un seul cœur avec celui de l'être aimé. Du moins en partie, cette promesse est illusoire. Mais dans la passion, l'image de cette fusion prend corps, parfois de différente façon pour chacun des amants, avec une folle intensité. Au-delà de son image, de son projet, la fusion précaire réservant la survie de l'égoïsme individuel peut d'ailleurs entrer dans la réalité. Il n'importe : de cette fusion précaire en même temps profonde, le plus souvent la souffrance — la menace d'une séparation — doit maintenir la pleine conscience.

Nous devons, quoi qu'il en soit, prendre conscience de deux possibilités opposées.

Si l'union des deux amants est l'effet de la passion, elle appelle la mort, le désir de meurtre ou de suicide. Ce qui désigne la passion est un halo de mort. Au-dessous de cette violence — à laquelle répond le sentiment de continuelle violation de l'individualité discontinue — commence le domaine de l'habitude et de l'égoïsme à deux, cela veut dire une nouvelle forme de discontinuité. C'est seulement dans la violation — à hauteur de mort — de l'isolement individuel qu'apparaît cette image de l'être aimé qui a pour l'amant le sens de tout ce qui est. L'être aimé pour l'amant est la transparence du monde. Ce qui transparait dans l'être aimé est ce dont je parlerai tout à l'heure à propos de l'érotisme divin ou sacré. C'est l'être plein, illimité, que ne limite plus la discontinuité personnelle. C'est, en un mot, la continuité de l'être aperçue comme une délivrance à partir de l'être de l'amant. Il y a une absurdité, un horrible mélange, dans cette apparence, mais à travers l'absurdité, le mélange, la souffrance, une vérité de miracle. Rien au fond n'est illusoire dans la vérité de l'amour : l'être aimé équivaut pour l'amant, pour l'amant seul sans

doute, mais n'importe, à la vérité de l'être. Le hasard veut qu'à travers lui, la complexité du monde ayant disparu, l'amant aperçoive le fond de l'être, la simplicité de l'être.

Au-delà des possibilités précaires, dépendant de hasards favorables, qui assurent la possession de l'être aimé, l'humanité s'est efforcée dès les premiers âges d'accéder en dehors de ces hasards à la continuité qui la libère. Le problème s'est posé en face de la mort, qui précipite apparemment l'être discontinu dans la continuité de l'être. Cette manière de voir ne s'impose pas dès l'abord à l'esprit, cependant la mort, étant la destruction d'un être discontinu, ne touche en rien la continuité de l'être, qui existe en dehors de nous, généralement. Je n'oublie pas que, dans le désir d'immortalité, ce qui entre en jeu est le souci d'assurer la survie dans la discontinuité — la survie de l'être personnel — mais je laisse de côté la question. J'insiste sur le fait que, la continuité de l'être étant à l'origine des êtres, la mort ne l'atteint pas, la continuité de l'être en est indépendante, et même, au contraire, *la mort la manifeste*. Cette pensée me paraît devoir être la base de l'interprétation du sacrifice religieux, dont j'ai dit tout à l'heure que l'action érotique lui est comparable. L'action érotique dissolvant les êtres qui s'y engagent en révèle la continuité, rappelant celle des eaux tumultueuses. Dans le sacrifice, il n'y a pas seulement mise à nu, il y a mise à mort de la victime (ou si l'objet du sacrifice n'est pas un être vivant, il y a, de quelque manière, destruction de cet objet). La victime meurt, alors les assistants participent d'un élément que révèle sa mort. Cet élément est ce qu'il est possible de nommer, avec les historiens des religions, le *sacré*. Le sacré est justement la continuité de l'être révélée à ceux qui fixent leur attention, dans un rite solennel, sur la mort d'un être discontinu. Il y a, du fait de la mort violente, rupture de la discontinuité d'un être : ce qui subsiste et que, dans le silence qui tombe, éprouvent des esprits anxieux est la *continuité* de l'être, à laquelle est rendue la victime. Seule une mise à mort spectaculaire, opérée dans des conditions que déterminent la gravité et la collectivité de la religion, est susceptible de révéler ce qui d'habitude échappe à l'attention. Nous ne pourrions d'ailleurs nous représenter ce qui apparaît au plus secret de l'être des assistants si nous ne pouvions nous

référer aux expériences religieuses que nous avons faites personnellement, fût-ce dans notre enfance. Tout nous porte à croire qu'essentiellement le *sacré* des sacrifices primitifs est l'analogie du *divin* des religions actuelles.

J'ai dit tout à l'heure que je parlerai d'érotisme sacré; j'aurais été plus intelligible si j'avais parlé dès l'abord d'érotisme divin. L'amour de Dieu est une idée plus familière, moins déconcertante, que l'amour d'un élément sacré. Je ne l'ai pas fait, je le répète, parce que l'érotisme dont l'objet se situe au-delà du réel immédiat est loin d'être réductible à l'amour de Dieu. J'ai mieux aimé être peu intelligible qu'inexact.

Essentiellement, le divin est l'identique du sacré, réserve faite de la discontinuité relative de la personne de Dieu. Dieu est un être composite ayant, sur le plan de l'affectivité, même d'une manière fondamentale, la continuité de l'être dont je parle. La représentation de Dieu n'en est pas moins liée, aussi bien par la théologie biblique que par la théologie rationnelle, à un être personnel, à un *créateur* distinct de l'ensemble de ce qui est. De la continuité de l'être, je me borne à dire qu'elle n'est pas selon moi *connaissable*, mais, sous des formes aléatoires, toujours en partie contestables, l'*expérience* nous en est donnée. L'expérience *négative* est seule digne à mon sens de retenir l'attention, mais cette expérience est riche. Nous ne devons jamais oublier que la théologie positive se double d'une théologie *négative*, fondée sur l'expérience mystique.

Bien qu'elle en soit clairement distincte, l'expérience mystique est donnée, me semble-t-il, à partir de l'expérience universelle qu'est le sacrifice religieux. Elle introduit, dans le monde que domine la pensée liée à l'expérience des objets (et à la connaissance de ce que développe en nous l'expérience des objets), un élément qui n'a pas sa place dans les constructions de cette pensée intellectuelle, sinon négativement, comme une détermination de ses limites. En effet, ce que révèle l'expérience mystique est une absence d'objet. L'objet s'identifie à la discontinuité et l'expérience mystique, dans la mesure où nous avons en nous la force d'opérer une rupture de notre discontinuité, introduit en nous le sentiment de la continuité. Elle l'introduit par d'autres moyens que l'érotisme des corps ou que l'érotisme des cœurs. Plus exactement, elle se passe de moyens qui ne dépendent pas de la volonté. L'expérience érotique liée au réel est une attente de l'aléatoire, c'est l'at-

tente d'un être donné et des circonstances favorables. L'érotisme sacré, donné dans l'expérience mystique, veut seulement que rien ne dérange le sujet.

En principe (ce n'est pas une règle), l'Inde envisage avec simplicité la succession des différentes formes dont j'ai parlé : l'expérience mystique est réservée à l'âge mûr, à l'approche de la mort : au moment où manquent les conditions favorables à l'expérience réelle. L'expérience mystique liée à certains aspects des religions positives s'oppose parfois à cette approbation de la vie jusque dans la mort, où je discerne généralement le sens profond de l'érotisme.

Mais l'opposition n'est pas nécessaire. L'approbation de la vie jusque dans la mort est défi, aussi bien dans l'érotisme des cœurs que dans celui des corps, elle est défi, par indifférence, à la mort. La vie est accès à l'être : si la vie est mortelle, la continuité de l'être ne l'est pas. L'approche de la continuité, l'ivresse de la continuité dominant la considération de la mort. En premier lieu, le trouble érotique immédiat nous donne un sentiment qui dépasse tout, tel que les sombres perspectives liées à la situation de l'être discontinu tombent dans l'oubli. Puis au-delà de l'ivresse ouverte à la vie juvénile, le pouvoir nous est donné d'aborder la mort en face, et d'y voir enfin l'ouverture à la continuité inintelligible, inconnaissable, qui est le secret de l'érotisme, et dont seul l'érotisme apporte le secret.

Celui qui m'aurait exactement suivi saisirait en pleine lumière dans l'unité des formes de l'érotisme le sens de la phrase que j'ai d'abord citée :

« Il n'est pas de meilleur moyen de se familiariser avec la mort que de l'allier à une idée libertine. »

Ce que j'ai dit permet de saisir en elle l'unité du domaine érotique ouvert à nous par un refus de la volonté de repli sur soi. L'érotisme ouvre à la mort. La mort ouvre à la négation de la durée individuelle. Pourrions-nous, sans violence intérieure, assumer une négation qui nous amène à la limite de tout le possible?

Je voudrais pour finir vous aider à sentir pleinement que le lieu où j'ai voulu conduire, si peu familier qu'il ait parfois pu vous sembler, est cependant le carrefour de violences fondamentales.

J'ai parlé d'expérience mystique, je n'ai pas parlé de poésie. Je n'aurais pu le faire sans entrer plus avant dans un dédale intellectuel : nous sentons tous ce qu'est la poésie. Elle nous fonde, mais nous ne savons pas en parler. Je n'en parlerai pas maintenant, mais je crois rendre plus *sensible* l'idée de continuité que j'ai voulu mettre en avant, qui ne peut être confondue jusqu'au bout avec celle du Dieu des théologiens, en rappelant ces vers d'un des poètes les plus violents, de Rimbaud.

*Elle est retrouvée.
Quoi ? L'éternité.
C'est la mer allée
Avec le soleil.*

La poésie mène au même point que chaque forme de l'érotisme, à l'indistinction, à la confusion des objets distincts. Elle nous mène à l'éternité, elle nous mène à la mort, et par la mort, à la continuité : la poésie est l'éternité. *C'est la mer allée avec le soleil.*



Planche 1. Monument hellénistique en forme de phallus du petit sanctuaire de Dionysos à Délos. Le piédestal est orné de reliefs figurant le cortège des Dionysies. La face

visible représente l'oiseau-phallus qui, dans ce cortège, était placé sur un char. (Photo Henri Dussat. D.R.)

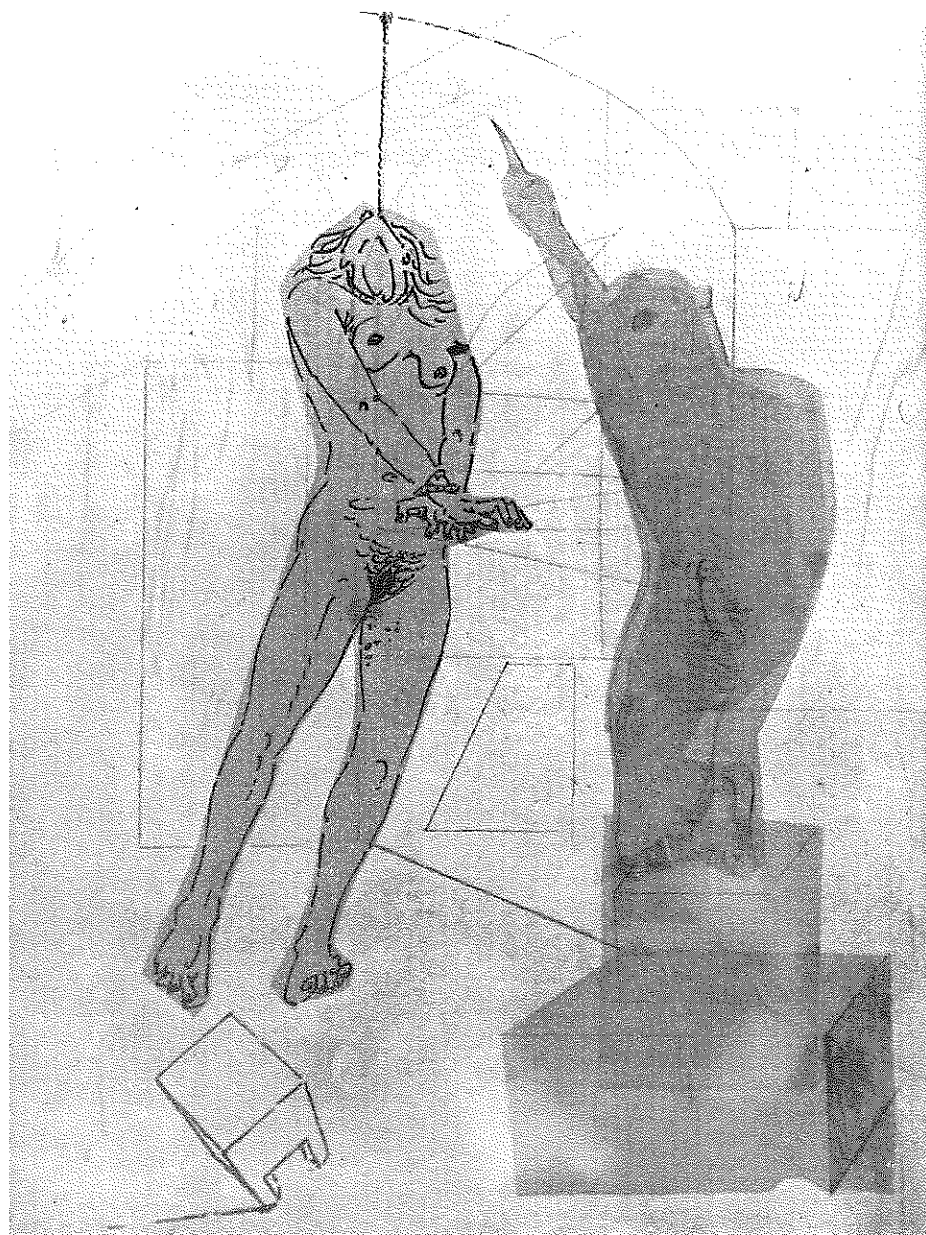


Planche II. *La pendaison*, dessin d'André Masson pour la *Justine* de Sade, 1928. © S.P.A.D.E.M., 1987.

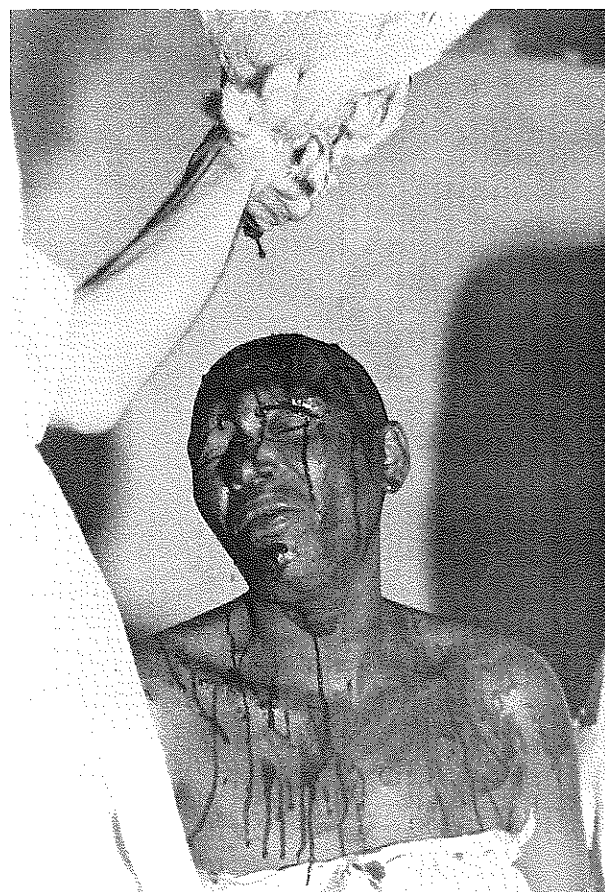
« Le marquis de Sade définit dans le meurtre le sommet de l'excitation érotique. »

Planche III. Sacrifice d'un coq. Culte vaudou. (Photo Pierre Verger. D.R.) « La victime meurt alors que les assistants

participent d'un élément que révèle sa mort... le sacré... »

Planche IV. Sacrifice d'un bœuf. Culte vaudou. (Photo Pierre Verger. D.R.)

« Il y a, du fait de la mort violente, rupture de la *discontinuité* d'un être : ce qui subsiste et que, dans le silence qui tombe, éprouvent des esprits anxieux est la *continuité* de l'être, à laquelle est rendue la victime. »



III



IV

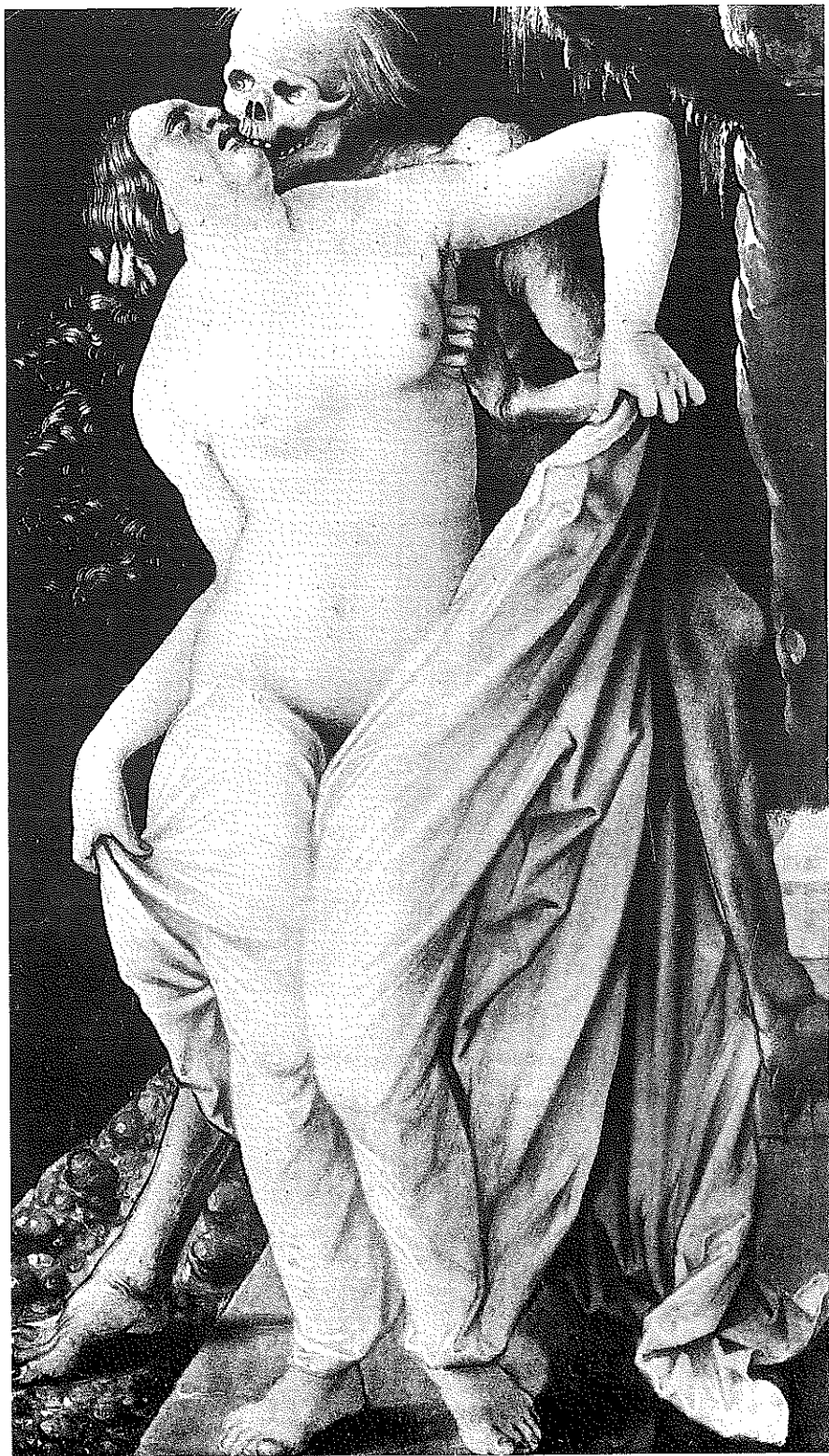
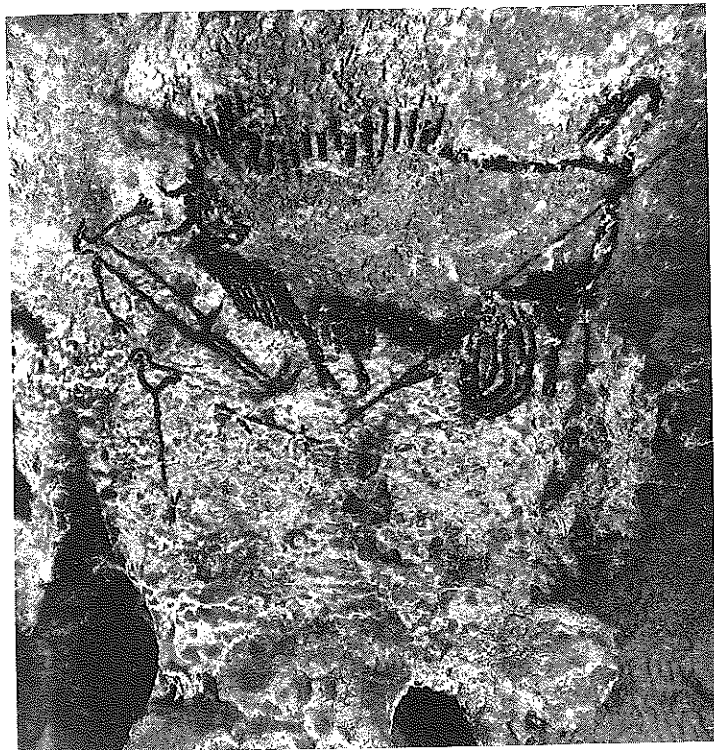


Planche v. Hans Baldung Grien, *La Mort embrasse une femme nue devant la tombe ouverte.* (Bâle, Kunstmuseum. Photo Haufstaengl-Giraudon.)

« La mort est en principe le contraire d'une fonction dont la naissance est la fin, mais l'opposition est réductible. »

Planche vi. Niklaus Manuel Deutsch, *La Mort en lansquenet embrasse une jeune femme.* (Bâle, Kunstmuseum. Photo du musée.)

« Je puis me dire que la répugnance, que l'horreur est le principe de mon désir. »



VII



VIII

IX



Planche VII. Bison éventré devant un homme à tête d'oiseau peut-être mort. Peinture du « puits » de la caverne de Lascaux (Dordogne). Paléolithique supérieur. (Photo Giraudon.)

« Un bison mourant affronte l'homme qui peut-être l'a tué, auquel le peintre a donné l'aspect d'un mort. Le sujet de cette célèbre peinture, qui suscita des explications contradictoires, nombreuses et fragiles, serait le meurtre et l'expiation. »

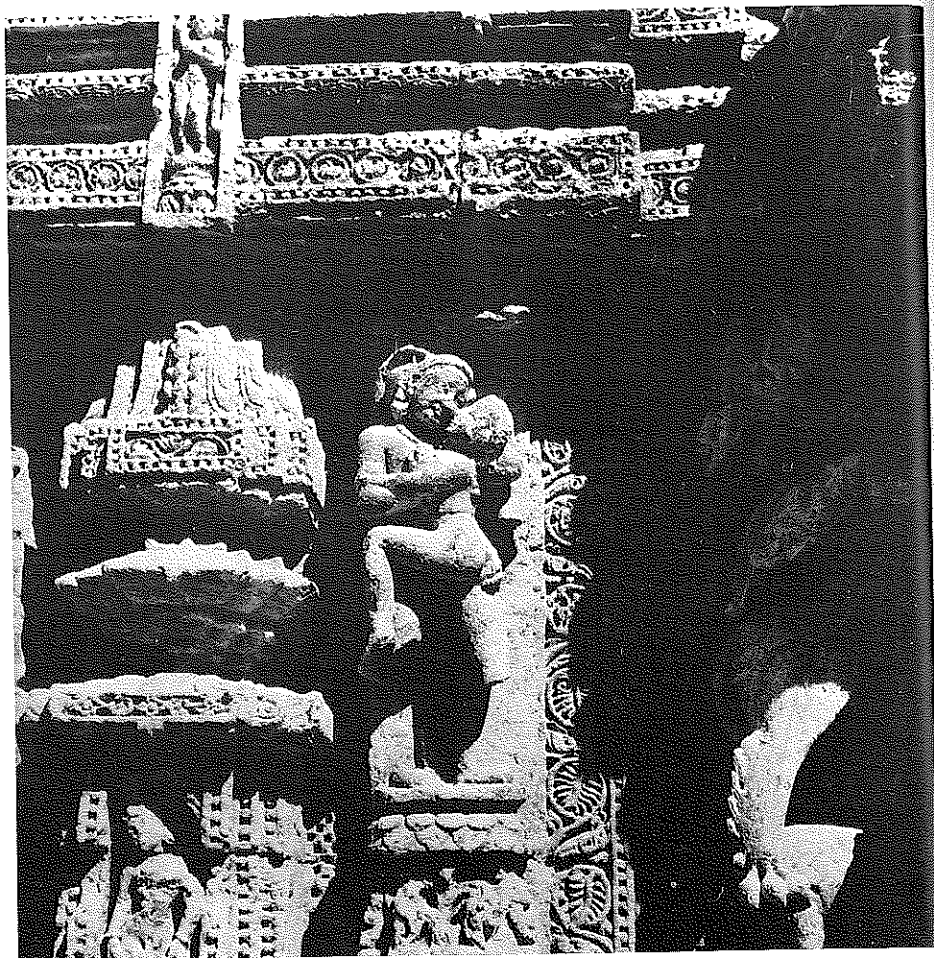
Planche VIII. Combats d'archers. Peinture rupestre du Levant espagnol, Morella la Vella (Castellón). D'après F. Benitez.

« Ce sont les hommes des peintures rupestres du Levant espagnol qui les premiers figurèrent la guerre. Apparemment, leurs peintures datent en partie de la fin du Paléolithique supérieur, en partie des temps qui succédèrent. Vers la fin du Paléolithique

supérieur, quinze ou dix mille ans avant nous, la guerre commença d'organiser la transgression de l'interdit qui, s'opposant au meurtre des animaux, s'opposait entre autres au meurtre de l'homme. »

Planche IX. Homme à tête de bison. Gravure rupestre. Caverne des Trois-Frères (Ariège). D'après le relevé de l'abbé Breuil, dans « Quatre cents siècles d'Art Pariétal », fig. 139. (Photo Giraudon.)

« Si les chasseurs des cavernes ornées pratiquèrent, comme on l'admet, la magie sympathique, ils eurent en même temps le sentiment de la divinité animale... Les interdits ne concernent en effet ni la sphère animale, ni le domaine de l'animalité mythique : ils ne concernent pas les hommes souverains dont l'humanité se déguise sous le masque de l'animal. »



XII

Planche XII. Un homme et une femme accouplés debout. Relief du temple de Konarak, Inde, Orissa, XIII^e siècle. (Photo Max-Pol Fouchet.)

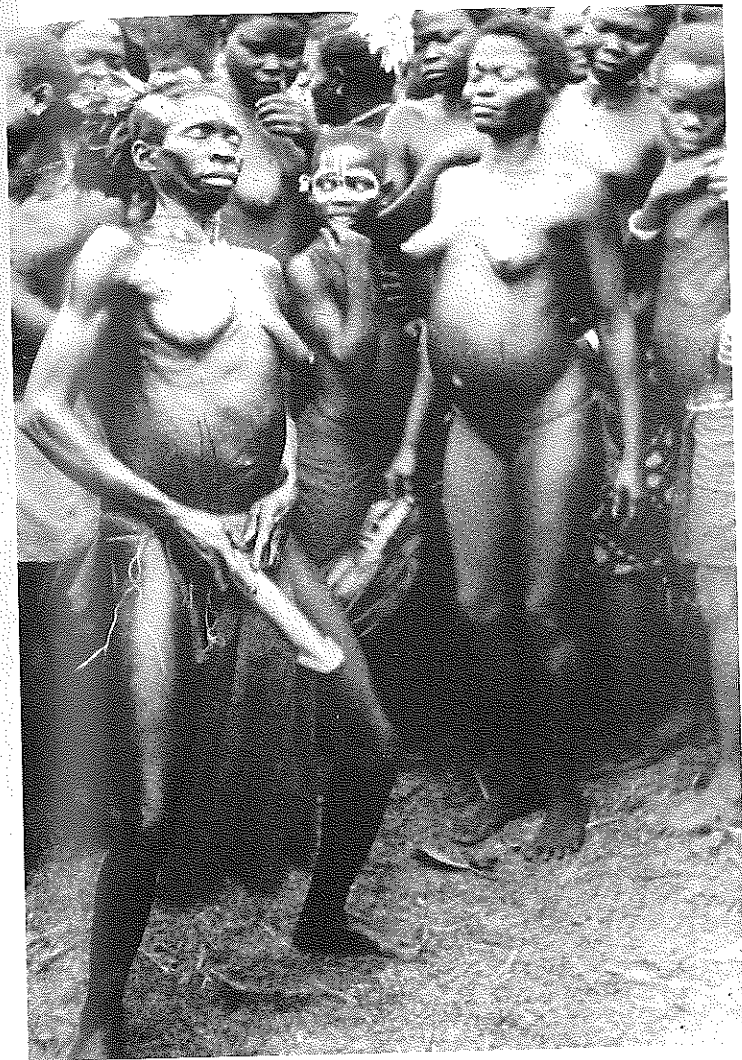
« Le sacrifice substitue la convulsion aveugle des organes à la vie ordonnée de l'animal. Il en est de même de la convulsion érotique : elle libère des organes pléthoriques dont les jeux se poursuivent au-delà de la volonté des amants. A cette volonté réfléchie succèdent les mouvements animaux de ces organes gonflés de sang. Une violence que ne contrôle plus la raison les tend à l'éclatement et, soudain, c'est la joie des cœurs de céder au dépassement de cet orage. »

Planche XIII. Danse érotique. Oubanghi-Chari. Mobaye Boubou Dagha. (Paris, collection du Musée de l'homme. Cliché Geo Fourrier.)

« L'orgie est le signe d'un parfait renversement¹. »

1. La photographie ne représente, il est vrai, qu'un simulacre, qu'une dérivation. La scène n'en est pas moins significative d'une vérité élémentaire. Apparemment, la femme âgée du premier plan est encore absorbée dans ce passé qu'elle dut connaître, mais les partenaires plus jeunes en sont sortis.

Planche XIV. Ménade dansant dans une orgie avec un personnage ithyphallique. Monnaie de Macédoine, agrandie six fois, du III^e siècle av. J.-C. (Paris, Bibliothèque nationale.



XIII

nale. Cabinet des Médailles. Photo Roger Parry.)

« Le reflux des interdits libérait la ruée de l'exubérance, accédait à la fusion illimitée des êtres dans l'orgie. D'aucune façon, cette fusion ne pouvait se limiter à celle que la pléthore des organes génitaux commandait. Elle était dès l'abord effusion religieuse, en principe désordre de l'être qui se perd et n'oppose plus rien à la prolifération de la vie. Cet immense déchaînement parut divin, tant il élevait l'homme au-dessus de la condition à laquelle il s'était lui-même condamné. Désordre des cris, désordre des gestes violents et des danses, désordre des étreintes, désordre enfin des sentiments qu'enivrait une convulsion sans mesure. »



XIV



Planche xv. Possédée en transe. Culte vaudou. (Photo Pierre Verger, D.R.)

« Certains auteurs ont douté de l'existence des sabbats. De nos jours on a douté de même de l'existence du culte vaudou... Tout

porte à croire que le culte satanique, avec lequel le vaudou présente des similitudes, eût-il été plus rare en fait que dans l'esprit des juges, exista néanmoins. »



XVI

Planche xvi. Goya, *Satan sous la forme d'un bouc entouré d'adeptes sacrifiant des enfants*. (Madrid, Fondation Lazaro Galdiano. Photo Puytorac, Bordeaux.)

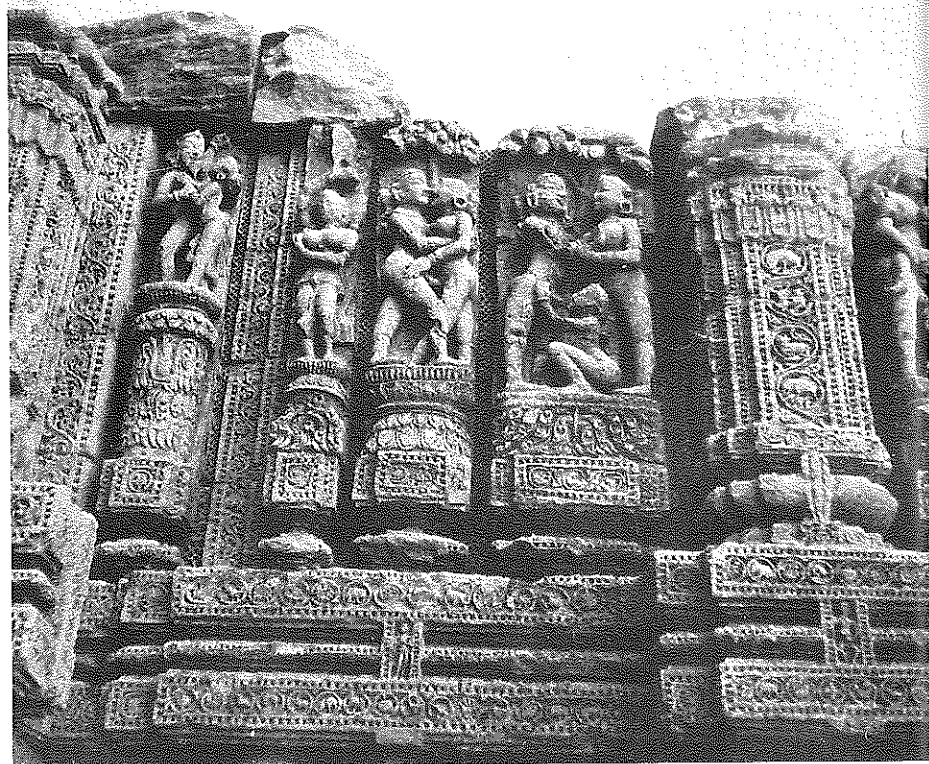
« ... Mais la Corruption, mais le Mal, mais Satan furent pour le pécheur objets d'adoration, que le pécheur ou la pécheresse chérissait. La volupté s'enfonça dans le Mal. Elle était en essence transgression, dépassement de l'horreur : et plus grande était l'horreur, plus profonde était la joie. Imaginaires ou non, les récits du sabbat ont un sens : c'est le rêve d'une joie monstrueuse. Les livres de Sade les prolongent... »

Planche xvii. Courtisane sacrée. Statuette funéraire. Alexandrie. Époque romaine. (Collection Jacques Lacan. Photo X.D.R.)

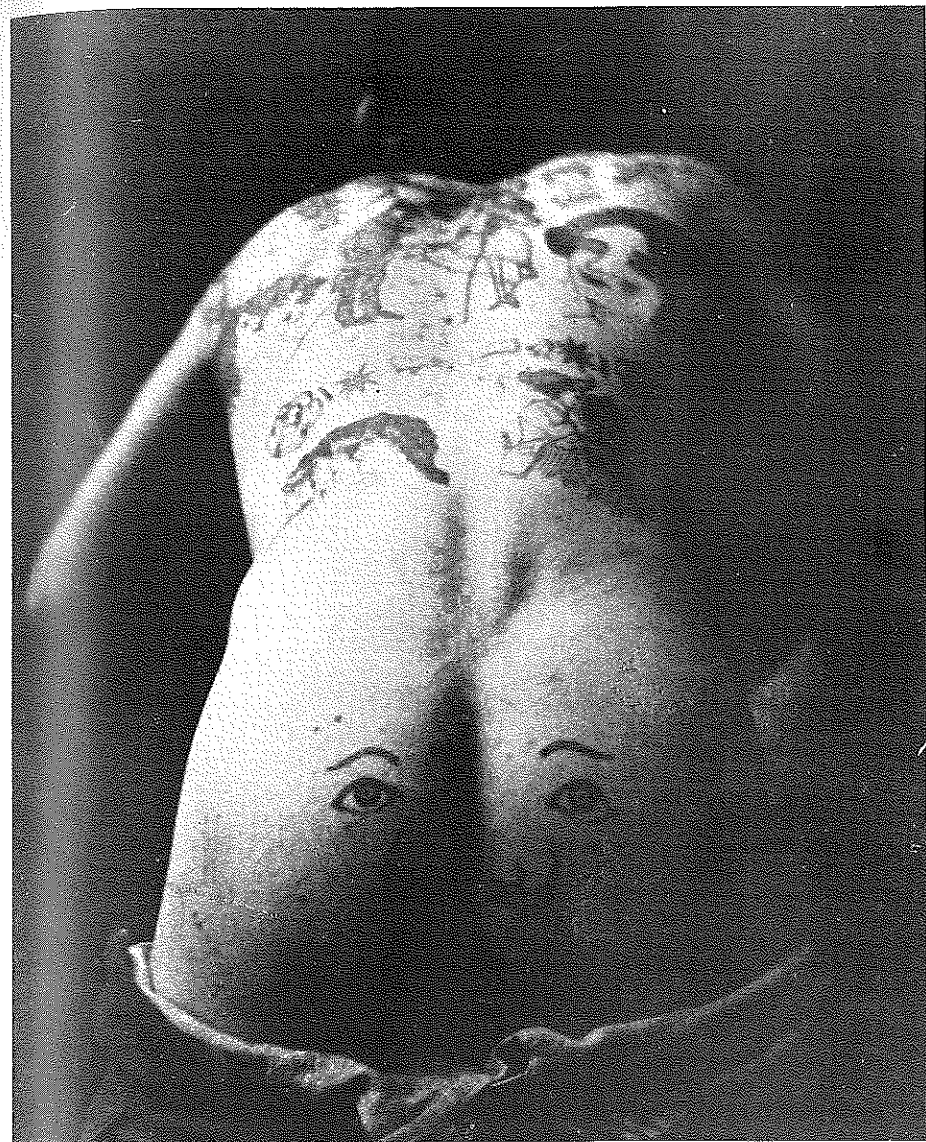
« Dans la prostitution, il y avait consécration de la prostituée à la transgression. En elle, l'aspect sacré, l'aspect interdit de l'activité sexuelle ne cessait pas d'apparaître : sa vie entière était consacrée à la violation de l'interdit. »



XVII



XVIII



XIX

Planche XVIII. Scènes érotiques. Reliefs du temple de Konarak. Inde, Orissa, ^{xiii}e siècle. (Photo Max-Pol Fouchet.)

« Nous ne devons jamais oublier qu'en dehors des limites du christianisme, le caractère religieux, le caractère sacré de l'érotisme a pu apparaître au grand jour, le sentiment sacré dominant la honte. Les temples de l'Inde abondent en figurations érotiques taillées dans la pierre, où l'érotisme se donne pour ce qu'il est d'une manière fondamentale, pour divin. »

Planche XIX. Homme tatoué. (Document communiqué par Robert Giraud, D.R.)

« C'est en dernier lieu l'affaissement qui, d'une manière privilégiée, fait pièce à l'affirmation du bien et du devoir liant à la nécessité du bien. Sans doute l'affaissement a-t-il le pouvoir de provoquer plus entièrement et plus facilement les réactions de la morale. L'affaissement est indéfendable, la transgression ne l'était pas au même degré. C'est de toute façon dans la mesure où le christianisme s'en prenait à lui principalement qu'il put jeter sur l'érotisme envisagé dans son ensemble la lumière du Mal. »



PREMIÈRE PARTIE

L'INTERDIT ET LA TRANSGRESSION

Planche xx. Le Bernin, « *L'extase de sainte Thérèse* ». (Rome, Eglise Sainte-Marie de la Victoire. Photo Anderson-Giraudon.)

« Il y a des similitudes flagrantes, voire des équivalences et des échanges entre les systèmes d'effusion érotique et mystique. Mais ces rapports ne peuvent apparaître assez clairement qu'à partir de la connaissance expérimentale des deux sortes d'émotions... Pratiquement, les états qui auraient gardé les psychiatres d'un jugement précipité n'entrent pas dans le champ de leur expérience, ils ne nous sont connus que dans la mesure où ils sont personnellement

éprouvés. Les descriptions des grands mystiques pourraient en principe pallier l'ignorance, mais ces descriptions déconcertent en raison même de leur simplicité, elles n'offrent rien qui approche des symptômes des névropathes... Non seulement elles donnent peu de prise à l'interprétation des psychiatres, mais leurs insaisissables données échappent d'ordinaire à leur attention. Si nous voulons déterminer le point où s'éclaire la relation de l'érotisme et de la spiritualité mystique, nous devons revenir à la vue intérieure, d'où seuls, ou peu s'en faut, partent les religieux. »

CHAPITRE I¹

L'érotisme dans l'expérience intérieure

L'érotisme, aspect « immédiat » de l'expérience intérieure, s'opposant à la sexualité animale.

L'érotisme est l'un des aspects de la vie intérieure de l'homme. Nous nous y trompons parce qu'il cherche sans cesse *au-dehors* un objet du désir. Mais cet objet répond à l'*intérieurité* du désir. Le choix d'un objet dépend toujours des goûts personnels du sujet : même s'il porte sur la femme que la plupart aurait choisie, ce qui joue est souvent un aspect insaisissable, non une qualité objective de cette femme, qui n'aurait peut-être, si elle ne touchait en nous l'être intérieur, rien qui forçât la préférence². En un mot, même conforme à celui de la plupart, le choix humain diffère encore de celui de l'animal : il fait appel à cette mobilité intérieure, infiniment complexe, qui est le propre de l'homme. L'animal a lui-même une vie subjective, mais cette vie, semble-t-il, lui est donnée, comme le sont les objets inertes, une fois pour toutes. L'érotisme de l'homme diffère de la sexualité animale en ceci justement qu'il met la vie intérieure en question. *L'érotisme est dans la conscience de l'homme ce qui met en lui l'être en question.* La sexualité animale introduit elle-même un déséquilibre et ce déséquilibre menace la vie, mais l'animal ne le sait pas. Rien n'est ouvert en lui qui ressemble à une question.

Quoi qu'il en soit, si l'érotisme est l'activité sexuelle de l'homme, c'est dans la mesure où celle-ci diffère de celle des animaux. L'activité sexuelle des hommes n'est pas nécessairement érotique. Elle l'est chaque fois qu'elle n'est pas rudimentaire, qu'elle n'est pas simplement animale³.

Importance décisive du passage de l'animal à l'homme.

Dans le passage de l'animal à l'homme, sur lequel nous savons peu de choses, est donnée la détermination fondamentale. De ce passage, tous les événements nous sont dérobés; sans doute définitivement. Pourtant nous sommes moins désarmés qu'il ne semble d'abord. Nous savons que les hommes fabriquaient des outils et les utilisèrent en vue de pourvoir à leur subsistance, puis, sans doute assez vite, à des besoins superflus. En un mot, ils se distinguèrent des animaux par le travail. Parallèlement, ils s'imposèrent des restrictions connues sous le nom d'*interdits*. Ces interdits ont essentiellement – et certainement – porté sur l'attitude envers les morts. Il est probable qu'ils touchèrent en même temps – ou vers le même temps – l'activité sexuelle. La date ancienne de l'attitude à l'égard des morts est donnée dans les nombreuses découvertes d'ossements recueillis par leurs contemporains. En tout cas, l'homme de Néandertal, qui n'était pas tout à fait un homme, qui n'avait pas encore atteint rigoureusement la station droite, et dont le crâne ne différait pas autant que le nôtre de celui des anthropoïdes, ensevelit souvent ses morts. Les interdits sexuels ne remontent pas sûrement à ces temps très reculés. Nous pouvons dire qu'ils apparaissent partout où l'humanité apparut, mais que, dans la mesure où nous devons nous tenir aux données de la préhistoire, rien de tangible n'en témoigne. L'ensevelissement des morts a laissé des traces, rien ne subsiste qui nous apporte même une indication sur les restrictions sexuelles des hommes les plus anciens.

Nous pouvons admettre seulement qu'ils travaillaient, puisque nous avons leurs outils. Puisque le travail, autant qu'il semble, a logiquement engendré la réaction qui détermine l'attitude devant la mort, il est légitime de penser que l'interdit réglant et limitant la sexualité en fut aussi le contre-coup, et que l'ensemble des conduites humaines fondamentales – travail, conscience de la mort, sexualité contenue – remontent à la même période reculée.

Les traces du travail apparaissent dès le *Paléolithique inférieur* et l'ensevelissement le plus ancien que nous connaissons date du *Paléolithique moyen*. En vérité, il s'agit de temps qui durèrent, selon les calculs présents, des centaines de milliers d'années : ces interminables millénaires correspondent à la

mue dans laquelle l'homme se dégagea de l'animalité première. Il en sortit en travaillant, en comprenant qu'il mourait et en glissant de la sexualité sans honte à la sexualité honteuse, dont l'érotisme découla. L'homme proprement dit, que nous appelons notre semblable, qui apparaît dès le temps des cavernes peintes (c'est le *Paléolithique supérieur*), est déterminé par l'ensemble de ces changements, qui se placent sur le plan de la religion, et que, sans doute, il avait, les uns et les autres, derrière lui.

L'érotisme, son expérience intérieure et sa communication liés à des éléments objectifs et à la perspective historique où ces éléments nous apparaissent.

Il y a dans cette manière de parler de l'érotisme un désavantage. Si j'en fais l'activité génétique propre à l'homme, je définis l'érotisme objectivement. Je laisse toutefois au second plan, quelque intérêt que je lui prête, l'étude objective de l'érotisme. Mon intention est, au contraire, d'envisager dans l'érotisme un aspect de la *vie intérieure*, si l'on veut, de la vie religieuse de l'homme.

L'érotisme, je l'ai dit, est à mes yeux le déséquilibre dans lequel l'être se met lui-même en question, consciemment. En un sens, l'être se perd objectivement, mais alors le sujet s'identifie avec l'objet qui se perd. S'il le faut, je puis dire, dans l'érotisme : JE me perds. Sans doute n'est-ce pas une situation privilégiée¹. Mais la perte volontaire impliquée dans l'érotisme est flagrante : personne n'en peut douter. Parlant maintenant de l'érotisme, j'ai l'intention de m'exprimer sans ambages au nom du sujet, même si, pour commencer, j'introduis des considérations objectives. Mais si je parle des mouvements de l'érotisme objectivement, je dois le souligner d'abord, c'est que jamais l'expérience intérieure n'est donnée indépendamment de vues objectives, nous la trouvons toujours liée à tel aspect, indéniablement objectif².

La détermination de l'érotisme est primitivement religieuse et mon ouvrage est plus proche de la « théologie » que de l'histoire savante de la religion.

J'y insiste : si parfois je parle le langage d'un homme de science, c'est toujours une apparence. Le savant parle du

dehors, tel un anatomiste du cerveau. (Ce n'est pas tout à fait vrai : l'histoire des religions ne peut supprimer l'expérience intérieure qu'il a ou qu'il eut de la religion... Mais il n'importe s'il l'oublie le plus qu'il lui est possible.) *Je parle, moi, de la religion du dedans, comme un théologien de la théologie.*

Le théologien, il est vrai, parle d'une théologie chrétienne. Tandis que *la religion* dont je parle n'est pas, comme le christianisme, une religion. C'est *la religion* sans doute, mais elle se définit justement en ce que, dès l'abord, ce n'est pas une religion particulière. Je ne parle ni de rites, ni de dogmes, ni d'une communauté donnée, mais seulement du problème que toute religion s'est posé : je prends ce problème à mon compte, comme la théologie le théologien. Mais sans la religion chrétienne. S'il n'était que cette religion en est une malgré tout, je me sentirais même éloigné du christianisme. C'est si vrai que le livre en tête duquel je définis cette position a l'érotisme pour objet. Il va de soi que le développement de l'érotisme n'est en rien extérieur au domaine de la religion, mais justement le christianisme s'opposant à l'érotisme a condamné la plupart des religions. En un sens, la religion chrétienne est peut-être la moins religieuse.

Je voudrais sur mon attitude être exactement entendu.

Tout d'abord j'ai voulu une telle absence de présupposition qu'aucune ne me semblât plus parfaite. Il n'est rien qui me lie à quelque tradition particulière. Ainsi, je ne puis manquer de voir, dans l'occultisme ou dans l'ésotérisme, une présupposition qui m'intéresse en ce qu'elle répond à la nostalgie religieuse, mais dont je m'éloigne malgré tout, puisqu'elle implique une croyance donnée. J'ajoute qu'en dehors des chrétiennes, les présuppositions occultistes sont à mes yeux les plus gênantes, en ce que, s'affirmant dans un monde où les principes de la science s'imposent, c'est de propos délibéré qu'elles leur tournent le dos. Elles font ainsi de celui qui les reçoit ce que serait, au milieu des autres, un homme qui saurait qu'existe le calcul, mais refuserait de corriger ses erreurs d'addition. La science ne m'aveugle pas (ébloui, je ne pourrais que répondre mal à ses exigences) et de même le calcul ne me trouble pas. Je veux bien que l'on me dise « deux et deux font cinq », mais si quelqu'un, visant une fin précise, fait des comptes avec moi, j'oublie l'identité prétendue de cinq et deux-et-deux. Personne ne saurait à mes yeux poser le problème de *la religion* à partir de solutions gratuites que

l'actuel esprit de rigueur récuse. Je ne suis pas un homme de science en ce sens que je parle d'expérience intérieure, non d'objets, mais au moment où je parle d'objets, je le fais comme les hommes de science, avec la rigueur inévitable.

Je dirai même que, le plus souvent, dans l'attitude religieuse, entre une si grande avidité de réponses hâtives que *religion* a pris le sens de facilité d'esprit, et que mes premiers mots donnent à penser à des lecteurs non prévenus qu'il s'agit d'aventure intellectuelle, et non de l'incessante démarche qui met l'esprit *au-delà* s'il le faut, mais *par la voie* de la philosophie et des sciences, en quête de tout le possible qu'il peut s'ouvrir.

Tout le monde, quoi qu'il en soit, reconnaîtra que ni la philosophie ni les sciences ne peuvent envisager le problème que l'aspiration religieuse a posé. Mais tout le monde aussi reconnaîtra que, dans les conditions qui se rencontrèrent, cette aspiration jusqu'ici n'a pu se traduire autrement qu'en des formes altérées. Jamais l'humanité ne put chercher ce que *la religion* cherche depuis toujours, sinon dans un monde où sa recherche dépendait de causes douteuses, soumises, sinon au mouvement de désirs matériels, à des passions de circonstances : elle pouvait combattre ces désirs et ces passions, elle pouvait aussi les servir, elle ne pouvait leur être indifférente. La recherche que la religion commença — et qu'elle poursuivit — ne doit pas moins que celle de la science être libérée des vicissitudes historiques. Non que l'homme n'ait pas en entier dépendu de ces vicissitudes, mais c'est vrai pour le passé. Le moment vient, précaire sans doute, où, la chance aidant, nous ne devons plus attendre la décision des autres (en forme de dogme) avant d'avoir l'expérience voulue. Jusqu'à maintenant, nous pouvons communiquer librement le résultat de cette expérience¹.

Je puis, en ce sens, me préoccuper de *la religion*, non comme le professeur qui en fait l'histoire, qui parle entre autres du *brahman*, mais comme le brahman lui-même. Pourtant je ne suis ni brahman ni rien, je dois poursuivre une expérience solitaire, sans tradition, sans rite, et sans rien qui me guide, sans rien non plus qui m'embarrasse. J'exprime, dans mon livre, une expérience, sans faire appel à quoi que ce soit de particulier, ayant essentiellement le souci de communiquer l'expérience intérieure — c'est-à-dire, à mes yeux, l'expérience religieuse — en dehors des religions définies².

Ainsi ma recherche, que fonde essentiellement l'expérience intérieure, diffère-t-elle en son origine du travail de l'historien des religions, de l'ethnographe ou du sociologue. Sans doute, la question se posait-elle de savoir s'il était possible pour ces derniers de se diriger à travers les données qu'ils élaboraient, indépendamment d'une expérience intérieure qu'ils avaient d'une part en commun avec celle de leurs contemporains, qui d'autre part était aussi, jusqu'en un certain point, leur expérience personnelle, modifiée par un contact avec le monde qui faisait l'objet de leurs études. Mais dans leur cas, nous pouvons presque avancer en principe que : *moins leur expérience joue (plus elle est discrète), plus grande est l'authenticité de leur travail. Je ne dis pas : moins leur expérience est grande, mais moins elle joue.* Je suis en effet convaincu de l'avantage, pour un historien, d'avoir une expérience profonde, mais s'il l'a, puisqu'il l'a, le mieux est qu'il s'efforce de l'oublier, et d'envisager les faits du dehors. Il ne peut l'oublier tout à fait, il ne peut réduire entièrement la connaissance des faits à celle qui lui est donnée du dehors – et cela vaut mieux –, mais l'idéal est que cette expérience joue *malgré lui*, dans la mesure où cette source de la connaissance est irréductible, dans la mesure où parler de religion sans référence intérieure à l'expérience que nous en avons mènerait à des travaux sans vie, accumulant la matière inerte, livrée dans un désordre inintelligible.

En contrepartie, si j'envisage personnellement les faits sous le jour de l'expérience que j'en ai, je sais ce que je lâche en lâchant l'objectivité de la science. Tout d'abord, je l'ai dit, je ne puis m'interdire arbitrairement la connaissance que m'apporte la méthode impersonnelle : mon expérience suppose toujours la connaissance des objets qu'elle met en jeu (ce sont, dans l'érotisme, au moins les corps, dans la religion, les formes stabilisées sans lesquelles la pratique religieuse commune ne saurait être). Ces corps ne nous sont donnés que dans la perspective où ils ont historiquement pris leur sens (leur valeur érotique). Nous ne pouvons séparer l'expérience que nous en avons de ces formes objectives et de leur aspect du dehors, ni de leur apparition historique. Sur le plan de l'érotisme, les modifications du propre corps, qui répondent aux mouvements vifs qui nous soulèvent intérieurement, sont elles-mêmes liées aux aspects séduisants et surprenants des corps sexuels.

Non seulement ces données précises, qui nous viennent de

tous côtés, ne sauraient s'opposer à l'expérience intérieure qui leur répond, mais elles l'aident à sortir du fortuit qui est le propre de l'individu. Fût-elle associée à l'objectivité du monde réel, l'expérience introduit fatalement l'arbitraire et, si elle n'avait le caractère universel de l'objet auquel se lie son retour, nous ne pourrions pas en parler. De même, sans expérience, nous ne pourrions parler ni d'érotisme ni de religion.

Les conditions d'une expérience intérieure impersonnelle : l'expérience contradictoire de l'interdit et de la transgression.

Quoi qu'il en soit, il est nécessaire d'opposer nettement l'étude qui s'étend le moins possible dans le sens de l'expérience, et celle qui s'y avance résolument. Il faut dire encore que, si la première n'avait été faite en premier lieu, la seconde demeurerait condamnée à la gratuité qui nous est familière. Il est enfin assuré qu'une condition qui nous semble aujourd'hui suffisante n'est donnée que depuis peu.

Qu'il s'agisse d'érotisme (ou généralement de religion), l'expérience intérieure lucide en était impossible en un temps où ne ressortait pas au grand jour le jeu de balance de l'interdit et de la transgression, qui ordonne la possibilité de l'un et de l'autre. Encore est-il insuffisant de savoir qu'existe ce jeu. La connaissance de l'érotisme, ou de la religion, demande une expérience personnelle, égale et contradictoire, de l'interdit et de la transgression.

Cette double expérience est rare. Les images érotiques, ou religieuses, introduisent essentiellement, chez les uns les conduites de l'interdit, chez d'autres, des conduites contraires. Les premières sont traditionnelles. Les secondes elles-mêmes sont communes, du moins sous forme d'un prétendu retour à la nature, à laquelle s'opposait l'interdit. Mais la transgression diffère du « retour à la nature » : elle lève l'interdit sans le supprimer *. Là se cache le ressort de l'érotisme, là se trouve en même temps le ressort des religions. J'anticiperais sur le développement de mon étude si je m'expliquais tout d'abord sur la profonde complicité de la loi et de la violation de la loi. Mais s'il est vrai que la méfiance (le mouvement incessant

* Inutile d'insister sur le caractère hégélien de cette opération, qui répond au moment de la dialectique exprimé par le verbe allemand *aufheben* (dépasser en maintenant).

du doute) est nécessaire à qui s'efforce de décrire l'*expérience* dont je parle, elle doit en particulier satisfaire aux exigences que je puis dès maintenant formuler.

Nous devons d'abord nous dire de nos sentiments qu'ils tendent à donner un tour personnel à nos vues. Mais cette difficulté est générale; il est relativement simple selon moi d'envisager en quoi mon *expérience intérieure* coïncide avec celle des autres, et par quoi elle me fait *communiquer* avec eux. Ce n'est pas admis d'habitude, mais le caractère vague et général de ma proposition m'empêche d'insister sur elle. Je passe outre; les obstacles opposés à la communication de l'*expérience* me paraissent d'une autre nature: ils tiennent à l'*interdit* qui la fonde et à la duplicité dont je parle, conciliant ce dont le principe est inconciliable, le respect de la loi et sa violation, l'*interdit* et la transgression.

De deux choses l'une: ou l'*interdit* joue, dès lors l'*expérience* n'a pas lieu, ou elle n'a lieu que furtivement, elle demeure en dehors du champ de la conscience; ou il ne joue pas: des deux cas, c'est le plus défavorable. Le plus souvent, pour la science, l'*interdit* n'est pas justifié, il est pathologique, il est le fait de la névrose. Il est donc connu *du dehors*: si même nous en avons l'*expérience* personnelle, dans la mesure où nous l'imaginons maladif, nous y voyons un mécanisme extérieur, intrus dans notre conscience. Cette manière de voir ne supprime pas l'*expérience*, mais elle lui donne un sens mineur. De ce fait, l'*interdit* et la transgression, s'ils sont décrits, le sont comme des objets, ils le sont par l'historien – ou par le psychiatre (ou le psychanalyste).

L'érotisme envisagé par l'intelligence comme une chose est, au même titre que la religion, une chose, un objet monstrueux. L'érotisme et la religion nous sont fermés dans la mesure où nous ne les situons pas résolument sur le plan de l'*expérience intérieure*. Nous les situons sur le plan des *choses*, que nous connaissons du dehors, si nous cédon, fût-ce sans le savoir, à l'*interdit*. L'*interdit* observé autrement que dans l'effroi n'a plus la contrepartie de désir qui en est le sens profond. Le pire est que la science, dont le mouvement veut qu'elle le traite objectivement, procède de l'*interdit*, mais en même temps le refuse en tant qu'il n'est pas rationnel! Seule l'*expérience* du dedans en donne l'aspect global¹, l'aspect dans lequel il est finalement justifié. Si nous faisons œuvre de science, en effet, nous envisageons les objets en tant qu'ils

sont extérieurs au sujet que nous sommes: le savant lui-même devient, dans la science, un objet extérieur au sujet, qui fait seul œuvre de science (mais ne pourrait le faire si d'abord il ne s'était nié comme sujet). Tout va bien si l'érotisme est condamné, si d'avance nous l'avons rejeté, si nous sommes libérés de lui, mais si (comme elle le fait souvent) la science condamne la religion (la religion morale) qui s'avère, à ce point, être le fondement de la science, nous cessons de nous opposer légitimement à l'érotisme. Ne nous *opposant* plus à lui, nous devons cesser d'en faire une chose, un objet extérieur à nous*. Nous devons l'envisager comme le mouvement de l'être en nous-mêmes.

Si l'*interdit* joue pleinement, c'est difficile. L'*interdit* fit d'avance les affaires de la science: il éloignait son objet, qu'il interdisait, de notre conscience, il dérobaient en même temps à notre conscience – à la conscience claire du moins – le mouvement d'effroi dont la conséquence était l'*interdit*¹. Mais le rejet de l'objet troublant, et du trouble, fut nécessaire à la clarté – que rien ne troublait – du monde de l'activité, du monde objectif. Sans l'*interdit*, sans le primat de l'*interdit*, l'homme n'aurait pu parvenir à la conscience claire et distincte, sur laquelle la science est fondée. L'*interdit* élimine la violence et nos mouvements de violence (entre lesquels ceux qui répondent à l'impulsion sexuelle) détruisent en nous la calme ordonnance sans laquelle la conscience humaine est inconcevable. Mais si la conscience doit porter justement sur les mouvements troubles de la violence, cela implique d'abord qu'elle ait pu se constituer à l'abri des interdits: cela suppose encore que nous puissions en diriger la lumière sur ces interdits mêmes, sans lesquels elle ne serait pas. La conscience ne peut alors les envisager comme une erreur dont nous serions la victime, mais comme les effets du sentiment fondamental dont l'humanité dépendit. La vérité des interdits est la clé de notre attitude humaine. Nous devons, nous pouvons savoir exactement que les interdits ne sont pas imposés du dehors². Ceci nous apparaît dans l'angoisse, au moment où nous *transgressons* l'*interdit*, surtout au moment suspendu où il joue encore, et où nous cédon néanmoins à l'impulsion à laquelle

* Cela vaut pour la psychologie tout entière, mais sans l'érotisme et la religion, la psychologie n'est en effet qu'un sac vide. Je le sais, je joue, pour l'instant, sur une équivoque entre l'érotisme et la religion, mais seul le développement de cet ouvrage en sortira.

il s'opposait. Si nous observons l'interdit, si nous lui sommes soumis, nous n'en avons plus conscience. Mais nous éprouvons, au moment de la transgression, l'angoisse sans laquelle l'interdit ne serait pas : c'est l'expérience du péché. L'expérience mène à la transgression achevée, à la transgression réussie, qui, maintenant l'interdit, le maintient *pour en jouir*. *L'expérience intérieure de l'érotisme demande de celui qui la fait une sensibilité non moins grande à l'angoisse fondant l'interdit, qu'au désir menant à l'enfreindre*. C'est la sensibilité religieuse, qui lie toujours étroitement le désir et l'effroi, le plaisir intense et l'angoisse.

Ceux qui ignorent, ou n'éprouvent que furtivement, les sentiments d'angoisse, de nausée, d'horreur communs aux jeunes filles du siècle dernier n'en sont pas susceptibles, mais il en est de même de ceux que de tels sentiments limitent. Ces sentiments n'ont rien de maladif; mais ils sont, dans la vie d'un homme, ce qu'est la chrysalide à l'animal parfait. *L'expérience intérieure de l'homme est donnée dans l'instant où, brisant la chrysalide, il a conscience de se déchirer lui-même, non la résistance opposée du dehors*. Le dépassement de la conscience objective, que bornaient les parois de la chrysalide, est lié à ce renversement.

CHAPITRE II

L'interdit lié à la mort

L'opposition du monde du travail ou de la raison au monde de la violence.

Dans les développements qui suivent, dont l'objet est l'érotisme brûlant (le point aveugle où l'érotisme atteint l'extrême intensité), j'envisagerai d'une manière systématique l'opposition des deux inconciliables dont j'ai parlé que sont l'interdit et la transgression.

De toute façon, l'homme appartient à l'un *et* à l'autre de ces deux mondes, entre lesquels sa vie, quoi qu'il veuille, est déchirée. Le monde du travail et de la raison est la base de la vie humaine, mais le travail ne nous absorbe pas entièrement, et si la raison commande, jamais notre obéissance n'est sans limite. Par son activité, l'homme édifie le monde rationnel, mais toujours subsiste en lui un fond de violence. La nature elle-même est violente et, si raisonnable que nous devenions, une violence peut à nouveau nous dominer qui n'est plus la violence naturelle, qui est la violence d'un être de raison, qui tenta d'obéir, mais succombe au mouvement qu'en lui-même il ne peut réduire à la raison.

Il y a dans la nature et il subsiste dans l'homme un mouvement qui toujours *excède les limites*, et qui jamais ne peut être réduit que partiellement. De ce mouvement nous ne pouvons généralement rendre compte. Il est même par définition ce dont jamais rien ne rendra compte, mais nous vivons sensiblement dans son pouvoir : l'univers qui nous porte ne répond à nulle fin que la raison limite, et si nous tentons de la faire répondre à Dieu, nous ne faisons qu'as-

socier *déraisonnablement* l'excès infini, en présence duquel est notre raison, et cette raison. Mais par l'excès qui est en lui, ce Dieu dont nous voudrions former la notion saisissable ne cesse pas, excédant cette notion, d'excéder les limites de la raison.

Dans le domaine de notre vie, l'excès se manifeste dans la mesure où la violence l'emporte sur la raison. Le travail exige une conduite où le calcul de l'effort, rapporté à l'efficacité productive, est constant. Il exige une conduite raisonnable, où les mouvements tumultueux qui se délivrent dans la fête et, généralement, dans le jeu, ne sont pas de mise. Si nous ne pouvions refréner ces mouvements, nous ne serions pas susceptibles de travail, mais le travail introduit justement la raison de les refréner. Ces mouvements donnent à ceux qui leur cèdent une satisfaction immédiate : le travail au contraire promet à ceux qui les dominent un profit ultérieur, dont l'intérêt ne peut être discuté, sinon du point de vue du moment présent. Dès les temps les plus reculés *, le travail introduisit une détente, à la faveur de laquelle l'homme cessait de répondre à l'impulsion immédiate, que commandait la violence du désir. Il est arbitraire, sans doute, de toujours opposer le détachement, qui est à la base du travail, à des mouvements tumultueux dont la nécessité n'est pas constante. Le travail commencé crée néanmoins une impossibilité de répondre à ces sollicitations immédiates, qui peuvent nous rendre indifférents à des résultats souhaitables, mais dont l'intérêt ne touche que le temps ultérieur. La plupart du temps, le travail est l'affaire d'une collectivité, et la collectivité doit s'opposer, dans le temps réservé au travail, à ces mouvements d'excès contagieux dans lesquels rien n'existe plus que l'abandon immédiat à l'excès. C'est-à-dire à la violence.

Aussi bien la collectivité humaine, en partie consacrée au travail, se définit-elle dans les *interdits*, sans lesquels elle ne serait pas devenue ce *monde du travail*, qu'elle est essentiellement.

* Le travail a fondé l'homme : les premières traces de l'homme sont les outils de pierre qu'il a laissés. En dernier lieu, il semble que l'Australopitèque, encore loin de la forme achevée que nous représentons ait laissé de tels outils : l'Australopitèque vivait environ un million d'années avant nous (alors que l'Homme de Néandertal, auquel remontent les premières sépultures, n'est antérieur à nous que de quelque cent mille ans).

L'objet fondamental des interdits est la violence.

Ce qui empêche d'apercevoir dans sa simplicité cette articulation décisive de la vie humaine est le caprice qui régna dans l'édiction des interdits, qui souvent leur donna une insignifiance superficielle. La signification des interdits, si nous les envisageons dans leur ensemble, en particulier si nous tenons compte de ceux que nous ne cessons pas d'observer religieusement, est cependant réductible à un élément simple. Je l'énonce sans pouvoir aussitôt le montrer (c'est seulement à mesure que j'avancerai dans une réflexion que j'ai voulu systématique que le bien-fondé en apparaîtra) : ce que le monde du travail exclut par des interdits est la violence; dans le domaine où je porte ma recherche il s'agit en même temps de la reproduction sexuelle et de la mort. C'est seulement plus loin que je pourrai établir l'unité profonde de ces apparents contraires que sont la naissance et la mort. Toutefois, dès l'abord, leur connexion extérieure est révélée dans l'*univers sadique*, qui se propose à la méditation de quiconque réfléchit sur l'érotisme. Sade — ce qu'il a voulu dire — généralement fait horreur à ceux-là mêmes qui affectent de l'admirer et n'ont pas reconnu par eux-mêmes ce fait angoissant : que le mouvement de l'amour, porté à l'extrême, est un mouvement de mort. Ce lien ne devrait pas sembler paradoxal : l'excès d'où la reproduction procède et celui qu'est la mort ne peuvent être compris que l'un à l'aide de l'autre. Mais il apparaît dès l'abord que les deux interdits initiaux touchent, le premier, la mort, l'autre, la fonction sexuelle.

Les données préhistoriques de l'interdit lié à la mort.

« Tu ne tueras point. » « L'œuvre de chair n'accompliras qu'en mariage... » Tels sont les deux commandements fondamentaux qu'apporte la Bible, et qu'essentiellement, nous ne cessons pas d'observer.

Le premier de ces interdits est la conséquence de l'attitude humaine envers les morts.

Je reviens sur la phase la plus reculée de notre espèce, où notre destin se joua. Avant même que l'homme eût l'aspect qu'il présente aujourd'hui, l'*Homme de Néandertal*, auquel les

préhistoriens donnent le nom d'*Homo faber*, fabriquait des instruments de pierre variés, souvent d'une facture élaborée, à l'aide desquels il taillait la pierre – ou le bois. Cette sorte d'homme, qui vivait cent mille ans avant nous, nous ressemblait déjà, mais il ressemblait encore à l'anthropoïde. Bien qu'il eût comme nous la station droite, ses jambes étaient encore un peu fléchies : lorsqu'il marchait, il s'appuyait, plutôt que sur la plante, sur le bord extérieur du pied. Il n'avait pas comme nous le cou délié (encore que certains hommes aient gardé quelque chose de ses aspects simiesques). Il avait le front bas et l'arcade sourcilière proéminente. Nous ne connaissons que les os de cet homme rudimentaire; nous ne pouvons savoir exactement l'aspect de son visage; et pas même si, déjà, son expression était *humaine*. Nous savons seulement qu'il travailla et qu'il se sépara de la violence.

Si nous envisageons l'ensemble de sa vie, il demeura dans le domaine de la violence. (Nous ne l'avons pas nous-mêmes abandonné entièrement.) Mais il échappa en partie à son pouvoir. Il travaillait. De son habileté technique, nous avons le témoignage laissé par des outils de pierre nombreux et divers. Déjà cette habileté était remarquable, telle que, sans une attention réfléchie, pouvant reprendre et améliorer la conception première, il n'aurait pu parvenir à des résultats qui ne furent pas seulement réguliers, mais à la longue améliorés. Ses outils ne sont pas d'ailleurs les seules preuves d'une opposition naissante à la violence. Les *sépultures* laissées par l'*Homme de Néandertal* en témoignent également.

Ce qu'avec le travail, cet homme reconnu d'affreux et de renversant – voire de merveilleux – est la mort.

Le temps qu'assigne la préhistoire à l'*Homme de Néandertal* est le Paléolithique moyen. Dès le Paléolithique inférieur, qui, selon l'apparence, le précéda de centaines de milliers d'années, des êtres humains assez semblables existaient, qui, de même que les Néandertaliens, laissèrent des témoignages de leur travail : déjà les ossements qui nous sont parvenus de ces hommes antérieurs engagent à penser que la mort avait commencé de les troubler, puisque les crânes du moins pouvaient de leur part être objet d'attention. Mais l'inhumation, telle que, dans son ensemble, l'humanité présente ne cesse pas de la pratiquer *religieusement*, apparaît vers la fin du Paléolithique moyen : peu de temps avant la disparition de l'*Homme de Néandertal* et la venue d'un homme exactement semblable

à nous, auquel les préhistoriens (réservant à l'homme plus ancien le nom d'*Homo faber*) donnent le nom d'*Homo sapiens*.

L'usage de la sépulture est le témoignage d'un *interdit* semblable au nôtre concernant les morts, et la mort. Au moins sous une forme vague, la naissance de cet interdit est logiquement antérieure à cet usage. Nous pouvons même admettre qu'en un sens, d'une manière à peine sensible, telle qu'aucun témoignage n'en put subsister, telle que sans doute elle échappait à ceux qui la vécurent, cette naissance coïncida avec celle du travail. Il s'agit essentiellement d'une différence faite entre le cadavre de l'homme et les autres objets, comme les pierres. Aujourd'hui, cette différence caractérise encore un être humain par rapport à l'animal : ce que nous appelons la mort est en premier lieu la conscience que nous en avons. Nous percevons le passage de l'état vivant au cadavre, c'est-à-dire à l'objet angoissant que pour l'homme est le cadavre d'un autre homme. Pour chacun de ceux qu'il fascine, le cadavre est l'image de son destin¹. Il témoigne d'une violence qui non seulement détruit un homme, mais qui détruira tous les hommes. L'*interdit* qui s'empare des autres à la vue du cadavre est le recul dans lequel *ils rejettent la violence*, dans lequel *ils se séparent de la violence*. La représentation de la violence qu'en particulier nous devons prêter aux hommes primitifs s'entend nécessairement en opposition avec le mouvement du travail que règle une opération raisonnable. L'erreur de Lévy-Bruhl est reconnue depuis longtemps, qui refusait au primitif un mode de pensée rationnel, qui ne lui accordait que les glissements et les représentations indistinctes de la *participation* * : le travail n'est évidemment pas moins ancien que l'homme, et bien que l'animal ne soit pas toujours étranger au travail, le travail humain, distinct de celui de l'animal, n'est jamais étranger à la raison. Il suppose reconnue l'identité fondamentale avec lui-même de l'objet travaillé, et la différence, résultant du travail, entre sa matière et l'instrument élaboré. De même, il implique la conscience de l'utilité de l'instrument, de la série de causes et d'effets où il entrera. Les lois qui président aux opérations maîtrisées d'où proviennent ou aux-

* Il n'en reste pas moins que les descriptions de Lévy-Bruhl sont correctes et d'un intérêt certain. Si, comme Cassirer, il avait parlé de « pensée mythique » et non de « pensée primitive », il n'aurait pas rencontré les mêmes difficultés. La « pensée mythique » peut coïncider dans le temps avec la pensée rationnelle, dont elle n'est pas l'origine.

quelles servirent les outils sont dès l'abord les lois de la raison. Ces lois règlent les changements que le travail conçoit et qu'il réalise. Sans doute un primitif n'aurait pu les articuler dans un langage qui lui donnait la conscience des objets désignés, mais non celle de la désignation, non celle du langage lui-même. La plupart du temps, l'ouvrier moderne ne serait pas lui-même en état de les formuler : néanmoins, il les observe fidèlement. Le primitif a pu, dans certains cas, penser comme Lévy-Bruhl le représenta, d'une manière déraisonnable, penser qu'une chose est, mais en même temps n'est pas, ou qu'elle peut en un même temps être ce qu'elle est et autre chose. La raison ne dominait pas toute sa pensée, mais elle la dominait dans l'opération du travail. Si bien qu'un primitif put concevoir sans le formuler un monde du travail ou de la raison, auquel un monde de la violence s'opposait *. Certainement la mort diffère ainsi qu'un désordre de la mise en ordre du travail : le primitif pouvait sentir que la mise en ordre du travail lui appartenait, tandis que le désordre de la mort le dépassait, faisant de ses efforts un non-sens. Le mouvement du travail, l'opération de la raison, le servait, tandis que le désordre, le mouvement de la violence ruinait l'être même qui est la fin des œuvres utiles. L'homme, s'identifiant à la mise en ordre qu'opérait le travail, se sépara dans ces conditions de la violence, qui jouait dans le sens contraire.

L'horreur du cadavre en tant que signe de la violence et menace de contagion de la violence.

Disons sans plus attendre que la violence, et la mort qui la signifie, ont un sens double : d'un côté l'horreur nous éloigne, liée à l'attachement qu'inspire la vie; de l'autre un élément solennel, en même temps terrifiant, nous fascine, qui introduit un trouble souverain. Je reviendrai sur cette ambiguïté. Je ne puis en premier lieu qu'indiquer l'aspect essentiel d'un mouvement de recul devant la violence que traduit l'interdit de la mort.

Le cadavre dut toujours être, de la part de ceux dont il était, vivant, le compagnon, l'objet d'un intérêt, et nous devons

* Les expressions de monde profane (= monde du travail ou de la raison) et de monde sacré (= monde de la violence) sont néanmoins très anciennes. Mais *profane*, mais *sacré* sont des mots du langage irrationnel.

penser que, victime de la violence, ses proches eurent le souci de le préserver de violences nouvelles. L'inhumation signifia sans doute dès les premiers temps, de la part de ceux qui ensevelirent, le désir qu'ils avaient de préserver les morts de la voracité des animaux. Mais ce désir eût-il été déterminant dans l'instauration de l'usage, nous ne pouvons l'y associer principalement : longtemps l'horreur des morts a probablement dominé de loin les sentiments que développa la civilisation adoucie. La mort était le signe de la violence introduite dans un monde qu'elle pouvait ruiner. Immobile, le mort participait de la violence qui l'avait frappé : ce qui était dans sa « contagion » était menacé de la ruine à laquelle il avait succombé. La mort ressortait si bien d'une sphère étrangère au monde familial, que seul lui convenait un mode de pensée opposé à celui que commande le travail. La pensée symbolique, ou mythique, qu'à tort Lévy-Bruhl appela primitive, répond seule à une violence dont le principe même est de déborder la pensée rationnelle, que le travail implique. Dans ce mode de pensée, la violence qui interrompt, en frappant le mort, un cours réglé des choses, ne cesse pas d'être dangereuse une fois mort celui qu'elle frappa. Elle constitue même un danger magique, susceptible d'agir à partir du cadavre par « contagion ». Le mort est un danger pour ceux qui restent : s'ils doivent l'enfouir, c'est moins pour le mettre à l'abri, que pour se mettre eux-mêmes à l'abri de cette « contagion ». Souvent l'idée de « contagion » se lie à la décomposition du cadavre, où l'on voit une force redoutable, agressive. Le désordre qu'est, biologiquement, la pourriture à venir, qui, de même que le cadavre frais, est image du destin, porte en lui-même une menace. Nous ne croyons plus à la magie contagieuse, mais qui d'entre nous pourrait dire qu'à la vue d'un cadavre empli de vers, il ne blêmirait pas? Les peuples archaïques voient dans le dessèchement des os la preuve que la menace de la violence introduite à l'instant de la mort est apaisée. Le plus souvent, le mort lui-même, entré dans le pouvoir de la violence, aux yeux des survivants, participe de son désordre, et c'est son apaisement qu'enfin manifestent ses os blanchis.

L'interdit du meurtre.

L'interdit, dans le cas du cadavre, ne paraît pas toujours intelligible. Dans *Totem et tabou*, Freud, en raison de sa connaissance superficielle des données, d'ailleurs moins informes aujourd'hui, de l'ethnographie, admettait que, généralement, l'interdit (le tabou) s'opposait au *désir* de toucher. Le désir de toucher les morts n'était sans doute pas autrefois plus grand qu'il ne l'est aujourd'hui. L'interdit ne prévient pas nécessairement le désir : en présence du cadavre, l'horreur est immédiate, immanquable, et il est pour ainsi dire impossible de lui résister. La violence dont la mort est pénétrée n'induit en tentation qu'en un sens, s'il s'agit de l'incarner en nous *contre* un vivant, si nous prend le désir de *tuer*. L'interdit du meurtre est un aspect particulier de l'interdit global de la violence.

Aux yeux des hommes archaïques, la violence est toujours la cause de la mort : elle peut jouer par effet magique, mais il y a toujours un responsable, il y a toujours meurtre. Les deux aspects de l'interdit sont corollaires. Nous devons fuir la mort et nous mettre à l'abri des forces déchaînées qui l'habitent. Nous ne devons pas en nous laisser se déchaîner d'autres forces analogues à celles dont la mort est la victime, dont il est pour l'instant possédé.

En principe, la communauté, que le travail constitua, se tient pour étrangère en son essence à la violence impliquée dans la mort de l'un des siens. En face de cette mort, la collectivité a le sentiment de l'interdit. Mais cela n'est vrai que pour les membres d'une communauté. L'interdit joue pleinement au-dedans. Au-dehors, à l'égard des étrangers, l'interdit est encore ressenti. Mais il peut être transgressé. La communauté que le travail sépare de la violence, en est en effet séparée dans le temps du travail, et vis-à-vis de ceux qu'associe le travail commun. En dehors de ce temps donné, en dehors de ses limites, la communauté peut revenir à la violence, elle peut se livrer au meurtre dans la guerre qui l'oppose à une autre communauté.

Dans des conditions données, pour un temps donné, le meurtre des membres d'une tribu donnée est permis, il est même nécessaire. Cependant les plus folles hécatombes, en dépit de la légèreté de ceux qui s'en rendent coupables, ne

lèvent pas entièrement la malédiction qui frappe le meurtre. Si parfois la Bible ordonnant : « Tu ne tueras pas », nous fait rire, l'insignifiance que nous lui prêtons est trompeuse. L'obstacle renversé, l'interdit bafoué survit à la transgression. Le plus sanglant des meurtriers ne peut ignorer la malédiction qui le frappe. Car la malédiction est la condition de sa gloire. Des transgressions multipliées ne peuvent venir à bout de l'interdit, *comme si jamais l'interdit n'était que le moyen de frapper d'une glorieuse malédiction ce qu'il rejette*.

Il y a dans la proposition qui précède une vérité première : l'interdit, que fonde l'effroi, ne nous propose pas seulement de l'observer. La contrepartie ne manque jamais. Renverser une barrière est en soi quelque chose d'attirant ; l'action prohibée prend un sens qu'elle n'avait pas avant qu'une terreur nous en éloignant ne l'entourât d'un halo de gloire. « Rien, écrit Sade, ne contient le libertinage... la vraie façon d'étendre et de multiplier ses désirs est de vouloir lui imposer des bornes *. » Rien ne contient le libertinage..., ou plutôt, généralement, il n'est rien qui réduise la violence.

* *Les Cent vingt journées de Sodome*. Introduction.

CHAPITRE III

L'interdit lié à la reproduction

Un interdit universel s'oppose en nous à la liberté animale de la vie sexuelle.

Plus loin je reviendrai sur le rapport complémentaire unissant l'interdit, qui rejette la violence, à des mouvements de transgression qui la libèrent. Ces mouvements de contrepartie ont une sorte d'unité : déjà, d'avoir voulu passer de la position d'une barrière au moment où elle est renversée, j'en suis venu à mettre en cause un groupe d'interdits parallèle à celui que suscite la mort. Je ne pouvais parler qu'en second lieu des interdits dont la sexualité est l'objet. Nous avons des traces très anciennes des usages concernant la mort : les documents préhistoriques sur la sexualité sont plus récents ; ils sont tels au surplus que nous n'en pouvons rien conclure. Il y a des sépultures du Paléolithique moyen, mais les témoignages de l'activité sexuelle des premiers hommes ne remontent pas au-delà du Paléolithique supérieur. L'art (la représentation), qui n'apparaît pas au temps de l'*Homme de Néandertal* *, commence avec l'*Homo sapiens*, dont les images qu'il nous a laissées de lui-même sont d'ailleurs rares. Ces images sont en principe ithyphalliques. Nous savons donc que l'activité sexuelle, comme la mort, intéressa les hommes de bonne heure, mais nous ne pouvons pas, comme dans le cas de la mort, déduire d'une donnée aussi vague une indication claire. Les images ithyphalliques, évidemment, témoignent d'une liberté relative.

* Cet homme connaissait l'usage de matières colorantes, mais il n'a laissé aucune trace de dessin, alors que ces traces sont nombreuses dès les premiers temps de l'*Homo sapiens*.

Elles ne peuvent néanmoins prouver que ceux qui les traçaient s'en tenaient, sur ce plan, à la liberté sans limite. Nous pouvons dire seulement qu'en opposition au travail, l'activité sexuelle est une violence, qu'en tant qu'impulsion immédiate, elle pourrait déranger le travail : une collectivité laborieuse, au moment du travail, ne peut rester à sa merci. Nous sommes donc fondés à penser que, dès l'origine, la liberté sexuelle dut recevoir une limite à laquelle nous devons donner le nom d'interdit, sans pouvoir rien dire des cas où elle s'appliquait. Tout au plus pouvons-nous croire qu'initialement le temps du travail a déterminé cette limite. La seule véritable raison que nous ayons d'admettre l'existence très ancienne d'un tel interdit est le fait qu'en tous temps comme en tous lieux, dans la mesure où nous sommes informés, l'homme est défini par une conduite sexuelle soumise à des règles, à des restrictions définies : l'homme est un animal qui demeure « interdit » devant la mort, et devant l'union sexuelle. Il l'est « plus ou moins », mais dans l'un et l'autre cas sa réaction diffère de celle des autres animaux.

Ces restrictions varient grandement selon les temps et les lieux. Tous les peuples ne ressentent pas de la même façon la nécessité de dérober les organes de la sexualité ; mais ils dérobent généralement à la vue l'organe mâle en érection ; et, en principe, l'homme et la femme se retirent dans la solitude au moment de la conjonction. La nudité, dans les civilisations occidentales est devenue l'objet d'un interdit assez lourd, assez général, mais le temps présent met en question ce qui avait semblé un fondement. L'expérience que nous avons de changements possibles ne montre d'ailleurs pas le sens arbitraire des interdits : elle prouve au contraire un sens profond qu'ils ont en dépit de changements superficiels, portant sur un point qui n'eut pas d'importance en lui-même. Nous connaissons maintenant la fragilité des aspects que nous avons donnés à l'interdit informel d'où découle la nécessité d'une activité sexuelle soumise à des restrictions généralement observées. Mais nous avons acquis à cette occasion la certitude d'une règle fondamentale qui exige notre soumission à des restrictions *quelconques*, en commun. L'interdit qui s'oppose en nous à la liberté sexuelle est général, universel ; les interdits particuliers en sont les aspects variables.

Je suis étonné de le dire le premier aussi nettement. Il est banal d'isoler un « interdit » particulier, comme l'est la pro-

hibition de l'inceste, qui est seulement un « aspect », et de n'en chercher l'explication qu'en dehors de son universel fondement qu'est l'interdit informe et universel dont la sexualité est l'objet. Par exception toutefois, Roger Caillois écrit : « Des problèmes qui ont fait couler beaucoup d'encre, comme la prohibition de l'inceste, ne peuvent recevoir de juste solution que si on les considère comme cas particuliers d'un système qui embrasse la *totalité* des interdictions religieuses dans une société donnée * ». À mes yeux, la formule de Caillois est parfaite en son commencement, mais « société donnée », c'est encore un cas particulier, un aspect. C'est la totalité des interdictions religieuses de tous les temps sous tous les climats, qu'il est temps d'envisager. La formule de Caillois m'engage à dire dès maintenant, sans m'y attarder, de cet « interdit informe et universel », qu'il est toujours le même. Comme sa forme, son objet change : que la sexualité ou la mort soient en question, c'est toujours la violence qui est visée, la violence qui effraie, mais qui fascine.

La prohibition de l'inceste.

Le « cas particulier » de la prohibition de l'inceste est celui qui attire le plus l'attention. Au point de se substituer dans une représentation générale à l'interdit sexuel proprement dit. Tout le monde sait qu'il existe un interdit sexuel, informe et insaisissable : l'humanité entière l'observe ; mais, d'une observance si diverse suivant les temps et les lieux, personne n'a tiré de formule permettant de parler généralement. L'interdit de l'inceste, qui n'est pas moins universel, se traduit en usages précis, toujours assez rigoureusement formulés, et un seul mot, dont le sens formel n'est pas contestable, en donne la définition générale. C'est la raison pour laquelle l'inceste a été l'objet d'études nombreuses, alors que l'interdit dont il n'est qu'un cas particulier, dont dérive un ensemble sans cohérence, n'a pas de place dans l'esprit de ceux qui ont l'occasion d'étudier les conduites humaines. Tant il est vrai que l'intelligence humaine est portée à la considération de ce qui est simple et définissable, à la négligence de ce qui est vague, insaisissable et variable. Ainsi l'interdit sexuel a-t-il

* *L'Homme et le sacré*, 2^e éd., Gallimard, 1950, p. 71, n° 1.

échappé jusqu'ici à la curiosité des savants, tandis que les formes variées de l'inceste, non moins clairement déterminées que celles des espèces animales, leur proposaient ce qui leur plaisait, des énigmes à résoudre, sur lesquelles exercer la sagacité.

Dans les sociétés archaïques, la classification des personnes suivant leur relation de parenté et la détermination des mariages prohibés est parfois devenue une véritable science. Le grand mérite de Claude Lévi-Strauss est d'avoir retrouvé dans les méandres infinis de structures familiales archaïques l'origine de particularités qui ne peuvent dériver uniquement de ce vague interdit fondamental qui porta généralement les hommes à l'observation de lois opposées à la liberté animale. Les dispositions touchant l'inceste répondirent d'abord au besoin d'enchaîner dans des règles une violence qui aurait pu, libre, déranger l'ordre auquel la collectivité se voulait pliée. Mais, indépendamment de cette détermination fondamentale, des lois équitables furent nécessaires à la distribution des femmes entre les hommes ; telles dispositions, étranges et précises, se comprennent si l'on envisage l'intérêt d'une distribution régulière. L'interdit jouait dans le sens d'une règle quelconque, mais les règles données purent être décidées pour répondre à des préoccupations secondaires, qui n'avaient rien à voir avec la violence sexuelle et le danger qu'elle présentait pour l'ordre raisonnable. Si Lévi-Strauss n'avait montré quelle origine eut un aspect donné de la règle des mariages, il n'y avait nulle raison de ne pas y chercher le sens de la prohibition de l'inceste, mais cet aspect avait répondu simplement au souci de donner une solution au problème de la répartition par le don des femmes disponibles.

Si nous persistons à donner un sens au mouvement général de l'inceste, qui interdit l'union physique entre proches parents, nous devons songer d'abord au sentiment fort qui persiste. Ce sentiment n'est pas fondamental, mais les commodités qui décidèrent des modalités de l'interdit ne l'étaient pas elles-mêmes. Il semble naturel, au premier mouvement, de chercher une cause à partir de formes apparemment très anciennes. La recherche une fois menée assez loin, c'est le contraire qui apparaît. La cause décelée n'a pu ordonner le principe d'une limitation, mais utiliser le principe à des fins occasionnelles. Nous devons rapporter le cas particulier à la « totalité des interdictions religieuses » que nous connaissons

et que nous ne cessons pas de subir. Est-il rien de plus ferme en nous que l'horreur de l'inceste? (J'y associe le respect des morts, mais je ne montrerai que dans un développement ultérieur cette unité première où l'ensemble des interdits apparaît lié.) Il est inhumain à nos yeux de s'unir physiquement à son père, à sa mère – comme à son frère ou à sa sœur. La définition de ceux que nous ne devons pas connaître sexuellement est variable. Mais sans que la règle ait jamais été définie nous ne devons pas en principe nous unir avec ceux qui vivaient au foyer familial au moment où nous sommes nés; il y a, de ce côté, une limitation qui serait plus claire, sans doute, si d'autres interdits variables, arbitraires aux yeux de ceux qui ne s'y soumettent pas, ne s'y mêlaient pas. Au centre un noyau assez simple, assez constant, à l'entour une mobilité complexe, arbitraire, caractérisent cet interdit élémentaire: à peu près partout se retrouve le noyau solide, et en même temps la mobilité fluide qui l'entoure. Cette mobilité dissimule le sens du noyau. Le noyau n'est pas lui-même intangible, mais à l'envisager nous percevons mieux l'horreur première, qui se répercute parfois au hasard, parfois d'accord avec la commodité. Il s'agit toujours essentiellement d'une incompatibilité de la sphère où domine l'action calme et raisonnable avec la violence de l'impulsion sexuelle. Au cours des temps, les règles qui en découlent pouvaient-elles être définies sans un formalisme variable et arbitraire?*

Le sang menstruel et le sang de l'accouchement.

D'autres interdits associés à la sexualité ne nous paraissent pas moins que l'inceste réductibles à l'horreur informe de la violence, tels l'interdit du sang menstruel et celui du sang de l'accouchement. Ces liquides sont tenus pour les manifestations de la violence interne. De lui-même le sang est signe de violence. Le liquide menstruel a de plus le sens de l'activité sexuelle et de la souillure qui en émane: la souillure est l'un des effets de la violence. L'accouchement ne peut être détaché d'un tel ensemble: n'est-il pas lui-même un déchirement, un

* J'ai rejeté dans la seconde partie (voir Étude IV) une analyse plus détaillée de l'inceste, fondée sur le savant ouvrage de Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires, 1949, in-8°, 640 pages.

excès débordant le cours des actes en ordre? n'a-t-il pas le sens de la démesure sans laquelle rien ne pourrait passer du néant à l'être, comme de l'être au néant? Il y a sans doute un élément gratuit dans ces appréciations. Aussi bien ces interdits, même si nous sommes encore sensibles à l'horreur de ces souillures, sont-ils à nos yeux comme insignifiants. Il ne s'agit pas du noyau stable. Ces aspects subsidiaires comptent au nombre des éléments réductibles qui entourent ce noyau mal défini.

CHAPITRE IV

*L'affinité de la reproduction
et de la mort**La mort, la corruption et le renouveau de la vie.*

Il apparaît dès l'abord que les interdits répondirent à la nécessité de rejeter la violence du cours habituel des choses. De la violence, je n'ai pas pu et n'ai pas jugé nécessaire de donner d'emblée la définition précise *. L'unité de la signification des interdits devrait ressortir à la longue des développements qui en représentent les aspects variés.

Nous rencontrons une première difficulté : les interdits qui me paraissent fondamentaux ont porté sur deux domaines dont l'opposition est radicale. La mort et la reproduction s'opposent comme à l'affirmation la négation.

La mort est en principe le contraire d'une fonction dont la naissance est la fin, mais l'opposition est réductible.

La mort de l'un est corrélatrice de la naissance de l'autre, qu'elle annonce et dont elle est la condition. La vie est toujours un produit de la décomposition de la vie. Elle est tributaire en premier lieu de la mort, qui laisse la place ; puis de la corruption, qui suit la mort, et remet en circulation les substances nécessaires à l'incessante venue au monde de nouveaux êtres.

Cependant la vie n'en est pas moins une négation de la mort. Elle est sa condamnation, son exclusion. Cette réaction est la plus forte dans l'espèce humaine, et l'horreur de la mort

* Mais la notion de violence opposée à la raison se réfère à l'ouvrage magistral d'Éric Weil, *Logique de la philosophie* (Vrin). La conception de la violence qui est à la base de la philosophie d'Éric Weil me paraît, au surplus, proche de celle dont je pars.

n'est pas seulement liée à l'anéantissement de l'être, mais à la pourriture qui rend les chairs mortes à la fermentation générale de la vie. En fait, le profond respect lié à la représentation solennelle de la mort, qui appartient à la civilisation idéaliste, a seul développé une opposition radicale. L'horreur immédiate maintenait – au moins vaguement – la conscience d'une identité de l'aspect terrifiant de la mort, de sa corruption puante, et de cette condition élémentaire de la vie, qui lève le cœur. Pour les peuples archaïques, le moment de l'extrême angoisse demeure lié à la phase de décomposition : les os blanchis n'ont plus l'aspect intolérable des chairs corrompues, dont la vermine se nourrit. Confusément les survivants voient, dans l'angoisse liée à la corruption, l'expression de la cruelle rancune et de la haine dont ils sont l'objet de la part du mort, et que les rites de deuil ont pour fin d'apaiser. Mais ils pensent que les os blanchis répondent à l'apaisement de cette haine. Ces os, qui leur semblent vénérables, introduisent un premier aspect décent – solennel et supportable – de la mort, cet aspect est encore angoissant, mais sans l'excès de virulence active de la pourriture.

Ces os blanchis n'abandonnent plus les survivants à la menace gluante qui commande le dégoût. Ils mettent fin au rapprochement fondamental de la mort et de la décomposition dont jaillit la vie profusé. Mais en un temps plus voisin que le nôtre des réactions humaines premières, ce rapprochement parut si nécessaire qu'Aristote encore disait que certains animaux, formés spontanément, croyait-il, dans la terre ou dans l'eau, étaient nés de la corruption *. Le pouvoir d'engendrer de la pourriture est une croyance naïve qui répond à l'horreur mêlée d'attraction qu'elle éveille en nous. Cette croyance est à la base d'une idée que nous avons eue de la nature, de la nature mauvaise, de la nature *qui fait honte* : la corruption résumait ce monde dont nous sommes issus, et auquel nous retournons ; dans cette représentation, l'horreur et la honte se liaient en même temps à notre naissance et à notre mort.

Ces matières mouvantes, fétides et tièdes, dont l'aspect est affreux, où la vie fermente, ces matières où grouillent les œufs, les germes et les vers sont à l'origine de ces réactions

* C'est ainsi qu'Aristote se représentait la « génération spontanée », à laquelle il croyait encore.

décisives que nous nommons *nausée*, *écœurement*, *dégoût*. Au-delà de l'anéantissement à venir, qui s'appesantira totalement sur l'être que je suis, qui attend d'être encore, dont le sens même, plutôt que d'être est d'attendre d'être (comme si je n'étais pas la *présence* que je suis, mais l'avenir que j'attends, que cependant je ne suis pas), la mort annoncera mon retour à la purulence de la vie. Ainsi puis-je pressentir – et vivre dans l'attente – cette purulence multipliée qui par anticipation célèbre en moi le triomphe de la nausée.

La nausée et l'ensemble du domaine de la nausée.

Dans la mort d'un autre, alors que nous attendions, nous qui survivons, que se continuât la vie de celui qui, près de nous, repose immobile, notre attente, tout à coup, se résout en *rien*. Un cadavre n'est pas *rien*, mais cet objet, ce cadavre est marqué dès l'abord du signe *rien*. Pour nous qui survivons, ce cadavre, dont la purulence prochaine nous menace, ne répond lui-même à aucune attente semblable à celle que nous avions du vivant de cet homme étendu, mais à une crainte : ainsi cet objet est-il moins que *rien*, pire que *rien*.

En rapport avec ce caractère, la crainte, qui est le fondement du dégoût, n'est pas motivée par un danger objectif. La menace dont il s'agit n'est pas objectivement justifiable. Il n'y a pas de raison de voir dans le cadavre d'un homme autre chose que dans un animal mort, dans une pièce de gibier par exemple. L'éloignement effrayé que provoque une corruption avancée n'a pas lui-même un sens inévitable. Nous avons dans le même ordre d'idées un ensemble de conduites artificielles. L'horreur que nous avons des cadavres est voisine du sentiment que nous avons devant des déjections alvines de source humaine. Ce rapprochement a d'autant plus de sens que nous avons une horreur analogue des aspects de la sensualité que nous qualifions d'obscènes. Les conduits sexuels évacuent des déjections; nous les qualifions de « parties honteuses », et nous leur associons l'orifice anal. Saint Augustin insistait péniblement sur l'obscénité des organes et de la fonction de reproduction. « *Inter faeces et urinam nascimur* », disait-il : « Nous naissons entre la fiente et l'urine. » Nos matières fécales ne sont pas l'objet d'un interdit formulé par des règles sociales méticuleuses, analogues à celles qui frappèrent le

cadavre ou le sang menstruel. Mais dans l'ensemble, par des glissements, un domaine de l'ordure, de la corruption et de la sexualité s'est formé dont les connexions sont très sensibles. En principe, des contiguités de fait, données du dehors, déterminèrent l'ensemble du domaine. Mais son existence n'en a pas moins un caractère subjectif : la nausée varie suivant les personnes et sa raison d'être objective se dérobe. Succédant à l'homme vivant, le cadavre n'est plus rien : de même rien de tangible ne nous donne objectivement la nausée, notre sentiment est celui d'un vide et nous l'éprouvons dans la défaillance.

Nous ne pouvons parler facilement de ces choses qui ne sont *rien* par elles-mêmes. Elles se manifestent pourtant, souvent avec une force sensible que n'ont pas des objets inertes, dont seules les qualités objectives nous atteignent. Comment dire que n'est *rien* cette chose puante ? Mais si nous protestons, c'est qu'humiliés, nous refusons de voir. Nous croyons qu'une déjection nous écœure en raison de sa puanteur. Mais puerait-elle si d'abord elle n'était devenue l'objet de notre dégoût ? Nous avons vite fait d'oublier le mal que nous devons nous donner pour communiquer à nos enfants les aversions qui nous constituent, qui firent de nous des êtres humains. Nos enfants ne partagent pas nos réactions d'eux-mêmes. Ils peuvent ne pas aimer un aliment, qu'ils refusent. Mais nous devons leur enseigner par une mimique, et, s'il le faut, par la violence, l'étrange aberration qu'est le dégoût, qui nous touche au point même d'en défaillir, et dont la contagion nous parvient *depuis les premiers hommes*; à travers d'innombrables générations d'enfants grondés.

Notre tort est de prendre à la légère des enseignements sacrés que, depuis des millénaires, nous transmettons aux enfants, mais qui, jadis, avaient une forme différente. Le domaine du dégoût et de la nausée est dans son ensemble un effet de ces enseignements.

Le mouvement de prodigalité de la vie et la peur de ce mouvement.

À cette lecture, ce qui pourrait s'ouvrir en nous est un vide. Ce que j'ai dit n'a de sens que ce vide.

Mais ce vide s'ouvre en un point déterminé. C'est par exemple la mort qui l'ouvre : c'est le cadavre à l'intérieur

duquel la mort introduit l'absence, c'est la pourriture liée à cette absence. Je puis rapprocher mon horreur de la pourriture (si profondément interdite qu'en moi l'imagination la suggère et non la mémoire) du sentiment que j'ai de l'obs-cénité. Je puis me dire que la répugnance, que l'horreur, est le principe de mon désir, que c'est dans la mesure où son objet n'ouvre pas en moi un vide moins profond que la mort qu'il émeut ce désir qui, d'abord est fait de son contraire, qu'est l'horreur.

Dans le premier mouvement, cette pensée excède la mesure.

Il faut beaucoup de force pour apercevoir le lien de la promesse de vie, qui est le sens de l'érotisme, à l'aspect luxueux de la mort. Que la mort soit aussi la jeunesse du monde, l'humanité s'accorde à le méconnaître. Un bandeau sur les yeux, nous refusons de voir que la mort seule assure sans cesse un rejaillissement sans lequel la vie déclinerait. Nous refusons de voir que la vie est la chausse-trape offerte à l'équilibre, qu'elle est tout entière l'instabilité, le déséquilibre ou elle précipite. C'est un mouvement tumultueux qui appelle incessamment l'explosion. Mais l'explosion incessante ne cessant pas de l'épuiser, elle ne se poursuit qu'à une condition : que ceux des êtres qu'elle engendra, et dont la force d'explosion est épuisée, cèdent la place à de nouveaux êtres, entrant dans la ronde avec une force nouvelle *.

Nous ne saurions imaginer de procédé plus dispendieux. En un sens la vie est possible, elle se produirait facilement sans demander ce gaspillage immense, ce luxe de l'anéantissement qui frappe l'imagination. Comparé à celui de l'infusoire, l'organisme du mammifère est un abîme où se perdent de folles quantités d'énergie. Elles ne sont pas réduites à rien, si elles permettent le développement d'autres possibilités. Mais nous devons nous représenter jusqu'au bout le cycle infernal. La croissance des végétaux suppose l'interminable amoncelle-

* Bien que cette vérité soit généralement méconnue, Bossuet l'exprime dans son *Sermon sur la mort* (1662) : « La nature, dit-il, presque envieuse du bien qu'elle nous fait, nous déclare souvent et nous fait signifier qu'elle ne peut pas nous laisser longtemps ce peu de matière qu'elle nous prête, qui ne doit pas demeurer dans les mêmes mains, et qui doit être éternellement dans le commerce : elle en a besoin pour d'autres formes, elle le redemande pour d'autres ouvrages. Cette recrue continuelle du genre humain, je veux dire les enfants qui naissent, à mesure qu'ils s'avancent semblent nous pousser de l'épaule et nous dire : Retirez-vous, c'est maintenant notre tour. Ainsi, comme nous en voyons passer d'autres devant nous, d'autres nous verront passer, qui doivent à leur successeur le même spectacle. »

ment de substances dissociées, corrompues par la mort. Les herbivores engloutissent des monceaux de substance végétale vivante, avant d'être eux-mêmes mangés, avant de répondre par là au mouvement de dévoration du carnivore. Rien ne reste à la fin, sinon ce déprédateur féroce, ou sa dépouille devenant à son tour la proie des hyènes et des vers. D'un point de vue qui répondrait au sens de ce mouvement, plus les procédés qui engendrent la vie sont dispendieux, plus la production d'organismes nouveaux est coûteuse, plus l'opération est réussie ! Le désir de produire à peu de frais est pauvrement humain. Encore est-ce dans l'humanité le principe étroit du capitaliste, celui de l'administrateur de « société », celui de l'individu isolé qui revend dans l'espoir d'engloutir à la fin (car toujours ils sont engloutis de quelque manière) des bénéfices amoncelés. Si l'on envisage globalement la vie humaine, elle aspire jusqu'à l'angoisse à la prodigalité, jusqu'à l'angoisse, jusqu'à la limite où l'angoisse n'est plus tolérable. Le reste est bavardage de moraliste. Comment, lucides, ne le verrions-nous pas ? tout nous l'indique ! une agitation fiévreuse en nous demande à la mort d'exercer ses ravages à nos dépens.

Nous allons au-devant de ces épreuves multipliées, de ces recommencements stériles, de cette débauche de forces vives accomplie dans le passage des êtres vieillissants à d'autres plus jeunes. Nous voulons au fond la condition inadmissible qui en résulte, celle de l'être isolé, promis à la douleur et à l'horreur de l'anéantissement : s'il n'était la nausée liée à cette condition, si horrible que, souvent, la panique en silence nous donne le sentiment de l'impossible, nous ne serions pas satisfaits. Mais nos jugements se forment sous le coup d'incessantes déceptions et de l'attente obstinée d'un apaisement, qui accompagnent ce mouvement ; la faculté que nous avons de nous faire entendre est en raison directe de l'aveuglement où nous sommes résolus de rester. Car au sommet de la convulsion qui nous forme, l'entêtement de la naïveté, qui en espère la cessation, ne peut qu'aggraver l'angoisse, par laquelle la vie tout entière condamnée au mouvement inutile, ajoute à la fatalité le luxe d'un supplice aimé. Car s'il est inévitable pour l'homme d'être un luxe, que dire du luxe qu'est l'angoisse ?

Le « non » opposé par l'homme à la nature.

Les réactions humaines, en dernier lieu, précipitent le mouvement : l'angoisse précipite le mouvement et le rend en même temps plus sensible. En principe, l'attitude de l'homme est le refus. L'homme s'est cabré pour ne plus suivre le mouvement qui l'emportait, mais il ne put, de cette façon, que le précipiter, qu'en rendre la rapidité vertigineuse.

Si nous voyons dans les interdits essentiels le refus qu'oppose l'être à la nature envisagée comme une débauche d'énergie vive et comme une orgie de l'anéantissement, nous ne pouvons plus faire de différence entre la mort et la sexualité. La sexualité et la mort ne sont que les moments aigus d'une fête que la nature célèbre avec la multitude inépuisable des êtres, l'un et l'autre ayant le sens du gaspillage illimité auquel la nature procède à l'encontre du désir de durer qui est le propre de chaque être.

À longue ou brève échéance, la reproduction exige la mort de ceux qui engendrent, qui n'engendrent jamais que pour étendre l'anéantissement (de même que la mort d'une génération exige une génération nouvelle). L'analogie dans l'esprit humain de la pourriture et des aspects variés de l'activité sexuelle achève de mêler les nausées qui nous opposent à l'une et aux autres. Les interdits où prit forme une réaction unique à deux fins purent se succéder, même une longue période est concevable entre l'interdit lié à la mort et celui dont la reproduction est l'objet (souvent les choses les plus parfaites ne se forment qu'à tâtons, par approximations successives). Mais l'unité n'en est pas moins sensible pour nous : pour nous, c'est d'un complexe indivisible qu'il s'agit. Comme si l'homme avait en une fois inconsciemment saisi ce qu'a d'impossible la nature (ce qui nous est *donné*) exigeant des êtres qu'elle suscite de participer à cette rage de détruire qui l'anime et que rien n'assouvirait. La nature exigeait qu'ils cèdent, que dis-je ? elle exigeait qu'ils se ruent : la possibilité humaine dépendit du moment où, se prenant d'un vertige insurmontable, un être s'efforça de répondre *non*.

Un être s'efforça ? Jamais en effet les hommes n'opposèrent à la violence (à l'excès dont il s'agit) un *non* définitif. En des moments de défaillance, ils se fermèrent au mouvement de

la nature : il s'agissait d'un *temps* d'arrêt, non d'une immobilité dernière.

Au-delà de l'interdit nous devons maintenant envisager la transgression.

CHAPITRE V

La transgression

La transgression n'est pas la négation de l'interdit, mais elle le dépasse et le complète.

Ce qui rend malaisé de parler d'interdit n'est pas seulement la variabilité des objets, mais un caractère illogique¹. Jamais, à propos du même objet, une proposition opposée n'est impossible. Il n'est pas d'interdit qui ne puisse être transgressé. Souvent la transgression est admise, souvent même elle est prescrite.

Nous sommes tentés de rire, songeant au solennel commandement : « Tu ne tueras point », que suivent la bénédiction des armées et le « Te Deum » de l'apothéose. L'interdit est suivi sans ménagement de complicité avec le meurtre ! Assurément la violence des guerres trahit le Dieu du Nouveau Testament, mais elle ne s'oppose pas de la même manière au Dieu des Armées de l'Ancien. Si l'interdit était donné dans les limites de la raison, il signifierait la condamnation des guerres et nous placerait devant le choix : l'accepter et tout faire pour éliminer le meurtre militaire ; sinon se battre et tenir la loi pour un faux-semblant. Mais les interdits, sur lesquels repose le monde de la raison, ne sont pas, pour autant, rationnels. Au départ, une opposition calme à la violence n'aurait pas suffi à trancher entre les deux mondes : si l'opposition n'avait elle-même en quelque manière participé de la violence ; si quelque sentiment violent négatif n'avait pas rendu la violence horrible, à l'usage de tous, la seule raison n'aurait pu définir avec assez d'autorité les limites du glissement. L'horreur, l'effroi irraisonnés pouvaient seuls subsister

en face de déchaînements démesurés. Telle est la nature du *tabou*, qui rend possible un monde du calme et de la raison, mais est lui-même, en son principe, un tremblement qui ne s'impose pas à l'intelligence, mais à la *sensibilité*, comme le fait elle-même la violence (essentiellement la violence humaine est l'effet, non d'un calcul mais d'états sensibles : la colère, la peur, le désir...). Nous devons tenir compte d'un caractère irrationnel des interdits si nous voulons comprendre une indifférence à la logique qui ne cesse pas de leur être liée. Dans le domaine irrationnel, où nos considérations nous enferment, nous devons dire : « Parfois un interdit intangible est violé, cela ne veut pas dire qu'il ait cessé d'être intangible. » Nous pouvons même aller jusqu'à la proposition absurde : « l'interdit est là pour être violé ». Cette proposition n'est pas, comme il semble d'abord, une gageure, mais l'énoncé correct d'un rapport inévitable entre des émotions de sens contraire. Sous le coup de l'émotion négative, nous devons obéir à l'interdit. Nous le violons si l'émotion est positive. Le viol commis n'est pas de nature à supprimer la possibilité et le sens de l'émotion opposée : il en est même la justification et la source. Nous ne serions pas terrifiés de la même façon par la violence si nous ne savions, du moins si nous n'avions conscience, obscurément, qu'elle pourrait nous porter nous-mêmes au pire.

La proposition : « l'interdit est là pour être violé » doit rendre intelligible le fait que l'interdit du meurtre, encore qu'universel, ne s'est nulle part opposé à la guerre. Je suis même assuré que, sans l'interdit, la guerre est impossible, inconcevable !

Les animaux, qui ne connaissent pas d'interdits, n'ont pas à partir de leurs combats connu l'entreprise organisée qu'est la guerre. La guerre, en un sens, se réduit à l'organisation collective de mouvements d'agressivité. Elle est, comme le travail, collectivement organisée ; comme le travail, elle se donne un but, elle répond au projet réfléchi de ceux qui la mènent. Nous ne pouvons dire pour autant que la guerre et la violence s'opposent. Mais la guerre est une violence *organisée*. La transgression de l'interdit n'est pas la violence animale. C'est la violence encore, exercée par un être susceptible de raison (à l'occasion mettant la sagesse au service de la violence). À tout le moins, l'interdit est le seuil au-delà duquel

seulement le meurtre est possible; et, collectivement, la guerre est déterminée par le seuil franchi.

Si la transgression proprement dite, s'opposant à l'ignorance de l'interdit, n'avait pas ce caractère limité, elle serait retour à la violence – à l'animalité de la violence. Il n'en est rien en fait. La transgression organisée forme avec l'interdit un ensemble qui définit la vie sociale. La fréquence – et la régularité – des transgressions n'infirmes pas elle-même la fermeté intangible de l'interdit, dont elle est toujours le complément attendu – comme un mouvement de diastole en complète un de systole, ou comme une explosion est appelée par une compression qui la précède. Loin d'obéir à l'explosion, la compression la rend nerveuse. Cette vérité semble nouvelle, encore qu'elle soit fondée sur l'expérience immémoriale. Mais elle est bien contraire au monde du discours, dont la science dérive. C'est pourquoi nous ne la trouvons que tardivement énoncée. Marcel Mauss, peut-être le plus remarquable des interprètes de l'histoire des religions, en eut conscience, et son enseignement oral la formulait. Mais cette vue essentielle transparaît seulement dans un petit nombre de phrases significatives de son œuvre imprimée. Seul Roger Caillois, utilisant l'enseignement et les conseils de Mauss, donna le premier, dans sa « théorie de la fête », un aspect élaboré de la transgression *.

La transgression indéfinie.

Souvent la transgression de l'interdit n'est pas elle-même moins sujette à des règles que l'interdit. Il ne s'agit pas de liberté : à tel moment et jusque-là, ceci est possible est le sens de la transgression. Mais une première licence limitée peut déclencher l'impulsion illimitée à la violence : les barrières ne sont pas simplement levées, même il peut être nécessaire, au moment de la transgression, d'en affirmer la solidité. Le souci d'une règle est parfois le plus grand dans la transgression : car il est plus difficile de limiter un tumulte une fois commencé. Toutefois, par exception, la transgression illimitée est concevable.

J'en donnerai un exemple digne d'attention.

* *L'Homme et le sacré*, 2^e éd., Gallimard, 1950, chapitre IV, « Le sacré de transgression : théorie de la fête », p. 125-168.

Il arrive que la violence, en quelque manière, déborde l'interdit. Il semble – il peut sembler – que, la loi devenant impuissante, rien de ferme désormais ne peut contenir la violence. La mort à la base excède l'interdit s'opposant à la violence qui, théoriquement, en est la cause : le plus souvent, le sentiment de rupture qui s'ensuit entraîne un dérangement mineur que les rites de funérailles, que la fête, qui ordonnent rituellement et qui limitent les impulsions désordonnées, ont le pouvoir de résorber. Mais si la mort prévaut sur un être souverain, qui semblait par essence en avoir triomphé, ce sentiment l'emporte et le désordre est sans limites.

Caillois a donné cette image des conduites de certaines peuplades océaniques.

« Quand la vie de la société et de la nature, dit-il *, se trouve résumée dans la personne sacrée d'un roi, c'est l'heure de sa mort qui détermine l'instant critique et c'est elle qui déclenche les licences rituelles. Celles-ci prennent alors l'aspect qui correspond strictement à la catastrophe survenue. Le sacrilège est d'ordre social. Il est perpétré aux dépens de la majesté, de la hiérarchie et du pouvoir... Il n'est jamais opposé la moindre résistance à la frénésie populaire : elle est considérée comme aussi nécessaire que l'était l'obéissance au défunt. Aux îles Sandwich, la foule, apprenant la mort du roi, commet tous les actes regardés en temps ordinaire comme criminels : elle incendie, pille et tue, tandis que les femmes sont tenues de se prostituer publiquement... Aux îles Fidji, les faits sont plus nets encore : la mort du chef donne le signal du pillage, les tribus sujettes envahissent la capitale et y commettent tous les brigandages et toutes les déprédations.

« Ces transgressions ne cessent pourtant pas de constituer des sacrilèges. Elles portent atteinte aux règles qui apparaissent la veille et sont destinées à redevenir le lendemain les plus saintes et les plus inviolables. Elles font vraiment figure de sacrilèges majeurs **.

Il est notable que le désordre ait lieu dans « la période aiguë de l'infection et de la souillure que représente la mort », dans « le temps de sa pleine et évidente virulence, éminemment active et contagieuse ». Il « prend fin avec l'élimination complète des éléments putrescibles du cadavre royal, quand

* *Op. cit.*, p. 151.

** *Ibid.*

il ne reste plus de la dépouille qu'un dur et sain squelette incorruptible * ».

Le mécanisme de la transgression apparaît dans ce déchaînement de la violence. L'homme a voulu, il a cru contraindre la nature en lui opposant généralement le refus de l'interdit. Limitant en lui-même le mouvement de la violence, il pensa le limiter en même temps dans l'ordre réel. Mais s'il apercevait l'inefficacité de la barrière qu'il avait voulu donner à la violence, les limites qu'il avait entendu d'observer lui-même perdaient le sens qu'elles avaient eu pour lui : ses impulsions contenues se déchaînaient, dès lors il tuait librement, il cessait de modérer son exubérance sexuelle et ne craignait plus de faire en public et sans frein ce qu'il ne faisait jusque-là que discrètement. Tant que le corps du roi était le domaine d'une décomposition agressive, la société entière était, elle, au pouvoir de la violence. Une barrière impuissante à protéger la vie du roi de la virulence de la mort n'aurait pu s'opposer efficacement aux excès qui ne cessent de mettre en danger l'ordre social.

Aucune limite bien définie n'organise ces « sacrilèges majeurs » auxquels la mort du roi donne libre cours. Le retour du défunt à la netteté squelettique met toutefois un terme dans le temps à cette irruption informelle de la licence. Même dans ce cas défavorable, la transgression n'a rien à voir avec la liberté première de la vie animale : elle ouvre un accès à l'au-delà des limites ordinairement observées, mais elle réserve ces limites. La transgression excède sans le détruire un monde *profane*, dont elle est le complément. La société humaine n'est pas seulement le monde du travail. Simultanément – ou successivement – le monde *profane* et le monde *sacré* la composent, qui en sont les deux formes complémentaires. Le monde *profane* est celui des interdits. Le monde *sacré* s'ouvre à des transgressions limitées. C'est le monde de la fête, des souvenirs et des dieux.

Cette manière de voir est difficile, en ce sens que *sacré* désigne en même temps les deux contraires. D'une manière fondamentale, est *sacré* ce qui est l'objet d'un interdit. L'interdit désignant négativement la chose sacrée n'a pas seulement le pouvoir de nous donner – sur le plan de la religion

* Op. cit., p. 153.

– un sentiment d'effroi et de tremblement. Ce sentiment se change à la limite en dévotion ; il se change en adoration. Les dieux, qui incarnent le *sacré*, font trembler ceux qui les vénèrent, mais ils les vénèrent. Les hommes sont en un même temps soumis à deux mouvements : de terreur, qui rejette, et d'attrait qui commande le respect fasciné. L'interdit et la transgression répondent à ces deux mouvements contradictoires : l'interdit rejette, mais la fascination introduit la transgression. L'interdit, le tabou ne s'opposent au divin qu'en un sens, mais le divin est l'aspect fascinant de l'interdit : c'est l'interdit transfiguré. La mythologie compose – parfois elle enchevêtre – ses thèmes à partir de ces données.

Seul l'aspect économique de ces oppositions permet d'introduire une distinction claire et saisissable des deux aspects. L'interdit répond au travail, le travail à la production : dans le temps *profane* du travail, la société accumule les ressources, la consommation est réduite à la quantité nécessaire à la production. Par excellence, le temps *sacré* est la fête. La fête ne signifie pas nécessairement, comme celle qui suit la mort du roi dont j'ai parlé, la levée massive des interdits, mais en temps de fête, ce qui est d'habitude interdit peut toujours être permis, parfois exigé. Il y a du temps ordinaire à la fête une inversion des valeurs dont Caillois a souligné le sens *. Sous l'angle économique, la fête consomme dans sa prodigalité sans mesure les ressources accumulées dans le temps du travail. Il s'agit cette fois d'une opposition tranchée. Nous ne pouvons dire d'emblée que la transgression est, plutôt que l'interdit, le fondement de la religion. Mais la dilapidation fonde la fête, la fête est le point culminant de l'activité religieuse. Accumuler et dépenser sont les deux phases dont cette activité se compose : si nous partons de ce point de vue, la religion compose un mouvement de danse où le recul appelle le rebondissement.

Il est essentiel à l'homme de refuser la violence du mouvement naturel, mais le refus ne signifie pas la rupture, il annonce au contraire un accord plus profond. Cet accord réserve à l'arrière-plan le sentiment qui avait fondé le désaccord. Ce sentiment est si bien maintenu que le mouvement qui emporte l'accord est toujours vertigineux. La nau-

* Op. cit., IV « Le Sacré de transgression : théorie de la fête », p. 125-168.

sée, puis le dépassement de la nausée, que suit le vertige, telles sont les phases de la danse paradoxale qu'ordonnent les attitudes religieuses.

Dans l'ensemble, en dépit de la complexité du mouvement, le sens en apparaît en pleine lumière : la religion commande essentiellement la transgression des interdits.

Mais la confusion est introduite, et maintenue, par les sentiments d'effroi, sans lesquels le fond de la religion est inconcevable. À chaque moment le recul qu'appelle le rebondissement est donné pour l'essence de la religion. Cette vue est évidemment incomplète et il serait aisé de venir à bout du malentendu si l'inversion profonde, qui toujours cadre avec les intentions du monde rationnel ou pratique, ne servait de base à un rebondissement intérieur qui donne le change. Dans les religions universelles, du type du christianisme et du bouddhisme, l'effroi et la nausée préludent aux échappées d'une vie spirituelle brûlante. Or cette vie spirituelle, qui se fonde sur le renforcement des interdits premiers, a cependant le sens de la fête, elle est la transgression, non l'observation de la loi. Dans le christianisme et dans le bouddhisme, l'extase est fondée sur le dépassement de l'horreur. L'accord avec l'excès qui emporte toutes choses est parfois même plus aigu dans des religions où l'effroi et la nausée ont plus profondément rongé le cœur. Il n'est pas de sentiment qui jette dans l'exubérance avec plus de force que celui du néant. Mais en rien l'exubérance n'est l'anéantissement : c'est le dépassement de l'attitude atterrée, c'est la transgression.

Si je veux dire en précisant ce que la transgression désigne, plutôt que d'exemples moins complexes, je représenterai au sommet l'exubérance chrétienne ou bouddhique, qui en indiquent l'accomplissement. Mais je dois parler en premier lieu des formes de transgression les moins complexes. Je dois parler de la guerre et du sacrifice. Puis de l'érotisme des corps.

CHAPITRE VI

Le meurtre, la chasse et la guerre

Le cannibalisme.

En deçà de la transgression indéfinie, dont le caractère est exceptionnel, les interdits sont banalement violés, selon des règles, que des rites, ou du moins des coutumes, prévoient, et qu'ils organisent.

Le jeu alternatif de l'interdit et de la transgression est le plus clair dans l'érotisme. Sans l'exemple de l'érotisme, il serait difficile d'avoir un sentiment juste de ce jeu. Réciproquement, il serait impossible d'avoir une vue cohérente de l'érotisme sans partir de ce jeu alternatif qui dans l'ensemble est caractéristique du domaine religieux. Mais tout d'abord, j'envisagerai ce qui touche la mort.

Ceci est remarquable : à l'interdit dont les morts sont l'objet ne répond pas un désir s'opposant à l'horreur. À première vue, les objets sexuels sont l'occasion d'une alternance continue de la répulsion et de l'attraction, en conséquence de l'interdit et de la levée de l'interdit. Freud a fondé son interprétation de l'interdit sur la nécessité primitive d'opposer une barrière protectrice à l'excès de désirs portant sur des objets dont la faiblesse est évidente. S'il en arrive à parler de l'interdit qui s'oppose au contact du cadavre, il doit représenter que le tabou protégeait le mort du désir que d'autres avaient de le manger. Il s'agit d'un désir qui ne joue plus en nous : jamais nous n'en avons l'expérience. Mais la vie des sociétés archaïques présente en effet l'alternance de l'interdit et de la levée de l'interdit du cannibalisme. L'homme qui jamais n'est tenu pour une bête de boucherie, est fréquemment mangé

suivant des règles religieuses. Celui qui en consomme la chair n'ignore pas l'interdit dont cette consommation est l'objet. Mais il viole religieusement cet interdit, qu'il juge fondamental. L'exemple significatif est donné dans le repas de communion qui suit le sacrifice. La chair humaine mangée est alors tenue pour sacrée : nous sommes loin d'un retour à l'ignorance animale des interdits. Le désir ne porte plus sur l'objet qu'aurait convoité l'animal indifférent : l'objet est « interdit », il est sacré, et c'est l'interdiction qui pèse sur lui qui l'a désigné au désir. Le cannibalisme sacré est l'exemple élémentaire de l'interdit créateur du désir : l'interdit ne crée pas la saveur de la chair, mais il est la raison pour laquelle le « pieux » cannibale la consomme. Nous retrouverons dans l'érotisme cette création paradoxale de la valeur d'attrait par l'interdit.

Le duel, la vendetta et la guerre.

Si le désir de manger des hommes nous est profondément étranger, il n'en est pas de même du désir de tuer. Chacun de nous ne l'éprouve pas, mais qui oserait penser qu'il n'est pas maintenu, dans la foule, aussi réel, sinon aussi exigeant que la faim sexuelle. La fréquence, à travers l'histoire, des massacres inutiles rend sensible le fait qu'en tout homme existe un tueur possible. Le désir de tuer se situe par rapport à l'interdit du meurtre comme le désir d'une activité sexuelle quelconque au complexe d'interdits qui la limite. L'activité sexuelle n'est interdite qu'en des cas déterminés, mais il en est de même du meurtre : si l'interdit qui s'y oppose est plus lourdement et plus généralement formulé que les interdits sexuels, il se borne, comme ces derniers, à réduire la possibilité de tuer à certaines situations. Il se formule avec une simplicité massive : « Tu ne tueras point. » Et il est vrai qu'il est universel, mais il est évidemment sous-entendu : « sinon en cas de guerre, et en d'autres conditions que le corps social a prévues, plus ou moins. » Si bien qu'il est le parallèle presque parfait de l'interdit sexuel qui s'énonce : « Œuvre de chair n'accompliras — qu'en mariage seulement », auquel évidemment s'ajoute : « Ou en certains cas prévus par la coutume. »

Le meurtre est recevable dans le duel, dans la vendetta et dans la guerre.

Il est criminel dans l'assassinat. L'assassinat relève de l'ignorance ou de la négligence de l'interdit. Le duel, la vendetta et la guerre violent l'interdit connu, mais conformément à une règle. Le duel moderne et alambiqué — où pour finir l'interdit l'emporte en fait sur la transgression — a peu de chose à voir avec l'humanité primitive, qui n'envisagea la violation de l'interdit que religieusement. Primitivement, le duel ne dut pas avoir l'aspect individuel qu'il assumait dès le moyen âge. Le duel fut d'abord une forme que prenait la guerre où les populations hostiles s'en remettaient, à la suite d'un défi porté selon les règles, à la valeur de leurs champions, qui se rencontraient en combat singulier. Ce combat singulier était donné en spectacle à la foule de ceux qui envisageaient de s'entre-tuer collectivement.

La vendetta comme le duel a ses règles. C'est en somme une guerre dont les camps ne sont pas déterminés par l'habitat dans un territoire, mais par l'appartenance à un clan. La vendetta n'est pas moins que le duel ou la guerre sujette à des règles méticuleuses.

La chasse et l'expiation du meurtre de l'animal.

Dans le duel et dans la vendetta — et dans la guerre, dont nous parlerons plus loin — la mort dont il s'agit est celle de l'homme. Mais la loi qui interdit de tuer est préalable à cette opposition où l'homme se distingua des animaux de grande taille. En effet, cette distinction est tardive. En premier lieu l'homme s'est tenu pour le semblable de l'animal ; cette manière de voir est encore celle des « peuples chasseurs », dont les coutumes sont archaïques. Dans ces conditions, la chasse archaïque ou primitive n'était pas moins que le duel, la vendetta ou la guerre une forme de transgression.

Il y a toutefois une différence profonde : apparemment le meurtre des semblables ne se produisait pas au temps des tout premiers hommes, les plus voisins de l'animalité *.

Dans ce temps, au contraire, la chasse des autres animaux

* Il n'y a pas dans l'animalité interdit du meurtre des semblables. Mais en fait le meurtre du semblable est exceptionnel dans le comportement animal tel que le détermine l'instinct, quelque difficulté que présente l'instinct. Même les combats d'animaux de même espèce n'aboutissent pas en principe au meurtre.

devait être habituelle. Nous pourrions nous dire que la chasse est le résultat du travail, que seule la fabrication d'outils et d'armes de pierre la rendit possible. Mais l'interdit fût-il généralement la conséquence du travail, cette conséquence ne put être si rapide que nous ne devions supposer un long temps où la chasse se développa sans que l'interdit du meurtre de l'animal eût frappé la conscience humaine. Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons penser à un règne de l'interdit qu'à la suite d'une transgression résolue, un retour à la chasse aurait suivi. Le caractère de l'interdit, ce qui apparaît dans l'interdit de la chasse, est d'ailleurs un caractère général des interdits. J'insiste sur le fait qu'il y a de façon globale un interdit de l'activité sexuelle. Il n'est aisé d'en avoir une vue intelligible que si l'on envisage l'interdit dont la chasse est l'objet chez les peuples chasseurs! L'interdit ne signifie pas forcément l'abstention, mais la pratique en manière de transgression. Ni la chasse ni l'activité sexuelle ne purent être interdites en fait. L'interdit ne peut supprimer les activités que nécessite la vie, mais il peut leur donner le sens de la transgression religieuse. Il les soumet à des limites, il en règle les formes. Il peut imposer une expiation à qui s'en rend *coupable*. Du fait du meurtre, le chasseur ou le guerrier meurtrier étaient *sacrés*. Pour rentrer dans la société profane, il leur fallait se laver de cette souillure, il leur fallait se purifier. Les rites de l'expiation avaient pour fin de purifier le chasseur, le guerrier. Les sociétés archaïques ont familiarisé les exemples de ces rites.

Les préhistoriens donnent d'habitude aux peintures des cavernes le sens d'une opération magique. Les animaux représentés, objets de convoitise des chasseurs, l'auraient été dans l'espoir que l'image du désir réalise effectivement le désir. Je n'en suis pas sûr. L'atmosphère secrète, religieuse, des cavernes ne pourrait-elle répondre au caractère religieux de transgression qui devint certainement le sens de la chasse? Au jeu de la transgression aurait répondu le jeu de la figuration. Il serait difficile d'en donner la preuve. Mais si les préhistoriens se plaçaient dans la perspective donnée par l'alternative de l'interdit et de la transgression, s'ils apercevaient clairement le caractère sacré des animaux dans la mort qui leur est donnée, à je ne sais quoi de pauvre qui, dans l'hypothèse de la figuration magique, les laisse peut-être mal à l'aise, se substituerait, je le crois, une manière de voir plus conforme à

l'importance de la religion dans la genèse de l'homme. Les images des cavernes auraient eu pour fin de figurer le moment où, l'animal apparaissant, le meurtre nécessaire, en même temps que condamnable, révélait l'ambiguïté religieuse¹ de la vie : de la vie que l'homme angoissé refuse, que cependant il accomplit dans le dépassement merveilleux de son refus. Cette hypothèse repose sur le fait que l'expiation consécutive au meurtre de l'animal est de règle chez les peuples dont la vie ressemble sans doute à celle des peintres des cavernes. Elle a le mérite de proposer une interprétation cohérente de la peinture du puits de Lascaux, où un bison mourant affronte l'homme qui peut-être l'a tué, auquel le peintre a donné l'aspect d'un mort. Le sujet de cette célèbre peinture, qui suscita des explications contradictoires, nombreuses et fragiles, serait *le meurtre et l'expiation* *.

Tout au moins cette manière de voir a-t-elle le mérite de substituer à l'interprétation magique (utilitaire), évidemment pauvre, des images des cavernes, une interprétation religieuse, plus en accord avec un caractère de jeu suprême, qui généralement est le fait de l'art et auquel répond l'aspect de ces peintures prodigieuses, qui nous sont parvenues du fond des âges.

Le plus ancien témoignage de la guerre.

Nous devons de toute façon voir dans la chasse une forme de transgression primitive, apparemment préalable à la guerre, que les hommes des cavernes peintes « franco-cantabriques », dont l'existence se poursuivait durant toute la phase du Paléolithique supérieur, ne semblent pas avoir connu. La guerre à tout le moins n'aurait pas eu pour ces hommes, qui vraiment les premiers furent nos semblables, cette importance de premier plan qu'elle assumait par la suite : ces premiers hommes rappellent en effet ces Eskimos, qui, pour la plupart, ont vécu jusqu'à nous dans l'ignorance de la guerre.

Ce sont les hommes des peintures rupestres du Levant

* Je renvoie à G. Bataille, *Lascaux ou la naissance de l'art*, Skira, 1955, p. 139-140, où j'ai rapporté, et critiqué, les diverses explications alors données. D'autres explications non moins fragiles ont été publiées depuis lors. J'avais, en 1955, renoncé à proposer une hypothèse personnelle (cf. O.C., t. IX, p. 60 et 94; t. X, p. 586-589).

espagnol qui les premiers figurèrent la guerre. Apparemment leurs peintures datent en partie de la fin du Paléolithique supérieur, en partie des temps qui succédèrent. Vers la fin du Paléolithique supérieur, quinze ou dix mille ans avant nous, la guerre commença d'organiser la transgression de l'interdit qui, s'opposant dans son principe au meurtre des animaux considérés comme identiques aux hommes, s'opposait aussi au meurtre de l'homme lui-même.

Comme les interdits liés à la mort, la transgression de ces interdits a laissé, comme nous voyons, des traces très lointaines : nous l'avons dit plus haut, les interdits sexuels et leur transgression ne nous sont connus d'évidence qu'à partir des temps historiques. Il est plusieurs raisons de parler en premier lieu, dans un travail consacré à l'érotisme, de la transgression en général, et, en particulier, de celle de l'interdit qui s'oppose au meurtre. Nous ne pourrions, sans nous référer à l'ensemble, saisir le sens des mouvements de l'érotisme : ces mouvements déconcertent et nous ne saurions les suivre si nous n'avions d'abord aperçu leurs effets contradictoires en un domaine où ils sont donnés plus clairement, et plus anciennement.

Les peintures du Levant espagnol ne démontrent d'ailleurs que la date ancienne de la guerre organisant la lutte l'un contre l'autre de deux ensembles. Mais nous avons généralement sur la guerre des données archaïques abondantes. À elle seule, la lutte de deux ensembles implique un minimum de règles. La première règle évidemment concerne la délimitation des ensembles hostiles et la déclaration préalable de l'hostilité. Nous connaissons explicitement les règles de « déclaration de guerre » des peuplades archaïques. La décision interne de l'agresseur pouvait suffire : l'agression surprenait alors l'adversaire. Mais il parut souvent plus conforme à l'esprit de transgression de le prévenir en forme rituelle. La suite de la guerre pouvait elle-même se développer suivant des règles. Le caractère de la guerre archaïque rappelle celui de la fête. La guerre moderne n'est elle-même jamais loin de ce paradoxe. Le goût du costume de guerre magnifique et voyant est archaïque. Primitivement, la guerre semble bien être un luxe. Ce n'est pas le moyen d'accroître par la conquête la richesse d'un souverain ou d'un peuple : c'est une exubérance agressive, maintenant la largesse de l'exubérance.

L'opposition de la forme rituelle de la guerre et de sa forme calculée.

Les uniformes militaires ont maintenu cette tradition jusqu'à nos jours, où l'emporte le souci de ne pas désigner les combattants au tir de l'ennemi. Mais le souci de réduire les pertes au minimum est étranger à l'esprit initial de la guerre. En général, la transgression de l'interdit prit le sens d'une fin. Elle pouvait être, subsidiairement, le moyen de quelque autre fin : mais d'abord elle était en elle-même une fin. Il y a lieu de penser que la guerre, qui n'en fut pas moins cruelle, obéit en premier lieu à des soucis semblables à ceux qui se font jour dans l'exécution des rites. L'évolution des guerres au temps de la Chine féodale, antérieur à notre ère, est représentée de cette façon : « La guerre de baronnie commence par un défi. Des braves, envoyés par leur seigneur, viennent se suicider héroïquement devant le seigneur rival, ou bien un char de guerre accourt à toute allure insulter les portes de la cité adverse. Puis c'est la mêlée des chars où les seigneurs, avant de s'entre-tuer, font assaut de courtoisie *... » Les aspects archaïques des guerres homériques ont un caractère universel. Il s'agissait d'un véritable jeu, mais dont les résultats étaient si graves que bien vite le calcul l'emporta sur l'observation des règles du jeu. L'histoire de la Chine le précise : « ... à mesure que nous avançons, ces mœurs chevaleresques se perdent. L'ancienne guerre de chevalerie dégénère en lutte sans pitié, en choc des masses où toute la population d'une province était lancée contre les populations voisines. »

En fait, la guerre a toujours été balancée du primat de l'observation des règles qui répondent au souci d'une fin valable en elle-même, à celui du résultat politique espéré. Jusqu'à nos jours, deux écoles s'affrontent au sein des milieux spécialisés. Clausewitz s'opposa aux militaires de tradition chevaleresque en faisant ressortir la nécessité de détruire sans pitié les forces de l'adversaire. « La guerre, écrit-il, est un acte de violence, et il n'y a pas de limite à la manifestation de cette violence **. » Il est certain que, dans l'ensemble, une telle tendance, à partir d'un passé rituel, dont la vieille école

* René Grousset et Sylvie Regnault-Gatier, dans *l'Histoire universelle de la Pléiade*, Gallimard, 1955, t. I, p. 1552-1553.

** Carl von Clausewitz, *De la Guerre*. Trad. par D. Naville, Éd. de Minuit, 1955, p. 53.

ne cessait pas de subir la fascination, l'a lentement emporté dans le monde moderne. Nous ne devons pas confondre, en effet, l'humanisation de la guerre et sa tradition fondamentale. Jusqu'à un certain point, les exigences de la guerre ont laissé la place au développement du droit des gens. L'esprit des règles traditionnelles a pu favoriser ce développement, mais ces règles ne répondaient pas au souci moderne de limiter les pertes des combats ou les souffrances des combattants. La transgression de l'interdit était, en effet, limitée, mais formellement. L'impulsion agressive n'était pas généralement déchaînée, les conditions devaient être données, les règles méticuleusement observées, mais, une fois déchaînée, la fureur se donnait libre cours¹.

La cruauté liée au caractère organisé de la guerre.

La guerre qui diffère des violences animales développa une cruauté dont les animaux sont incapables. En particulier le combat, souvent suivi du massacre des adversaires, préluait banalement au supplice des prisonniers. Cette cruauté est l'aspect spécifiquement humain de la guerre. J'emprunte à Maurice Davie ces traits affreux :

« En Afrique, nous dit-il, on torture et on tue souvent les prisonniers de guerre, ou on les laisse mourir de faim. Chez les peuples de langue Tchi, les prisonniers sont traités avec une barbarie choquante. Des hommes, femmes et enfants – des mères avec leurs bébés sur le dos et d'autres petits à peine en âge de marcher – sont mis à nu et attachés avec des cordes autour du cou par bandes de dix ou de quinze; chaque prisonnier, de plus, est assujéti par ses mains, fixées à un bloc de bois épais qui doit être porté sur la tête. Ainsi entravés, et insuffisamment nourris, de façon à être réduits à l'état de squelettes, ils sont poussés, mois par mois, à la suite de l'armée victorieuse; leurs gardes brutaux les traitent avec une extrême cruauté; et si les vainqueurs subissent des revers, ils sont immédiatement massacrés sans distinction, de peur qu'ils ne recouvrent la liberté. Ramseyer et Kühne mentionnent le cas d'un prisonnier – un natif d'Accra – qui fut "mis à la bûche", c'est-à-dire ligoté au tronc d'un arbre abattu à l'aide d'un crampon de fer passé autour de la poitrine, fut mal nourri pendant quatre mois et mourut de ces mauvais traitements.

Une autre fois, les mêmes explorateurs remarquèrent parmi des prisonniers un pauvre enfant malingre qui, lorsqu'on lui ordonna de se lever, "se dressa péniblement, montrant une carcasse délabrée dont tous les os étaient visibles". La plupart des prisonniers observés en cette occasion n'étaient que des squelettes ambulants. Un garçon était si émacié par les privations que son cou ne pouvait plus supporter le poids de sa tête qui, lorsqu'il était assis, retombait presque sur ses genoux. Un autre, également décharné, avait une toux pareille au râle de l'agonie; un autre enfant, plus jeune, était si faible faute de nourriture qu'il ne pouvait se tenir debout. Les Achantis étaient surpris de voir les missionnaires émus par ces spectacles; une fois, ces derniers essayèrent de donner de la nourriture à quelques enfants affamés, mais les gardes les écartèrent brutalement. Au Dahomey... on refuse tout secours aux prisonniers blessés, et tous les prisonniers qui ne sont pas destinés à l'esclavage sont maintenus dans un état de semi-inanition qui les réduit promptement à l'état squelettique... La mâchoire inférieure est un trophée fort prisé... et très souvent on l'arrache aux ennemis blessés et vivants... Les scènes qui suivaient la mise à sac d'une forteresse aux Fidji sont trop affreuses pour être décrites en détail. L'un des traits les moins atroces, c'est que l'on n'épargnait ni sexe ni âge. D'innombrables mutilations, pratiquées parfois sur des victimes vivantes, des actes de cruauté mêlée de passion sexuelle rendaient le suicide préférable à la capture. Avec le fatalisme inné au caractère mélanésien, beaucoup de vaincus n'essayaient même pas de fuir, mais inclinaient passivement la tête sous le coup de massue. S'ils étaient assez malheureux pour se laisser prendre vivants, leur sort était sinistre. Ramenés au village central, ils étaient livrés à de jeunes garçons de haut rang qui s'ingéniaient à les torturer, ou bien, étourdis par un coup de massue, ils étaient introduits dans des fours surchauffés, et quand la chaleur leur rendait la conscience de la douleur, leurs convulsions frénétiques faisaient éclater de rire les spectateurs * 1... »

La violence, qui n'est pas en elle-même cruelle, est dans la transgression le fait d'un être qui l'organise. La cruauté est l'une des formes de la violence organisée. Elle n'est pas for-

* M. R. Davie, *La Guerre dans les sociétés primitives*. Traduit de l'anglais, Payot, 1931, p. 439-440.

cément érotique, mais elle peut dériver vers d'autres formes de la violence que la transgression organise. Comme la cruauté, l'érotisme est médité. La cruauté et l'érotisme s'ordonnent dans *l'esprit* que possède la résolution d'aller au-delà des limites de l'interdit. Cette résolution n'est pas générale, mais toujours il est possible de glisser d'un domaine à l'autre : il s'agit de domaines voisins fondés l'un et l'autre sur l'ivresse d'échapper résolument au pouvoir de l'interdit. La résolution est d'autant plus efficace que le retour est réservé vers la stabilité sans laquelle le jeu serait impossible : cela suppose en même temps le débordement et la prévision du retrait des eaux. Le passage d'un domaine à l'autre est recevable dans la mesure où il ne met pas en jeu les cadres fondamentaux.

La cruauté peut dériver vers l'érotisme, et de même éventuellement le massacre des prisonniers peut avoir le cannibalisme pour fin. Mais le retour à l'animalité, l'oubli définitif des limites, est inconcevable dans la guerre. Toujours une réserve subsiste qui affirme un caractère humain d'une violence cependant effrénée. Assoiffés de sang, des guerriers délirants pourtant ne se massacrent pas les uns les autres. Cette règle, qui organise la fureur à la base, est intangible. De même, la plupart du temps, l'interdit du cannibalisme maintenu coïncide avec le déchaînement des passions les plus inhumaines.

Nous devons faire observer que les formes les plus sinistres ne sont pas nécessairement liées à la sauvagerie première. L'organisation qui fonde ses opérations militaires efficaces sur la discipline, qui pour finir exclut la masse des combattants du bonheur d'excéder les limites, engage la guerre dans un mécanisme étranger aux impulsions qui l'exigent : la guerre moderne n'a plus avec la guerre dont j'ai parlé que les rapports les plus lointains, c'est la plus triste aberration, dont l'enjeu politique est le sens. La guerre primitive elle-même est peu défendable : dès l'abord elle apportait dans ses développements inévitables, elle annonçait la guerre moderne. Mais seule l'organisation présente, au-delà de l'organisation première inhérente à la transgression, laisserait le genre humain dans l'impasse.*

* Si du moins elle était mise en branle !.

CHAPITRE VII

Le meurtre et le sacrifice

La levée religieuse de l'interdit de la mort, le sacrifice et le monde de l'animalité divine.

Le déchaînement global du désir de tuer qu'est la guerre excède dans son ensemble le domaine de la religion. Le sacrifice qui d'autre part est, comme la guerre, levée de l'interdit du meurtre, au contraire est l'acte religieux par excellence.

Il est vrai qu'avant tout, le sacrifice est tenu pour une offrande. Le caractère sanglant peut lui manquer. Rappelons que, le plus souvent, le sacrifice sanglant immole des victimes animales. Souvent, les animaux furent des victimes de substitution : la civilisation se développant, l'immolation d'un homme parut horrible. Mais, en premier lieu, la substitution ne fut pas l'origine du sacrifice animal : le sacrifice humain est plus récent, les sacrifices les plus anciens que nous connaissons avaient des animaux pour victimes. Apparemment, l'abîme qui sépare à nos yeux l'animal de l'homme est postérieur à la domestication, qui survint dans les temps néolithiques. Les interdits tendaient bien à séparer l'animal de l'homme : l'homme seul en effet les observe. Mais devant l'humanité première les animaux ne se différenciaient pas des hommes. Même les animaux, du fait qu'ils n'observent pas d'interdits, eurent d'abord un caractère plus sacré, plus divin que les hommes.

Pour la plupart, les dieux les plus anciens étaient des animaux, étrangers à des interdits qui limitent à la base la souveraineté d'un homme. En premier lieu, le meurtre de l'animal inspira peut-être un fort sentiment de sacrilège. La victime

collectivement mise à mort assumait le sens de la divinité. Le sacrifice la consacrait, il la divinisait.

Sacrée, la victime l'était à l'avance étant animale. Le caractère sacré exprime la malédiction liée à la violence, et jamais l'animal ne se départ de la violence qui l'anime sans arrière-pensée. Aux yeux de l'humanité première, l'animal ne pouvait ignorer une loi fondamentale; il ne pouvait ignorer que son mouvement même, cette violence, est la violation de cette loi : à cette loi, il manquait par essence, il manquait consciemment et souverainement. Mais surtout, par la mort, sommet de la violence, la violence en lui était déchaînée et le possédait sans réserve. Une violence si divinement violente élève la victime au-dessus d'un monde plat, où les hommes mènent leur vie calculée. Par rapport à cette vie calculée, la mort et la violence délirent, ne pouvant s'arrêter au respect, à la loi, qui ordonnent socialement la vie humaine. La mort, dans la conscience naïve, ne peut venir que d'une offense, d'un manquement. Encore une fois, la mort renverse violemment l'ordre légal.

La mort parachève un caractère de transgression qui est le propre de l'animal. Elle entre dans la profondeur de l'être de l'animal; c'est, dans le rite sanglant, la révélation de cette profondeur.

Revenons maintenant sur le thème donné dans l'introduction : selon lequel « pour nous, qui sommes des êtres discontinus, la mort a le sens de la continuité de l'être ».

À propos du sacrifice, j'écrivais : « La victime meurt, alors les assistants participent d'un élément que révèle sa mort. Cet élément est ce qu'il est possible de nommer avec les historiens des religions, le *sacré*. Le sacré est justement la continuité de l'être, révélé à ceux qui fixent leur attention, dans un rite solennel, sur la mort d'un être discontinu. Il y a, du fait de la mort violente, rupture de la discontinuité d'un être : ce qui subsiste et que, dans le silence qui tombe, éprouvent des esprits anxieux, est la *continuité* de l'être, à laquelle est rendue la victime. Seule une mise à mort spectaculaire, opérée dans des conditions que déterminent la gravité et la collectivité de la religion, est susceptible de révéler ce qui d'habitude échappe à l'attention. Nous ne pourrions d'ailleurs nous représenter ce qui apparaît au plus secret de l'être des assistants, si nous ne pouvions nous référer aux expériences religieuses que nous

avons faites personnellement, fût-ce dans notre enfance. Tout nous porte à croire qu'essentiellement, le *sacré* des sacrifices primitifs est l'analogue du *divin* des religions actuelles *.

Sur le plan défini dans le développement que maintenant je poursuis, la continuité divine est liée à la transgression de la loi qui fonde l'ordre des êtres discontinus. Les êtres discontinus que sont les hommes s'efforcent de persévérer dans la discontinuité. Mais la mort, du moins la contemplation de la mort, les rend à l'expérience de la continuité.

Ceci est essentiel.

Dans le mouvement des interdits, l'homme se séparait de l'animal. Il tentait d'échapper au jeu excessif de la mort et de la reproduction (de la violence), dans le pouvoir duquel l'animal est sans réserve.

Mais dans le mouvement secondaire de la transgression, l'homme se rapprocha de l'animal. Il vit dans l'animal ce qui échappe à la règle de l'interdit, ce qui demeure ouvert à la violence (à l'excès), qui commande le monde de la mort et de la reproduction. Apparemment l'accord secondaire de l'homme et de l'animal, le rebondissement, répondit à l'humanité des cavernes peintes, à l'homme accompli, semblable à nous, qui se substitua à l'Homme de Néandertal, encore voisin de l'anthropoïde. Cet homme laissa de l'animal les images merveilleuses qui nous sont aujourd'hui familières. Mais il ne s'est lui-même représenté que bien rarement : s'il le fit, il se déguisa, pour ainsi dire il se dissimula sous les traits de quelque animal dont il portait le masque sur le visage. Du moins les images de l'homme les moins informes ont-elles ce caractère étrange. L'humanité dut alors avoir honte d'elle-même, et non, comme nous, de l'animalité initiale. Elle n'est pas revenue sur les décisions fondamentales d'un premier mouvement : l'homme du Paléolithique supérieur avait maintenu l'interdit lié à la mort, il continuait d'ensevelir les cadavres de ses proches; d'autre part nous n'avons pas de raison de supposer qu'il ignore un interdit sexuel que sans doute l'Homme de Néandertal a connu (cet interdit qui commande l'inceste et l'horreur du sang menstruel est le fondement de toutes nos conduites). Mais l'accord avec l'animalité excluait la forme unilatérale de son observation; il serait difficile d'introduire

* Voir plus haut, p. 28.

entre le Paléolithique moyen, temps de l'*Homme de Néandertal*, et le Paléolithique supérieur (où s'introduisirent vraisemblablement ces régimes de transgression que nous connaissons à la fois par les coutumes des peuples archaïques et les documents de l'Antiquité) une différence de structure précise. Nous sommes dans le domaine de l'hypothèse. Mais nous pouvons penser d'une manière cohérente que, si les chasseurs des cavernes peintes pratiquaient comme on l'admet la magie sympathique, ils eurent en même temps le sentiment de la divinité animale. La divinité animale implique l'observation des interdits les plus anciens qui compose avec une transgression limitée de ces interdits, analogue à celle qui plus tard s'est avérée. Du moment où les hommes s'accordent en un sens à l'animalité, nous entrons dans le monde de la transgression, formant, dans le maintien de l'interdit, la synthèse de l'animalité et de l'homme, nous entrons dans le monde divin (le monde sacré). Nous ignorons les formes qui manifestèrent ce changement, nous ignorons si le sacrifice était pratiqué *, nous savons peu de chose de la vie érotique de ces temps lointains (nous devons nous borner à citer les fréquentes figurations ithyphalliques de l'homme), mais nous savons de ce monde naissant qu'il était celui de l'animalité divine, et qu'il dut dès son origine être soulevé par l'esprit de transgression. L'esprit de transgression est celui du dieu animal qui meurt, de ce dieu dont la mort anime la violence et que ne limitent pas les interdits frappant l'humanité. Les interdits ne concernent en effet ni la sphère animale réelle ni le domaine de l'animalité mythique : ils ne concernent pas les hommes souverains dont l'humanité se déguise sous le masque de l'animal. L'esprit de ce monde naissant est d'abord incompréhensible : c'est le monde naturel mêlé au divin ; il est toutefois facile à concevoir pour celui dont la pensée est à la mesure du mouvement **: *c'est le monde humain qui, formé dans la négation de l'animalité, ou de la nature ***, se nie lui-même et,*

* Cependant le modelage de l'ours sans tête de la caverne de Montespan (H. Breuil, *Quatre cents siècles d'art pariétal*, Montignac, 1952, p. 236-238) pourrait suggérer une cérémonie voisine d'un sacrifice de l'ours, qui appartiendrait au Paléolithique supérieur tardif. Les mises à mort rituelles de l'ours, captif, chez les chasseurs de Sibérie ou les Aïno du Japon ont, me semble-t-il, des caractères très archaïques. On pourrait les rapprocher de ce que suggère le modelage de Montespan.

** Si l'on préfère : dont la pensée est dialectique, susceptible d'être développée par renversements.

*** Exactement : formé par le travail.

dans cette seconde négation, se dépasse sans toutefois revenir à ce qu'il avait d'abord nié.

Le monde ainsi représenté ne répond pas sûrement à celui du Paléolithique supérieur. Si nous croyons qu'il fut déjà celui de l'homme des cavernes peintes, l'intelligence de cette époque et de ses œuvres est aisée. Mais son existence n'est assurée que pour une époque plus tardive, que l'histoire la plus ancienne fait connaître. L'existence en est d'ailleurs confirmée par l'ethnographie, par l'observation que la science moderne a pu faire des peuples archaïques. À l'humanité historique de l'Égypte ou de la Grèce, l'animal donna le sentiment d'une existence souveraine, la première image, que la mort dans le sacrifice exaltait, de ses dieux.

Cette image se situe dans le prolongement du tableau que d'abord j'ai tenté du monde des chasseurs primitifs. Je devais parler en premier lieu de ce monde de la chasse primitive où l'animalité, pour ainsi dire, a composé la cathédrale dans laquelle la violence humaine se terrait pour se condenser. En vérité, l'animalité des cavernes peintes et la sphère du sacrifice animal ne peuvent se comprendre l'une sans l'autre. Ce que nous savons du sacrifice animal ouvre à l'intelligence des cavernes peintes. Les peintures des cavernes ouvrent à l'intelligence du sacrifice.

Le dépassement de l'angoisse.

L'attitude angoissée qui fonda les interdits opposait le refus – le recul – des premiers hommes au mouvement aveugle de la vie. Les premiers hommes, la conscience éveillée par le travail, se sentirent mal à l'aise devant une ruée vertigineuse : renouveau incessant, exigence de mort incessante. Envisagée dans son ensemble la vie est l'immense mouvement que la reproduction et la mort composent. La vie ne cessant pas d'engendrer, mais pour anéantir ce qu'elle engendre. Les premiers hommes en eurent le sentiment confus. Ils opposèrent à la mort et au vertige de la reproduction le refus des interdits. Mais jamais ils ne s'enfermèrent dans ce refus ; ou plutôt ils ne s'y enfermèrent que pour en sortir au plus vite : ils en sortirent de la même façon qu'ils y entrèrent, brusquement résolus. L'angoisse, semble-t-il, constitue l'humanité :

ce n'est pas l'angoisse seule, mais l'angoisse dépassée, mais le dépassement de l'angoisse. La vie est en son essence un excès, elle est la prodigalité de la vie. Sans limite, elle épuise ses forces et ses ressources; sans limite elle anéantit ce qu'elle a créé. La multitude des êtres vivants est passive dans ce mouvement. À l'extrême, toutefois, nous voulons résolument ce qui met notre vie en danger.

Nous n'avons pas toujours la force de le vouloir, nos ressources s'épuisent, et parfois le désir est impuissant. Si le danger devient trop lourd, si la mort est inévitable, en principe, le désir est inhibé. Mais si la chance nous porte, l'objet que nous désirons le plus ardemment est le plus susceptible de nous entraîner vers de folles dépenses et de nous ruiner. Les divers individus supportent inégalement de grandes pertes d'énergie ou d'argent – ou de graves menaces de mort. Dans la mesure où ils le peuvent (c'est une question – quantitative – de force), les hommes recherchent les plus grandes pertes et les plus grands dangers. Nous croyons facilement le contraire, parce qu'ils ont le plus souvent peu de force. Que la force leur échoie, ils veulent aussitôt se dépenser et s'exposer au danger. Quiconque en a la force et les moyens se livre à de continuelles dépenses et s'expose incessamment au danger.

Afin d'illustrer ces affirmations, dont la valeur est générale, je cesserai pour l'instant de me rapporter à des temps très anciens ou à des coutumes archaïques. J'alléguerai un fait familier, dont l'expérience est celle de la multitude au sein de laquelle nous vivons. Je m'appuierai sur la littérature la plus répandue, sur les romans vulgaires, que sont les « policiers ». Ces livres sont faits communément des malheurs d'un héros et des menaces qui pèsent sur lui. Sans ses difficultés, sans son angoisse, sa vie n'aurait rien qui attache, qui passionne et qui engage à la vivre en lisant ses aventures. Le caractère gratuit des romans, le fait que le lecteur est de toute manière à l'abri du danger empêchent d'habitude d'y bien voir, mais nous vivons *par procuration* ce que nous n'avons pas l'énergie de vivre nous-mêmes. Il s'agit, l'endurant sans trop d'angoisse, de *jouir* du sentiment de perdre ou d'être en danger que nous donne l'aventure d'un autre. Si nous disposions sans compter de ressources morales, nous aimerions vivre ainsi nous-mêmes. Qui n'a rêvé d'être le héros d'un

roman? Ce désir est moins fort que la prudence – ou la lâcheté –, mais si nous parlons de la volonté profonde, que seule la faiblesse empêche d'accomplir, les histoires que nous lisons avec passion en donnent le sens.

La littérature se situe en fait à la suite des religions, dont elle est l'héritière. Le sacrifice est un roman, c'est un conte, illustré de manière sanglante. Ou plutôt, c'est, à l'état rudimentaire, une représentation théâtrale, un drame réduit à l'épisode final, où la victime animale ou humaine, joue seule, mais joue jusqu'à la mort. Le rite est bien la représentation, reprise à date fixe, d'un mythe, c'est-à-dire essentiellement de la mort d'un dieu. Rien ici ne devrait nous surprendre. Sous une forme symbolique, il en va de même, chaque jour, du sacrifice de la messe.

Le jeu de l'angoisse est toujours le même : la plus grande angoisse, l'angoisse jusqu'à la mort, est ce que les hommes désirent, pour trouver à la fin, par-delà la mort, et la ruine, le dépassement de l'angoisse. Mais le dépassement de l'angoisse est possible à une condition : que l'angoisse soit à la mesure de la sensibilité qui l'appelle.

Aux limites du possible, l'angoisse est voulue dans le sacrifice. Mais ces limites atteintes, un recul est inévitable *. Souvent le sacrifice humain se substitue au sacrifice animal, sans doute dans la mesure où l'homme s'éloignant de l'animal, la mort de l'animal, en partie, perd sa valeur angoissante. Plus tard, inversement, la civilisation s'affirmant, des victimes animales ont parfois remplacé les victimes humaines, dont le sacrifice apparut barbare. Assez tard, les sacrifices sanglants des Israélites ont répugné. Les chrétiens ne connurent jamais que le sacrifice symbolique. Il fallut trouver l'accord avec une exubérance dont le terme est la profusion de la mort, mais encore en fallut-il avoir la force. Sinon la nausée l'emportait, renforçant le pouvoir des interdits.

Il y a une autre manière de dépasser l'angoisse, c'est de la transformer en plaisir. C'est ce que nous faisons dans le jeu, dans le sport, dans l'art, dans la littérature, dans la religion. C'est ce que nous faisons dans le sacrifice. C'est ce que nous faisons dans la mort. C'est ce que nous faisons dans la vie.

* Chez les Aztèques, auxquels les sacrifices étaient familiers, des amendes durent être prévues pour ceux qui ne pouvaient supporter de voir passer les enfants menés à la mort, et se détournaient du cortège.

CHAPITRE VIII.

Du sacrifice religieux
à l'érotisme

Le christianisme et la méconnaissance de la sainteté de la transgression.

J'ai parlé dans l'*Introduction* du rapprochement que faisaient les Anciens de l'acte d'amour et du sacrifice. Les Anciens avaient plus que nous le sentiment immédiat du sacrifice. Nous sommes très loin de sa pratique. Le sacrifice de la messe en est une réminiscence, mais il ne peut que rarement atteindre la sensibilité d'une manière assez vive. Quelle que soit l'obsession de l'image du Crucifié, l'image d'un sacrifice sanglant et la messe ne coïncident pas facilement.

La principale difficulté réside dans la répugnance que le christianisme a généralement de la transgression de la loi. Il est vrai, l'Évangile encourage la levée d'interdits formels, pratiqués à la lettre, alors que le sens en échappe. Il s'agit dès lors de transgresser une loi, non malgré la conscience de sa valeur, mais en contestant cette valeur. L'essentiel est que, dans l'idée du sacrifice de la Croix, le caractère de transgression est déformé. Ce sacrifice est bien un meurtre, il est sanglant. C'est une transgression dans le sens où cette mise à mort est bien un péché : c'est même, de tous les péchés, le plus lourd. Mais dans la transgression dont j'ai parlé, s'il y a un péché, s'il y a expiation, le péché et l'expiation sont la conséquence d'un acte résolu, qui même n'a pas cessé d'être conforme à l'intention. Cet accord de la volonté est ce qui rend de nos jours l'attitude archaïque inintelligible : c'est le scandale de la pensée. Nous ne pouvons concevoir sans malaise la transgression voulue d'une loi qui semble sainte. Mais le

péché de la mise en croix est désavoué par le prêtre qui célèbre le sacrifice de la messe. La faute en est à l'*aveuglement* de ses auteurs, dont nous devons penser qu'ils ne l'auraient pas commise *s'ils avaient su*. *Felix culpa!* chante il est vrai l'Église : l'heureuse faute! Il est donc un point de vue tel que la nécessité de la commettre se révèle. La résonance de la liturgie s'accorde à la pensée profonde qui animait l'humanité première. Mais elle détonne dans la logique du sentiment chrétien. La méconnaissance de la sainteté de la transgression est pour le christianisme un fondement. Même si, au sommet, les religieux accèdent aux paradoxes révoltants qui délivrent, qui excèdent les limites.

La comparaison antique du sacrifice et de la conjonction érotique.

Toujours est-il que cette méconnaissance de la transgression priva de sens le rapprochement des Anciens. Si la transgression n'est pas fondamentale, le sacrifice et l'acte d'amour n'ont rien de commun. Le sacrifice, s'il est une transgression voulue, est l'action délibérée dont la fin est le soudain changement de l'être qui en est la victime. Cet être est mis à mort. Avant sa mise à mort, il était enfermé dans la particularité individuelle. Comme je l'ai dit dans l'*Introduction* *, son existence est alors discontinuée. Mais cet être, dans la mort, est ramené à la continuité de l'être, à l'absence de particularité. Cette action violente, privant la victime de son caractère limité et lui donnant l'illimité, l'infini qui appartiennent à la sphère sacrée, est voulue dans sa conséquence profonde. Elle est voulue comme l'action de celui qui dénude sa victime, qu'il désire et qu'il veut pénétrer. L'amant ne désagrège pas moins la femme aimée que le sacrificateur sanglant l'homme ou l'animal immolé. La femme dans les mains de celui qui l'assaille est dépossédée de son être. Elle perd, avec sa pudeur, cette ferme barrière qui, la séparant d'autrui, la rendait impénétrable : brusquement elle s'ouvre à la violence du jeu sexuel déchaîné dans les organes de la reproduction, elle s'ouvre à la violence impersonnelle qui la déborde du dehors.

* P. 24.

Il est douteux que les Anciens eussent été à même d'exposer le détail d'une analyse que seule ouvrit la familiarité d'une immense dialectique. La présence initiale et la conjugaison de thèmes nombreux étaient nécessaires, s'il fallait saisir dans la précision des mouvements les similitudes de deux expériences profondes. Les aspects les plus profonds se dérobaient et l'ensemble échappait à la conscience. Mais l'expérience intérieure de la piété dans le sacrifice et de l'érotisme déchaîné pouvait par chance être donnée à la même personne. Dès lors, sinon la précision du rapprochement, un sentiment de ressemblance était possible. Cette possibilité disparut dans le christianisme où la piété s'éloigna d'une volonté d'accéder au secret de l'être par la violence.

La chair dans le sacrifice et dans l'amour.

Ce que révélait la violence extérieure du sacrifice était la violence intérieure de l'être aperçue sous le jour de l'effusion du sang et du jaillissement des organes. Ce sang, ces organes pleins de vie, n'étaient pas ce qu'y voit l'anatomie ; seule une expérience intérieure, non la science pourrait restituer le sentiment des Anciens. Nous pouvons présumer qu'alors apparaissait la pléthore des organes gonflés de sang, la pléthore impersonnelle de la vie. À l'être individuel, discontinu, de l'animal avait succédé, dans la mort de l'animal, la continuité organique de la vie, que le repas sacré enchaîne dans la vie communautaire de l'assistance. Un relent de bestialité subsistait dans cette déglutition liée à un jaillissement de vie charnelle, et au silence de la mort. Nous ne mangeons plus que des viandes préparées, inanimées, abstraites du grouillement organique où elles apparurent d'abord. Le sacrifice liait le fait de manger à la vérité de la vie révélée dans la mort.

C'est généralement le fait du sacrifice d'accorder la vie et la mort, de donner à la mort le rejaillissement de la vie, à la vie la lourdeur, le vertige et l'ouverture de la mort. C'est la vie mêlée à la mort, mais en lui, dans le même moment, la mort est signe de vie, ouverture à l'illimité. Aujourd'hui, le sacrifice sort du champ de notre expérience : nous devons substituer l'imagination à la pratique. Mais si le sacrifice lui-même et sa signification religieuse nous échappent, nous ne

pouvons ignorer la réaction liée aux éléments du spectacle qu'il offrait : c'est la nausée. Nous devons nous représenter dans le sacrifice un dépassement de la nausée. Mais sans la transfiguration sacrée, ses aspects pris séparément peuvent à la limite donner la nausée. L'abattage ou le dépeçage du bétail écoeurant assez communément les hommes aujourd'hui : rien ne doit les rappeler dans les plats présentés à table. Ainsi est-il possible de dire de l'expérience contemporaine qu'elle inverse les conduites de la piété dans le sacrifice.

Cette inversion est pleine de sens si maintenant nous envisageons la similitude de l'acte d'amour et du sacrifice. Ce que l'acte d'amour et le sacrifice révèlent est la chair. Le sacrifice substitue la convulsion aveugle des organes à la vie ordonnée de l'animal. Il en est de même de la convulsion érotique : elle libère des organes pléthoriques dont les jeux aveugles se poursuivent au-delà de la volonté réfléchie des amants. À cette volonté réfléchie, succèdent les mouvements animaux de ces organes gonflés de sang. Une violence, que ne contrôle plus la raison, anime ces organes, elle les tend à l'éclatement et soudain c'est la joie des cœurs de céder au dépassement de cet orage. Le mouvement de la chair excède une limite en l'absence de la volonté. La chair est en nous cet excès qui s'oppose à la loi de la décence. La chair est l'ennemi né de ceux que hante l'interdit chrétien, mais si, comme je le crois, il existe un interdit vague et global, s'opposant sous des formes qui dépendent des temps et des lieux à la liberté sexuelle *, la chair est l'expression d'un retour de cette liberté menaçante.

La chair, la décence et l'interdit de la liberté sexuelle.

Parlant d'abord de cet interdit global, je me suis dérobé ne pouvant pas — ou ne voulant pas — le définir. À vrai dire il n'est pas définissable de telle façon qu'en parler soit jamais facile. La décence est aléatoire et sans cesse elle varie. Elle varie même individuellement. Si bien qu'à ce point j'ai parlé d'interdits saisissables, celui de l'inceste ou du sang menstruel, remettant à plus tard de revenir sur une malédiction plus générale de la sexualité. Je n'en parlerai que plus loin : même

* Voir plus haut, p. 52-53.

j'envisagerai les transgressions de cet interdit vague avant même de chercher à le définir.

J'aimerais d'abord remonter plus haut.

S'il y a interdit, c'est à mes yeux de quelque violence élémentaire. Cette violence est donnée dans la chair : dans la chair, qui désigne le jeu des organes reproducteurs.

Je tenterai d'accéder à travers l'objectivité du jeu des organes à l'expression intérieure fondamentale où le dépassement de la chair est donné.

Je voudrais dégager à la base l'expérience intérieure de la pléthore dont j'ai dit que le sacrifice la révélait dans l'animal mort. À la base de l'érotisme, nous avons l'expérience d'un éclatement, d'une violence au moment de l'explosion.

CHAPITRE IX

La pléthore sexuelle et la mort

L'activité reproductrice envisagée comme une forme de croissance.

L'érotisme en son ensemble est infraction à la règle des interdits : c'est une activité humaine. Mais encore qu'il commence où finit l'animal, l'animalité n'en est pas moins le fondement. De ce fondement, l'humanité se détourne avec horreur, mais en même temps elle le maintient. L'animalité est même si bien maintenue dans l'érotisme que le terme d'animalité, ou de bestialité, ne cesse pas de lui être lié. C'est abusivement que la transgression de l'interdit a pris le sens de retour à la nature, dont l'animal est l'expression. Toutefois l'activité à laquelle l'interdit s'oppose est semblable à celle des animaux. Toujours associée à l'érotisme, la sexualité physique est à l'érotisme ce qu'est à la pensée le cerveau : de la même façon, la physiologie demeure le fondement objectif de la pensée. Nous devons ajouter la fonction sexuelle de l'animal aux autres données s'il faut situer dans la relativité objective l'expérience intérieure que nous avons de l'érotisme. Nous devons même en tenir compte au premier chef. En effet la fonction sexuelle de l'animal a des aspects dont la considération nous approche de l'expérience intérieure.

En l'occurrence, pour accéder à l'expérience intérieure, nous allons maintenant parler des conditions physiques.

Sur le plan de la réalité objective, la vie, mobilisant toujours, à moins d'impuissance, un excès d'énergie qu'il lui faut dépenser, cet excès se dépense en effet, soit dans la croissance de

l'unité envisagée, soit dans une perte pure et simple *. À cet égard, l'aspect de la sexualité est, d'une manière fondamentale, ambigu : même une activité sexuelle indépendante de ses fins génésiques n'en est pas moins dans son principe une activité de croissance. Les gonades s'accroissent, envisagées dans leur ensemble. Pour apercevoir le mouvement dont il s'agit, il faut nous fonder sur la scissiparité, mode de reproduction le plus simple. Il y a croissance de l'organisme scissipare, mais la croissance une fois acquise, un jour ou l'autre, cet organisme unique en forme deux. Soit l'infusoire *a* devenant *a' + a''*, le passage du premier état au second n'est pas indépendant de la croissance d'*a*, *a' + a''* représentant même, par rapport à l'état plus ancien qu'*a* représente, la croissance de ce dernier.

Ce qu'il faut remarquer alors est qu'*a'*, étant autre qu'*a''*, n'est, pas plus que n'est ce dernier, autre qu'*a*. Quelque chose d'*a* subsiste en *a'*, quelque chose d'*a* subsiste en *a''*. Je reviendrai sur le caractère déconcertant d'une croissance qui met en cause l'unité de l'organisme qui croît. Je retiendrai d'abord ce fait : que la reproduction n'est qu'une forme de croissance. Ceci ressort en général de la multiplication des individus, résultat le plus clair de l'activité sexuelle. Mais l'accroissement de l'espèce dans la reproduction sexuée n'est qu'un aspect de l'accroissement dans la scissiparité primitive, dans la sphère de la reproduction asexuée. Comme l'ensemble des cellules de l'organisme individuel, les gonades sexuées sont elles-mêmes scissipares. À la base, toute unité vivante s'accroît. Si s'accroissant, elle atteint l'état pléthorique, elle peut se diviser, mais la croissance (la pléthore) est la condition de la division que, dans le monde vivant, nous appelons reproduction.

* Tout est clair s'il s'agit de l'activité économique de la société. L'activité de l'organisme nous échappe davantage : il y a toujours un rapport entre la croissance et le développement des fonctions sexuelles, qui dépendent l'une et l'autre de l'hypophyse. Nous ne pouvons rendre compte assez régulièrement des dépenses de calories de l'organisme pour assurer que, de deux choses l'une, elles se font dans le sens de la croissance ou de l'activité génésique. Mais l'hypophyse tantôt approprie l'énergie au développement des fonctions sexuelles, tantôt à la croissance. Ainsi le gigantisme, contraire-t-il la fonction sexuelle ; la puberté précoce pourrait, mais c'est douteux, coïncider avec un arrêt de la croissance.

La croissance de l'ensemble et le don des individus.

Objectivement, si nous faisons l'amour, c'est la reproduction qui est en jeu.

C'est donc, si l'on m'a suivi, la croissance. Mais cette croissance n'est pas *la nôtre*. Ni l'activité sexuelle, ni la scissiparité n'assurent la croissance de l'être lui-même qui se reproduit, qu'il s'accouple ou, plus simplement, qu'il se divise. Ce que met en jeu la reproduction est la croissance impersonnelle.

L'opposition fondamentale, que j'ai tout d'abord affirmée, de la perte et de la croissance est donc réductible, en un cas, à une autre différence, où la croissance impersonnelle, et non la perte pure et simple, s'oppose à la personnelle. L'aspect fondamental, égoïste, de la croissance n'est donné que si l'individu s'accroît sans changement. Si la croissance a lieu au profit d'un être ou d'un ensemble qui nous dépasse, ce n'est plus une croissance, mais un *don*. Pour celui qui le fait, le don est la *perte* de son avoir. Celui qui donne s'y retrouve, mais tout d'abord il doit donner ; tout d'abord, plus ou moins entièrement, il lui faut renoncer à ce qui, pour l'ensemble qui l'acquiert, a le sens de l'accroissement ¹.

La mort et la continuité dans la reproduction asexuée et sexuée.

Nous devons d'abord envisager de près la situation ouverte dans la division.

Il y avait continuité à l'intérieur de l'organisme asexué *a*.

Lorsque *a'* et *a''* apparurent, la continuité ne fut pas supprimée d'emblée. Il n'importe pas de savoir si elle disparut vers le début ou vers la fin de la crise, mais il y eut un moment suspendu.

À ce moment, ce qui n'était pas encore *a'* était continu avec *a''*, mais la pléthore mettait en jeu la continuité. C'est la pléthore qui commence un glissement où l'être se divise, mais il se divise au moment même, au moment du glissement, au moment critique où ces êtres, qui tout à l'heure s'opposeraient l'un à l'autre, ne s'opposent pas encore. La crise séparatrice naît de la pléthore : ce n'est pas encore la séparation, c'est l'ambiguïté. Dans la pléthore, l'être passe du calme du repos, à l'état d'agitation violente : cette turbulence, cette

agitation, atteignent l'être entier, ils l'atteignent dans sa continuité. Mais la violence de l'agitation, qui d'abord a lieu au sein de la continuité, appelle la violence de la séparation, d'où la discontinuité procède. Le calme enfin revient dans la séparation achevée, où se trouvent deux êtres distincts.

La pléthore de la cellule, qui, dans ces conditions, mène à la crise créatrice d'un, de deux êtres nouveaux, est rudimentaire par rapport à la pléthore des organes mâles et femelles aboutissant à la crise de la reproduction sexuée.

Mais les deux crises ont en commun des aspects essentiels. La surabondance est à l'origine dans les deux cas. De même la croissance envisagée dans l'ensemble des êtres, reproducteurs et reproduits. Enfin la disparition individuelle.

C'est en effet à tort que l'immortalité est prêtée aux cellules qui se divisent. La cellule *a* ne survit ni en *a'* ni en *a''*, *a'* est autre qu'*a*, autre qu'*a''* ; positivement, *a*, dans la division, cesse d'être, *a* disparaît, *a* meurt. Il ne laisse pas de trace, de cadavre, mais il meurt. La pléthore de la cellule finit dans la mort créatrice, à l'issue de la crise où la continuité des nouveaux êtres (*a'* et *a''*) apparaît, puisqu'à l'origine ils ne sont qu'un, mais pour se dérober dans leur division définitive.

La signification de ce dernier aspect, commun aux deux modes de reproduction, est d'une importance décisive.

La continuité globale des êtres se révèle à la limite dans les deux cas. (Objectivement, cette continuité est donnée d'un être à l'autre et de chaque être à la totalité des autres dans les passages de la reproduction.) Mais la mort, qui toujours supprime la discontinuité individuelle, apparaît chaque fois que, profondément, la continuité se révèle. La reproduction asexuée la dérobe en même temps qu'elle l'assume : en elle le mort disparaît dans la mort, elle est subtilisée. En ce sens, la reproduction asexuée est la vérité dernière de la mort : la mort annonce la discontinuité fondamentale des êtres (et de l'être). L'être discontinu seul meurt et la mort révèle le mensonge de la discontinuité.

Retour à l'expérience intérieure.

Dans les formes de la reproduction sexuée, la discontinuité des êtres est moins fragile. Mort, l'être discontinu ne disparaît

pas entièrement, il laisse une trace qui peut même être infiniment durable. Un squelette peut durer des millions d'années. Au sommet, l'être sexué est tenté, voire est tenu de croire à l'immortalité d'un principe discontinu qui serait en lui. Il regarde son « âme », sa discontinuité, comme sa vérité profonde, abusé par une survie de l'être corporel, qui pourtant se réduit, celle-ci fût-elle imparfaite, à la décomposition des éléments qui le formaient. À partir de la permanence des ossements, il imagine même « la résurrection de la chair ». Les ossements devaient « au jugement dernier » se rassembler, les corps ressuscités ramener les âmes à leur vérité première. Dans cette hypertrophie d'une condition extérieure, ce qui échappe est la continuité qui n'est pas moins fondamentale dans la reproduction sexuée : les cellules génétiques se divisent et, de l'une à l'autre, il est possible de saisir objectivement l'unité initiale. D'une division scissipare à l'autre, la continuité est toujours évidente à la base.

Sur le plan de la discontinuité et de la continuité des êtres, le seul fait nouveau qui intervienne dans la reproduction sexuée est la fusion des deux êtres infimes, des cellules, que sont les gamètes mâles et femelles. Mais la fusion achève de révéler la continuité fondamentale : il apparaît en elle que la continuité perdue peut être retrouvée. De la discontinuité des êtres sexués procède un monde lourd, opaque, où la séparation individuelle est fondée sur le plus affreux ; l'angoisse de la mort et de la douleur ont donné au mur de cette séparation la solidité, la tristesse et l'hostilité d'un mur de prison. Dans les limites de ce monde triste cependant, la continuité égarée se retrouve dans le cas privilégié de la fécondation : la fécondation – la fusion – serait inconcevable si la discontinuité apparente des êtres animés les plus simples n'était pas un leurre.

Seule la discontinuité des êtres complexes apparaît d'abord intangible. Nous ne pouvons concevoir sensément la réduction à l'unité ou le dédoublement (la « mise en question ») de leur discontinuité. Les moments de pléthore où les animaux sont en proie à la fièvre sexuelle sont des moments de crise de leur isolement. Dans ces moments, la crainte de la mort et de la douleur est dépassée. Dans ces moments, le sentiment de continuité relative entre animaux de même espèce, qui ne cesse pas de maintenir à l'arrière-plan, mais sans graves conséquences, une contradiction de l'illusion discontinue, est brus-

quement revigoré. Chose étrange, il ne l'est pas ordinairement dans des conditions de parfaite similitude entre individus de même sexe : il semble qu'en principe une différence secondaire ait seule le pouvoir de rendre sensible une identité profonde, qui devenait à la longue indifférente. De même il arrive de sentir plus intensément ce qui échappe à l'instant de la disparition. Apparemment, la différence de sexe avive en le décevant, le rendant pénible, ce vague sentiment de continuité qu'entretient la similitude d'espèce. Il est contestable à l'issue de cet examen des données objectives de rapprocher la réaction des animaux de l'expérience intérieure de l'homme. La vue de la science est simple : la réaction animale est déterminée par des réalités physiologiques. À vrai dire, la similitude d'espèce est pour l'observateur une réalité physiologique. La différence de sexe en est une autre. Mais l'idée d'une similitude qu'une différence rend plus sensible est fondée sur une expérience intérieure. Je ne puis que souligner le changement de plan au passage. Il est caractéristique de cet ouvrage. Je crois qu'une étude ayant l'homme pour objet se condamne à ce changement par endroits. Mais l'étude qui se veut scientifique réduit la part de l'expérience subjective, alors que, par méthode, au contraire je réduis la part de la connaissance objective. En fait, je n'ai mis en avant les données de la science sur la reproduction qu'avec l'arrière-pensée de les transposer. Je le sais, je ne puis avoir l'expérience intérieure des animaux, encore moins des animalcules. Je ne puis non plus la conjecturer. Mais les animalcules ont comme les animaux complexes une expérience du dedans : je ne puis lier à la complexité, ou à l'humanité, le passage de l'existence *en soi* à l'existence *pour soi*. Je prête même à la particule inerte, au-dessous de l'animalcule, cette existence *pour soi*, que j'aime mieux nommer expérience du dedans, expérience intérieure, et dont jamais les termes qui la désignent ne sont vraiment satisfaisants. De l'expérience intérieure que je ne puis avoir, ni me représenter par hypothèse, je ne puis cependant ignorer que, par définition, qu'à la base, elle implique un *sentiment de soi*. Ce sentiment élémentaire n'est pas la *conscience de soi*. La conscience de soi est consécutive à celle des objets, qui n'est distinctement donnée que dans l'humanité. Mais le sentiment de soi varie nécessairement dans la mesure où celui qui l'éprouve s'isole dans sa discontinuité. Cet isolement est plus ou moins grand, en fonction des facilités

offertes à la discontinuité objective, en raison inverse des possibilités offertes à la continuité. Il s'agit de la fermeté, de la stabilité d'une limite concevable, mais le sentiment de soi varie selon le degré de l'isolement. L'activité sexuelle est un moment de crise de l'isolement. Cette activité est connue de nous du dehors, mais nous savons qu'elle affaiblit le sentiment de soi, qu'elle le met en cause. Nous parlons de crise : c'est l'effet intérieur d'un événement objectivement connu. Connue objectivement, la crise n'en introduit pas moins une donnée intérieure fondamentale.

Les données objectives générales propres à la reproduction sexuée.

Le fondement objectif de la crise est la pléthore. Dans la sphère des êtres asexués, cet aspect apparaît dès l'abord. Il y a croissance : la croissance détermine la reproduction — la division en conséquence — elle détermine la mort de l'individu pléthorique. Cet aspect est moins clair dans la sphère des êtres sexués. Mais la surabondance de l'énergie n'en est pas moins la base de l'entrée en activité des organes sexuels. Et comme pour les êtres plus simples, cette surabondance commande la mort.

Elle ne la commande pas directement. En règle générale, l'individu sexué survit à la surabondance et même aux excès auxquels le conduit la surabondance. La mort n'est l'issue de la crise sexuelle qu'en de rares cas, dont, il faut le dire, la signification est frappante. Pour notre imagination, si frappante que l'affaïssissement consécutif au paroxysme final est tenu pour une « petite mort ». La mort est toujours, *humainement*, le symbole du retrait des eaux qui suit la violence de l'agitation, mais elle n'est pas seulement figurée par une lointaine équivalence. Nous ne devons jamais oublier que la multiplication des êtres est solidaire de la mort. Ceux qui se reproduisent survivent à la naissance de ceux qu'ils engendrent, mais cette survie n'est qu'un sursis. Un délai est donné, effectivement voué, pour une part, à l'assistance donnée aux nouveaux venus, mais l'apparition de ces nouveaux venus est le gage d'une disparition des prédécesseurs. Si la reproduction des êtres sexués n'appelle pas la mort immédiate, elle l'appelle à longue échéance.

La surabondance a pour conséquence inévitable la mort,

seule la stagnation assure le maintien de la discontinuité des êtres (de leur isolement). Cette discontinuité est un défi au mouvement qui fatalement renversera ces barrières séparant les individus distincts les uns des autres. La vie — le mouvement de la vie — demande peut-être un instant ces barrières sans lesquelles aucune organisation complexe ne serait possible, aucune organisation efficace. Mais la vie est mouvement et rien dans le mouvement n'est à l'abri du mouvement. Les êtres asexués meurent de leur propre développement, de leur propre mouvement. Les êtres sexués n'opposent à leur propre mouvement de surabondance — comme à l'agitation générale — qu'une résistance provisoire. Il est vrai qu'ils ne succombent parfois qu'à l'affaissement de leurs propres forces, à la ruine de leur organisation. Nous ne pouvons nous y tromper. Seule la mort innombrable sort de l'impasse ces êtres se multipliant. La pensée d'un monde où l'organisation artificielle assurerait la prolongation de la vie humaine évoque la possibilité d'un cauchemar, sans laisser rien entrevoir au-delà d'un léger retard. À la fin la mort sera là, qu'appelle la multiplication, qu'appelle la surabondance de la vie.

Le rapprochement des deux aspects élémentaires aperçus des points de vue du dehors et du dedans.

Ces aspects de la vie où la reproduction se lie à la mort ont un caractère objectif indéniable, mais comme je l'ai dit, même la vie élémentaire d'un être est certainement une expérience intérieure. Même, de cette expérience rudimentaire nous pouvons parler, tout en admettant qu'elle ne nous est pas communicable. C'est la crise de l'être : l'être a l'expérience intérieure de l'être dans la crise qui le met à l'épreuve, c'est la mise en jeu de l'être dans un passage allant de la continuité à la discontinuité, ou de la discontinuité à la continuité. L'être le plus simple a, nous l'admettons, le sentiment de soi, le sentiment de ses limites. Si ces limites changent, il est atteint dans ce sentiment fondamental, cette atteinte est la crise de l'être ayant le sentiment de soi.

De la reproduction sexuée, j'ai dit que les aspects objectifs étaient à la fin les mêmes que dans la division scissipare. Mais si nous en venons à l'expérience humaine que nous en avons dans l'érotisme, apparemment nous nous sommes éloignés de

ces aspects fondamentaux, donnés dans l'objectivité. En particulier dans l'érotisme, le sentiment de pléthore que nous avons n'est pas lié à la conscience d'engendrer. Même en principe, plus la jouissance érotique est pleine, moins nous sommes soucieux des enfants qui peuvent en être l'effet. D'autre part, la tristesse consécutive au spasme final peut donner de la mort un avant-goût, mais l'angoisse de la mort et la mort sont aux antipodes du plaisir. Si le rapprochement des aspects objectifs de la reproduction et de l'expérience intérieure donnée dans l'érotisme est possible, il repose sur autre chose. Il y a un élément fondamental : le fait objectif de la reproduction met en jeu sur le plan de l'intériorité le sentiment de soi, celui de l'être et des limites de l'être isolé. Il met en jeu la discontinuité à laquelle se lie nécessairement le sentiment de soi parce qu'elle en fonde les limites : le sentiment de soi fût-il vague est le sentiment d'un être discontinu. Mais jamais la discontinuité n'est parfaite. En particulier dans la sexualité le sentiment *des autres*, au-delà du sentiment *de soi*, introduit entre deux ou plusieurs une continuité possible, s'opposant à la discontinuité première. Les *autres* dans la sexualité ne cessent d'offrir une possibilité de continuité, les *autres* ne cessent pas de menacer, de proposer un accroc à la robe sans couture de la discontinuité individuelle. À travers les vicissitudes de la vie animale, les *autres*, les semblables apparaissent à la cantonade : c'est un fond de figures neutres, élémentaire sans doute, mais sur lequel un changement *critique* se produit dans le temps de l'activité sexuelle. À ce moment, l'*autre* n'apparaît pas encore positivement, mais négativement lié à la trouble violence de la pléthore. Chaque être contribue à la négation que l'*autre* fait de lui-même, mais cette négation n'aboutit nullement à la reconnaissance du partenaire. C'est, semble-t-il, moins la similitude qui joue, dans le rapprochement, que la *pléthore* de l'*autre*. La violence de l'un se propose à la violence de l'*autre* : il s'agit de chaque côté d'un mouvement interne obligeant d'être *hors de soi* (hors de la discontinuité individuelle). La rencontre a lieu de deux êtres que, lentement chez la femelle, mais parfois de manière foudroyante chez le mâle, la pléthore sexuelle projette *hors de soi*. Le couple animal au moment de la conjonction n'est pas formé de deux êtres discontinus se rapprochant, s'unissant par un courant de continuité momentanée : il n'y a pas à proprement parler d'union, deux individus

sous l'empire de la violence, associés par des réflexes ordonnés de la connexion sexuelle, partagent un état de crise où l'un comme l'autre est hors de soi. Les deux êtres sont en même temps ouverts à la continuité. Mais rien n'en subsiste dans des consciences vagues : après la crise, la discontinuité de chacun des deux êtres est intacte. C'est la crise en même temps la plus intense et la plus insignifiante.

Les éléments fondamentaux de l'expérience intérieure de l'érotisme.

Dans ce développement sur l'expérience animale de la sexualité, je me suis éloigné des données objectives de la reproduction sexuée, qu'un peu plus haut j'ai mises en avant. J'ai tenté de saisir un chemin qui mène à travers l'expérience intérieure animale, à partir des données réduites tirées de la vie des êtres infimes. J'étais guidé par notre expérience intérieure humaine et par la conscience que j'ai nécessairement de ce qui manque à l'expérience animale. En vérité, je me suis à peine écarté de ce que la nécessité d'envisager un fondement permet d'avancer. Une évidence singulière soutient d'ailleurs mes affirmations.

Mais je n'ai pas examiné pour n'y plus revenir le tableau des données objectives de la reproduction sexuée.

Tout se retrouve au rendez-vous de l'érotisme.

Avec la vie de l'homme, nous sommes de plain-pied dans l'expérience intérieure. Les éléments extérieurs que nous discernons se réduisent enfin à leur intériorité. Ce qui, selon moi, donne leur caractère aux passages de la discontinuité à la continuité dans l'érotisme tient à la connaissance de la mort qui dès l'abord lie dans l'esprit de l'homme la rupture de la discontinuité — et le glissement qui s'ensuit vers une continuité possible — à la mort. Ces éléments, nous les discernons du dehors, mais si nous n'en avons d'abord l'expérience au-dedans, leur signification échapperait. Il y a d'ailleurs un saut d'une donnée objective nous représentant la nécessité de la mort liée à la surabondance, à ce trouble vertigineux qu'introduit dans l'homme la connaissance intérieure de la mort. Ce trouble, lié à la pléthore de l'activité sexuelle, commande une défaillance profonde. Comment, si je n'apercevais du dehors une identité, aurais-je reconnu, dans l'expérience

paradoxe de la pléthore et de la défaillance liées, le jeu de l'être dépassant, dans la mort, la discontinuité individuelle — à jamais provisoire — de la vie?

Ce qui dès l'abord est sensible dans l'érotisme est l'ébranlement, par un désordre pléthorique, d'un ordre expressif d'une réalité parcimonieuse, d'une réalité fermée. La sexualité de l'animal met en jeu ce même désordre pléthorique, mais aucune résistance, aucune barrière ne lui est opposée. Librement, le désordre animal s'abîme dans une violence indéfinie. La rupture se consomme, un flot tumultueux se perd, puis la solitude de l'être discontinu se referme. La seule modification de la discontinuité individuelle dont l'animal est susceptible est la mort. L'animal meurt, sinon, le désordre passé, la discontinuité intacte demeure. Dans la vie humaine, au contraire, la violence sexuelle ouvre une plaie. Rarement la plaie se referme d'elle-même : il est nécessaire de la fermer. Même sans une constante attention, que fonde l'angoisse, elle ne peut demeurer fermée. L'angoisse élémentaire liée au désordre sexuel est significative de la mort. La violence de ce désordre, quand l'être qui l'éprouve a la connaissance de la mort, rouvre en lui l'abîme que la mort lui révéla. L'association de la violence de la mort et de la violence sexuelle a ce double sens. D'un côté, la convulsion de la chair est d'autant plus précipitée qu'elle est proche de la défaillance, et de l'autre la défaillance, à la condition qu'elle en laisse le temps, favorise la volupté. L'angoisse mortelle n'incline pas nécessairement à la volupté, mais la volupté, dans l'angoisse mortelle, est plus profonde.

L'activité érotique n'a pas toujours ouvertement cet aspect néfaste, elle n'est pas toujours *cette fêlure*; mais, profondément, secrètement, cette fêlure étant le propre de la sensualité humaine est le ressort du plaisir. Ce qui, dans l'appréhension de la mort, retire le souffle, de quelque manière, au moment suprême, doit couper la respiration.

Le principe même de l'érotisme apparaît d'abord à l'opposé de cette horreur paradoxale. C'est la pléthore des organes génitaux. C'est un mouvement animal en nous qui est l'origine de la crise. Mais la transe des organes n'est pas *libre*. Elle ne peut se donner cours sans l'accord de la volonté. La transe des organes dérange une ordonnance, un système sur lequel

reposent l'efficacité et le prestige. L'être en vérité se divise, son unité se rompt, dès le premier instant de la crise sexuelle. À ce moment, la vie pléthorique de la chair se heurte à la résistance de l'esprit. Même l'accord apparent ne suffit pas : la convulsion de la chair, au-delà du consentement, demande le silence, elle demande l'absence de l'esprit. Le mouvement charnel est singulièrement étranger à la vie humaine : il se déchaîne en dehors d'elle, à la condition qu'elle se taise, à la condition qu'elle s'absente. Celui qui s'abandonne à ce mouvement n'est plus humain, c'est à la manière des bêtes, une aveugle violence qui se réduit au déchaînement, qui jouit d'être aveugle, et d'avoir oublié. Un interdit vague et général s'oppose à la liberté de cette violence, que nous connaissons moins par une information donnée du dedans que, directement, par une expérience intérieure de son caractère inconciliable avec notre humanité fondamentale. L'interdit général n'est pas formulé. Il n'en appert dans le cadre des convenances que des aspects aléatoires, qui varient en raison des situations et des personnes, sans parler des temps et des régions. Ce que dit la théologie chrétienne du péché de la chair représente, aussi bien par une impuissance de l'interdiction énoncée que par l'outrance des commentaires multipliés (je songe à l'Angleterre de l'époque victorienne), l'aléa, l'inconsistance, en même temps la violence répondant à la violence, des réactions de refus. Seule l'expérience des états où nous sommes banalement dans l'activité sexuelle, de leur discordance devant les conduites socialement reçues, nous met à même de reconnaître un aspect *inhumain* de cette activité. La pléthore des organes appelle ce déchaînement de mécanismes étrangers à l'ordonnance habituelle des conduites humaines. Un gonflement de sang renverse l'équilibre sur lequel se fondait la vie. Une rage, brusquement, s'empare d'un être. Cette rage nous est familière, mais nous imaginons facilement la surprise de celui qui n'en aurait pas connaissance et qui, par une machination, découvrirait sans être vu les transports amoureux d'une femme dont la distinction l'aurait frappé. Il y verrait une maladie, l'analogue de la rage des chiens. Comme si quelque chienne enragée s'était substituée à la personnalité de celle qui recevait si dignement... C'est même trop peu parler de maladie. Pour le moment, la personnalité est morte. Sa mort, pour le moment, laisse la place à la chienne, qui profite du silence, de l'absence de la morte. La chienne jouit —

elle jouit en criant — de ce silence et de cette absence. Le retour de la personnalité la glacerait, il mettrait fin à la volupté dans laquelle elle est perdue. Le déchaînement n'a pas toujours la violence impliquée dans ma représentation. Celle-ci n'en est pas moins significative d'une opposition première.

C'est d'abord un mouvement naturel, mais ce mouvement ne peut se donner libre cours sans briser une barrière. Si bien que, dans l'esprit, cours naturel et barrière renversée se confondent. Le cours naturel signifie la barrière renversée. La barrière renversée signifie le cours naturel. La barrière renversée n'est pas la mort. Mais de même que la violence de la mort renverse entièrement — définitivement — l'édifice de la vie, la violence sexuelle renverse en un point, pour un temps, la structure de cet édifice. La théologie chrétienne, en effet, assimile à la mort la ruine morale consécutive au péché de la chair. Il y a, nécessairement liée au moment de la volupté, une rupture mineure évocatrice de la mort : en contrepartie, l'évocation de la mort peut entrer dans la mise en branle des spasmes voluptueux. Le plus souvent, cela se réduit au sentiment d'une transgression dangereuse pour la stabilité générale et la conservation de la vie — sans laquelle serait impossible un libre déchaînement. Mais la transgression n'est pas seulement nécessaire en fait à cette liberté. Il arrive que, sans l'évidence d'une transgression, nous n'éprouvons plus ce sentiment de liberté qu'exige la plénitude de l'accomplissement sexuel. Si bien qu'une situation scabreuse est parfois nécessaire à l'esprit blasé pour accéder au réflexe de la jouissance finale (ou, sinon la situation elle-même, sa représentation poursuivie dans le temps de la conjonction, comme en un rêve éveillé). Cette situation n'est pas toujours terrifiante : beaucoup de femmes ne peuvent jouir sans se raconter une histoire où elles sont violées. Mais une violence illimitée demeure au fond de la rupture significative*.

* Les possibilités d'accord entre le déchirement érotique et la violence sont générales et atterrantes. Je me réfère à un passage de Marcel Aymé (*Uranus*, Gallimard, p. 151-152), qui a le mérite de représenter les choses dans leur proche banalité, sous une forme immédiatement sensible. En voici la phrase finale : « La vision de ces deux petits bourgeois prudents, étriqués, cafards, lorgnant les suppliciés de leur salle à manger Renaissance et, pareils à des chiens, s'accolant et se trémoussant dans les plis du rideau... » Il s'agit d'une exécution de miliciens, précédée d'horreurs sanglantes, observée par un couple de sympathisants des victimes.

Le paradoxe de l'interdit général, sinon de la sexualité, de la liberté sexuelle.

Ce qui dans l'interdit sexuel est notable est qu'il se révèle pleinement dans la transgression. L'éducation en dévoile un aspect, mais jamais il n'est résolument formulé. L'éducation ne procède pas moins par des silences que par des avertissements feutrés. C'est directement, par la découverte furtive — d'abord partielle — du domaine défendu que l'interdit nous apparaît. Rien n'est d'abord plus mystérieux. Nous sommes admis à la connaissance d'un plaisir dans lequel la notion de plaisir se mêle au mystère, expressif de l'interdit qui détermine le plaisir en même temps qu'il le condamne. Cette révélation donnée dans la transgression n'est certainement pas égale à elle-même à travers le temps : il y a cinquante ans, cet aspect paradoxal de l'éducation était plus sensible. Mais partout — et sans doute dès les temps les plus anciens — notre activité sexuelle est astreinte au secret, partout, encore qu'à des degrés variables, elle apparaît contraire à notre dignité. Si bien que l'essence de l'érotisme est donnée dans l'association inextricable du plaisir sexuel et de l'interdit. Jamais, humainement, l'interdit n'apparaît sans la révélation du plaisir, ni jamais le plaisir sans le sentiment de l'interdit. Un mouvement naturel est à la base et, dans l'enfance, le mouvement naturel est seul. Mais le plaisir n'est pas donné *humainement* dans ce temps dont jamais nous n'avons la mémoire. J'imagine des objections — et des exceptions. Ces objections et ces exceptions ne peuvent ébranler une position si assurée.

Dans la sphère humaine, l'activité sexuelle se détache de la simplicité animale. Elle est essentiellement une transgression. Ce n'est pas, après l'interdit, le retour à la liberté première. La transgression est le fait de l'humanité que l'activité laborieuse organise. La transgression est elle-même organisée. L'érotisme est dans l'ensemble une activité organisée, c'est dans la mesure où il est organisé qu'il change à travers le temps. Je m'efforcerai de donner un tableau de l'érotisme envisagé dans sa diversité et dans ses changements. L'érotisme apparaît d'abord dans la transgression au premier degré, que le mariage est malgré tout. Mais il n'est donné

véritablement que sous des formes plus complexes, dans lesquelles, de degré en degré, le caractère de transgression s'accroît.

Le caractère de transgression, le caractère de péché.

CHAPITRE X

*La transgression dans le mariage
et dans l'orgie*

Le mariage envisagé comme une transgression et le droit de cuissage.

Le mariage est le plus souvent considéré comme s'il avait peu de choses à voir avec l'érotisme.

Nous parlons d'érotisme toutes les fois qu'un être humain se conduit d'une manière qui présente avec les conduites et les jugements habituels une opposition contrastée. L'érotisme laisse entrevoir l'envers d'une façade dont jamais l'apparence correcte n'est démentie : à l'envers se révèlent des sentiments, des parties du corps et des manières d'être dont communément nous avons honte. Disons-le avec insistance : cet aspect, qui semble étranger au mariage, jamais n'a cessé d'y être sensible.

Le mariage est tout d'abord le cadre de la sexualité licite. « L'acte de chair n'accompliras – qu'en mariage seulement. » Dans les sociétés les plus puritaines, le mariage du moins est hors de cause. Je parle cependant d'un caractère de transgression qui demeure à la base du mariage. C'est contradictoire au premier abord, mais nous devons penser à d'autres cas de transgression en plein accord avec le sens général de la loi transgressée. En particulier, le sacrifice est essentiellement, nous l'avons dit, la violation rituelle d'un interdit : tout le mouvement de la religion implique le paradoxe d'une règle admettant la rupture régulière de la règle en certains cas. Ainsi la transgression qu'à mon sens serait le mariage est-elle un paradoxe sans doute, mais le paradoxe est inhérent à la loi qui prévoit l'infraction et la tient pour légale : ainsi, de même que le meurtre accompli dans le sacrifice est interdit,

en même temps, rituel, l'acte sexuel initial, qui constitue le mariage, est une violation sanctionnée.

Les proches, s'ils avaient sur leurs sœurs, sur leurs filles, un droit exclusif de possession ont peut-être disposé de ce droit en faveur d'étrangers qui, venant du dehors, avaient un pouvoir d'irrégularité qui les qualifiait pour la transgression qu'était, dans le mariage, le premier acte sexuel. Ce n'est qu'une hypothèse, mais si nous voulons déterminer la place du mariage dans le domaine de l'érotisme, cet aspect n'est peut-être pas négligeable. Quoi qu'il en soit, un caractère durable de transgression liée au mariage tombe sous le coup de l'expérience banale, que les noces populaires, à elles seules, se chargeraient de rendre sensible. L'acte sexuel a toujours une valeur de forfait, dans le mariage, hors du mariage. Il l'a surtout s'il s'agit d'une vierge : il l'a toujours un peu *la première fois*. Dans ce sens, j'ai cru possible de parler d'un *pouvoir de transgression*, que peut-être avait l'étranger et que peut-être n'avait pas eu d'abord celui qui vivait, sujet aux mêmes règles, dans le même lieu d'habitation.

Le recours à un pouvoir de transgression qui n'était pas donné au premier venu semble avoir été communément tenu pour favorable, s'il s'agissait d'un acte grave comme la violation, opérée *la première fois* sur une femme, de cet interdit vague qui met l'accouplement sous le signe de la honte. Souvent l'opération était confiée à ceux qui avaient généralement ce que le fiancé n'avait pas lui-même, le pouvoir de transgression d'un interdit. Ceux-ci devaient avoir de quelque manière un caractère souverain, qui les fit échapper à l'interdit frappant généralement l'espèce humaine. Le sacerdoce désignait en principe ceux qui devaient posséder la première fois la fiancée. Mais il devint impensable dans le monde chrétien de recourir aux ministres de Dieu, et l'usage de demander au seigneur la défloration s'établit *. L'activité sexuelle, s'il s'agissait du moins d'établir un premier contact, était évidemment tenue pour interdite, et dangereuse, s'il n'était la force possédée par le souverain, par le prêtre, de toucher sans trop de risques aux choses sacrées.

* De toute façon le droit de cuissage, qui habilitait, parce qu'il était le souverain de son domaine, le seigneur féodal à ce service, n'était pas, comme on le crut, le privilège exorbitant d'un tyran auquel personne n'aurait osé résister. Du moins son origine était autre.

La répétition.

Le caractère érotique, ou plus simplement le caractère de transgression du mariage échappe le plus souvent, parce que le mot *mariage* désigne à la fois le passage et l'état. Or nous oublions le passage pour n'envisager que l'état. Depuis longtemps d'ailleurs, la valeur économique de la femme a donné l'importance la plus grande à l'état : ce sont les calculs, c'est l'attente et le résultat qui intéressent dans l'état, non les moments d'intensité, qui valent dans l'instant même. Ces moments n'entrent pas en ligne de compte avec l'attente du résultat, le foyer, les enfants, et les œuvres qu'ils appellent.

Le plus grave est que l'habitude atténue souvent l'intensité et que le mariage implique l'habitude. Il y a un remarquable accord entre l'innocence et l'absence de danger que présentait la répétition de l'acte sexuel (le premier contact tombant seul sous le coup de l'appréhension) et l'absence de valeur, sur le plan du plaisir, communément prêtée à cette répétition. Cet accord n'est pas négligeable : il se rapporte à l'essence même de l'érotisme. Mais l'épanouissement de la vie sexuelle n'est pas négligeable non plus. Sans une secrète compréhension des corps, qui ne s'établit qu'à la longue, l'étreinte est furtive et superficielle, elle ne peut *s'organiser*, son mouvement est presque animal, trop rapide, et souvent le plaisir attendu se dérobe. Le goût du changement est sans doute maladif, et sans doute ne mène-t-il qu'à la frustration renouvelée. L'habitude au contraire a le pouvoir d'approfondir ce que l'impatience méconnaît.

Concernant la répétition, les deux points de vue opposés se complètent. Nous ne pouvons douter que les aspects, les figures et les signes qui composent la richesse de l'érotisme, demandèrent à la base des mouvements d'irrégularité. La vie charnelle eût été pauvre, elle serait voisine du piétinement de l'animal, si elle ne s'était jamais produite assez librement, en réponse à des explosions capricieuses. S'il est vrai que l'habitude épanouit, pouvons-nous dire en quelle mesure une vie heureuse ne prolonge pas ce que le trouble a suscité, ce que l'irrégularité découvrit. L'habitude elle-même est tributaire de l'épanouissement plus intense qui dépendit du désordre et de l'infraction. Ainsi l'amour profond que le mariage en aucune mesure ne paralyse serait-il accessible sans

la contagion des amours illicites, qui eurent seules le pouvoir de donner à l'amour ce qu'il a de plus fort que la loi?

L'orgie rituelle.

De toute façon, le cadre régulier du mariage ne donnait qu'une issue étroitement limitée à la violence réfrénée.

Au-delà du mariage, les fêtes assurèrent la possibilité de l'infraction, elles assurèrent en même temps la possibilité de la vie normale, consacrée à l'activité ordonnée.

Même la « fête de la mort du roi » dont j'ai parlé, en dépit de son caractère informe et prolongé, prévoyait dans le temps la limite d'un désordre qui semblait d'abord illimité. La dépouille royale réduite au squelette, le désordre et les débordements cessaient de prévaloir, le jeu des interdits recommençait.

Les orgies rituelles, souvent liées à des fêtes moins désordonnées, ne prévoyaient qu'une furtive interruption de l'interdit s'opposant à la liberté de l'impulsion sexuelle. Parfois la licence se limitait aux membres d'une confrérie, comme dans les fêtes de Dionysos, mais elle pouvait avoir, au-delà de l'érotisme, un sens plus précisément religieux. Nous n'avons des faits qu'une connaissance vague, nous pouvons toujours imaginer la vulgarité, la pesanteur, l'emportant sur la frénésie. Mais il serait vain de nier la possibilité d'un dépassement où l'ivresse communément liée à l'orgie, l'extase érotique et l'extase religieuse se composent.

Le mouvement de la fête prend dans l'orgie cette force débordante qui appelle généralement la négation de toute limite. La fête est par elle-même négation des limites de la vie qu'ordonne le travail, mais l'orgie est le signe d'un parfait renversement. Ce n'est pas le hasard qui voulut qu'aux orgies des Saturnales, l'ordre social fût lui-même inversé, le maître servant l'esclave, l'esclave étendu sur le lit du maître. Ces débordements tirèrent leur sens le plus aigu de l'accord archaïque de la volupté sensuelle et du ravissement religieux. C'est dans cette direction que l'orgie, quel que soit le désordre qu'elle introduisait, organisa l'érotisme au-delà de la sexualité animale¹.

Rien de tel n'apparaissait dans l'érotisme rudimentaire du mariage. Il s'agissait encore de transgression, violente ou non,

mais la transgression du mariage n'avait pas de conséquence, elle était indépendante d'autres développements, possibles sans doute, mais que la coutume ne commandait pas, que même elle défavorisait. À la rigueur la *gaudriole* est, de nos jours, un aspect populaire du mariage, mais la gaudriole a le sens de l'érotisme inhibé, changé en décharges furtives, en dissimulations plaisantes, en allusions. La frénésie sexuelle, affirmant à l'encontre un caractère sacré, est le propre de l'orgie. De l'orgie procède un aspect archaïque de l'érotisme. L'érotisme orgiaque est en son essence excès dangereux. Sa contagion explosive menace indistinctement toutes les possibilités de la vie. Le rite premier voulait que les Ménades, dans une crise de férocité, dévorassent vivants leurs enfants en bas âge. Plus tard, la sanglante omophagie des chevreux, que d'abord les Ménades allaitaient, rappelait cette abomination.

L'orgie ne s'oriente pas vers la religion *faste*, tirant de la violence fondamentale un caractère *majestueux*, calme et conciliable avec l'ordre profane : son efficacité s'avère du côté *néfaste*, elle appelle la frénésie, le vertige et la perte de conscience. Il s'agit d'engager la totalité de l'être en un glissement aveugle vers la perte, qui est le moment décisif de la religiosité. Ce mouvement est donné dans l'accord qu'en second lieu, l'humanité noua avec la prolifération sans mesure de la vie. Le refus impliqué dans les interdits menait à l'isolement avare de l'être, opposé à cet immense désordre d'individus égarés l'un dans l'autre, et que leur violence même ouvrait à la violence de la mort. En un sens opposé, le reflux des interdits, libérant la ruée de l'exubérance, accédait à la fusion illimitée des êtres dans l'orgie. D'aucune façon, cette fusion ne pouvait se limiter à celle que la pléthore des organes générateurs commandait. Elle était dès l'abord effusion religieuse : en principe désordre de l'être qui se perd et n'oppose plus rien à la prolifération éperdue de la vie. Cet immense déchaînement parut divin, tant il élevait l'homme au-dessus de la condition à laquelle il s'était lui-même condamné. Désordre des cris, désordre des gestes violents et des danses, désordre des étreintes, désordre enfin des sentiments, qu'animait une convulsion sans mesure. Les perspectives de la perte exigeaient cette fuite dans l'indistinction, où les éléments stables de l'activité humaine se dérobaient, où il n'était plus rien qui ne perdît pied.

L'orgie comme rite agraire.

Les orgies des peuples archaïques sont d'habitude interprétées dans un sens tel que rien ne ressort de ce que je me suis efforcé de montrer. Je dois donc parler avant de poursuivre de l'interprétation traditionnelle qui tend à les réduire à des rites de magie contagieuse. Ceux qui les ordonnaient crurent en effet qu'elles assuraient la fécondité des champs. Personne ne conteste l'exactitude de ce lien. Mais l'on n'a pas tout dit si l'on ramène au rite agraire une pratique qui l'excède évidemment. Même si l'orgie avait partout et toujours eu ce sens, il y aurait encore lieu de se demander s'il fut l'unique sens qu'elle avait. S'il est d'un intérêt certain d'apercevoir le caractère agraire d'une coutume, en ce sens qu'historiquement il la lie à la civilisation agricole, il est naïf de voir une explication suffisante des faits dans la croyance à leur vertu efficace. Le travail et l'utilité matérielle ont certainement déterminé, du moins conditionné, les conduites des peuplades encore peu civilisées, les conduites religieuses, aussi bien que les profanes. Cela ne veut pas dire qu'une coutume extravagante se rapporte *essentiellement* au souci de fertiliser des plantations. Le travail a déterminé l'opposition du monde sacré et du monde profane. Il est le principe même des interdits qui opposèrent le refus de l'homme à la nature. D'autre part, la limite du monde du travail, que les interdits appuyaient et maintenaient dans la lutte contre la nature, détermina le monde sacré comme son contraire. Le monde sacré n'est, en un sens, que le monde naturel subsistant dans la mesure où il n'est pas entièrement réductible à l'ordre instauré par le travail, c'est-à-dire à l'ordre profane. Mais le monde sacré n'est qu'en un sens seulement monde naturel. Il *dépasse* en un autre sens le monde antérieur à l'action conjugée du travail et des interdits. Le monde sacré est dans ce sens une négation du monde profane, mais il est aussi déterminé par ce qu'il nie. Le monde sacré est aussi le résultat du travail en ce qu'il a pour origine et pour raison d'être, non l'existence immédiate des choses que la nature a créées, mais la naissance d'un nouvel ordre de choses, en contre-coup suscité par l'opposition à la nature du monde de l'activité utile. Le monde sacré est séparé de la nature par le travail ; il serait inintelli-

gible pour nous si nous n'apercevions dans quelle mesure le travail le détermina¹.

L'esprit humain, que le travail avait formé, attribua généralement à l'action une efficacité analogue à celle du travail. Dans le monde sacré, l'explosion d'une violence que l'interdit avait rejetée n'eut pas seulement le sens d'une explosion, mais d'une action, à laquelle une efficacité était prêtée. Initialement, les explosions de la violence refoulée par les interdits, comme la guerre ou le sacrifice — ou l'orgie — n'étaient pas des explosions calculées. Mais en tant qu'elles étaient des transgressions, pratiquées par des hommes, ce furent des explosions organisées, ce furent des actes dont l'efficacité possible apparut en second lieu, mais sans contestation.

L'effet de l'action que fut la guerre était du même ordre que l'effet du travail. Dans le sacrifice, une force était mise en jeu à laquelle, arbitrairement, des conséquences étaient prêtées, comme si c'était la force d'un outil, qu'un homme aurait manié. L'effet attribué à l'orgie est d'un ordre différent. Dans la sphère humaine, l'exemple est contagieux. Un homme entre dans la danse parce que la danse l'oblige lui-même à danser. Une action contagieuse, réelle en ce cas, passa pour entraîner non seulement d'autres hommes, mais la nature. Ainsi l'activité sexuelle, dont j'ai dit qu'elle est dans l'ensemble croissance, passa pour entraîner la végétation dans la croissance.

Mais la transgression n'est qu'en second lieu une action entreprise en vue de son efficacité. Dans la guerre ou le sacrifice — ou dans l'orgie — l'esprit humain organisa une convulsion explosive, en escomptant l'effet réel ou imaginaire. La guerre n'est pas en son principe initial une entreprise politique, ni le sacrifice une action magique. De même l'origine de l'orgie n'est pas le désir de récoltes abondantes. L'origine de l'orgie, de la guerre et du sacrifice est la même : elle tient à l'existence d'interdits qui s'opposaient à la liberté de la violence meurtrière ou de la violence sexuelle. Inévitablement, ces interdits déterminèrent le mouvement explosif de la transgression. Cela ne veut pas dire que jamais l'on n'eut recours à l'orgie — à la guerre et au sacrifice — en vue des effets qu'à tort ou à raison on leur prêta. Mais il s'agissait dès lors de l'entrée — secondaire et inévitable — d'une violence éperdue dans les rouages du monde humain, que le travail organisait.

Cette violence n'avait plus, dans ces conditions, le sens uniquement animal de la nature : l'explosion, que l'angoisse avait précédée, assumait, par-delà la satisfaction immédiate, un sens *divin*. Elle était devenue religieuse. Mais elle prit, dans le même mouvement, un sens *humain* : elle s'intégra dans l'ordonnance de causes et d'effets qui, sur le principe du travail, avait construit la communauté des œuvres.

CHAPITRE XI

*Le christianisme**La licence et la formation du monde chrétien.*

Il faut de toute manière exclure une interprétation moderne de l'orgie : elle supposerait la rémission de la pudeur, ou le peu de pudeur de ceux qui s'y livraient. Cette manière de voir est superficielle, elle implique une animalité relative des hommes de civilisation archaïque. À certains égards, en effet, ces hommes nous semblent souvent plus proches que nous de l'animal et il est avéré que tels d'entre eux partagèrent ce sentiment. Mais nos jugements se lient à l'idée que les modes de vie qui nous sont propres accusent le mieux la différence entre l'homme et l'animal. Des hommes archaïques ne s'opposent pas à l'animalité de la même façon, mais, même s'ils voient dans les animaux des frères, les réactions qui fondent en eux l'humanité sont loin d'être moins rigoureuses que les nôtres. Les animaux qu'ils chassent vivaient, il est vrai, dans des conditions matérielles assez proches des leurs, mais alors ils prêtaient par erreur aux animaux des sentiments humains. En tout cas, la pudeur primitive (ou archaïque) n'est pas toujours plus faible que la nôtre. Elle est seulement très différente : elle est plus formaliste, elle n'est pas entrée de la même façon dans un automatisme inconscient; elle n'en est pas moins vive, elle procède de croyances que maintient vivantes un fond d'angoisse. C'est pourquoi, lorsque nous parlons de l'orgie, l'envisageant d'une façon très générale, nous n'avons pas de raison d'y voir une pratique de relâchement, mais, bien à l'encontre, un moment d'intensité, de désordre sans doute, mais en même temps de fièvre religieuse.

Dans le monde à l'envers de la fête, l'orgie est le moment où la vérité de l'envers révèle sa force renversante. Cette vérité a le sens d'une fusion illimitée. C'est la violence bachique qui est la mesure de l'érotisme naissant, dont le domaine, à l'origine, est celui de la religion.

Mais la vérité de l'orgie nous parvint à travers le monde chrétien, où les valeurs furent renversées une fois de plus. La religiosité primitive a tiré des interdits l'esprit de la transgression. Mais dans l'ensemble la religiosité chrétienne s'opposa à l'esprit de transgression. La tendance à partir de laquelle un développement religieux fut possible dans les limites du christianisme est liée à cette opposition relative.

Il est essentiel de déterminer la mesure dans laquelle l'opposition joua. Si le christianisme avait tourné le dos au mouvement fondamental d'où partait l'esprit de la transgression, il n'aurait, je le pense, plus rien de religieux. Au contraire, dans le christianisme, l'esprit religieux retint l'essentiel, l'apercevant d'abord dans la continuité. La continuité nous est donnée dans l'expérience du sacré. Le divin est l'essence de la continuité. La résolution chrétienne, dans la force de son mouvement, fit toute la part à la continuité. Au point de négliger les *voies* de cette continuité, les voies qu'une tradition minutieuse avait réglées sans toujours en maintenir sensible l'origine. La nostalgie (le désir) qui fraya ces voies put en partie se perdre dans les détails – et dans les calculs – où souvent se plaisait la piété traditionnelle.

Mais il y eut, dans le christianisme, un double mouvement. Il a voulu, dans son fondement, s'ouvrir aux possibilités d'un amour qui ne comptait plus avec rien. La continuité perdue, retrouvée en Dieu, appelait selon lui, au-delà des violences réglées de délires rituels, l'amour éperdu sans calcul, du fidèle. Les hommes, que transfigurait la continuité divine, étaient élevés, en Dieu, à l'amour les uns des autres. Jamais le christianisme n'abandonna l'espoir de réduire à la fin ce monde de la discontinuité égoïste au royaume de la continuité, que l'amour embrase. Le mouvement initial de la transgression fut ainsi dérivé, dans le christianisme, vers la vision d'un dépassement de la violence, changée en son contraire.

Il y eut quelque chose de sublime et de fascinant dans ce rêve.

Il eut toutefois une contrepartie : la mise à la mesure du monde de la discontinuité, qui subsistait, du monde sacré, du

monde de la continuité. Le monde divin dut s'enfoncer dans un monde de choses. Cet aspect multiple est paradoxal. La volonté résolue de faire à la continuité toute la part eut son effet, mais ce premier effet dut composer avec un effet simultané dans l'autre sens. Le Dieu chrétien est la forme la plus construite à partir du sentiment le plus délétère, celui de la continuité. La continuité est donnée dans le dépassement des limites. Mais c'est l'effet le plus constant du mouvement auquel j'ai donné le nom de transgression d'organiser ce qui par essence est désordre. Du fait qu'elle introduit le dépassement dans un monde organisé, la transgression est le principe d'un désordre organisé. Elle tient de l'organisation, à laquelle avaient accédé ceux qui la pratiquent, son caractère organisé. Cette organisation, fondée sur le travail, l'est en même temps sur la discontinuité de l'être. Le monde organisé du travail et le monde de la discontinuité sont un seul et même monde. Les outils et les produits du travail sont des *choses* discontinues, celui qui se sert de l'outil et fabrique les produits est lui-même un être discontinu et la conscience de sa discontinuité s'approfondit dans l'emploi ou la création d'objets discontinus. C'est par rapport au monde discontinu du travail que la mort se révèle : pour les êtres dont le travail accusa la discontinuité, la mort est le désastre élémentaire, qui met en évidence l'inaltérabilité de l'être discontinu.

Devant la précaire discontinuité de l'être personnel, l'esprit humain réagit de deux manières qui, dans le christianisme, se composent. La première répond au désir de retrouver cette continuité perdue dont nous avons l'irréductible sentiment qu'elle est l'essence de l'être. Dans un second mouvement, l'humanité tente d'échapper à la limite de la discontinuité personnelle, qu'est la mort, elle imagine alors une discontinuité que la mort n'atteint pas, elle imagine l'immortalité d'êtres discontinus.

Son premier mouvement faisait à la continuité toute la part, mais en un second mouvement le christianisme eut le pouvoir de retirer ce qu'avait donné sa générosité sans calcul. De même que la transgression organisait la continuité née de la violence, le christianisme fit entrer cette continuité, pour laquelle il voulait toute la part, dans le cadre de la discontinuité. Il ne fit, il est vrai, qu'aller jusqu'au bout d'une tendance déjà forte. Mais il accomplit ce qui n'était avant lui qu'ébauché. Il réduisit le sacré, le divin, à la personne dis-

continue d'un Dieu créateur. Bien plus, il fit, généralement, de l'au-delà de ce monde réel le prolongement de toutes les âmes discontinues. Il peupla le ciel et l'enfer de multitudes condamnées avec Dieu à la discontinuité éternelle de chaque être isolé. Élus et damnés, anges et démons, devinrent les fragments impérissables, à jamais divisés, arbitrairement distincts les uns des autres, arbitrairement détachés de cette totalité de l'être à laquelle il les faut pourtant rapporter.

La foule des créatures de hasard et le Créateur individuel niaient leur solitude dans l'amour réciproque de Dieu et des élus – ou l'affirmaient dans la haine des damnés. Mais l'amour même réservait l'isolement définitif. Ce qui dans cette totalité atomisée se dérobaient était la voie qui mène de l'isolement à la fusion, du discontinu au continu, la voie de la violence, qu'avait tracée la transgression. Au moment d'arrachement, de renversement, se substituait, même alors que durait le souvenir de la cruauté première, une recherche d'accord, de conciliation, dans l'amour et la soumission. J'ai parlé plus haut * de l'évolution chrétienne du sacrifice. Je tenterai maintenant de donner généralement l'aperçu des changements que le christianisme introduisit dans la sphère du sacré.

L'ambiguïté première et la réduction chrétienne du sacré à son aspect béni; le rejet chrétien du sacré maudit au domaine profane.

Dans le sacrifice chrétien, la responsabilité du sacrifice n'est pas donnée dans la volonté du fidèle. Le fidèle ne contribue au sacrifice de la croix que dans la mesure de ses manquements, de ses péchés. De ce fait l'unité de la sphère sacrée est brisée. Au stade païen de la religion, la transgression fondait le sacré, dont les aspects impurs n'étaient pas moins sacrés que les aspects contraires. L'ensemble de la sphère sacrée se composait du pur et de l'impur **. Le christianisme rejeta l'impureté. Il rejeta la culpabilité, sans laquelle le sacré n'est pas concevable, puisque seule la violation de l'interdit en ouvre l'accès.

Le sacré pur, ou faste, domina dès l'antiquité païenne. Mais

* P. 90.

** Voir Roger Caillois, *L'Homme et le sacré* (2^e éd., Gallimard, 1950), p. 35-72. Ce texte de Caillois est également donné dans *Histoire générale des religions* (Quillet, 1948, t. I) sous le titre « L'Ambiguïté du sacré ».

se réduisit-il au prélude d'un dépassement, le sacré impur, ou néfaste, était le fondement. Le christianisme ne pouvait jusqu'au bout rejeter l'impureté, il ne pouvait rejeter la souillure. Mais il définit à sa manière les limites du monde sacré : dans cette définition nouvelle, l'impureté, la souillure, la culpabilité étaient rejetées hors de ces limites. Le sacré impur fut dès lors renvoyé au monde profane. Rien ne put subsister, dans le monde sacré du christianisme, qui avouât clairement le caractère fondamental du péché, de la transgression. Le diable — l'ange ou le dieu de la transgression (de l'insoumission et de la révolte) — était chassé du monde divin. Il était d'origine divine, mais dans l'ordre de choses chrétien (qui prolongeait la mythologie judaïque), la transgression n'était plus le fondement de sa divinité, mais celui de sa déchéance. Le diable était déchu du privilège divin, qu'il n'avait possédé que pour le perdre. Il n'était pas, à proprement parler, devenu profane : il gardait du monde sacré, dont il était issu, un caractère surnaturel. Mais il n'était rien qu'on ne fit pour le priver des conséquences de sa qualité religieuse. Le culte que sans doute on ne cessa jamais de lui vouer, survivance de celui des divinités impures, fut retranché du monde. La mort dans les flammes était promise à quiconque refusait d'obéir et tirait du péché le pouvoir et le sentiment du sacré. Rien ne pouvait faire que Satan cessât d'être divin, mais cette durable vérité était niée avec la rigueur des supplices. Dans un culte qui sans doute avait maintenu des aspects de la religion, l'on ne vit plus que la dérision criminelle de la religion. Dans la mesure même où il semblait sacré, l'on y vit une profanation.

Le principe de la profanation est l'usage profane du sacré. La souillure pouvait même au sein du paganisme résulter d'un contact impur. Mais c'est dans le christianisme seulement que l'existence du monde impur devint en elle-même une profanation. Il y avait profanation dans le fait *qu'elle était*, même si les choses pures n'étaient pas elles-mêmes souillées. L'opposition première entre le monde profane et le sacré passa, dans le christianisme, à l'arrière-plan.

Un côté du profane s'allia à l'hémisphère pur, un autre à l'hémisphère impur du sacré. Le mal qu'il y a dans le monde profane rejoignit la part diabolique du sacré, et le bien rejoignit la part divine. Le bien, quel qu'en fût le sens d'œuvre pratique, recueillit la lumière de la sainteté. Le mot de sainteté, primitivement, désignait le sacré, mais ce caractère se

lia à la vie consacrée au bien, consacrée au bien en même temps qu'à Dieu *.

La profanation reprit le sens premier de contact profane, qu'elle avait dans le paganisme. Mais elle eut une autre portée. Essentiellement, la profanation, dans le paganisme, était un malheur, déploré de tous les points de vue. Seule la transgression possédait, en dépit d'un caractère dangereux, le pouvoir d'ouvrir un accès vers le monde sacré. La profanation, dans le christianisme, ne fut ni la transgression première, dont elle était voisine, ni la profanation antique. Elle était proche surtout de la transgression. D'une manière paradoxale, la profanation chrétienne, étant contact avec l'impur, accédait au sacré essentiel, elle accédait au domaine interdit. Mais ce sacré en profondeur était pour l'Église en même temps le profane et le diabolique. Malgré tout, formellement, l'attitude de l'Église avait une logique. Ce qu'elle-même tenait pour sacré, des limites précises, des limites formelles, devenues traditionnelles, le séparaient du monde profane. L'érotique, ou l'impur, ou le diabolique n'étaient pas séparés de la même façon du monde profane : il leur manquait un caractère formel, une limite facile à saisir.

Dans le domaine de la transgression première, l'impur était lui-même bien défini, ayant des formes stables, que des rites traditionnels accusaient. Ce que le paganisme tenait pour tel, était en même temps, formellement, tenu pour sacré. Ce que le paganisme condamné, ou le christianisme, tint pour impur ne fut plus, ou ne devint pas, l'objet d'une attitude formelle. S'il y eut un formalisme des sabbats, jamais il n'eut la stabilité définie qui l'aurait imposé. Rejeté du formalisme sacré, l'impur était condamné à devenir profane.

La confusion du sacré impur et du profane sembla longtemps contraire au sentiment que la mémoire avait gardé de la nature intime du sacré, mais la structure religieuse inversée du christianisme l'exigeait. Elle est parfaite dans la mesure où le sentiment du sacré ne cesse pas de s'atténuer à l'intérieur d'un formalisme qui semble en partie désuet. L'un des signes de ce déclin est le peu d'attention prêté de nos jours à l'existence du diable : on y croit de moins en moins, j'allais dire que l'on n'y croit plus : cela veut dire que le sacré noir, étant

* Cependant l'affinité *profonde* de la sainteté et de la transgression n'a pas cessé d'être sensible. Aux yeux mêmes des croyants, le débauché est plus proche des saints que l'homme sans désir.

plus que jamais mal défini, n'a plus à la longue aucun sens. Le domaine du sacré se réduit à celui du Dieu du Bien, dont la limite est celle de la lumière : il n'est plus rien dans ce domaine qui soit maudit.

Cette évolution eut des conséquences dans le domaine de la science (intéressée au sacré du point de vue profane de la science ; mais il me faut dire en passant que, personnellement, mon attitude n'est pas celle de la science : sans entrer dans un formalisme, j'envisage, mon livre envisage le sacré d'un point de vue sacré). L'accord du bien et du sacré apparaît dans un travail, cependant remarquable, d'un disciple de Durkheim. Robert Hertz insiste à juste titre sur la différence humainement significative, des « côtés » droit et gauche *. Une croyance générale associe le *faste* au côté droit, le *néfaste* au côté gauche, en conséquence le droit au pur, le gauche à l'impur. Malgré la mort prématurée ** de son auteur, son étude est restée célèbre : elle devançait d'autres travaux sur une question qui, jusque-là, s'était rarement posée. Hertz identifiait le pur et le sacré, l'impur et le profane. Son travail était postérieur à celui qu'Henri Hubert et Marcel Mauss avaient consacré à la magie ***, où ressortait déjà clairement la complexité du domaine religieux, mais la cohérence multipliée des témoignages de l'« ambiguïté du sacré » ne commanda que bien plus tard une reconnaissance générale.

Les sabbats.

L'érotisme tomba dans le domaine profané en même temps qu'il fut l'objet d'une condamnation radicale. L'évolution de l'érotisme est parallèle à celle de l'impureté. L'assimilation au Mal est solidaire de la méconnaissance d'un caractère sacré. Tant que ce caractère fut communément sensible, la violence de l'érotisme était susceptible d'angoisser, voire d'écœurer,

* Hertz, s'il n'était chrétien, participait évidemment d'une morale analogue à la chrétienne. Son étude parut d'abord dans la *Revue philosophique*. Elle fut reprise dans un recueil de ses travaux (*Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, 1928).

** Il fut tué pendant la Première guerre.

*** *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, dans *Année sociologique* 1902-1903. La position prudente des auteurs s'opposait à celle de Frazer (voisine de celle de Hertz). Frazer voyait dans l'activité magique une activité profane. Hubert et Mauss tiennent la magie pour religieuse, au moins *lato sensu*. La magie est souvent du côté gauche, du côté impur, mais elle pose des questions complexes que je n'aborde pas ici.

mais elle n'était pas assimilée au Mal profane, à la violation des règles qui garantissent raisonnablement, rationnellement, la conservation des biens et des personnes. Ces règles, que sanctionne un sentiment d'interdit, différent de celles qui procèdent du mouvement aveugle de l'interdit, en ce qu'elles varient en fonction d'une utilité raisonnée. Dans le cas de l'érotisme la conservation de la famille joua, à laquelle la déchéance des femmes de mauvaise vie, rejetées de la vie familiale, vint s'ajouter. Mais un ensemble cohérent ne se forma que dans les limites du christianisme, où le caractère premier, le caractère sacré de l'érotisme, cessa d'apparaître, en même temps que s'affirmaient les exigences de la conservation.

L'orgie, où se maintenait, au-delà du plaisir individuel, le sens sacré de l'érotisme, devait être l'objet d'une attention particulière de l'Église. L'Église s'opposa généralement à l'érotisme. Mais l'opposition se fondait sur un caractère profane du Mal qu'était l'activité sexuelle en dehors du mariage. Il fallut que d'abord, à tout prix, disparût le sentiment auquel accédait la transgression de l'interdit.

La lutte que mena l'Église est la preuve d'une difficulté profonde. Le monde religieux d'où l'impur était rejeté, où les violences sans nom et sans mesure étaient strictement condamnables, ne s'imposa pas d'abord.

Mais nous ne savons rien, ou peu de choses, des fêtes nocturnes du moyen âge — ou des débuts des temps modernes. En partie, la faute en incombe à la cruauté de la répression dont elles furent l'objet. Les aveux que les juges ont tirés de malheureux soumis à la torture sont nos sources d'information. La torture faisait répéter aux victimes ce que l'imagination des juges leur représentait. Nous devons seulement supposer que la vigilance chrétienne ne put faire que des fêtes païennes ne survécussent, au moins dans des régions de landes désertes. Il est permis d'imaginer une mythologie à demi chrétienne, conforme à la suggestion théologique, substituant Satan aux divinités qu'adoraient les campagnards du haut moyen âge. Il n'est pas absurde à la rigueur de postuler dans le diable un *Dionysos redivivus*.

Certains auteurs ont douté de l'existence des sabbats. De nos jours, on douta de même de l'existence d'un culte *vaudou*. Le culte *vaudou* n'en existe pas moins, même s'il a parfois, maintenant, un usage touristique. Tout porte à croire que le culte

satanique, avec lequel le *vodou* présente des similitudes, eût-il été plus rare en fait que dans l'esprit des juges, exista néanmoins.

Voici ce qui ressort apparemment de données facilement accessibles.

Les sabbats, voués dans les solitudes de la nuit au culte clandestin de ce dieu qui était l'*envers* de Dieu, ne purent qu'approfondir les traits d'un rite qui partait du mouvement de renversement de la fête. Les juges des procès de sorcellerie purent sans doute engager leurs victimes à s'accuser d'une parodie des rites chrétiens. Mais les maîtres du sabbat peuvent aussi bien avoir imaginé ces pratiques que les juges les avoir suggérées. Nous ne pouvons savoir d'un trait isolé s'il se rapporte à l'imagination des juges ou au culte réel. Du moins pouvons-nous croire que le *sacrilège* fut le principe de l'invention. Le nom de *messe noire*, apparu vers la fin du moyen âge, put répondre dans l'ensemble au mouvement de la fête infernale. La messe noire à laquelle Huysmans assista, qu'il décrit dans *Là-bas*, est d'une authenticité certaine. Des rites avérés du *xvii^e* siècle ou du *xix^e*, il me semble excessif de penser qu'ils procèdent des supplices du moyen âge. L'attrait de ces pratiques put jouer avant que les interrogatoires des juges en eussent proposé la tentation.

Imaginaires ou non, les sabbats répondent d'ailleurs à une forme qui s'imposa de quelque manière à l'imagination chrétienne. Ils décrivent le déchaînement de passions que le christianisme impliquait, que le christianisme contenait : ce que, imaginaires ou non, ils définissent, est la situation chrétienne. Relativement, la transgression, dans l'orgie religieuse antérieure au christianisme, était licite : la piété l'exigeait. À la transgression s'opposait l'interdit, mais sa levée demeurait possible, à la condition d'observer les limites. L'interdit, dans le monde chrétien, fut absolu. La transgression aurait révélé ce que le christianisme voila : que le sacré et l'interdit se confondent, que l'accès au sacré est donné dans la violence d'une infraction. Comme je l'ai dit, le christianisme avança, sur le plan religieux, ce paradoxe : *l'accès au sacré est le Mal* ; en même temps *le Mal est profane*. Mais le fait d'être dans le Mal et d'être libre, d'être librement dans le Mal (puisque le monde profane échappe aux contraintes du sacré) ne fut pas seulement la condamnation mais la récompense du coupable.

L'excessive jouissance du licencieux répondit à l'horreur du fidèle. Pour le fidèle, la licence condamnait le licencieux, elle en démontrait la corruption. Mais la corruption, mais le Mal, mais Satan, furent pour le pécheur objets d'adoration, que le pécheur ou la pécheresse chérissait. La volupté s'enfonça dans le Mal. Elle était en essence transgression, dépassement de l'horreur, et plus grande était l'horreur, plus profonde était la joie. Imaginaires ou non, les récits du sabbat ont un sens : c'est le rêve d'une joie monstrueuse. Les livres de Sade les prolongent, ils vont beaucoup plus loin, mais dans le même sens. Toujours il s'agit d'accéder au contre-pied de l'interdit. La levée rituelle rejetée, une immense possibilité s'ouvrit dans le sens de la liberté profane : la possibilité de profaner. La transgression était organisée et limitée. Même cédant à la tentation d'une démarche rituelle, la profanation portait en elle cette ouverture au possible sans limite, désignant tantôt la richesse de l'illimité, tantôt sa misère : le rapide épuisement et la mort qui suivrait.

La volupté et la certitude de faire le mal.

De même que le simple interdit créa, dans la violence organisée des transgressions, l'érotisme premier, par un interdit de la transgression organisée, le christianisme à son tour approfondit les degrés du trouble sensuel.

Ce qui s'élabora de monstrueux dans les nuits – imaginaires ou réelles – des sabbats, comme dans la solitude de la prison où Sade écrivit les *Cent vingt journées*, eut une forme générale. Baudelaire énonçait une vérité valable pour tous, écrivant * : « Moi, je dis : la volupté unique et suprême de l'amour gît dans la certitude de faire le mal ** ». Et l'homme et la femme savent de naissance que dans le mal se trouve toute volupté. » J'ai d'abord dit que le plaisir se liait à la transgression. Mais le Mal n'est pas la transgression, c'est la transgression condamnée. Le Mal est exactement le péché. C'est le péché que désigne Baudelaire. De leur côté, les récits de sabbats répondent à la recherche du péché. Sade nia le Mal et le péché. Mais il dut faire intervenir l'idée d'irrégularité pour rendre compte du déclenchement de la crise voluptueuse.

* Dans *Fusées*, III.

** Souligné par Baudelaire.

Même il eut couramment recours au blasphème. Il sentit l'inanité de la profanation, si le blasphémateur niait le caractère sacré du Bien, que le blasphème voulait souiller. Mais il ne cessait pas de blasphémer. La nécessité et l'impuissance des blasphèmes de Sade sont d'ailleurs significatives. L'Église d'abord avait nié le caractère sacré de l'activité érotique envisagée dans la transgression. En contrepartie, les « esprits libres » nièrent ce que l'Église tenait généralement pour divin. Dans sa négation, l'Église, à la longue, en partie, perdit le pouvoir religieux d'évoquer une présence sacrée : elle le perdit surtout dans la mesure où le diable, où l'impur, cessa d'ordonner un trouble fondamental. En même temps, les esprits libres ont cessé de croire au Mal. Ils s'acheminèrent de cette façon vers un état de choses où, l'érotisme n'étant plus un péché, ne pouvant désormais se trouver « dans la certitude de faire le mal », sa possibilité se dérobe à la limite. Dans un monde entièrement profane, il n'y aurait plus que la mécanique animale. Sans doute le souvenir du péché pourrait se maintenir, il se lierait à la conscience d'un leurre!

Le dépassement d'une situation n'est jamais retour au point de départ. Il y a dans la liberté l'impuissance de la liberté : la liberté n'en est pas moins disposition de soi. Le jeu des corps pouvait dans la lucidité s'ouvrir, en dépit d'un appauvrissement, au souvenir conscient d'une métamorphose interminable, dont les aspects ne cesseraient pas d'être disponibles. Mais d'une part nous verrons que, par un détour, l'érotisme noir se retrouve. Enfin l'érotisme des cœurs — finalement l'érotisme le plus ardent — gagnerait ce qu'en partie l'érotisme des corps aurait perdu *.

* Je ne puis parler plus longuement, dans le cadre de ce livre, de la signification d'un souvenir de l'érotisme noir dans l'érotisme des cœurs, qui le dépasse. Je puis dire cependant que l'érotisme noir se résout dans la conscience d'un couple de partenaires épris. Dans cette conscience apparaît, sous une forme crépusculaire, ce que signifie l'érotisme noir. La possibilité du péché se présente pour se dérober. In saisissable, elle se présente pourtant. Le souvenir du péché n'est plus l'aphrodisiaque qu'était le péché, mais, dans le péché, tout, à la fin, se dérobe : un sentiment de catastrophe, ou la désillusion, suivent la jouissance. L'être aimé dans l'érotisme des cœurs n'échappe plus, il est saisi, dans le vague souvenir de possibilités successives apparues dans l'évolution de l'érotisme. Ce qu'ouvre surtout la conscience claire de ces possibilités diverses, inscrites dans le long développement qui va jusqu'au pouvoir de la profanation, est l'unité des moments extatiques ouvrant les êtres discontinus au sentiment de la continuité de l'être. Une lucidité extatique est accessible à partir de là, liée à la connaissance des limites de l'être.

CHAPITRE XII

L'objet du désir : la prostitution

L'objet érotique.

J'ai parlé de la situation chrétienne à partir de l'érotisme sacré, de l'orgie. Enfin j'ai dû, parlant du christianisme, évoquer une situation finale, où l'érotisme, devenu le péché, survit mal à la liberté d'un monde qui ne connaît plus le péché.

Je dois revenir en arrière. L'orgie n'est pas le terme auquel l'érotisme parvint dans le cadre du monde païen. L'orgie est l'aspect sacré de l'érotisme, où la continuité des êtres, au-delà de la solitude, atteint son expression la plus sensible. Mais en un sens seulement. La continuité, dans l'orgie, est insaisissable, les êtres, à la limite, y sont perdus, mais dans un ensemble confus. L'orgie est nécessairement décevante. Elle est en principe négation achevée de l'aspect individuel. L'orgie suppose, elle exige l'équivalence des participants. Non seulement l'individualité propre est submergée dans le tumulte de l'orgie, mais chaque participant nie l'individualité des autres. C'est apparemment l'entière suppression des limites, mais il ne peut se faire que rien ne survive d'une différence entre les êtres, à laquelle d'autre part est lié l'attrait sexuel.

Le sens dernier de l'érotisme est la fusion, la suppression de la limite. En son premier mouvement, l'érotisme n'en est pas moins signifié par la position d'un *objet du désir*.

Cet objet, dans l'orgie, ne se détache pas : l'excitation sexuelle est donnée dans l'orgie par un mouvement exaspéré, contraire à la réserve habituelle. Mais ce mouvement est celui de tous. Il est objectif, mais il n'est pas perçu comme un

de l'objet. Une telle parure en principe est contraire au second mouvement, où une femme fuit l'attaque. Le jeu est l'emploi d'une parure ayant le sens de la prostitution : la dérobaide ensuite attise le désir, ou parfois la feinte de la dérobaide. Tout d'abord, la prostitution n'est pas extérieure au jeu. Les attitudes féminines composent des contraires complémentaires. La prostitution des unes commande la dérobaide des autres, et réciproquement. Mais le jeu est faussé par la misère. Dans la mesure où la misère seule arrête un mouvement de fuite, la prostitution est une plaie.

Certaines femmes, il est vrai, n'ont pas de réaction de fuite : s'offrant sans réserve, elles acceptent ou même sollicitent les cadeaux sans lesquels il leur serait difficile de se désigner à la recherche. La prostitution n'est d'abord qu'une consécration. Certaines femmes devenaient des objets dans le mariage, elles étaient les instruments d'un travail domestique, en particulier de l'agriculture. La prostitution faisait d'elles les objets du désir masculin : ces objets, du moins, annonçaient l'instant où, dans l'étreinte, il n'était rien qui ne disparût, ne laissant subsister que la continuité convulsive. Le primat de l'intérêt dans la prostitution tardive, ou moderne, laissa dans l'ombre cet aspect. Mais si d'abord la prostituée reçut des sommes d'argent ou des choses précieuses, ce fut en *don* : elle employait les *dons* qu'elle recevait aux dépenses somptuaires et aux parures qui la rendaient plus désirable. Elle augmentait ainsi le pouvoir qu'elle avait eu dès l'abord d'attirer vers elle les dons des hommes les plus riches. La loi de cet échange de *dons* n'était pas la transaction mercantile. Ce que donne la fille en dehors du mariage ne peut ouvrir la possibilité d'un usage productif. Il en est de même des dons qui la consacrent à la vie luxueuse de l'érotisme. Cette sorte d'échange, plus qu'à la régularité commerciale, s'ouvrait à la démesure. La provocation du désir brûlait : elle pouvait consumer jusqu'au bout la richesse, elle pouvait consumer la vie de celui dont elle provoquait le désir.

Apparemment, la prostitution ne fut d'abord qu'une forme complémentaire du mariage. En tant que passage, la transgression du mariage faisait entrer dans l'organisation de la vie régulière et la division du travail entre le mari et la femme était possible à partir de là. Une telle transgression ne pouvait consacrer à la vie érotique. Simplement, les rapports sexuels

ouverts se continuaient, sans que la transgression qui les ouvrait soit soulignée après le premier contact. Dans la prostitution, il y avait consécration de la prostituée à la transgression. En elle l'aspect sacré, l'aspect interdit de l'activité sexuelle, ne cessait pas d'apparaître : sa vie entière était vouée à la violation de l'interdit. Nous devons trouver la cohérence des faits et des mots désignant cette vocation : nous devons apercevoir sous ce jour l'institution archaïque de la prostitution sacrée. Toujours est-il que dans un monde antérieur – ou extérieur – au christianisme, la religion, loin d'être contraire à la prostitution, en pouvait régler les modalités, comme elle le faisait d'autres formes de transgression. Les prostituées, en contact avec le sacré, en des lieux eux-mêmes consacrés, avaient un caractère sacré analogue à celui des prêtres.

Envisagée à côté de la moderne, la prostitution religieuse nous semble étrangère à la honte. Mais la différence est ambiguë. N'est-ce pas dans la mesure où la courtisane d'un temple avait gardé, sinon le sentiment, la conduite de la honte qu'elle échappait à la déchéance de la prostituée de nos rues ? La moderne prostituée se vante de la honte dans laquelle elle est enlisée, elle s'y vautre cyniquement. Elle est étrangère à l'angoisse sans laquelle la honte n'est pas éprouvée. La courtisane avait une réserve, elle n'était pas vouée au mépris et différait peu des autres femmes. La pudeur en elle devait s'émousser, mais elle maintenait le principe du premier contact, qui veut qu'une femme ait peur de se livrer, et que l'homme exige la réaction de fuite d'une femme.

Dans l'orgie, la fusion et le déchaînement de la fusion annihilaient la honte. La honte se retrouvait dans la consommation du mariage, mais elle disparaissait dans les limites de l'habitude. Dans la prostitution sacrée, elle put devenir rituelle et se charger de signifier la transgression. D'habitude un homme ne peut avoir le sentiment que la loi est violée sur lui-même, c'est pourquoi il attend, fût-elle jouée, la confusion d'une femme, sans laquelle il n'aurait pas la conscience d'une violation. C'est par la honte, jouée ou non, qu'une femme s'accorde à l'interdit qui fonde en elle l'humanité. Le moment vient de passer outre, mais alors il s'agit de marquer, par la honte, que l'interdit n'est pas oublié, que le dépassement a lieu malgré l'interdit, dans la conscience de l'interdit. La honte ne disparaît pleinement que dans la basse prostitution.

Cependant, nous ne devons jamais oublier qu'en dehors des limites du christianisme, le caractère religieux, le caractère sacré de l'érotisme, a pu apparaître au grand jour, le sentiment sacré dominant la honte. Les temples de l'Inde abondent encore en figurations érotiques taillées dans la pierre, où l'érotisme se donne pour ce qu'il est d'une manière fondamentale, pour divin. De nombreux temples de l'Inde nous rappellent solennellement l'obscénité enfouie au fond de notre cœur * 1.

La basse prostitution.

Ce n'est pas, à la vérité, le paiement qui fonde la déchéance de la prostituée. Un paiement pouvait entrer dans le cycle des échanges cérémoniels, qui n'entraînaient pas l'avilissement propre au commerce. Dans les sociétés archaïques, le don que la femme mariée fait de son corps à son mari (la prestation du service sexuel) peut lui-même être l'objet d'une contrepartie. Mais parce qu'elle devient étrangère à l'interdit sans lequel nous ne serions pas des êtres humains, la basse prostituée se ravale au rang des animaux : elle suscite généralement un dégoût semblable à celui que la plupart des civilisations affichent vis-à-vis des truies.

La naissance de la basse prostitution est apparemment liée à celle des classes misérables qu'une condition malheureuse délivrait du souci d'observer scrupuleusement les interdits. Je ne songe pas au prolétariat actuel, mais au *lumpen-proletariat* de Marx. L'extrême misère délie les hommes des interdits qui fondent en eux l'humanité : elle ne les délie pas comme le fait la transgression : une sorte d'affaissement, imparfait sans doute, laisse libre cours à l'impulsion animale. L'affaissement n'est pas non plus le retour à l'animalité. Le monde de la transgression, qui engloba l'ensemble des hommes, différa essentiellement de l'animalité : il en va de même du monde restreint de l'affaissement. Ceux qui vivent de plain-pied avec l'interdit – avec le sacré –, qu'ils ne rejettent pas du monde profane, où ils vivent enlisés, n'ont rien d'animal, encore que, souvent, les autres leur déniaient la qualité humaine (ils sont même au-dessous de la dignité animale). Les différents

* Voir Max-Pol Fouchet, *L'Art amoureux des Indes*, Lausanne, La Guilde du Livre, 1957, in-4° (hors commerce).

objets des interdits ne leur donnent pas d'horreur ou de nausées, ou leur en donnent trop peu. Mais sans les ressentir intensément, ils connaissent les réactions des autres. Celui qui, d'un mourant, dit qu'« il va crever » envisage la mort d'un homme comme celle d'un chien, mais il mesure la déchéance, l'affaissement, qu'opère le langage ordurier qu'il emploie. Les mots grossiers désignant les organes, les produits ou les actes sexuels introduisent le même affaissement. Ces mots sont *interdits*, il est généralement interdit de nommer ces organes. Les nommer d'une manière éhontée fait passer de la transgression à l'indifférence qui met sur un même pied le profane et le plus sacré.

La prostituée de bas étage est au dernier degré de l'affaissement. Elle pourrait n'être pas moins indifférente aux interdits que l'animal, mais, impuissante à parvenir à la parfaite indifférence, elle sait des interdits que d'autres les observent : et non seulement elle est déchue, mais la possibilité lui est donnée de connaître sa déchéance. Elle se sait humaine. Même sans honte, elle peut avoir conscience de vivre comme les porcs.

En sens inverse, la situation que définit la basse prostitution est complémentaire de celle que le christianisme créa.

Le christianisme élaborait un monde sacré, dont il excluait les aspects horribles et impurs. De son côté, la basse prostitution avait créé le monde profane complémentaire, où, dans l'affaissement, l'immonde devient indifférent, d'où la claire netteté du monde du travail est exclue.

L'action du christianisme se distingue mal d'un mouvement plus vaste qu'elle a drainé et dont elle est la forme cohérente.

J'ai parlé du monde de la transgression, dont j'ai dit qu'un des aspects les plus voyants touchait l'alliance avec l'animal. La confusion de l'animal et de l'humain, de l'animal et du divin, est la marque de l'humanité très ancienne (les peuples chasseurs du moins la maintiennent), mais la substitution de divinités humaines aux animales est antérieure au christianisme, vers lequel mène une progression lente, plutôt qu'un renversement. Si nous l'envisageons dans l'ensemble, le problème du passage d'un état purement religieux (que je lie au principe de la transgression) aux temps où, par degrés, le souci de la morale s'établit, puis l'emporta, présente de grandes difficultés. Il n'eut pas le même aspect dans toutes les contrées

du monde civilisé, où d'ailleurs la morale et le primat des interdits ne l'emportèrent aussi nettement que dans les limites du christianisme. Il me semble néanmoins qu'un rapport est sensible entre l'importance de la morale et le mépris des animaux : ce mépris veut dire que l'homme s'attribua dans le monde de la morale une valeur que les animaux n'avaient pas et qui s'éleva bien au-dessus d'eux. La valeur suprême revint à l'homme, en opposition avec les êtres inférieurs, dans la mesure où « Dieu fit l'homme à son image », où la divinité, en conséquence, échappa définitivement à l'animalité. Le diable seul garda l'animalité pour attribut, l'animalité que la queue symbolise, et qui, répondant à la transgression pour commencer, est surtout signe de déchéance. C'est l'affaissement qui, d'une manière privilégiée, fait pièce à l'affirmation du Bien et du devoir liant à la nécessité du Bien. Sans doute l'affaissement a-t-il le pouvoir de provoquer plus entièrement et plus facilement les réactions de la morale. L'affaissement est indéfendable, la transgression ne l'était pas au même degré. C'est de toute façon dans la mesure où le christianisme s'en prenait d'abord à l'affaissement qu'il put jeter sur l'érotisme envisagé dans son ensemble la lumière du Mal. Le diable fut d'abord l'ange de la rébellion, mais il perdit les brillantes couleurs que lui donnait la rébellion : la déchéance fut le châtiment de la rébellion, cela voulait dire avant tout que l'aspect de la transgression s'effaça, que celui de l'affaissement l'emporta. La transgression annonçait, dans l'angoisse, le dépassement de l'angoisse et la joie, la déchéance n'avait d'issue qu'une déchéance plus profonde. Que devait-il rester à des êtres déchus ? Ils pouvaient se vautrer, comme les porcs, dans la déchéance.

Je dis bien « comme les porcs ». Les animaux ne sont plus en ce monde chrétien — où la morale et l'affaissement se conjuguent — que des objets de répugnance. Je dis « ce monde chrétien ». Le christianisme est en effet la forme accomplie de la morale, la seule où l'équilibre des possibilités s'ordonna.

L'érotisme, le Mal et la déchéance sociale.

« Le fondement social de la basse prostitution est le même que celui de la morale et du christianisme. Apparemment, l'inégalité des classes et la misère, qui provoquèrent en Égypte

une première révolution, entraînèrent aux environs du VI^e siècle avant notre ère, dans les régions civilisées, un malaise auquel il est possible de rattacher, parmi d'autres mouvements, le prophétisme judaïque. Si nous envisageons les choses sous l'aspect de la prostitution dégradée, dont il est soutenable, pour le monde gréco-romain, de placer l'origine à cette époque, la coïncidence est paradoxale. La classe déchue ne partagea guère une tendance qui aspirait à l'élévation des humbles, à la déposition des puissants : cette classe, au bas de l'échelle, n'aspirait à rien. Même la morale n'éleva les humbles que pour l'accabler davantage. La malédiction de l'Église s'appesantit le plus lourdement sur l'humanité affaissée.

L'aspect sacré de l'érotisme importait davantage à l'Église. Ce fut pour elle la raison majeure de sévir. Elle brûla les sorcières et laissa vivre les basses prostituées. Mais elle affirma la déchéance de la prostitution, s'en servant pour souligner le caractère du péché.

La situation présente est le résultat de la double attitude de l'Église, dont l'attitude des esprits est corollaire. À l'identification du sacré et du Bien, et au rejet de l'érotisme sacré, répondit la négation rationaliste du Mal. Un monde s'ensuivit où la transgression condamnée n'eut plus de sens, où la profanation n'eut plus elle-même qu'une faible vertu. Restait le détour de l'affaissement. La déchéance était pour ses victimes une impasse, mais l'aspect *déchu* de l'érotisme eut une vertu d'incitation qu'avait perdue l'aspect diabolique. Personne ne croyait plus au diable, et même la condamnation de l'érotisme comme tel n'agissait plus. La déchéance du moins ne pouvait cesser d'avoir la signification du Mal. Il ne s'agissait plus d'un Mal dénoncé par d'autres, dont la condamnation demeurerait douteuse. À l'origine de la déchéance des prostituées se trouve l'accord avec leur condition misérable. Cet accord est peut-être involontaire mais il est, en l'espèce du langage ordurier, parti pris de refus : le langage ordurier a le sens d'un rejet de la dignité humaine. La vie humaine étant le Bien, il y a, dans la déchéance acceptée, décision de cracher sur le Bien, de cracher sur la vie humaine.

En particulier, les organes et les actes sexuels ont des noms qui relèvent de l'affaissement, dont l'origine est le langage spécial au monde de la déchéance. Ces organes et ces actes ont d'autres noms, mais les uns sont scientifiques, et les autres,

d'usage plus rare, peu durable, participent de l'enfantillage et de la pudeur des amoureux. Les noms orduriers de l'amour n'en sont pas moins associés, d'une manière étroite et irrémédiable pour nous, à cette vie secrète que nous menons de pair avec les sentiments les plus élevés. C'est, à la fin, par la voie de ces noms innommables, que l'horreur générale se formule en nous, qui n'appartenons pas au monde déchu. Ces noms expriment cette horreur avec violence. Ils sont eux-mêmes violemment rejetés du monde honnête. D'un monde à l'autre, il n'est pas de discussion concevable.

Le monde déchu ne peut se servir de l'effet par lui-même. Le langage ordurier exprime la haine. Mais il donne aux amants dans le monde honnête un sentiment voisin de celui qu'autrefois donnèrent la transgression, puis la profanation. L'honnête femme disant à celui qu'elle étreint : « J'aime ta... » pourrait dire après Baudelaire : « La volupté unique et suprême de l'amour gît dans la certitude de faire le Mal. » Mais elle sait déjà de l'érotisme qu'il n'est pas le Mal en lui-même. Le Mal, il ne l'est que dans la mesure où il mène à l'abjection de la pègre, ou de la basse prostitution. Cette femme est étrangère à ce monde, elle hait son abjection morale. Elle admet de l'organe désigné qu'il n'est pas en lui-même abject. Mais elle emprunte à ceux qui se tiennent, hideusement, du côté du Mal, le mot qui lui révèle enfin la vérité : que l'organe qu'elle aime est maudit, qu'il est connu d'elle dans la mesure où l'horreur qu'il inspire lui devient sensible, au moment où cependant elle la dépasse. Elle se veut du côté des esprits forts, mais plutôt que de perdre le sens de l'interdit premier, sans lequel il n'est pas d'érotisme, elle a recours à la violence de ceux qui nient tout interdit, toute honte, et ne peuvent maintenir cette négation que dans la violence.

CHAPITRE XIII

La beauté

La contradiction fondamentale de l'homme.

Ainsi l'opposition de la pléthore de l'être se déchirant et se perdant dans la continuité, et de la volonté de durer de l'individu isolé se retrouve à travers les changements. La possibilité de la transgression venant à manquer, elle ouvre celle de la profanation. La voie de la déchéance, où l'érotisme est jeté à la voirie, est préférable à la neutralité qu'aurait l'activité sexuelle conforme à la raison, ne déchirant plus rien. Si l'interdit cesse de jouer, si nous ne croyons plus à l'interdit, la transgression est impossible, mais un sentiment de transgression est maintenu, s'il le faut dans l'aberration. Ce sentiment ne se fonde pas sur une réalité saisissable. Sans remonter au déchirement inévitable pour l'être que la discontinuité voue à la mort, comment saisirions-nous cette vérité? que seule la violence, une violence insensée, brisant les limites d'un monde réductible à la raison, nous ouvre à la continuité!

Ces limites, nous les définissons de toute manière, nous posons l'interdit, nous posons Dieu, voire la déchéance. Et toujours, une fois définies, nous en sortons. Deux choses sont inévitables : nous ne pouvons éviter de mourir, nous ne pouvons éviter non plus de « sortir des limites ». Mourir et sortir des limites sont d'ailleurs une même chose.

Mais sortant des limites, ou mourant, nous nous efforçons d'échapper à l'effroi que la mort donne, et que la vision

d'une continuité par-delà ces limites peut elle-même donner *.

À la rupture des limites, nous prêtons, s'il le faut, la forme d'un objet. Nous nous efforçons de la prendre pour un objet. De nous-mêmes, nous n'allons jusqu'au bout que forcés, dans les renâclements de la mort. Et toujours nous cherchons à nous tromper, nous nous efforçons d'accéder à la perspective de la continuité, qui suppose la limite franchie, sans sortir des limites de cette vie discontinue. Nous voulons accéder à l'*au-delà* sans franchir le pas, nous maintenant sagement *en deçà*. Nous ne pouvons rien concevoir, rien imaginer, sinon dans les limites de notre vie, au-delà desquelles il nous semble que tout s'efface. Par-delà la mort, en effet, l'inconcevable commence, que nous n'avons pas ordinairement le courage d'affronter. Cet inconcevable est pourtant l'expression de notre impuissance : nous le savons, la mort n'efface rien, elle laisse la totalité de l'être intacte, mais nous ne pouvons concevoir la continuité de l'être en son ensemble à partir de notre mort, à partir de ce qui meurt en nous. De cet être qui meurt en nous, nous n'acceptons pas les limites. Ces limites, à tout prix, nous voulons les franchir, mais nous aurions en même temps voulu les excéder et les maintenir.

Au moment de faire le pas, le désir nous jette hors de nous, nous n'en pouvons plus, le mouvement qui nous porte exi-

* Comment sur le chemin de la continuité, de la mort, avons-nous imaginé la personne de Dieu, soucieuse de l'immortalité individuelle, soucieuse du cheveu d'un être humain ? Je sais que, dans l'amour de Dieu, parfois cet aspect se dissipe, qu'au-delà du concevable, du conçu, la violence se révèle. Je sais que la violence, que l'inconnu, jamais n'ont signifié l'impossibilité de la connaissance et de la raison. Mais l'inconnu n'est pas la connaissance, la violence n'est pas la raison, la discontinuité n'est pas la continuité qui la brise, qui la tue. Ce monde de la discontinuité est appelé, dans l'horreur, à concevoir, — puisque, à partir de la discontinuité, la connaissance est possible, — à concevoir la mort : l'au-delà de la connaissance et du concevable. La distance est donc faible entre Dieu, dans lequel coexistent la violence et la raison (la continuité et la discontinuité), et la perspective du déchirement ouverte à l'existence intacte (la perspective de l'inconnu ouverte à la connaissance). Mais l'expérience est là qui désigne en Dieu le moyen d'échapper à ce délire qu'atteint rarement l'amour de Dieu, qui désigne en Dieu le « Bon Dieu », le garant de l'ordre social et de la vie discontinue. Ce qu'atteint au sommet l'amour de Dieu est en vérité la mort de Dieu. Mais nous ne pouvons de ce côté rien connaître, sinon la limite de la connaissance. Cela ne signifie pas que l'expérience de l'amour de Dieu ne nous donne pas les indications les plus vraies. Nous ne devons pas nous étonner que les données théoriques ne faussent pas l'expérience possible. La recherche est toujours celle de la continuité, qu'atteint l'« état théopastique ». Jamais les voies de cette recherche ne sont droites.

gerait que nous nous brisions. Mais l'objet du désir excédant, devant nous, nous rattache à la vie qu'excède le désir. Qu'il est doux de rester dans le désir d'excéder, sans aller jusqu'au bout, sans faire le pas. Qu'il est doux de rester longuement devant l'objet de ce désir, de nous maintenir en vie dans le désir, au lieu de mourir en allant jusqu'au bout, en cédant à l'excès de violence du désir. Nous savons que la possession de cet objet qui nous brûle est impossible. De deux choses l'une, le désir nous consumera, ou son objet cessera de nous brûler. Nous ne le possédons qu'à une condition, que peu à peu le désir qu'il nous donne s'apaise. Mais plutôt la mort du désir que notre mort ! Nous nous satisfaisons d'une illusion. La possession de son objet nous donnera sans mourir le sentiment d'aller jusqu'au bout de notre désir. Non seulement, nous renonçons à mourir : nous annexons l'objet au désir, qui était en vérité celui de mourir, nous l'annexons à notre vie durable. Nous enrichissons notre vie au lieu de la perdre ¹.

Dans la possession s'accroît l'aspect objectif de ce qui nous avait conduits à sortir de nos limites *. L'objet que la prostitution désigne au désir (la prostitution n'est en soi que le fait d'offrir au désir), mais qu'elle nous dérobe dans la déchéance (si la basse prostitution en fait une ordure), se propose à la possession comme un bel objet. La beauté en est le sens. Il en constitue la valeur. En effet, la beauté est, dans l'objet, ce qui le désigne au désir. En particulier, si le désir, dans l'objet, vise moins la réponse immédiate (la possibilité d'excéder nos limites) que la longue et calme possession.

L'opposition de la pureté et de la souillure dans la beauté.

Parlant de la beauté d'une femme, j'éviterai de parler généralement de la beauté **. Je veux seulement saisir et limiter le rôle de la beauté dans l'érotisme. Sous une forme élémentaire, il est à la rigueur possible d'admettre une action, dans la vie sexuelle des oiseaux, des plumages multicolores et des chants. Je ne parlerai pas de ce que signifie la beauté de ces

* À nous nier nous-mêmes en tant qu'objet.

** J'ai pleinement conscience du caractère incomplet de ces développements. J'ai voulu donner de l'érotisme un aperçu cohérent, mais non le tableau exhaustif. Ici, j'envisage essentiellement la beauté féminine. Ce n'est, dans ce livre, qu'une lacune entre beaucoup d'autres.

plumages ou de ces chants. Je ne veux pas la contester, et de même j'admettrai que des animaux sont plus ou moins beaux suivant la réponse, plus ou moins bonne, donnée à l'idéal de formes lié à l'espèce. La beauté n'en est pas moins subjective, elle varie suivant l'inclination de ceux qui l'apprécient. Dans certains cas, nous pouvons croire que des animaux l'apprécient comme nous, mais la supposition est risquée. Je retiens seulement que, dans l'appréciation de la beauté humaine, doit jouer la réponse donnée à l'idéal de l'espèce. Cet idéal varie, mais il est donné dans un thème physique susceptible de variations, dont certaines sont très malheureuses. La marge d'interprétation personnelle n'est pas si grande. Quoi qu'il en soit, je devais retenir un élément très simple, jouant aussi bien dans l'appréciation par un homme de la beauté animale, que dans celle de la beauté humaine. (La jeunesse s'ajoute en principe à cet élément premier.)

J'en arrive à l'autre élément qui, pour être moins clair, n'en joue pas moins dans la reconnaissance de la beauté d'un homme ou d'une femme. Un homme, une femme sont en général jugés beaux dans la mesure où leurs formes s'éloignent de l'animalité.

La question est difficile et tout s'y emmêle. Je renonce à l'examiner en détail. Je me bornerai à montrer qu'elle se pose. L'aversion de ce qui, chez un être humain, rappelle la forme animale est certaine. En particulier, l'aspect de l'anthropoïde est odieux. La valeur érotique des formes féminines est liée, me semble-t-il, à l'effacement de cette pesanteur naturelle, qui rappelle l'usage matériel des membres et la nécessité d'une ossature : plus les formes sont irréelles, moins clairement elles sont assujetties à la vérité animale, à la vérité physiologique du corps humain, mieux elles répondent à l'image assez généralement répandue de la femme désirable. Je ne parlerai que plus loin du système pileux, dont le sens dans l'espèce humaine est singulier.

De ce que j'ai dit, il me semble nécessaire de retenir une vérité indubitable. Mais la vérité contraire, qui ne s'impose qu'en second lieu, n'est pas moins assurée. L'image de la femme désirable, donnée en premier lieu, serait fade — elle ne provoquerait pas le désir — si elle n'annonçait pas, ou ne révélait pas, en même temps, un aspect animal secret, plus lourdement suggestif. La beauté de la femme désirable

annonce ses parties honteuses : justement ses parties pileuses, ses parties animales. L'instinct inscrit en nous le désir de ces parties. Mais au-delà de l'instinct sexuel, le désir érotique répond à d'autres composantes. La beauté négatrice de l'animalité, qui éveille le désir, aboutit dans l'exaspération du désir à l'exaltation des parties animales!

Le sens dernier de l'érotisme est la mort.

Il y a dans la recherche de la beauté en même temps qu'un effort pour accéder, au-delà d'une rupture, à la continuité, un effort pour y échapper.

Jamais cet effort ambigu ne cesse de l'être.

Mais son ambiguïté résume, elle reprend le mouvement de l'érotisme.

La multiplication dérange un état de simplicité de l'être, un excès renverse les limites, aboutit de quelque manière au débordement.

Toujours une limite est donnée à laquelle s'accorde l'être. Il identifie cette limite à ce qu'il est. L'horreur le prend à la pensée que cette limite peut cesser d'être. Mais nous nous trompons prenant au sérieux la limite et l'accord que l'être lui donne. La limite n'est donnée que pour être excédée. La peur (l'horreur) n'indique pas la décision véritable. Elle incite au contraire, en contrecoup, à franchir les limites.

Si nous l'éprouvons, nous le savons, il s'agit de répondre à la volonté inscrite en nous d'excéder les limites. Nous voulons les excéder et l'horreur éprouvée signifie l'excès auquel nous devons parvenir, auquel, s'il n'était l'horreur préalable, nous n'aurions pu parvenir.

Si la beauté, dont l'achèvement rejette l'animalité, est passionnément désirée, c'est qu'en elle la possession introduit la souillure animale. Elle est désirée pour la salir. Non pour elle-même, mais pour la joie goûtée dans la certitude de la profaner.

Dans le sacrifice, la victime était choisie de telle manière que sa perfection achevât de rendre sensible la brutalité de la mort. La beauté humaine, dans l'union des corps, introduit l'opposition de l'humanité la plus pure et de l'animalité hideuse des organes. Du paradoxe de la laideur opposée dans l'éro-

tisme à la beauté, les *Carnets* de Léonard de Vinci donnent cette expression saisissante : « L'acte d'accouplement et les membres dont il se sert sont d'une telle laideur que s'il n'y avait la beauté des visages, les ornements des participants et l'élan effréné, la nature perdrait l'espèce humaine. » Léonard ne voit pas que l'attrait d'un beau visage ou d'un beau vêtement joue dans la mesure où ce beau visage annonce ce que le vêtement dissimule. Ce dont il s'agit est de profaner ce visage, sa beauté. De le profaner d'abord en révélant les parties secrètes d'une femme, puis en y plaçant l'organe viril. Personne ne doute de la laideur de l'acte sexuel. De même que la mort dans le sacrifice, la laideur de l'accouplement met dans l'angoisse. Mais plus grande est l'angoisse – à la mesure de la force des partenaires – et plus forte est la conscience d'excéder les limites, qui décide un transport de joie. Que les situations varient selon les goûts, et les habitudes, ne peut faire que généralement la beauté (l'humanité) d'une femme ne concoure à rendre sensible – et choquante – l'animalité de l'acte sexuel. Rien de plus déprimant, pour un homme, que la laideur d'une femme, sur laquelle la laideur des organes ou de l'acte ne ressort pas. La beauté importe au premier chef en ce que la laideur ne peut être souillée, et que l'essence de l'érotisme est la souillure. L'humanité significative de l'interdit, est transgressée dans l'érotisme. Elle est transgressée, profanée, souillée. Plus grande est la beauté, plus profonde est la souillure.

Les possibilités sont si nombreuses, si glissantes, que le tableau des divers aspects déçoit. De l'une à l'autre les répétitions, les contradictions sont inévitables. Mais le mouvement saisi ne laisse rien d'obscur. Toujours il s'agit d'une opposition où se retrouve le passage de la compression à l'explosion. Les voies changent, la violence est la même, inspirant à la fois l'horreur et l'attrait. L'humanité déchue a le même sens que l'animalité, la profanation que la transgression.

À propos de la beauté, j'ai parlé de profanation. Tout aussi bien, j'aurais pu parler de transgression, puisque l'animalité, par rapport à nous, a le sens de la transgression, l'animal ignorant l'interdit. Mais le sentiment de profaner est plus immédiatement intelligible pour nous.

Je n'ai pu sans me contredire et sans ressassement décrire un ensemble de situations érotiques qui, d'ailleurs, sont en

fait plus proches les unes des autres que ne pourrait le faire penser un parti pris de les distinguer. Je devais les distinguer pour tenter de rendre sensible, à travers des vicissitudes, ce qui est en jeu. Mais il n'est pas de forme où ne puisse apparaître un aspect de l'autre. Le mariage est ouvert à toutes les formes de l'érotisme. L'animalité se mêle à la déchéance et l'objet du désir peut se détacher, dans l'orgie, avec une précision qui renverse.

De même la nécessité de rendre sensible une vérité première efface une autre vérité, celle de la conciliation *, sans laquelle l'érotisme ne serait pas. Je devais insister sur l'entorse faite au mouvement initial ¹. Dans ses vicissitudes, l'érotisme en apparence s'éloigne de son essence qui le lie à la nostalgie de la continuité perdue. La vie humaine ne peut suivre sans trembler – sans tricher – le mouvement qui l'entraîne à la mort. Je l'ai représentée trichant – louvoyant – dans les voies dont j'ai parlé.

* Du désir et de l'amour individuel, de la durée de la vie et de l'attirance vers la mort, de la frénésie sexuelle et du soin des enfants.

DEUXIÈME PARTIE

ÉTUDES DIVERSES
SUR L'ÉROTISME

ÉTUDE I¹

Kinsey, la pègre et le travail

De là, l'oisiveté qui dévore les journées; car les excès en amour exigent et du repos et des repas réparateurs. De là, cette haine de tout travail, qui force ces gens à des moyens rapides pour se procurer de l'argent.

BALZAC,
Splendeurs et misères
des courtisanes.

L'érotisme est une expérience que nous ne pouvons apprécier du dehors comme une chose.

Je puis envisager l'étude des conduites sexuelles de l'homme avec l'intérêt du savant qui observe, en une sorte d'absence, l'action d'une lumière sur le vol d'une guêpe. Il va de soi que des conduites humaines peuvent devenir objet de science : elles ne sont pas alors envisagées plus humainement que si elles étaient celles d'insectes. L'homme est avant toute chose un animal, il peut lui-même étudier ses réactions comme il étudie celles des animaux. Toutefois certaines d'entre elles ne peuvent être entièrement assimilées aux données de science. Ces conduites sont celles où parfois, selon le jugement reçu, l'être humain se ravale à la bête. Ce jugement veut même qu'on les dissimule, qu'on les taise, et qu'elles n'aient pas dans la conscience une place tout à fait légitime. Ces conduites, qui nous sont généralement communes avec celles des animaux, devraient-elles être envisagées à part ?

Si grande que soit la déchéance d'un homme, il est vrai que jamais il n'est simplement, comme l'animal, une chose. Une dignité demeure en lui, une noblesse fondamentale, et

proprement une vérité sacrée, qui l'affirment irréductible à l'usage servile (encore même au moment où, par abus, l'usage est pratiqué). Jamais un homme ne peut être entièrement tenu pour un moyen; fût-ce pour un temps, il garde à quelque degré, l'importance souveraine d'une fin; il reste en lui, inaliénable, ce qui veut qu'on ne puisse le tuer, moins encore le manger sans horreur. Il est toujours possible de tuer, parfois même de manger un homme. Mais bien rarement ces actes sont insignifiants pour un autre homme: tout au moins, nul ne peut ignorer, s'il est sain d'esprit, qu'ils ont un sens lourd pour les autres. Ce *tabou*, ce caractère sacré de la vie humaine est universel comme le sont les interdits frappant la sexualité (tel l'inceste, le tabou du sang menstruel, et, sous des formes variées, mais constantes, les prescriptions de la décence).

L'animal seul est, dans le monde présent, réductible à la chose. Un homme en peut faire ce qu'il veut sans limitation, il n'en doit de compte à personne. Il peut savoir, au fond, que la bête qu'il abat ne diffère pas tellement de lui. Mais, alors même qu'il admet formellement la similitude, sa reconnaissance furtive est aussitôt contredite par une négation fondamentale et silencieuse. En dépit de croyances opposées, le sentiment qui place l'esprit dans l'homme et le corps dans la bête n'est jamais contesté qu'en vain. Le corps est une chose, il est vil, asservi, il est servile, au même titre qu'une pierre ou qu'une pièce de bois. L'esprit seul, dont la vérité est intime, subjective, ne peut être réduit à la chose. Il est sacré, demeurant dans le corps profane, qui ne devient lui-même à son tour sacré qu'au moment où la mort révèle la valeur incomparable de l'esprit.

Cela dit, que nous apercevons d'abord, ce qui suit, qui n'a pas cette simplicité, se révèle à la longue à l'attention.

Nous sommes de toute façon des animaux. Sans doute sommes-nous des hommes et des esprits: nous ne pouvons faire qu'en nous l'animalité ne survive et ne nous déborde souvent. À l'opposé d'un pôle spirituel, l'exubérante sexualité signifie en nous la persistance de la vie animale. Ainsi nos conduites sexuelles, situées du côté du corps, pourraient-elles, en un sens, être envisagées comme des choses: le sexe est lui-même une chose (une partie de ce corps qui, lui-même, est une chose). Ces conduites représentent une activité fonctionnelle de la chose qu'est le sexe. Le sexe est en somme une

chose au même titre qu'un pied (à la rigueur, une main est humaine et l'œil exprime la vie spirituelle, mais nous avons un sexe, des pieds, de manière très animale). Nous pensons d'ailleurs que le délire des sens nous ravale au rang des bêtes.

Si toutefois nous en concluons que le fait sexuel est une chose, ce qu'est l'animal dans la pince du vivisecteur, et si nous pensons qu'il a échappé au contrôle de l'esprit humain, nous abordons une difficulté sérieuse. Si nous sommes en présence d'une chose, nous en avons la conscience claire. Les contenus de la conscience sont pour nous faciles à saisir dans la mesure où nous les abordons par le biais des choses qui les représentent, qui leur donnent leur aspect du dehors. Chaque fois, au contraire, que ces contenus nous sont connaissables du dedans, sans les pouvoir rapporter aux effets extérieurs distincts qui les accompagnent, nous n'en pouvons parler que vaguement*. Mais est-il rien de moins facile à regarder du dehors que le fait sexuel?

Envisageons les Rapports Kinsey**, où l'activité sexuelle est traitée sous une forme statistique, ainsi qu'une donnée extérieure. Leurs auteurs n'ont réellement observé du dehors aucun des innombrables faits qu'ils rapportent. Les faits ont été observés *du dedans* par ceux qui les ont vécus. S'ils sont méthodiquement établis, c'est par le moyen terme d'aveux, de récits, auxquels les prétendus observateurs se sont fiés. La mise en doute des résultats, tout au moins d'une valeur générale de ces résultats, qu'on a crue parfois nécessaire, semble systématique et superficielle. Les auteurs s'entourèrent de précautions qui ne peuvent être négligées (vérification, répétition de l'enquête à de longs intervalles, comparaison de courbes obtenues dans les mêmes conditions par des enquêteurs différents, etc.). Les conduites sexuelles de nos semblables ont cessé de nous être aussi parfaitement dérobées du fait de cette immense enquête. Mais précisément, cet effort même a pour effet de mettre en lumière que les faits n'étaient pas donnés comme des choses avant que fût mise en œuvre

* Si je parle clairement et distinctement de *moi*, c'est en posant mon existence comme une réalité isolée, semblable à celle des autres hommes que je considère du dehors, et je n'ai pu distinguer clairement les autres hommes que dans la mesure où ils ont, dans leur apparence d'isolement, cette parfaite identité à soi-même que je prête aux choses.

** Kinsey, Pomeroy, Martin, *Le Comportement sexuel de l'homme* (Éd. du Pavois, 1948). Kinsey, Pomeroy, Martin, Gebhard, *Le Comportement sexuel de la femme* (Amiot Dumont, 1954).

cette machinerie. Avant les Rapports, la vie sexuelle n'avait qu'au degré le plus bas la vérité claire et distincte de la chose. Or cette vérité est maintenant, sinon très claire, assez claire. Il est enfin possible de parler comme de choses des conduites sexuelles : à un certain degré, c'est la nouveauté qu'introduisent les Rapports...

Le premier mouvement est de contester une réduction si étrange, dont la lourdeur a souvent l'air insensé. Mais en nous l'opération intellectuelle envisage seulement le résultat immédiat. Une opération intellectuelle n'est en somme qu'un passage : au-delà de ce résultat voulu, elle a des conséquences qu'elle ne visait pas. Les Rapports se fondaient sur le principe que les faits sexuels étaient des choses, mais s'ils rendaient clair, à la fin, que *les faits sexuels ne sont pas des choses*? Il se peut que généralement la conscience veuille cette double opération : que les contenus en soient envisagés, autant qu'il est possible, comme des choses, mais qu'ils ne soient jamais mieux révélés, plus conscients, qu'au moment où, l'aspect du dehors, se révélant insuffisant, renvoie à l'aspect intime. J'éluciderai ce jeu de renvoi, d'autant que les désordres sexuels lui donneront la portée dont il est susceptible.

Les raisons qui s'opposent à l'observation du dehors de l'activité génétique ne sont pas seulement conventionnelles. Un caractère *contagieux* exclut la possibilité de l'observation. Ceci n'a rien à voir avec la contagion des maladies microbiennes. La contagion dont il s'agit est analogue à celle du bâillement ou du rire. Un bâillement fait bâiller, de nombreux éclats de rire éveillent sans plus à l'envie de rire, si une activité sexuelle ne se dérobe pas à notre vue, elle est susceptible d'exciter. Elle peut aussi inspirer le dégoût. Si l'on veut, l'activité sexuelle, ce qui l'annonce fût-il réduit à un trouble peu visible ou au désordre des vêtements, met aisément le témoin dans un état de *participation* (si du moins la beauté du corps donne à l'aspect incongru le sens du jeu). Un tel état est trouble et il exclut ordinairement l'observation méthodique de la science : en voyant, en entendant rire, je *participe du dedans* à l'émotion de celui qui rit. C'est cette émotion ressentie au-dedans qui, se communiquant à moi, rit en moi. Ce que nous connaissons dans la participation (dans la communication), est ce que nous sentons *intimement* : nous connaissons immédiatement le rire de l'autre en riant, ou son exci-

tation en la partageant. C'est en cela justement que le rire ou l'excitation (même le bâillement) ne sont pas des choses : nous ne pouvons généralement participer de la pierre, de la planche, mais nous participons de la nudité de la femme que nous enlaçons. Celui que Lévy-Bruhl nommait le « primitif » pouvait, il est vrai, participer de la pierre, mais elle n'était pas une chose devant lui, elle était vivante à ses yeux, comme lui-même. Sans doute Lévy-Bruhl avait tort de lier ce mode de pensée à l'humanité primitive. Il nous suffit, dans la poésie, d'oublier l'identité de la pierre avec elle-même, et de parler de *pierre de lune* : elle participe dès lors à mon intimité (je glisse, en en parlant, à l'intimité de la *pierre de lune*). Mais si la nudité ou l'excès de la jouissance ne sont pas des choses, et s'ils sont, comme la *pierre de lune*, insaisissables, il en découle de remarquables conséquences.

Il est singulier d'en venir à montrer que l'activité sexuelle, ravalée d'habitude au niveau de la viande comestible (de la chair), a le même privilège que la poésie. Il est vrai que la poésie, de nos jours, veut être de mauvais aloi et qu'elle tend au scandale, si elle peut. Il n'en est pas moins étrange de voir, en l'espèce du fait sexuel, que ce n'est pas nécessairement le corps qu'annonce la servilité des choses, que ce corps, au contraire, en son animalité est poétique, qu'il est *divin*. C'est ce que l'ampleur et la bizarrerie des méthodes des Rapports mettent en évidence, montrant l'impuissance où elles sont d'atteindre leur objet comme un objet (en tant qu'objet pouvant être objectivement envisagé). Le *grand nombre* des inévitables recours à la subjectivité compense à la rigueur un caractère contraire à l'objectivité de la science, qui est le propre des enquêtes sur la vie sexuelle des sujets observés. Mais l'immense effort que cette compensation demande (le recours à la multiplicité, grâce à laquelle semble annulé l'aspect subjectif des observations) fait ressortir un élément irréductible de l'activité sexuelle : l'élément intime (opposé à la chose) qu'au-delà des graphiques et des courbes les Rapports font entrevoir. Cet élément demeure insaisissable, étranger aux regards du dehors ; qui cherchent la fréquence, la modalité, l'âge, la profession et la classe : ce qui, effectivement, s'aperçoit du dehors, alors que l'essentiel échappe. Nous devons même demander ouvertement : ces livres parlent-ils de la vie sexuelle ? Parlerions-nous de l'homme en nous bornant à donner des nombres, des mensurations, des classements suivant

l'âge ou la couleur des yeux? Ce que l'homme signifie à nos yeux se place sans doute au-delà de ces notions : celles-ci s'imposent à l'attention, mais elles n'ajoutent à une connaissance déjà donnée que des aspects inessentiels *. De même, la connaissance authentique de la vie sexuelle de l'homme ne pourrait être tirée des Rapports, et ces statistiques, ces fréquences hebdomadaires, ces moyennes n'ont de sens que dans la mesure où nous avons d'abord en vue l'excès dont il s'agit. Ou, s'ils enrichissent la connaissance que nous en avons, c'est dans la direction que j'ai dite, si nous éprouvons à les lire le sentiment d'un irréductible... Par exemple si nous rions (car l'incongruité, qui semblait impossible, est pourtant là) de lire sous les dix colonnes d'un tableau ce titre : *Sources de l'orgasme pour la population des États-Unis*, et sous la colonne de chiffres ces mots : *masturbation, jeux sexuels, relations conjugales ou non, bestialité, homosexualité*... L'incompatibilité est profonde entre ces classifications mécaniques, qui d'ordinaire annoncent les choses (ainsi les tonnes d'acier ou de cuivre), et les vérités intimes. Au moins une fois, les auteurs eux-mêmes en ont conscience, reconnaissant que les enquêtes, les « histoires sexuelles », qui sont la base de leur analyse, leur apparaissent parfois, malgré tout, dans la lumière de l'intimité : ce n'était pas leur affaire, mais de ces « histoires » ils avouent « qu'elles impliquent souvent le souvenir de profondes blessures, de la frustration, de la douleur, des désirs insatisfaits, du désappointement, de situations tragiques et de complètes catastrophes ». Le caractère malheureux est extérieur au sens intime de l'acte sexuel, du moins renvoie-t-il à la profondeur où il se joue, d'où nous ne pouvons le retirer sans le priver de vérité. Ainsi les auteurs ont eux-mêmes su au-dessus de quel abîme se situent les faits qu'ils rapportent. Mais s'ils en eurent le sentiment, ils ne s'arrêtèrent pas à la difficulté. Leur orientation et leur faiblesse ne sont jamais plus apparentes qu'à l'occasion d'une exception faite à leur méthode (fondée sur le récit des sujets eux-mêmes, substitué à l'observation). Sans avoir observé de leurs yeux, ils publient sur un point des données qui découlent de l'observation objective (des tiers ont pu les fournir). Ils ont étudié les temps – très courts – de masturbation, nécessaires à de jeunes enfants (de six à douze

* Même les données fondamentales de l'anthropologie somatique n'ont de sens que dans la mesure où elles sont explicatives d'une réalité connue, où elles situent l'être humain dans le règne animal.

mois) afin de parvenir à l'orgasme. Ces temps, nous est-il dit, furent établis tantôt à la montre à secondes, tantôt au chronomètre. L'incompatibilité de l'observation et du fait observé, de la méthode valable pour les choses et d'une intimité toujours gênante¹, en arrive au degré où il est difficile de rire. Des obstacles plus lourds s'opposent à l'observation des adultes : cependant l'impuissance de l'enfant² et la tendresse sans bornes qui nous désarme devant lui rendent ici le mécanisme de la montre pénible. En dépit des auteurs la vérité ressort : il faut une évidente méprise pour confondre avec la pauvreté de la chose ce dont le caractère est *tout autre*, est *sacré*; nous ne pouvons sans un malaise laisser passer à la vulgarité de la sphère profane (de la sphère des choses) ce qu'a de très lourd à nos yeux la violence secrète de l'homme et de l'enfant. La violence de la sexualité humaine, cependant animale, demeure à nos yeux désarmante; jamais ces yeux ne l'observent sans trouble.

Le travail se lie en nous à la conscience et à l'objectivité des choses, il réduit l'exubérance sexuelle. La pègre seule demeure exubérante.

Je reviens sur le fait qu'en principe, l'animalité est justement ce qui d'ordinaire est réductible à la chose. Là-dessus je ne saurais trop insister : je tenterai d'élucider le problème posé, poursuivant mon analyse à l'aide des données des Rapports.

Ces données, si abondantes, sont loin d'être élaborées : nous sommes devant un volumineux recueil de faits, d'une exécution remarquable, dont les méthodes, rappelant celle de l'Institut Gallup, ont été l'objet d'une admirable mise au point (mais il est plus difficile d'admirer les conceptions théoriques dont elles procèdent).

La sexualité est pour les auteurs « une fonction biologique normale, acceptable, sous quelque forme qu'elle se présente ». Mais des restrictions religieuses s'opposent à cette activité naturelle *. La plus intéressante série de données numériques du premier rapport indique la fréquence hebdomadaire de l'orgasme. Variant selon les âges et les catégories sociales, elle

* Un critique américain, Lionel Trilling, a singulièrement raison d'insister sur la naïveté des auteurs, qui pensèrent trancher la question en affirmant ce caractère *naturel*.

est, dans l'ensemble, très inférieure à 7, à partir de quel nombre on nous parle de haute fréquence (*high rate*). Mais la fréquence normale de l'anthropoïde est une fois par jour. La fréquence normale de l'homme, assurent les auteurs, pourrait n'être pas inférieure à celle du grand singe si les restrictions religieuses ne s'y étaient opposées. Les auteurs s'appuient sur les résultats de leur enquête. Ils ont classé les réponses des fidèles de diverses obédiences en opposant aux pratiquants les non-pratiquants. 7,4 % des protestants pieux contre 11,7 % des indifférents atteignent ou dépassent la fréquence 7 hebdomadaire; de la même façon, 8,1 % des catholiques pieux s'opposent à 20,5 % des indifférents. Ces chiffres sont remarquables : la pratique religieuse évidemment freine l'activité sexuelle. Mais nous sommes en face d'observateurs impartiaux et infatigables. Ils ne se contentent pas d'établir les données favorables à leur principe. En tous sens, ils multiplient les enquêtes. La statistique des fréquences est présentée par catégories sociales : manœuvres, ouvriers, « cols blancs », professions importantes. Dans son ensemble, la population qui travaille donne une proportion d'environ 10 % de haute fréquence. Seule la pègre (*underworld*) atteint 49,4 %. Ces données numériques sont les plus remarquables. Le facteur qu'elles désignent est moins incertain que la piété (rappelez-vous les cultes de Kali ou de Dionysos, le tantrisme et tant d'autres formes érotiques de la religion) : c'est le *travail*, dont l'essence et le rôle n'ont rien d'ambigu. C'est par le travail que l'homme ordonne le monde des choses, et qu'il se réduit, dans ce monde, à une chose entre les autres; c'est le travail qui fait du travailleur un moyen. Le travail humain, essentiel à l'homme, s'oppose seul sans équivoque à l'animalité. Ces rapports numériques séparent ici un monde du travail et du travailleur, réductible à des choses, excluant la sexualité tout entière intime et irréductible.

Cette opposition, que fondent les chiffres, est paradoxale. Elle implique entre les diverses valeurs des rapports inattendus. Ces rapports s'ajoutent à ceux que j'ai fait ressortir tout à l'heure, qui accusent paradoxalement l'irréductibilité de l'exubérance animale à la chose. Ceci demande la plus grande attention.

Ce que j'ai dit d'abord montrait que l'opposition fondamentale de l'homme à la chose ne pouvait être formulée sans impliquer l'identification de l'animal à la chose. Il y a d'une

part un monde extérieur, le monde des choses, dont les animaux font partie. D'autre part un monde de l'homme, envisagé essentiellement comme intérieur, comme un monde de l'esprit (du sujet). Mais si l'animal n'est qu'une chose, si c'est le caractère qui le sépare de l'homme, il ne l'est pas au même titre qu'un objet inerte, qu'un pavé, qu'une bêche. Seul l'objet inerte, surtout s'il est fabriqué, s'il est le produit d'un travail, est la chose, par excellence privée de tout mystère et subordonnée à des fins qui lui sont extérieures. Est chose ce qui, pour son propre compte, n'est rien. En ce sens, les animaux ne sont pas en eux-mêmes des choses, mais l'homme les traite comme tels : ils sont des choses dans la mesure où ils sont l'objet d'un travail (élevage) ou des outils de travail (des bêtes de somme ou de trait). S'il entre dans le cycle des actions utiles, comme un moyen, non comme une fin, l'animal est *réduit* à la chose. Mais cette réduction est la négation de ce qu'il est malgré tout : l'animal n'est une chose que dans la mesure où l'homme a le pouvoir de le nier. Si nous n'avions plus ce pouvoir, si nous n'étions plus en état d'agir comme si l'animal était une chose (si un tigre nous terrassait), l'animal ne serait pas en lui-même une chose : ce ne serait pas un pur objet, ce serait un sujet qui aurait pour lui-même une vérité intime.

De même l'animalité subsistante de l'homme, son exubérance sexuelle, ne pourrait être envisagée comme une chose que si nous avions le pouvoir de la nier, d'exister comme si elle n'était pas. Nous la nions en effet, mais en vain. La sexualité, qualifiée d'immonde, de bestiale est même ce qui s'oppose au maximum à la réduction de l'homme à la chose : la fierté intime d'un homme se lie à sa virilité. Elle ne répond nullement en nous à ce qu'est l'animal nié, mais à ce que l'animal a d'intime et d'incommensurable. C'est même en elle que nous ne pouvons être réduits comme des bœufs à la force de travail, à l'instrument, à la chose. Il y a sans nul doute dans l'*humanité* – au sens contraire d'*animalité* – un élément irréductible à la chose et au travail : sans nul doute, en définitive, l'homme ne peut être asservi, supprimé, au même point que l'animal. Mais ce n'est clair qu'en second lieu : l'homme est d'abord un animal qui travaille, se soumet au travail et, pour cette raison, doit renoncer à une part de son exubérance. Il n'y a rien d'arbitraire dans les restrictions sexuelles : tout homme dispose d'une somme d'énergie limitée et, s'il en

affecte une partie au travail, elle manque à la consommation érotique, qui en est d'autant diminuée. Ainsi l'humanité dans le temps *humain*, *anti-animal*, du travail est-elle en nous ce qui nous réduit à des choses et l'animalité est alors ce qui garde en nous la valeur d'une existence du sujet pour lui-même.

Ceci vaut d'être donné en formules précises.

L'« animalité », ou l'exubérance sexuelle, est en nous ce par quoi nous ne pouvons être réduits à des choses.

L'« humanité » au contraire, en ce qu'elle a de spécifique, dans le temps du travail, tend à faire de nous des choses, aux dépens de l'exubérance sexuelle.

Le travail, opposé à l'exubérance sexuelle, est la condition de la conscience des choses.

À ces premiers principes, les données numériques du premier Rapport Kinsey répondent avec une minutie remarquable. Seule la pègre, qui ne travaille pas, et dont les conduites, dans l'ensemble, reviennent à une négation de l'« humanité », donne une proportion de 49,4 % de haute fréquence. En moyenne cette proportion répond, pour les auteurs du Rapport, à la fréquence normale donnée dans la nature – dans l'animalité de l'anthropoïde. Mais elle s'oppose, dans son unicité, à l'ensemble des conduites proprement humaines, qui, variant selon les groupes, sont désignées par des proportions de haute fréquence allant de 16,1 à 8,9 %. Le détail des indices est d'ailleurs notable. C'est dans l'ensemble selon l'*humanisation* plus ou moins grande que l'indice varie : plus les hommes sont humanisés et plus leur exubérance est réduite. Nous précisons : la proportion des hautes fréquences est de 15,4 % chez les manœuvres, de 16,1 % chez les ouvriers à demi qualifiés, de 12,1 % chez les qualifiés, de 10,7 % chez les « cols blancs » inférieurs, de 8,9 % chez les supérieurs.

Une seule exception néanmoins : à passer des « cols blancs » supérieurs aux professions importantes qui répondent aux classes dirigeantes, l'indice remonte de plus de trois unités pour atteindre 12,4 %. Si l'on songe aux conditions dans lesquelles ces chiffres ont été obtenus, il n'y a pas lieu de tenir compte de différences trop petites. Mais la décroissance du manœuvre au « col blanc » supérieur est assez constante, et

la différence de 3,5 entre ce dernier et la profession importante représente un surcroît d'environ 30 % : le taux s'élève à peu près de deux ou trois orgasmes par semaine. Le sens d'un redressement si l'on passe à la classe dominante est dès l'abord suffisamment clair : elle connaît, par rapport aux catégories précédentes, un minimum d'oisiveté, et la richesse moyenne dont elle jouit ne répond pas toujours à une somme exceptionnelle de travail, elle dispose évidemment d'un excès d'énergie supérieur à celui des classes laborieuses. Ceci compense le fait qu'elle est plus humanisée qu'une autre.

L'exception de la classe dominante a d'ailleurs un sens plus précis. En marquant un aspect divin de l'animalité et un aspect servile de l'humanité, j'ai été amené à faire une réserve : il devait y avoir toutefois dans l'humanité quelque élément irréductible à la chose et au travail, tel que l'homme fût en définitive plus difficile à asservir que l'animal. Cet élément se retrouve à tous les échelons de la société, mais il est principalement le fait de la classe dirigeante. Il est facile d'apercevoir qu'une réduction à la chose n'a jamais qu'une valeur relative : être une chose n'a de sens qu'en rapport avec celui dont l'objet possédé est la chose : un objet inerte, un animal, un homme peuvent être des choses, mais ils sont la chose d'un homme. En particulier, un homme ne peut être une chose qu'à la condition d'être la chose d'un tiers, et ainsi de suite, mais non sans fin. Le moment vient où l'humanité elle-même, eût-elle jusqu'en un point donné le sens de la réduction, est tenue de s'accomplir, où, un homme ne dépendant plus d'aucun autre homme, la subordination générale prend un sens en celui au profit duquel elle a lieu, qui ne peut être, lui, subordonné à rien. Cette échéance, en principe, revient à la classe dominante, qui a généralement la charge, en elle-même, de libérer l'humanité de sa réduction à la chose, d'élever l'homme, en elle-même, à l'instant où il est libre.

D'ordinaire, à cette fin, cette classe est d'ailleurs libérée du travail et, si l'énergie sexuelle est mesurable, elle en dispose en principe dans des proportions qui l'égaleront sensiblement à la pègre *. La civilisation américaine s'est éloignée de ces principes en ce que la classe bourgeoise, qui dès l'origine la domine seule, n'y est presque jamais oisive : elle garde néan-

* Qu'est en un sens la classe souveraine sinon la pègre heureuse, nantie du consentement de la foule ? Les peuples les plus primitifs ont une tendance à réserver la polygamie à leurs chefs.

moins une partie des privilèges des classes supérieures. L'indice, relativement faible, qui en définit la vigueur sexuelle, doit enfin être interprété.

Le classement du Rapport Kinsey, fondé sur la fréquence des orgasmes, est une simplification. Il n'est pas dépourvu de sens, mais il néglige un facteur appréciable. Il ne tient pas compte de la durée de l'acte sexuel. Or, l'énergie dépensée dans la vie sexuelle n'est pas réduite à celle que l'émission représente. Le simple jeu consume aussi des quantités d'énergie qui ne sont pas négligeables. La dépense d'énergie de l'anthropoïde, dont l'orgasme n'a demandé qu'une dizaine de secondes, est évidemment inférieure à celle de l'homme cultivé, qui prolonge le jeu durant des heures. Mais l'art de durer est lui-même inégalement réparti entre les différentes classes. Le Rapport ne donne pas, sur ce point, des précisions à la mesure de sa minutie ordinaire. Néanmoins, il en ressort que la prolongation du jeu est l'apanage des classes supérieures. Les hommes des classes défavorisées se bornent à des contacts rapides, qui, pour être moins brefs que ceux des animaux, ne permettent pas toujours à la partenaire d'arriver elle-même à l'orgasme. À peu près seule, la classe dont l'indice est de 12,4, a développé à l'extrême les jeux préliminaires et l'art de durer.

Je n'ai nullement l'intention de défendre l'honneur sexuel des hommes « bien élevés », mais ces considérations permettent de préciser le sens des données générales exposées plus haut et de dire ce qu'exige le mouvement intime de la vie.

Ce que nous appelons le monde humain est nécessairement un monde du travail, c'est-à-dire de la réduction. Mais le travail a un autre sens que la peine, que le chevalet de torture, que l'étymologie l'accuse d'être. Le travail est aussi la voie de la conscience, par laquelle l'homme est sorti de l'animalité. C'est par le travail que la conscience claire et distincte des objets nous fut donnée, et la science est toujours demeurée la compagne des techniques. L'exubérance sexuelle, au contraire, nous éloigne de la conscience : elle atténue en nous la faculté de discernement : d'ailleurs, une sexualité librement débordante diminue l'aptitude au travail, de même qu'un travail soutenu diminue la faim sexuelle. Il y a donc entre la conscience, étroitement liée au travail, et la vie sexuelle une incompatibilité dont la rigueur ne saurait être niée. Dans la

mesure où l'homme s'est défini par le travail et la conscience, il dut non seulement modérer, mais méconnaître et parfois maudire en lui-même l'excès sexuel. En un sens, cette méconnaissance a détourné l'homme, sinon de la conscience des objets, du moins de la conscience de soi. Elle l'a engagé en même temps dans la connaissance du monde et dans l'ignorance de soi. Mais s'il n'était d'abord devenu conscient en travaillant, il n'aurait pas de connaissance du tout : il n'y aurait encore que la nuit animale.

La conscience de l'érotisme, opposée à celle des choses, se révèle dans son aspect maudit : elle ouvre à l'éveil silencieux¹.

Ainsi est-ce seulement à partir de la malédiction, par là de la méconnaissance de la vie sexuelle, que la conscience nous est donnée. L'érotisme n'est d'ailleurs pas seul écarté dans ce mouvement : de tout ce qui est en nous irréductible à la simplicité des choses (celle des objets solides), nous n'avons pas la conscience immédiate. La conscience claire est d'abord la conscience des choses et ce qui n'a pas la netteté extérieure de la chose n'est pas clair en premier lieu. Nous n'arrivons que tardivement par assimilation, à la notion des éléments auxquels manque la simplicité de l'objet solide.

En premier lieu, la connaissance de ces éléments nous est donnée comme elle l'est dans le Rapport Kinsey : pour être discernée clairement, ce qui, dans la profondeur, est irréductible à la grossièreté de la chose est néanmoins tenu pour tel. C'est la voie par laquelle les vérités de la vie intime entrent dans la conscience discriminative. Nous devons donc en général affirmer que les vérités de notre expérience intérieure nous échappent. En effet, si nous les prenons pour ce qu'elles ne sont pas, nous ne faisons que les méconnaître davantage. Nous nous détournons d'une vérité qu'annonce notre vie érotique si nous n'y voyons qu'une fonction naturelle, lorsque, avant d'en avoir saisi le sens, nous dénonçons l'absurdité des lois qui en interdisent le libre cours. Si nous disons de la sexualité coupable qu'elle est réductible à l'innocence des choses matérielles, la conscience, loin d'envisager vraiment la vie sexuelle, cesse entièrement de tenir compte d'aspects troubles, incompatibles avec une clarté distincte. La clarté distincte est en effet sa première exigence, mais du fait de

cette exigence, la vérité lui échappe. Ces aspects, la malédiction les maintenait dans la pénombre où l'horreur, ou du moins l'angoisse, nous gagnait. En innocentant la vie sexuelle, la science cesse décidément de la reconnaître. Elle clarifie la conscience, mais au prix d'un aveuglement. Elle ne saisit pas, dans la netteté qu'elle exige, la complexité d'un système où un petit nombre d'éléments sont réduits à l'extrémité de la chose, quand elle rejette ce qui est trouble, ce qui est vague, ce qui cependant est la vérité de la vie sexuelle.

Pour atteindre l'intimité (ce qui profondément est en nous), nous pouvons sans doute et même nous devons passer par le détour de la chose pour laquelle elle se fait prendre. C'est à ce moment, si l'expérience envisagée ne paraît pas entièrement réductible à l'extériorité d'une chose, au plus pauvre mécanisme, que sa vérité intime se révèle : elle se révèle à ce moment dans la mesure où en ressort l'aspect maudit. Notre expérience secrète ne peut entrer directement dans la partie claire de la conscience. Du moins, la conscience distincte a-t-elle le pouvoir de discerner le mouvement par lequel elle écarte ce qu'elle condamne. C'est donc sous forme de possibilité maudite, condamnée – sous forme de « péché » – que la vérité intime parvient à la conscience. Elle maintient donc et doit maintenir inévitablement un mouvement d'effroi et de répugnance devant la vie sexuelle, quitte à reconnaître, en des circonstances favorables, la signification subordonnée de cet effroi. (Il ne s'agit pas en effet de reconnaître comme vraie l'explication du « péché ».) Cette lucidité si précieuse de la connaissance méthodique, par laquelle l'homme a le pouvoir de se faire le maître des choses, cette lucidité que supprime le trouble sexuel (ou qui, si elle l'emporte, supprime le trouble sexuel) peut toujours, à la fin, avouer sa limite si elle dut, à des fins pratiques, rejeter une partie de la vérité. Aurait-elle un sens plein si, nous éclairant, elle ne pouvait le faire sans voiler une partie de ce qui est ? Réciproquement, celui que trouble le désir aurait-il à son propre compte un sens plein s'il ne désirait qu'à la condition de dissimuler son trouble dans la nuit où il s'aveugle. Mais dans le désordre d'un déchirement nous pouvons discerner tout au moins ce désordre et par là nous rendre attentifs, au-delà des choses, à la vérité intime du déchirement.

Les immenses travaux de statistique du Rapport Kinsey donnent leur appui à cette manière de voir, qui ne s'accorde

pas avec leur principe, qui les nie même essentiellement. Le Rapport Kinsey répond à la protestation naïve, quelquefois émouvante, opposée aux survivances d'une civilisation qui, pour une part fut d'abord irrationnelle. Mais la naïveté en est la limite, à laquelle nous ne voulons pas nous tenir. Nous saisissons au contraire l'interminable mouvement dont les détours nous élèvent à la fin, en silence ¹, à la conscience de l'intimité. Les diverses formes de la vie humaine ont pu se dépasser l'une après l'autre, après quoi nous apercevons le sens de l'ultime dépassement. Ce qu'une lumière, inévitablement discrète, et non le grand jour de la science, à la longue nous révèle est une vérité difficile à côté de celle des choses : elle ouvre à l'éveil silencieux ².

ÉTUDE II¹*L'homme souverain de Sade*

Ceux qui échappent à la raison, la pègre, les rois.

Rien, dans le monde où nous vivons, ne répond à l'excitation capricieuse de foules qui suivent les mouvements de violence d'une sensibilité aiguë et ne sont pas dociles à la raison.

Il est nécessaire aujourd'hui pour chacun de rendre des comptes de ses actes, d'obéir en toutes choses à la loi de la raison. Le passé a laissé des survivances, mais la pègre seule, assez massivement, du fait que sa violence sournoise échappe au contrôle, maintient l'exception d'énergies que le travail n'absorbe pas. Du moins en est-il ainsi dans le Nouveau Monde, que la froide raison a plus sévèrement réduit que l'Ancien (bien entendu l'Amérique du Centre et celle du Sud, dans le Nouveau Monde, différent des États-Unis et, réciproquement, dans le sens contraire, la sphère soviétique s'oppose aux pays capitalistes d'Europe — mais les données du Rapport Kinsey nous manquent aujourd'hui, et nous manqueront longtemps, pour l'ensemble du monde : ceux qui dédaignent ces données ne voient-ils pas, si grossières soient-elles, quel serait l'intérêt d'un Rapport Kinsey soviétique?).

Dans le monde d'autrefois, l'individu ne renonçait pas de la même façon à l'exubérance de l'érotisme en faveur de la raison. Il voulait tout au moins qu'en la personne d'un semblable, l'humanité envisagée généralement échappât à la limitation de l'ensemble. Suivant la volonté de tous, le *souverain* recevait le privilège de la richesse et de l'oisiveté, les filles les plus jeunes et les plus belles lui étaient ordinairement résér-

vées. De plus, les guerres conféraient aux *vainqueurs* de plus larges possibilités que le travail. Les vainqueurs du passé eurent le privilège que maintient la pègre américaine (et cette pègre elle-même n'est qu'une minable survivance). L'*esclave* d'ailleurs prolongea l'effet des guerres : cet effet a duré tout au moins jusqu'aux révolutions russe et chinoise, mais le reste du monde en jouit, ou en souffre, selon les points de vue. Sans doute l'Amérique du Nord est, dans le monde non communiste, le milieu où les conséquences lointaines de l'esclavage ont, sur le plan de l'inégalité entre les hommes, l'importance la plus réduite.

De toute manière, la disparition d'autres souverains que ceux qui survivent (en grande partie domestiqués, réduits à la raison) nous prive aujourd'hui de la vue de l'« homme intégral » que l'humanité d'autrefois voulait avoir, dans son impuissance à concevoir une réussite personnelle égale de tous. L'exubérance souveraine des rois, telle que les récits du passé nous la font connaître, suffit seulement à montrer la pauvreté relative des exemples que la pègre américaine ou les riches Européens nous offrent encore. Sans compter qu'à ces exemples l'appareil spectaculaire de la royauté fait défaut. Nous en venons au plus pitoyable. Le jeu ancien voulait que le *spectacle* des privilèges royaux compensât la pauvreté de la vie commune (de même le spectacle des tragédies compensait la vie satisfaite). Le plus angoissant est, au dernier acte, le dénouement de la comédie que le monde ancien se joua.

La liberté souveraine, absolue, fut envisagée — dans la littérature — après la négation révolutionnaire du principe de la royauté.

Ce fut en un sens le bouquet d'un feu d'artifice, mais un bouquet étrange, fulgurant, qui échappait aux yeux qu'il éblouit. Déjà le spectacle, depuis longtemps, cessait de répondre aux vœux des foules. Lassitude? espoir individuel d'accéder à la satisfaction chacun pour soi?

Déjà l'Égypte, au troisième millénaire, avait cessé de supporter un état de choses que le pharaon seul justifiait : la foule en révolte voulut sa part de privilèges exorbitants, chacun voulut pour soi une immortalité que seul obtenait jusqu'alors le souverain. La foule française, en 1789, a voulu vivre pour elle-même. Le spectacle de la gloire des grands, loin de la

satisfaire, amplifia les grondements de sa colère. Un homme isolé, le marquis de Sade, en profita pour développer le système et, sous couleur de détraction, pour le porter à l'extrémité de ses conséquences.

Le système du marquis de Sade, en effet, n'est pas moins l'accomplissement que la critique d'une méthode menant à l'éclosion de l'individu intégral au-dessus d'une foule fascinée¹. En premier lieu, Sade tenta d'utiliser les privilèges qu'il tenait du régime féodal au bénéfice de ses passions. Mais ce régime était dès lors (d'ailleurs, il fut presque toujours) assez tempéré de raison pour s'opposer aux abus qu'un grand seigneur aurait pu faire de ces privilèges. Apparemment, ces abus n'excédaient pas ceux d'autres seigneurs du même temps, mais Sade fut maladroit, imprudent (il eut de plus le tort d'avoir une belle-mère assez puissante). De privilégié, il devint, au donjon de Vincennes, puis à la Bastille, la victime de l'arbitraire qui régnait. Cet ennemi de l'ancien régime le combattit : il ne soutint pas les excès de la Terreur, mais il fut jacobin, secrétaire de section. Il développa sa critique du passé sur deux registres, indépendants l'un de l'autre et bien différents. D'une part, il prit le parti de la Révolution et critiqua le régime royal, mais de l'autre il mit à profit le caractère illimité de la littérature : il proposa à ses lecteurs une sorte d'humanité souveraine dont les privilèges cesseraient de se proposer à l'accord de la foule. Sade imagina des privilèges exorbitants par rapport à ceux des seigneurs et des rois : ceux qu'aurait assumés la scélératesse de grands seigneurs et de rois, auxquels la fiction romanesque donnait la toute-puissance et l'impunité. La gratuité de l'invention et sa valeur spectaculaire laissaient ouverte une possibilité supérieure à celle d'institutions qui répondirent, au mieux faiblement, au désir d'une existence libre de limites.

La solitude dans la prison et la vérité terrifiante d'un moment d'excès imaginaire.

Le désir général, autrefois, avait amené à satisfaire sans compter les caprices érotiques d'un personnage exubérant. Mais dans les limites que l'imagination de Sade outrepassa prodigieusement. Le personnage souverain de Sade n'est plus seulement celui qu'une foule porte à l'excès. La satisfaction

sexuelle conforme au désir de tous n'est pas celle que Sade peut vouloir aux fins de ses personnages de rêve. La sexualité à laquelle il songe contrarie même les désirs des autres (de presque tous les autres), qui ne peuvent en être les partenaires, mais les victimes. Sade propose l'*unicisme* de ses héros. La négation des partenaires est, selon lui, la pièce fondamentale du système. L'érotisme dément à ses yeux, s'il mène à l'accord, le mouvement de violence et de mort qu'il est en principe. Dans sa profondeur, l'union sexuelle est compromise, elle est demi-mesure entre la vie et la mort : c'est à la condition de briser une communion qui le limite que l'érotisme révèle enfin la violence qui en est la vérité, et dont l'accomplissement répond seul à l'image souveraine de l'homme. Seule, la voracité d'un chien féroce accomplirait la rage de celui que rien ne limiterait.

La vie réelle de Sade fait soupçonner un élément de forfanterie dans cette affirmation de la souveraineté réduite à la négation d'autrui. Mais la forfanterie, justement, fut nécessaire à l'élaboration d'une pensée pure de faiblesse. Sade, dans sa vie, tint compte d'autrui, mais l'image qu'il eut de l'accomplissement, et qu'il ressassa dans la solitude du cachot, exigeait qu'autrui cessât de compter. Le désert que la Bastille fut pour lui, la littérature devenue seule issue de la passion, voulut qu'une surenchère fit alors reculer les limites du possible, au-delà des rêves les plus insensés que l'homme eût jamais formés. Par la vertu d'une littérature condensée dans la prison, une image fidèle nous fut donnée de l'homme devant lequel autrui cesserait de compter.

La morale de Sade, a dit Maurice Blanchot *, « est fondée sur le fait premier de la solitude absolue. Sade l'a dit et l'a répété sous toutes les formes ; la nature nous fait naître seuls, il n'y a aucune sorte de rapports d'un homme à un autre. La seule règle de conduite, c'est donc que je préfère tout ce qui m'affecte heureusement et que je tiens pour rien tout ce qui de ma préférence peut résulter de mauvais pour autrui. La plus grande douleur des autres compte toujours moins que mon plaisir. Qu'importe si je dois acheter la plus faible jouissance par un assemblage inouï de forfaits, car la jouis-

* *Lautréamont et Sade*, Éd. de Minuit, 1949, p. 220-221. L'étude de Maurice Blanchot n'est pas seulement le premier exposé cohérent de la pensée de Sade : selon l'expression de l'auteur, elle aide l'homme à se comprendre lui-même, en l'aidant à modifier les conditions de toute compréhension.

sance me flatte, elle est en moi, mais l'effet de crime ne me touche pas, il est hors de moi ».

L'analyse de Maurice Blanchot répond fidèlement à la pensée fondamentale de Sade. Cette pensée est artificielle sans doute. Elle néglige la structure de fait de chaque homme réel, qui ne serait pas concevable si nous l'isolions des liens que d'autres nouèrent avec lui, qu'il noua lui-même avec d'autres. Jamais l'indépendance d'un homme ne cessa d'être mieux qu'une limite apportée à l'interdépendance, sans laquelle aucune vie humaine n'aurait lieu. Cette considération est première. Mais la pensée de Sade n'est pas si folle. Elle est la négation d'une réalité qui la fonde, mais il est en nous des moments d'excès : ces moments mettent en jeu le fondement sur lequel notre vie repose ; il est inévitable pour nous de parvenir à l'excès dans lequel nous avons la force de mettre en jeu ce qui nous fonde. C'est bien au contraire en niant de tels moments que nous méconnaîtrions ce que nous sommes.

En son entier, la pensée de Sade est la conséquence de ces moments qu'ignore la raison.

Par définition, l'excès est en dehors de la raison. La raison se lie au travail, elle se lie à l'activité laborieuse, qui est l'expression de ses lois. Mais la volupté se moque du travail, dont nous avons vu qu'apparemment l'exercice était défavorable à l'intensité de la vie voluptueuse. Par rapport à des calculs où l'utilité et la dépense de l'énergie entrent en considération, même si l'activité voluptueuse est tenue pour utile, elle est *excessive* en son essence. Elle l'est d'autant qu'en général la volupté se passe de suites, qu'elle est désirée pour elle-même, et dans le désir de l'excès qui la constitue. C'est à ce point qu'intervient Sade : il ne formule pas les principes qui précèdent, mais il les implique en affirmant que la volupté est d'autant plus forte qu'elle est dans le crime, et que, plus insoutenable est le crime, plus grande est la volupté. On voit comment l'excès voluptueux conduit à cette négation d'autrui qui, de la part d'un homme, est la négation *excessive* du principe sur lequel sa vie repose.

Par là, Sade eut la certitude d'avoir fait, sur le plan de la connaissance, une découverte décisive. Le crime, faisant parvenir l'homme à la plus grande satisfaction voluptueuse, à l'assouvissement du désir le plus fort, rien importerait-il plus que de nier la solidarité, qui s'oppose au crime et empêche

d'en jouir ? J'imagine que cette vérité violente se révéla dans la solitude de la prison. Dès lors, il négligea ce qui pouvait, jusqu'en lui-même, lui représenter l'inanité du système. N'avait-il pas aimé, tout comme un autre ? Sa fugue avec sa belle-sœur n'avait-elle pas contribué à le faire emprisonner, en suscitant la fureur de sa belle-mère, qui obtint la fatale lettre de cachet ? Ne devait-il pas, par la suite, avoir une activité politique fondée sur l'intérêt du peuple ? Ne fut-il pas horrifié de voir de sa fenêtre (dans la prison où son opposition aux méthodes de la Terreur le mena) fonctionner la guillotine ? À la fin, n'a-t-il pas versé des « larmes de sang » sur la perte du manuscrit où il s'efforçait de révéler — à d'autres hommes — la vérité de l'insignifiance d'autrui * ? Peut-être se dit-il que néanmoins la vérité de l'attrait sexuel n'apparaît pas pleinement si la considération d'autrui en paralyse le mouvement. Il voulut s'en tenir à ce qui l'atteignit dans l'interminable silence du cachot, où seules le rattachaient à la vie les visions d'un monde imaginé.

Le désordre mortel de l'érotisme et de l'« apathie ».

L'excès même avec lequel il affirma sa vérité n'est pas de nature à la faire admettre facilement. Mais il est possible, à partir des affirmations qu'il nous propose, de bien saisir que la tendresse ne change rien au jeu qui lie l'érotisme à la mort. La conduite érotique s'oppose à l'habituelle, comme la dépense à l'acquisition. Si nous nous conduisons selon la raison, nous tentons d'acquiescer des biens de toutes sortes, nous travaillons en vue d'accroître nos ressources — ou nos connaissances —, nous nous efforçons par tous les moyens de nous enrichir, et de posséder davantage. C'est en principe sur de telles conduites

* C'est dans les *Cent vingt journées de Sodome*, écrites en prison, qu'il donna la première fois le tableau d'une vie souveraine, qui était une vie scélérate, de libertins consacrés à la volupté criminelle. À la veille du 14 juillet 1789, il fut changé de prison pour avoir essayé d'ameuter les passants en hurlant de sa fenêtre : « Peuple de Paris, on égorge les prisonniers. » On ne lui permit de rien emporter et le manuscrit des *Cent vingt journées* fut pris dans le pillage qui suivit la chute de la Bastille. Des fureteurs recueillirent dans les amas de divers objets qui jonchaient la cour ce qui leur parut digne d'intérêt. Le manuscrit se retrouva, vers 1900, chez un libraire d'Allemagne, et il dit lui-même avoir « versé des larmes de sang » pour une perte qui frappait en effet les autres, qui frappait généralement l'humanité.

que se fonde notre position sur le plan social. Mais au moment de la fièvre sexuelle, nous nous conduisons d'une manière opposée : nous dépensons nos forces sans mesure et parfois, dans la violence de la passion, nous dilapidons sans profit des ressources considérables. La volupté est si proche de la dilapidation ruineuse que nous appelons « petite mort » le moment de son paroxysme. En conséquence, les aspects qui évoquent pour nous l'excès érotique représentent toujours un désordre. La nudité ruine la bienséance que nous nous donnons dans nos vêtements. Mais entrés dans la voie du désordre voluptueux, nous ne sommes pas satisfaits de peu. La destruction ou la trahison accompagnent parfois la montée de l'excès génétique. Nous ajoutons à la nudité l'étrangeté des corps à demi vêtus, dont les vêtements ne font que souligner le désordre d'un corps, qui en est plus désordonné, qui en est plus nu. Les sévices et le meurtre prolongent ce mouvement de ruine. De même la prostitution, le vocabulaire ordurier et tous les liens de l'érotisme et de l'infamie contribuent à faire du monde de la volupté un monde de déchéance et de ruine. Nous n'avons de bonheur véritable qu'à dépenser vainement, comme si une plaie s'ouvrait en nous : nous voulons toujours être sûrs de l'inutilité, parfois du caractère ruineux de notre dépense. Nous voulons nous sentir au plus loin du monde où l'accroissement des ressources est la règle. Mais c'est peu de dire « au plus loin ». Nous voulons un monde *renversé*, nous voulons le monde *à l'envers*. La vérité de l'érotisme est trahison.

Le système de Sade est la forme ruineuse de l'érotisme. L'isolement moral signifie la levée des freins : il donne le sens profond de la dépense. Qui admet la valeur d'autrui se limite nécessairement. Le respect d'autrui l'obnubile et l'empêche de mesurer la portée de la seule aspiration que ne subordonne pas le désir d'augmenter des ressources morales ou matérielles. L'aveuglement par le respect est banal : d'ordinaire nous nous contentons de rapides incursions dans le monde des vérités sexuelles, que suit, le reste du temps, le démenti ouvert de ces vérités. La solidarité par rapport à tous les autres empêche un homme d'avoir une attitude souveraine. Le respect de l'homme pour l'homme engage en un cycle de servitude où nous n'avons plus que des moments subordonnés, où finalement nous manquons au respect qui est le fondement

de notre attitude, puisque nous privons l'homme en général de ses moments souverains.

Dans le sens opposé, « le centre du monde sadique » est, comme le dit Maurice Blanchot, « l'exigence de la souveraineté s'affirmant par une immense négation ». Une liberté effrénée ouvre le vide où la possibilité répond à l'aspiration la plus forte, qui néglige les aspirations secondaires : une sorte d'héroïsme cynique nous délie des égards, des tendresses, sans lesquels d'ordinaire nous ne pouvons nous supporter. De telles perspectives nous situent aussi loin de ce que nous sommes d'ordinaire que la majesté de l'orage est loin d'une heure ensoleillée, ou de l'ennui d'un temps couvert. Nous ne disposons pas en vérité de cet excès de force sans lequel nous ne pouvons accéder au lieu où notre souveraineté s'accomplirait. La souveraineté réelle, pour si démesurée que le silence des peuples la rêvât, est encore dans ses plus mauvais moments bien au-dessous du déchaînement que les romans de Sade nous proposent. Sade, lui-même, n'eut sans doute ni la force ni l'audace de parvenir au moment suprême qu'il a décrit. Maurice Blanchot a déterminé ce moment, qui domine tous les autres, et que Sade appelle apathie. « L'apathie, dit Maurice Blanchot, est l'esprit de négation appliqué à l'homme qui a choisi d'être souverain. C'est, en quelque façon, la cause et le principe de l'énergie. Sade, semble-t-il, raisonne à peu près de cette manière : l'individu d'aujourd'hui représente une certaine quantité de force; la plupart du temps, il disperse ses forces en les aliénant au bénéfice de ces simulacres qui s'appellent les autres, Dieu, l'idéal; par cette dispersion, il a le tort d'épuiser ses possibilités en les gaspillant, mais plus encore de fonder sa conduite sur la faiblesse, car s'il se dépense pour les autres, c'est qu'il croit avoir besoin de s'appuyer sur eux. Fatale défaillance : il s'affaiblit en dépensant ses forces vainement, et il dépense ses forces parce qu'il se croit faible. Mais l'homme vrai sait qu'il est seul, et il accepte de l'être; tout ce qui, en lui, héritage de dix-sept siècles de lâcheté, se rapporte à d'autres qu'à lui, il le nie; par exemple, la pitié, la gratitude, l'amour, ce sont là sentiments qu'il détruit; en les détruisant, il récupère toute la force qu'il lui eût fallu consacrer à ces impulsions débilitantes et, ce qui est encore plus important, il tire de ce travail de destruction le commencement d'une énergie véritable. — Il faut bien entendre, en effet, que l'apathie ne consiste pas seulement à ruiner les

affections "parasitaires", mais aussi bien à s'opposer à la spontanéité de n'importe quelle passion. Le vicieux qui s'abandonne immédiatement à son vice n'est qu'un avorton qui se perdra. Même des débauchés de génie, parfaitement doués pour devenir des monstres, s'ils se contentent de suivre leurs penchants, sont destinés à la catastrophe. Sade l'exige : pour que la passion devienne énergie, il faut qu'elle soit comprimée, qu'elle se médiatise en passant par un moment nécessaire d'insensibilité; alors elle sera la plus grande possible. Dans les premiers temps de sa carrière, Juliette ne cesse de se l'entendre reprocher par Clairwill : elle ne commet le crime que dans l'enthousiasme, elle n'allume le flambeau du crime qu'au flambeau des passions, elle met la luxure, l'effervescence du plaisir au-dessus de tout. Facilités dangereuses. Le crime importe plus que la luxure; le crime de sang-froid est plus grand que le crime exécuté dans l'ardeur des sentiments; mais le crime "commis dans l'endurcissement de la partie sensitive", crime sombre et secret, importe plus que tout, parce qu'il est l'acte d'une âme qui, ayant tout détruit en elle, a accumulé une force immense, laquelle s'identifie complètement avec le mouvement de destruction totale qu'elle prépare. Tous ces grands libertins, qui ne vivent que pour le plaisir, ne sont grands que parce qu'ils ont annihilé en eux toute capacité de plaisir. C'est pourquoi ils se portent à d'effroyables anomalies, sinon la médiocrité des voluptés normales leur suffirait. Mais ils se sont faits insensibles : ils prétendent jouir de leur insensibilité, de cette sensibilité niée, anéantie, et ils deviennent féroces. La cruauté n'est que la négation de soi, portée si loin qu'elle se transforme en une explosion destructrice; l'insensibilité se fait frémissement de tout l'être, dit Sade : "l'âme passe à une espèce d'apathie qui se métamorphose en plaisirs mille fois plus divins que ceux que leur procuraient des faiblesses" * ».

Le triomphe de la mort et de la douleur.

J'ai voulu citer le passage en entier : il projette une grande lueur au point central où l'être est plus que la simple présence. La présence est parfois l'affaissement, le moment neutre où,

* Maurice Blanchot, *op. cit.*, p. 256-258.

passivement, l'être est indifférence à l'être, déjà, passage à l'insignifiance. L'être est aussi l'excès de l'être, il est montée à l'impossible. L'excès mène au moment où la volupté se dépassant n'est plus réduite au donné sensible — où le donné sensible est négligeable et où la pensée (le mécanisme mental) qui commande la volupté s'empare de l'être entier. La volupté, sans cette négation excessive, est furtive, elle est méprisable, impuissante à tenir sa place réelle, la place suprême, dans le mouvement d'une conscience décuplée : « Je voudrais, dit Clairwill, compagne de débauche de l'héroïne, de Juliette, trouver un crime dont l'effet perpétuel agit, même quand je n'agis plus, en sorte qu'il n'y eût pas un seul instant de ma vie, où, même en dormant, je ne fusse cause d'un désordre quelconque, et que ce désordre pût s'étendre au point qu'il entraînant une corruption générale ou un dérangement si formel qu'au-delà même de ma vie l'effet s'en prolongeât encore * ». » L'accès d'un tel sommet de l'impossible n'est pas à la vérité moins redoutable que celui des cimes de l'Everest où personne ne parvient sinon dans une tension démesurée de l'énergie¹. Mais il n'y a, dans la tension qui mène aux cimes de l'Everest, qu'une réponse limitée au désir d'exceller entre les autres. À partir du principe de négation d'autrui qu'introduit Sade, il est étrange d'apercevoir qu'au sommet la négation illimitée d'autrui est négation de soi. Dans son principe, la négation d'autrui était affirmation de soi, mais il apparaît vite que le caractère illimité, poussé à l'extrême du possible, au-delà de la jouissance personnelle, accède à la recherche d'une souveraineté dégagée de tout fléchissement. Le souci de la puissance infléchit la souveraineté réelle (historique). La souveraineté réelle n'est pas ce qu'elle prétend être, jamais elle n'est plus qu'un effort ayant pour fin de dégager l'existence humaine de son asservissement à la nécessité. Entre les autres, le *souverain* historique échappait aux injonctions de la nécessité. Il y échappait au maximum à l'aide de la puissance que lui donnaient ses fidèles sujets. La loyauté réciproque entre le souverain et les sujets reposait sur la subordination des sujets et sur le principe de participation des sujets à la souveraineté du souverain. Mais l'homme souverain de Sade n'a pas de souveraineté réelle, c'est un personnage de fiction, dont la puissance n'est limitée par nulle

* *Op. cit.*, p. 244.

obligation. Il n'y a plus de loyauté à laquelle serait tenu cet homme souverain vis-à-vis de ceux qui lui donnent sa puissance. Libre devant les autres, il n'en est pas moins la victime de sa propre souveraineté. Il n'est pas libre d'accepter une servitude que serait la recherche d'une volupté misérable, il n'est pas libre de *déroger*! Ce qui est remarquable est que Sade, partant d'une parfaite déloyauté n'en aboutisse pas moins à la rigueur. Il ne veut qu'accéder à la jouissance la plus forte, mais cette jouissance a une valeur : elle signifie le refus d'une subordination à la jouissance mineure, c'est le refus de déroger! Sade, à l'intention des autres, des lecteurs, a décrit le sommet auquel la souveraineté peut accéder : il y a un mouvement de la transgression qui ne s'arrête pas avant d'avoir atteint le sommet de la transgression. Sade n'a pas évité ce mouvement, il l'a suivi dans ses conséquences, qui excèdent le principe initial de la négation des autres et de l'affirmation de soi. La négation des autres, à l'extrême, devient négation de soi-même. Dans la violence de ce mouvement, la jouissance personnelle ne compte plus, seul compte le crime et il n'importe pas d'en être la victime : il importe seulement que le crime atteigne le sommet du crime. Cette exigence est extérieure à l'individu, du moins place-t-elle au-dessus de l'individu le mouvement qu'il a lui-même mis en branle, qui se détache de lui et qui le dépasse. Sade ne peut éviter de mettre en jeu, par-delà l'égoïsme personnel, un égoïsme en quelque sorte impersonnel. Nous n'avons pas à rendre au monde de la possibilité ce qu'une fiction lui permet seule de concevoir. Mais nous apercevons la nécessité où il fut, malgré ses principes, de lier au crime, de lier à la transgression le dépassement de l'être personnel. Est-il rien de plus troublant que le passage de l'égoïsme à la volonté d'être consumé à son tour dans le brasier qu'alluma l'égoïsme. Sade a prêté ce suprême mouvement à l'un de ses personnages les plus parfaits.

Amélie habite la Suède, un jour elle va trouver Bor-champs... Celui-ci, dans l'espoir d'une exécution monstre, vient de livrer au roi tous les membres du complot (qu'il a lui-même ourdi) et la trahison a enthousiasmé la jeune femme. « J'aime ta férocité, lui dit-elle. Jure-moi qu'un jour aussi je serai ta victime; depuis l'âge de quinze ans, ma tête ne s'est embrasée qu'à l'idée de périr victime des cruelles passions du libertinage. Je ne veux pas mourir demain sans doute : mon

extravagance ne va pas jusque-là; mais je ne veux mourir que de cette manière : devenir en mourant l'occasion d'un crime est une idée qui me fait tourner la tête. » Étrange tête bien digne de cette réponse : « J'aime ta tête à la folie, et je crois que nous ferons des choses bien fortes ensemble... Elle est pourrie, putréfiée, j'en conviens! » Ainsi « pour l'homme intégral, qui est le tout de l'homme, il n'y a pas de mal possible. S'il fait du mal aux autres, quelle volupté! Si les autres lui font du mal, quelle jouissance! La vertu lui fait plaisir, parce qu'elle est faible et qu'il l'écrase, et le vice, parce qu'il tire satisfaction du désordre qui en résulte, fût-ce à ses dépens. S'il vit, il n'y a pas un événement de son existence qu'il ne puisse ressentir comme heureux. S'il meurt, il tire de sa mort un bonheur plus grand encore et, dans la conscience de sa destruction, le couronnement d'une vie que seul justifie le besoin de détruire. Ainsi le négateur est-il dans l'univers à la fois comme extrême négation de tout le reste et cette négation ne peut le laisser lui-même à l'abri. Sans doute la force de nier donne tant qu'elle dure un privilège mais l'action négative qu'il exerce est la seule protection contre l'intensité d'une négation immense » * 1.

D'une négation, d'un crime impersonnels!

Dont le sens renvoie, par-delà la mort, à la continuité de l'être!

L'homme souverain de Sade ne propose pas à notre misère une réalité qui le transcende. Du moins s'est-il ouvert, dans son aberration, à la continuité du crime! Cette continuité ne transcende rien : elle ne dépasse pas ce qui sombre. Mais Sade associe dans le personnage d'Amélie la continuité infinie à la destruction infinie.

* *Op. cit.*, p. 236-237.

ÉTUDE III¹*Sade et l'homme normal*

Le plaisir, c'est le paradoxe.

« Ce ne sont, disait Jules Janin des œuvres de Sade *, que cadavres sanglants, enfants arrachés aux bras de leurs mères, jeunes femmes qu'on égorge à la fin d'une orgie, coupes remplies de sang et de vin, tortures inouïes. On allume des chaudières, on dresse des chevalets, on brise des crânes, on dépouille des hommes de leur peau fumante, on crie, on jure, on blasphème, on arrache le cœur de la poitrine, et cela à chaque page, à chaque ligne, toujours. Oh! quel infatigable scélérat! Dans son premier livre **, il nous montre une pauvre fille aux abois, perdue, abîmée, accablée de coups, conduite par des monstres de souterrains en souterrains, de cimetières en cimetières, battue, brisée, dévorée à mort, flétrie, écrasée... Quand l'auteur est à bout de crimes, quand il n'en peut plus d'incestes et de monstruosité, quand il est là, haletant sur les cadavres qu'il a poignardés et violés, quand il n'y a pas une église qu'il n'ait souillée, pas un enfant qu'il n'ait immolé à sa rage, pas une pensée morale sur laquelle il n'ait jeté les immondices de sa pensée et de sa parole, cet homme s'arrête

* Dans *Revue de Paris*, 1834.

** Il s'agit de *Justine*, exactement de la *Nouvelle Justine*, à savoir de la version la plus libre, publiée par les soins de l'auteur en 1797, et rééditée en 1953 chez Jean-Jacques Pauvert. La première version a été publiée en 1930 aux Éditions Fourcade, par les soins de Maurice Heine, publiée de nouveau aux Éditions du Point du Jour, en 1946, avec une préface de Jean Paulhan et, en 1954, rééditée chez Jean-Jacques Pauvert, avec, en préface, une version différente de la présente étude.

enfin, il se regarde, il se sourit à lui-même, il ne se fait pas peur. Au contraire... »

Si cette évolution est loin d'épuiser son objet, elle décrit du moins dans les termes qui conviennent une figure que Sade assumait de bon gré : il n'est pas jusqu'à l'horreur et à la naïveté des sentiments qui ne répondent à la provocation voulue¹. De cette façon de voir, nous avons le loisir de penser ce qui nous agréait, mais nous n'ignorons pas ce que sont les hommes, leur condition et leurs limites. Nous le savons d'expérience : communément, ils ne peuvent que juger Sade et ses écrits de la même façon. Il serait vain d'attribuer l'exécration à l'ineptie de Jules Janin – ou de ceux qui s'accordent à son jugement. L'incompréhension de Janin est donnée dans l'ordre des choses : c'est généralement celle des hommes², elle répond à leur peu de force et au sentiment qu'ils ont d'être menacés. La figure de Sade, assurément, est incompatible avec un accord de ceux que meuvent le besoin et la peur. Les sympathies et les angoisses – il faut dire aussi les lâchetés – qui déterminent la conduite ordinaire des hommes, sont diamétralement opposées aux passions qui décident de la souveraineté de personnages voluptueux. Mais celle-ci tient son sens de notre misère, et l'on en jugerait mal si l'on ne voyait dans les réactions de l'homme anxieux – affectueux et lâche –, une *immuable nécessité*, exprimée correctement : la volupté elle-même exige que l'angoisse ait raison. Où serait en effet le plaisir si l'angoisse qui lui est liée n'en mettait à nu l'aspect paradoxal, s'il n'était insoutenable aux yeux mêmes de celui qui l'éprouve?

Je devais dès l'abord insister sur ces vérités : sur le bien-fondé des jugements que Sade brava. Il s'opposa moins au sot et à l'hypocrite qu'à l'honnête homme, à l'homme normal, en un sens, à celui que nous sommes tous. Il a moins voulu convaincre que défier. Et nous le méconnaîtrions à ne pas voir qu'il porta le défi aux limites du possible, au point de renverser la vérité. Son défi serait privé de sens, sans valeur et sans suite, s'il n'était ce mensonge illimité, et si les positions qu'il attaqua n'étaient inébranlables. Cet « homme souverain », que Sade imagina, n'excède pas seulement le possible : jamais même sa pensée ne dérangea plus d'un instant le sommeil du juste.

Pour ces raisons, il convient de parler de lui du point de vue, contraire au sien, du sens commun, du point de vue de

Jules Janin : je m'adresse à l'homme anxieux, dont la réaction première est de voir en Sade le meurtrier possible de sa fille.

*Si nous admirons Sade, nous édulcorons sa pensée*¹.

En soi-même, en vérité, parler de Sade est de toute façon paradoxal. Il n'importe pas de savoir si nous faisons ou non, tacitement ou pleinement, œuvre de prosélyte : le paradoxe est-il moins grand de louer l'apologiste du crime, que, directement, le crime ? L'inconséquence est même accrue dans le cas de la simple admiration de Sade : l'admiration traite de plus haut la victime, qu'il fait passer du monde de l'horreur sensible à un ordre d'idées folles, irréelles et purement brillantes.

Certains esprits s'enflamment à la pensée de renverser — s'entend de fond en comble —, les valeurs les mieux établies. Ainsi leur est-il possible de dire gaîment que l'homme le plus subversif qui ait paru — le marquis de Sade — est aussi celui qui servit le mieux l'humanité. Rien de plus sûr selon leur jugement ; nous tremblons de songer à la mort ou à la douleur (fût-ce à la mort, à la douleur des autres), le tragique ou l'immonde nous serrent le cœur, mais l'objet de notre terreur a pour nous le même sens que le soleil, qui n'est pas moins glorieux si nous détournons de son éclat nos regards infirmes.

En ceci du moins comparable au soleil, dont les yeux ne peuvent supporter la vue, la figure de Sade, qui fascinait l'imagination de son temps, la terrifia : la seule idée que ce monstre vivait n'eut-elle pas le pouvoir de révolter ? Son moderne apologiste, au contraire, n'est jamais pris au sérieux, personne ne croirait de son opinion qu'elle ait la moindre conséquence. Les plus hostiles y voient la vantardise ou l'amusément insolent. Dans la mesure réelle où ceux qui les font ne s'éloignent pas de la morale régnante, les éloges de Sade contribuent même à renforcer cette dernière : ils donnent obscurément le sentiment qu'il est vain de vouloir l'ébranler, qu'elle est plus solide qu'on aurait cru. Ce serait sans conséquence si la pensée de Sade n'y perdait sa valeur fondamentale, qui est d'être incompatible avec celle d'un être de raison.

Sade consacra d'interminables ouvrages à l'affirmation de valeurs irrecevables : la vie était, à le croire, la recherche du plaisir, et le plaisir était proportionnel à la destruction de la vie. Autrement dit, la vie atteignait le plus haut degré d'intensité dans une monstrueuse négation de son principe.

Qui ne voit qu'une affirmation si étrange ne saurait être généralement reçue, même généralement proposée, si elle n'était émoussée, vidée de sens, réduite à un éclat sans conséquence ? Qui ne voit en effet que, prise au sérieux, une société ne pourrait l'admettre un instant ? En vérité, ceux qui virent en Sade un scélérat répondirent mieux à ses intentions que ses modernes admirateurs : Sade appelle une protestation révoltée, sans laquelle le *paradoxe du plaisir* serait simplement poésie. Encore une fois je voudrais ne parler de lui que m'adressant à ceux qu'il révolte et de leur point de vue.

Dans l'étude précédente, j'ai dit comment Sade fut amené à donner à l'excès de son imagination une valeur qui s'établit à ses yeux *souverainement*, niant la réalité des autres.

Je dois maintenant chercher le sens que cette valeur a, malgré tout, pour ces autres qu'elle nie¹.

Le divin n'est pas moins paradoxal que le vice.

L'homme anxieux, que les propos de Sade révoltent, ne peut néanmoins exclure aussi aisément un principe de même sens que celui de la vie intense, liée à la violence de la destruction. De tout temps, en tout lieu, un principe de divinité fascina les hommes et les accabla : ils reconnurent, sous les noms de *divin*, de *sacré* une sorte d'animation interne, secrète, une frénésie essentielle, une violence s'emparant d'un objet, le consumant comme le feu, le menant sans attendre à la ruine. Cette animation était tenue pour contagieuse et, passant d'un objet à l'autre, elle portait à ce qui l'accueillait un miasme de mort : il n'est pas de péril plus grave, et si la victime est l'objet d'un culte, qui a pour fin de l'offrir à la vénération, il faut dire aussitôt que ce culte est ambigu. La religion s'efforce bien de glorifier l'objet sacré et de faire d'un principe de ruine l'essence du pouvoir et de toute valeur, mais elle a, par contre, le souci d'en réduire l'effet à un cercle défini, qu'une infranchissable limite sépare du monde de la vie normale ou monde profane.

Cet aspect violent et délétère du *divin* était généralement manifeste dans les rites du sacrifice. Souvent même, ces rites eurent une excessive cruauté : on donna des enfants à des monstres de métal rougi, on mit le feu à des colosses d'osier bondés de victimes humaines, des prêtres écorchèrent des femmes vivantes et se vêtirent de leurs dépouilles ruisselant le sang. Ces recherches d'horreur étaient rares, elles n'étaient pas nécessaires¹ au sacrifice, mais elles en marquaient le sens. Il n'est pas jusqu'au supplice de la croix qui ne lie, fût-ce aveuglément, la conscience chrétienne à ce caractère affreux de l'ordre divin : le divin n'est jamais tutélaire qu'une fois satisfaite une nécessité de consumer et de ruiner, qui en est le principe premier.

Il convient d'alléguer ici de tels faits. Ils offrent sur les rêves de Sade un avantage : nul ne peut les tenir pour recevables, mais tout être de raison doit reconnaître qu'ils ont répondu de quelque manière à une exigence de l'humanité ; même, envisageant le passé, l'on pourrait difficilement nier le caractère universel et souverain de cette exigence ; en contrepartie, ceux qui servirent ainsi de cruelles divinités ont expressément entendu limiter leurs ravages : ils ne méprisèrent jamais la nécessité, ni le monde régulier qu'elle ordonne.

En ce qui touchait les destructions du sacrifice, la double difficulté que j'ai montrée d'abord à propos de Sade avait donc reçu anciennement une solution. La vie anxieuse et la vie intense – l'activité enchaînée et le déchaînement – étaient, du fait des conduites religieuses, maintenues à l'abri l'une de l'autre. La subsistance d'un monde profane, dont l'activité utile est la base, sans lequel il n'y aurait ni subsistance, ni biens de consommation, était régulièrement assurée. Le principe contraire n'en était pas moins valable, sans atténuation de ses effets ruineux, dans les sentiments d'horreur liés au sentiment de la présence sacrée. L'angoisse et la joie, l'intensité et la mort se composaient dans les fêtes – la peur donnait le sens du déchaînement et la consommation demeurait la fin de l'activité utile. Mais il n'était jamais de glissement, nulle facilité n'introduisait la confusion entre deux principes contraires et inconciliables.

L'homme normal tient pour maladif le paradoxe du divin ou de l'érotisme.

Ces considérations d'ordre religieux ont toutefois leurs limites. Il est vrai qu'elles s'adressent à l'homme normal et qu'il est possible de les faire de son point de vue, mais elles mettent en jeu un élément extérieur à sa conscience. Le monde *sacré* est pour l'homme moderne une réalité ambiguë : l'existence n'en peut être niée et l'on en peut faire l'histoire, mais ce n'est pas une réalité saisissable. Ce monde a pour base des conduites humaines dont les conditions semblent bien ne plus nous être données et dont les mécanismes échappent à la conscience. Ces conduites sont bien connues, et nous ne pouvons douter de leur vérité historique, ni du fait qu'elles eurent un sens, apparemment, comme je l'ai dit, souverain et universel. Mais certainement ceux qui les eurent ignorèrent ce sens, et nous n'en pouvons savoir rien de clair : il n'est pas d'interprétation qui se soit décidément imposée. Seule une réalité définie à laquelle elles répondirent pourrait être l'objet d'intérêt de la part de l'homme raisonnable, auquel la dureté de la nature et son angoisse ont donné l'habitude de calculer. Tant qu'il n'en saisit pas la raison, comment pourrait-il tenir compte au sens précis des horreurs religieuses du passé ? Il ne peut s'en défaire aussi facilement que des imaginations de Sade, mais il ne peut les mettre sur le plan des besoins qui dominant rationnellement l'activité, comme la faim ou le froid. Ce que désigne le mot *divin* ne peut être assimilé aux aliments ou à la chaleur.

En un mot, l'homme raisonnable étant par excellence conscient, il faut dire que les faits d'ordre religieux ne mordant sur sa conscience que d'une manière tout extérieure, il les admet de mauvais gré et, s'il lui faut leur accorder sur le passé les droits qu'ils eurent réellement, il ne leur en accorde pas le moindre sur le présent, du moins dans la mesure où l'horreur n'en est pas retranchée. Je dois même ajouter dès maintenant qu'en un sens l'érotisme de Sade s'impose plus facilement à la conscience que les anciennes exigences de la religion : personne ne saurait nier aujourd'hui qu'existent des impulsions liant la sexualité au besoin de faire le mal et de tuer. Ainsi les instincts dénommés *sadiques* donnent à l'homme normal un moyen de rendre raison de certaines cruautés,

alors que la religion n'est jamais que l'explication de fait d'une aberration. Il semble donc qu'en donnant la description magistrale de ces instincts, Sade contribua à la conscience que l'homme prend lentement de lui-même – pour recourir au langage philosophique, à la *conscience de soi* : le terme de *sadique*, d'emploi universel, à lui seul est la preuve voyante de cette contribution. En ce sens, le point de vue auquel j'ai donné le nom de Jules Janin, s'est modifié : c'est toujours celui de l'homme anxieux et raisonnable, mais il n'écarte plus d'une façon tranchée ce que le nom de Sade signifie. Les instincts que décrivent *Justine* et *Juliette* ont maintenant un droit de cité, les Jules Janin de notre temps les reconnaissent : ils cessent de se voiler la face et d'exclure dans l'indignation la possibilité de les comprendre ; mais l'existence qu'ils leur accordent est *pathologique*.

Ainsi l'histoire des religions n'a-t-elle qu'en une faible mesure amené la conscience à reconsidérer le sadisme. La définition du sadisme, au contraire, a permis d'envisager dans les faits religieux autre chose qu'une inexplicable bizarrerie : ce sont les instincts sexuels auxquels Sade donna son nom, qui finissent par rendre raison des horreurs sacrificielles, l'ensemble étant généralement désigné à l'horreur sous le nom de *pathologique*.

Je l'ai dit : je n'ai pas l'intention de m'opposer à ce point de vue. Si l'on excepte le pouvoir paradoxal de soutenir l'insoutenable¹, personne ne prétendrait que la cruauté des héros de *Justine* et de *Juliette* ne doive être radicalement exécrée. C'est la négation des principes sur lesquels l'humanité se fonde. Nous devons de quelque façon rejeter ce dont la fin serait la ruine de nos œuvres. Si des instincts nous poussent à détruire la chose même que nous édifions, il nous faut condamner ces instincts – et nous en défendre.

Mais la question se pose encore : serait-il possible d'éviter absolument la négation que ces instincts ont pour fin ? cette négation procéderait-elle en quelque sorte du dehors, du fait de maladies curables, inessentiels à l'homme, du fait aussi d'individus, de collectivités, qu'il est en principe nécessaire et possible de supprimer, bref, d'éléments à retrancher du genre humain ? Ou bien l'homme, au contraire, porterait-il en lui l'irréductible négation de ce qui, sous les noms de raison,

d'utilité et d'ordre, a fondé l'humanité ? l'existence serait-elle fatalement, en même temps que l'affirmation, la négation de son principe ?

Le vice est la vérité profonde et le cœur de l'homme *¹.

Nous pourrions porter en nous le sadisme comme une excroissance, qui put avoir jadis une signification humaine, qui n'en a plus, qu'il est facile à volonté d'annihiler, en nous-mêmes par l'ascèse, en autrui par des châtements : le chirurgien en use de cette façon de l'appendice, l'accoucheur de la délivrance – le peuple de ses rois. S'agit-il au contraire d'une part souveraine et irréductible de l'homme, *mais qui se déroberait à sa conscience* ? s'agit-il en un mot de son cœur, je ne dis pas de l'organe de sang, mais des sentiments mouvementés, du principe intime dont ce viscère est le signe ?

Dans le premier cas, l'homme de la raison serait justifié ; l'homme produirait sans limitation les instruments de son bien-être, réduirait à ses lois la nature entière, échapperait aux guerres et à la violence, sans devoir se préoccuper d'une fatale propension qui, jusqu'ici, le liait obstinément au malheur. Cette propension ne serait qu'une mauvaise habitude, qu'il serait nécessaire et facile d'amender.

Il apparaît² dans le second cas que la suppression de cette habitude toucherait l'existence de l'homme au point vital.

La proposition³ demande d'être exactement formulée : elle est si lourde qu'elle ne pourrait un seul instant être maintenue dans l'imprécision.

Elle suppose en premier lieu dans l'humanité un excès irrécusable qui la pousse à détruire et la met en accord avec la ruine incessante et inévitable de tout ce qui naît, grandit et s'efforce de durer.

En second lieu, elle donne à cet excès et à cet accord une signification en quelque sorte divine, ou plus précisément sacrée : c'est en nous le désir de consumer et de ruiner, de faire une flambée de nos ressources, c'est généralement le bonheur que nous donnent la consommation, la flambée, la ruine qui nous paraissent divins, sacrés et qui seuls décident

* La proposition n'est pas nouvelle ; chacun la reconnaît. Si bien que la voix populaire la dit et la redit sans que jamais une protestation se fasse entendre : « Tout homme a dans son cœur un cochon qui sommeille. »

en nous d'attitudes *souveraines*, c'est-à-dire gratuites, sans utilité, ne servant qu'à ce qu'elles sont, jamais subordonnées à des résultats ultérieurs.

En troisième lieu, la proposition signifie qu'une humanité se croyant étrangère à ces attitudes, qu'a rejetées le premier mouvement de la raison, s'étiolerait et serait réduite dans l'ensemble à un état semblable à celui des vieillards (ce qui tend à se produire, mais non entièrement de nos jours), si elle ne se conduisait, de temps à autre, d'une façon parfaitement opposée à ses principes.

La proposition se lie, en quatrième lieu, à la nécessité pour l'homme actuel — s'entend pour l'homme normal —, de parvenir à la *conscience de soi* et de bien savoir, afin de limiter des effets ruineux, à quoi elle aspire *souverainement* : de disposer s'il lui convient de ces effets, mais de ne plus les reproduire au-delà de ce qu'elle veut, et de s'y opposer résolument dans la mesure où elle ne peut le¹ supporter.

*Les deux aspects extrêmes de la vie humaine*².

Cette proposition diffère radicalement des affirmations provocantes de Sade en ceci : bien qu'elle ne puisse se donner pour la pensée de l'homme normal (celui-ci pense d'habitude le contraire, il croit la violence éliminable), elle peut s'accorder à lui, et s'il l'agréait, il n'y pourrait rien trouver qu'il ne pût concilier à son point de vue.

Si maintenant j'envisage les principes allégués dans leur effet le plus voyant, je ne puis manquer d'apercevoir ce qui, en tous temps, donna au visage humain son aspect de duplicité. Aux extrêmes, en un sens, l'existence est, de façon fondamentale, honnête et régulière : le travail, le souci des enfants, la bienveillance et la loyauté règlent les rapports des hommes entre eux ; en un sens contraire, la violence sévit sans pitié : les conditions données, les mêmes hommes pillent et incendient, ils tuent, violent et supplicient. L'excès s'oppose à la raison.

Ces extrêmes recouvrent les termes de civilisation et de barbarie — ou de sauvagerie. Mais l'usage de ces mots, lié à l'idée qu'il y a des barbares d'un côté, de l'autre des civilisés, est trompeur. En effet les civilisés parlent, les barbares se taisent, et celui qui parle est toujours civilisé. Ou plus pré-

cisément, le langage étant, par définition, l'expression de l'homme civilisé, la violence est silencieuse. Cette partialité du langage a beaucoup de conséquences : non seulement civilisé, la plupart du temps, voulut dire « nous », barbare, « les autres », mais civilisation et langage se constituèrent comme si la violence était extérieure, *étrangère* non seulement à la civilisation mais à l'homme lui-même (l'homme étant la même chose que le langage). L'observation montre d'ailleurs que les mêmes peuples, et le plus souvent les mêmes hommes, ont successivement l'attitude barbare et la civilisée. Il n'est pas de sauvages qui ne parlent et, parlant, ne révèlent cet accord avec la loyauté et la bienveillance qui fondèrent la vie civilisée. Réciproquement, il n'est pas de civilisés qui ne soient susceptibles de sauvagerie : la coutume du lynch est le fait d'hommes qui se disent, de nos jours, au sommet de la civilisation. Si l'on veut sortir le langage de l'impasse où cette difficulté le fait entrer, il est donc nécessaire de dire que la violence, étant le fait de l'humanité entière, est en principe demeurée sans voix, qu'ainsi l'humanité entière ment par omission et que le langage même est fondé sur ce mensonge.

*La violence est silencieuse et le langage de Sade est paradoxal*¹.

Le langage commun se refuse à l'expression de la violence, à laquelle il ne concède qu'une existence indue et coupable. Il la nie en lui retirant toute raison d'être et toute excuse. Si pourtant, comme il arrive, elle se produit, c'est qu'il y eut quelque part une faute : de même les hommes de civilisation arriérée pensent que la mort ne peut se produire si quelqu'un, par magie ou d'autre manière, ne s'en rend coupable. La violence dans les sociétés avancées et la mort dans les arriérées ne sont pas simplement *données*, comme le sont une tempête ou la crue d'un fleuve : seule une faute peut faire qu'elles aient lieu².

Mais le silence ne supprime pas ce dont le langage ne peut être l'affirmation : la violence n'est pas moins irréductible que la mort, et si le langage dérobe par un biais l'universel anéantissement — l'œuvre sereine du *temps* — le langage seul en souffre, en est limité, non le temps, non la violence.

La négation rationnelle de la violence, envisagée comme inutile, et dangereuse, ne peut pas supprimer ce qu'elle nie, plus que ne fait la négation irrationnelle de la mort. Mais l'expression de la violence se heurte, comme je l'ai dit, à la double opposition de la raison qui la nie et de la violence elle-même, qui se borne au mépris silencieux des paroles qui la concernent¹.

Bien entendu, il est difficile d'envisager ce problème théoriquement. J'en donnerai un exemple concret. Je me rappelle avoir un jour lu un récit de déporté, qui me déprima. Mais j'imaginai un récit de sens contraire, qu'aurait pu faire le bourreau que le témoin vit frapper. J'imaginai le misérable écrivant et je m'imaginai lisant : « Je me jetai sur lui en l'insultant, et comme, les mains liées au dos, il ne pouvait répondre, à toute volée j'écrasai mes poings sur son visage, il tomba, mes talons achevèrent la besogne ; écœuré, je crachai sur une face tuméfiée. Je ne pus m'empêcher de rire aux éclats : je venais d'insulter un mort ! » Malheureusement, l'aspect forcé de ces quelques lignes n'est pas lié à l'invraisemblance... Mais il est improbable qu'un bourreau écrive jamais de cette façon.

En règle générale, le bourreau n'emploie pas le langage d'une violence qu'il exerce au nom d'un pouvoir établi, mais celui du pouvoir, qui l'excuse apparemment, le justifie et lui donne une raison d'être élevée. Le violent est porté à se taire et s'accommode de la tricherie. De son côté l'esprit de tricherie est la porte ouverte à la violence. Dans la mesure où l'homme est avide de supplicier, la fonction de bourreau légal représente la facilité : le bourreau parle à ses semblables, s'il s'en occupe, le langage de l'État. Et s'il est sous l'empire de la passion, le silence sournois où il se complaît lui donne le seul plaisir qui lui convienne.

Les personnages² des romans de Sade ont une attitude un peu différente de celle du bourreau qu'arbitrairement j'ai fait parler. Ces personnages ne parlent pas comme le fait la littérature, fût-ce dans l'apparente discrétion du journal intime, à l'homme en général. S'ils parlent, c'est entre semblables : les débauchés tortionnaires de Sade s'adressent l'un à l'autre. Mais ils se laissent aller à de longs discours où ils démontrent qu'ils ont raison. Ils croient le plus souvent suivre la nature. Ils se vantent de se conformer seuls à ses lois. Mais leurs jugements, bien qu'ils répondent à la pensée de Sade, ne sont

pas cohérents entre eux. Parfois la haine de la nature les anime. Ce que, de toute manière, ils affirment est la valeur souveraine des violences, des excès, des crimes, des supplices. Ainsi manquent-ils à ce profond silence qui est le propre de la violence, qui jamais ne dit qu'elle existe, et jamais n'affirme un droit d'exister, qui toujours existe sans le dire.

À vrai dire, ces dissertations de la violence, qui sans cesse interrompent les récits de cruelles infamies dont les livres de Sade sont formés, ne sont pas les dissertations des personnages violents auxquels ils sont prêtés. Si de tels personnages avaient vécu, sans doute auraient-ils vécu silencieusement. Ce sont les paroles de Sade lui-même, qui employa ce procédé pour s'adresser aux *autres* (mais qui jamais ne s'efforça vraiment de les ramener à la cohérence du discours, à la logique).

Ainsi l'attitude de Sade s'oppose-t-elle à celle du bourreau, dont elle est le parfait contraire. Sade en écrivant, refusant la tricherie, la prêtait à des personnages qui, réellement, n'auraient pu être que silencieux, mais il se servait d'eux pour adresser à d'autres hommes un discours paradoxal.

Une équivoque est à la base de sa conduite. Sade *parle*, mais il parle au nom de la vie silencieuse, au nom d'une solitude parfaite, inévitablement muette. L'homme solitaire dont il est le porte-parole ne tient compte en aucune mesure de ses semblables : c'est dans sa solitude un être souverain, ne s'expliquant jamais, ne devant de comptes à personne. Jamais il ne s'arrête à la crainte de subir les contrecoups des torts qu'il fait aux autres : il est seul et jamais il n'entre dans les liens qu'un sentiment de faiblesse, qui leur est commun, établit entre eux. Cela demande une extrême énergie, mais c'est bien d'extrême énergie qu'il s'agit. En décrivant l'implication de cette solitude morale, Maurice Blanchot montre le solitaire, de degré en degré, allant à la négation totale : à celle de tous les autres d'abord et, par une sorte de logique monstrueuse, à celle de soi : dans l'ultime négation de soi, périssant victime de la marée de crimes qu'il a suscitée, le criminel se réjouit encore d'un triomphe que le crime, en quelque sorte divinisé, célèbre enfin sur le criminel lui-même. La violence porte en elle cette négation échevelée, qui met fin à toute possibilité de discours.

Mais, dira-t-on, le langage de Sade n'est pas le langage commun. Il ne s'adresse pas à tout venant, Sade le destinait

à de rares esprits, susceptibles d'atteindre, au sein du genre humain, une solitude inhumaine.

Celui qui parle, si aveugle fût-il, n'en a pas moins manqué à la solitude à laquelle la négation des autres le condamnait. De son côté, la violence est contraire à cette loyauté à l'égard d'autrui qu'est la logique, qui est la loi, qui est le principe du langage.

Comment définir à la fin le paradoxe qu'est le langage monstrueux de Sade?

C'est un langage qui désavoue la relation de celui qui parle avec ceux auxquels il s'adresse. Dans la véritable solitude, rien ne pourrait avoir même une apparence de loyauté. Il n'y a pas de place pour un langage loyal, comme l'est relativement celui de Sade. La solitude paradoxale où Sade l'emploie n'est pas ce qu'elle semble : elle se veut retranchée du genre humain, à la négation duquel elle se voue, *mais elle se voue*! Nulle limite n'est donnée à la tricherie du solitaire que sa vie excessive – et que l'interminable prison – firent de Sade, sinon en un point. S'il ne dut pas au genre humain la négation qu'il en fit, du moins la dut-il à lui-même : finalement, je vois mal la différence.

Le langage de Sade est celui d'une victime.

Cet aspect est frappant : à l'extrême opposé du langage hypocrite du bourreau, le langage de Sade est celui de la victime : il l'inventa à la Bastille, en écrivant *Les Cent vingt journées*. Il avait alors avec les autres hommes les relations de celui qu'un châtiment cruel accable avec ceux qui décidèrent du châtiment. J'ai dit que la violence était muette. Mais l'homme puni pour une raison qu'il imagine injuste, ne peut accepter de se taire. Le silence serait un accord donné à la peine. Dans leur impuissance, bien des gens se contentent d'un mépris mêlé de haine. Le marquis de Sade, révolté dans sa prison, dut laisser en lui parler la révolte : il parla, ce que, seule, ne fait pas la violence. Il devait, révolté, se défendre, ou plutôt attaquer, cherchant le combat sur le terrain de l'homme moral, auquel le langage appartient. Le langage fonde la punition, mais le langage seul en conteste le bien-fondé. Les lettres de Sade enfermé le font voir acharné à se défendre, tantôt représentant le peu de gravité des « faits »,

tantôt la vanité du motif donné dans son entourage à la punition, qui devait, paraît-il, l'amender, qui achevait de le corrompre au contraire. Mais ces protestations sont superficielles. En vérité, Sade alla d'emblée au fond du débat : il mena, à rebours de son procès, celui des hommes qui l'avaient condamné, celui de Dieu et, généralement, celui des limites opposées à la rage voluptueuse¹. Il devait dans cette voie s'en prendre à l'univers, à la nature, à tout ce qui s'opposait à la souveraineté de ses passions.

Sade a parlé pour se justifier à ses propres yeux devant les autres².

Ainsi, se refusant à la tricherie, et à l'occasion des mesures cruelles dont il fut l'objet, il fut amené à ceci d'insensé : il donna sa voix solitaire à la violence. Il était emmuré, mais il se justifiait devant lui-même.

Il ne s'ensuit pas que cette voix devait recevoir une expression qui répondît, mieux qu'à celles du langage, aux exigences propres de la violence.

D'un côté, cette monstrueuse anomalie ne pouvait, semblait-il, répondre aux intentions de celui qui, parlant, oubliait la solitude à laquelle il se condamnait lui-même plus vraiment que les autres ne l'avaient fait : en somme il trahissait cette solitude. Du côté de l'homme normal, qui représente la commune nécessité, il ne pouvait évidemment pas être entendu. Ce plaidoyer ne pouvait recevoir de sens. Si bien qu'une œuvre immense, qui enseignait la solitude, de plus enseigna *dans la solitude* : un siècle et demi se passa avant que son enseignement se répandît, encore ne pourrait-il être authentiquement entendu si d'abord nous n'en apercevions l'absurdité! La méconnaissance de l'ensemble des hommes, et leur écœurement, peuvent seuls être le digne effet des idées de Sade. Mais cette méconnaissance, du moins, réserve l'essentiel, tandis que l'admiration d'un petit nombre, qui lui est aujourd'hui accordée, en est moins la consécration que le déni³, puisqu'elle n'engage pas à la solitude du voluptueux. Il est vrai, la contradiction actuelle des admirateurs prolonge la contradiction de Sade lui-même : pour autant, nous ne sortons pas de l'impasse. Nous ne pourrions entendre une voix qui nous parvient d'un autre monde – qu'est l'*inaccessible*

solitude — si nous n'étions résolus, conscients de l'impasse, à deviner l'énigme.

Le langage de Sade nous éloigne de la violence.

Nous prenons à la fin conscience d'une difficulté dernière.

La violence *exprimée* par Sade avait changé la violence en ce qu'elle n'est pas, dont elle est même nécessairement l'opposé : en une volonté réfléchie, rationalisée, de violence.

Les dissertations philosophiques qui interrompent à toute occasion les récits de Sade achèvent d'en rendre la lecture épuisante. Il faut de la patience, de la *résignation*, pour le lire. Il faut se dire qu'un langage aussi différent de celui des autres, de tous les autres, vaut la peine d'aller jusqu'au bout. Ce langage monotone est d'ailleurs en même temps d'une force qui s'impose. Nous sommes devant ses livres comme autrefois pouvait l'être le voyageur angoissé devant des amoncellements de rochers vertigineux : un mouvement nous en détourne et pourtant ! Cette horreur nous ignore, mais n'a-t-elle pas, puisqu'elle est, un sens qui nous est proposé ? Les montagnes représentent ce qui ne peut avoir d'attrait, pour des hommes, que par un détour. Il en va de même des livres de Sade. Mais l'humanité n'est pour rien dans l'existence des hautes cimes. Au contraire elle est tout entière impliquée dans une œuvre qui, sans elle, ne serait pas. L'humanité retranche d'elle-même ce qui relève de la folie... Mais le rejet de la folie n'est qu'une attitude commode et inévitable, sur laquelle la réflexion est tenue de revenir. De toute façon, la pensée de Sade n'est pas réductible à la folie. C'est seulement un excès, c'est un excès vertigineux, mais c'est l'excèsif sommet de ce que nous sommes. De ce sommet, nous ne pouvons nous détourner sans nous détourner de nous-mêmes. Faute de nous rapprocher de ce sommet, de nous efforcer d'en gravir au moins les pentes, nous vivons comme des ombres apeurées — et c'est devant nous-mêmes que nous tremblons.

Je reviens à ces longues dissertations qui interrompent — et encombre — des récits de criminelles débauches, qui démontrent sans fin que le débauché criminel a raison, qu'il a seul raison. Ces analyses et ces raisonnements, ces rappels érudits de coutumes anciennes, ou sauvages, ces paradoxes

d'une philosophie agressive, en dépit d'une obstination jamais lasse et d'une désinvolture sans cohérence, nous éloignent de la violence. Car la violence est égarement et l'égarement s'identifie aux rages voluptueuses que la violence nous procure. Si nous en voulons tirer une sagesse, nous ne pouvons plus en attendre ces mouvements de transport extrême, qui nous font nous perdre en elles. La violence, qui est l'âme de l'érotisme, laisse à la vérité devant le plus lourd problème. À suivre un cours régulier d'activité, nous sommes devenus conscients : chaque chose en nous s'est située dans l'enchaînement où elle est distincte, où son sens est intelligible. Mais c'est en dérangeant — par la violence — cet enchaînement, que nous revenons, dans une direction opposée, à l'effusion excessive, et inintelligible, de l'érotisme. Ainsi y a-t-il en nous une fulguration souveraine, que nous tenons généralement pour *le plus désirable*, qui se dérobe à la conscience claire où chaque chose nous est donnée. Si bien que la vie humaine est faite de deux parts hétérogènes, qui ne s'unissent jamais. L'une sensée, dont le sens est donné par les fins utiles, en conséquence subordonnées : cette part est celle qui apparaît à la conscience. L'autre est souveraine : à l'occasion, elle se forme à la faveur d'un dérèglement de la première, elle est obscure, ou plutôt, si elle est claire, c'est en aveuglant ; elle se dérobe ainsi, de toute manière, à la conscience. En conséquence, le problème est double. La conscience veut étendre son domaine à la violence (elle veut qu'une part aussi considérable de l'homme cesse de lui échapper). De l'autre côté, la violence, au-delà d'elle-même, cherche la conscience (afin que la jouissance qu'elle atteint soit réfléchie, par là plus intense et plus décisive, plus profonde). Mais, en étant violents, nous nous éloignons de la conscience et de même en nous efforçant de saisir distinctement le sens de nos mouvements de violence, nous nous éloignons de ces égarements et de ces ravissements souverains qu'elle commande.

Pour en jouir davantage, Sade s'efforçait d'introduire dans la violence le calme et les mesures de la conscience.

Dans un développement consciencieux – qui ne laisse rien dans l'ombre – Simone de Beauvoir * énonce à propos de Sade ce jugement : « Ce qui le caractérise singulièrement, c'est la tension d'une volonté qui s'applique à réaliser la chair sans se perdre en elle. » Si par « la chair », nous entendons l'image chargée de valeur érotique, c'est vrai, et c'est décisif. Évidemment, Sade ne tendit pas seul sa volonté à cette fin : l'érotisme diffère de la sexualité animale en ce que des images saisissables se détachent, pour un homme excité, avec la clarté distincte des choses, l'érotisme est l'activité sexuelle d'un être conscient. Il n'en échappe pas moins dans son essence à notre conscience. Simone de Beauvoir a raison d'alléguer, pour montrer un effort désespéré de Sade tendant à faire une chose de l'image qui l'excite, sa conduite dans la seule débauche dont nous ayons le récit détaillé (qu'en firent des témoins devant la justice) : « À Marseille, nous dit-elle, il se fait fouetter, mais, de temps en temps, il s'élance vers la cheminée et inscrit au couteau le nombre de coups qu'il vient de recevoir **. » Ses propres récits sont d'ailleurs emplis de mensurations : souvent la longueur des membres virils est donnée en pouces et en lignes ; parfois, un partenaire se plaît, pendant l'orgie, à en prendre mesure. Les dissertations des personnages ont sans doute les caractères paradoxaux que j'ai montrés, ce sont les justifications de l'homme puni : quelque chose de la violence authentique leur échappe, mais au prix de cette lourdeur, et de cette lenteur, Sade réussit, à la longue, à lier à la violence la conscience, qui lui permettrait de parler, comme s'il s'agissait de choses, de l'objet de son délire. Ce détour qui ralentissait le mouvement lui permit d'en jouir davantage : sans doute la précipitation voluptueuse ne pouvait se faire aussitôt, mais elle n'était que retardée, et l'impavidité, proprement révoltée, de la conscience ajoutait au plaisir un sentiment de durable

* Elle a donné à son étude un titre un peu voyant : *Faut-il brûler Sade?* Parue d'abord dans *Les Temps Modernes*, elle forme la première partie de *Privilèges*, Gallimard, 1955, in-16 (Collection « Les Essais », LXXXVI). Malheureusement, la biographie de Sade, que l'auteur a donnée avec son étude, a pris la forme d'un morceau de bravoure, dont parfois le mouvement exagère les faits.

** *Privilèges*, p. 42.

possession. Déjà, dans une perspective illusoire, d'éternelle possession.

Par le détour de la perversité de Sade, la violence entre enfin dans la conscience.

D'une part les écrits de Sade ont révélé l'antinomie de la violence et de la conscience, mais, c'est leur valeur singulière, ils tendent à faire entrer dans la conscience ce dont les hommes s'étaient presque détournés, cherchant des faux-fuyants et des négations provisoires.

Ils introduisent dans la réflexion sur la violence la lenteur et l'esprit d'observation, qui sont le propre de la conscience¹.

Ils se développent logiquement avec la vigueur d'une recherche de l'efficacité, pour démontrer le mal-fondé du châtement qui atteignait Sade.

Tels furent, du moins, les premiers mouvements qui fondent en particulier la première version de *Justine*.

Nous parvenons de cette façon à une violence qui aurait le calme de la raison. Dès que la violence l'exigera, elle retrouvera la parfaite déraison sans laquelle l'explosion de la volupté n'aurait pas lieu. Mais à volonté elle disposera, dans l'involontaire inertie de la prison, de cette clarté de vue et de cette libre disposition de soi, qui sont à l'origine de la connaissance et de la conscience.

Sade dans sa prison s'ouvrait une double possibilité. Personne peut-être ne porta plus loin que lui le goût de la monstruosité morale. Il était en même temps l'un des hommes de son temps les plus avides de connaissance.

Maurice Blanchot a dit de *Justine* et de *Juliette* : « On peut admettre que dans aucune littérature d'aucun temps, il n'y a un ouvrage aussi scandaleux... »

En effet, ce que Sade voulut faire entrer dans la conscience, ce fut exactement ce qui révoltait la conscience. Le plus révoltant était à ses yeux le plus puissant moyen de provoquer le plaisir. Non seulement il parvenait de cette manière à la révélation la plus singulière, mais dès l'abord il proposait à la conscience ce qu'elle ne pouvait supporter. Il se borna lui-même à parler d'*irrégularité*. Les règles que nous suivons ont d'ordinaire en vue la conservation de la vie, en conséquence l'irrégularité mène à la destruction. Toutefois, l'irrégularité

n'a pas toujours un sens aussi néfaste. En principe, la nudité est une manière d'être irrégulière, or elle joue, sur le plan du plaisir, sans qu'intervienne une destruction réelle (notons que la nudité ne joue pas si elle est *régulière* : dans le cabinet d'un médecin, dans un camp de nudistes). L'œuvre de Sade introduit communément des *irrégularités* scandaleuses. Elle insiste parfois sur le caractère *irrégulier* du plus simple élément d'attrait érotique, par exemple sur une mise à nu irrégulière. Mais, surtout, selon les cruels personnages qu'elle met en scène, rien « n'échauffe » mieux que l'irrégularité. Le mérite essentiel de Sade est d'avoir découvert, et bien montré, dans le transport voluptueux, une fonction de l'*irrégularité morale*. La voie devait dans ce transport être ouverte en principe à l'activité sexuelle. Mais l'effet de l'irrégularité, quelle qu'elle soit, est plus fort que les manœuvres immédiates. Pour Sade, il est possible de jouir aussi bien au cours de débauches, en tuant ou en suppliciant, qu'en ruinant une famille, un pays ou simplement en volant.

Indépendamment de Sade, l'excitation sexuelle du cambrioleur n'a pas échappé aux observateurs. Mais personne avant lui n'a saisi le mécanisme général associant les réflexes que sont l'érection et l'éjaculation à la *transgression de la loi*. Sade ignore la relation première de l'interdit et de la transgression, qui s'opposent et se complètent. Mais il franchit le premier pas. Ce mécanisme général ne pouvait entièrement devenir conscient avant que la conscience – bien tardive – de la transgression complémentaire de l'interdit ne nous imposât son enseignement paradoxal. Sade exposa la doctrine de l'*irrégularité* de telle sorte, mêlée à de telles horreurs, que personne n'y prit garde. Il voulait révolter la conscience, il aurait aussi voulu l'éclairer, mais il ne put en même temps la révolter et l'éclairer. Aujourd'hui seulement, nous comprenons que, sans la cruauté de Sade, nous n'aurions pas abordé si facilement ce domaine jadis inaccessible où se dissimulaient les plus pénibles vérités. Il n'est pas si facile de passer de la connaissance des bizarreries religieuses du genre humain (aujourd'hui liées à nos connaissances sur les interdits et les transgressions) à celle de ses bizarreries sexuelles. Notre unité profonde n'apparaît qu'en dernier lieu. Et si l'homme normal, aujourd'hui, entre profondément dans la conscience de ce

que signifie, *pour lui*, la transgression, c'est que Sade prépara les voies. Maintenant l'homme normal sait que sa conscience devait s'ouvrir à ce qui l'avait le plus violemment révolté : ce qui, le plus violemment, nous révolte, est en nous.

ÉTUDE IV ¹*L'énigme de l'inceste* ²

Sous le titre un peu fermé de *Structures élémentaires de la parenté* *, c'est le problème de l'«inceste» que s'efforce de résoudre le gros ouvrage de Claude Lévi-Strauss, paru en 1949. Le problème de l'inceste se pose en effet dans le cadre de la famille : c'est toujours un degré, plus précisément, c'est une forme de parenté qui décide de l'interdit opposé aux relations sexuelles ou au mariage de deux personnes. Réciproquement, la détermination de la parenté a pour sens la position des individus l'un envers l'autre du point de vue des rapports sexuels : ceux-ci ne peuvent s'unir, ceux-là le peuvent, enfin tel lien de cousinage représente une indication privilégiée, souvent même à l'exclusion de tout autre mariage.

D'emblée, si nous envisageons l'inceste, nous sommes frappés par le caractère universel de la prohibition. Sous une forme quelconque, toute l'humanité la connaît, mais ses modalités varient. Telle sorte de parenté est ici frappée d'interdit, ainsi le cousinage des enfants issus, l'un du père, l'autre de la sœur ; au contraire, c'est ailleurs la condition privilégiée du mariage, les enfants de deux frères – ou de deux sœurs – ne peuvent s'unir. Les plus civilisés des peuples se borneront aux relations entre enfants et parents, entre frère et sœur. Mais en règle générale, chez les peuples archaïques, nous trouvons les divers individus répartis en catégories bien distinctes, qui décident des relations sexuelles prohibées ou prescrites.

Nous devons d'ailleurs envisager deux situations distinctes. Dans la première que, sous le titre de « Structures élémen-

taires de la parenté », Lévi-Strauss envisage, la modalité précise des liens du sang est à la base de règles déterminant, en même temps que l'illégitimité, la possibilité du mariage. Dans la seconde, que l'auteur désigne (mais il n'en traite pas dans l'ouvrage qu'il a publié) sous le nom de « Structures complexes », la détermination du conjoint est abandonnée « à d'autres mécanismes, économiques ou psychologiques ». Les catégories demeurent inchangées, mais s'il en est toujours d'interdites, ce n'est plus la coutume qui décide de celle où l'épouse doit être choisie (sinon strictement du moins de préférence). Ceci nous éloigne d'une situation dont nous avons l'expérience, mais Lévi-Strauss pense que les « interdits » ne peuvent être envisagés seuls, que leur étude ne peut être dissociée de celle des « privilèges » qui les complètent. C'est sans doute la raison pour laquelle le titre de son ouvrage évite le nom d'inceste et désigne – encore qu'avec un peu d'obscurité – le système indissociable des interdits et des privilèges – des oppositions et des prescriptions.

Les réponses successives à l'énigme de l'inceste.

Lévi-Strauss oppose à l'état de nature celui de culture, à peu près de la même façon que l'animal et l'homme sont communément opposés : ceci l'amène à dire de la prohibition de l'inceste (il est bien entendu qu'en même temps, il songe aux règles d'exogamie qui la complètent) qu'« elle constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle s'accomplit le passage de la Nature à la Culture * ». Il y aurait ainsi dans l'horreur de l'inceste un élément qui nous désigne en tant qu'hommes, et le problème qui en découle serait celui de l'homme lui-même en tant qu'il ajoute à l'animalité ce qu'il a d'humain. Tout ce que nous sommes en conséquence serait en jeu dans la décision qui nous oppose à la vague liberté des contacts sexuels, à la vie naturelle et informulée des « animaux ». Il se peut que, sous la formule, se laisse deviner l'ambition extrême qui lie à la connaissance le désir de révéler l'homme à lui-même et, de cette façon, d'assumer le possible de l'univers. Il se peut même que, devant une exigence si lointaine, Lévi-Strauss se récuse

* Presses Universitaires de France.

* *Structures élémentaires de la parenté*, p. 30.

et rappelle la modestie de son propos. Mais l'exigence — ou le mouvement — donnés dans la moindre démarche de l'homme ne peuvent pas toujours être limités, et d'une manière privilégiée, le parti de résoudre l'énigme de l'inceste est ambitieux : son intention est de révéler ce qui ne se proposa que dérobé. Comment d'ailleurs, si quelque démarche, jadis, accomplit « le passage de la nature à la culture », la démarche qui, finalement, en révèle le sens n'aurait-elle pas elle-même un intérêt exceptionnel ?

À vrai dire, immanquablement, nous devons vite nous donner des raisons d'humilité : Claude Lévi-Strauss est amené à nous rapporter les faux-pas de ceux qui le précédèrent dans ses voies ! Ils ne sont pas encourageants.

La théorie finaliste donne à la prohibition le sens d'une mesure eugénique : il s'agit de mettre l'espèce à l'abri des effets des mariages consanguins. Ce point de vue eut d'illustres défenseurs (tel Lewis H. Morgan). Sa diffusion est récente : « elle n'apparaît nulle part », dit Lévi-Strauss, « avant le xvi^e siècle * ». Mais elle est encore répandue ; rien n'est plus commun aujourd'hui que la croyance au caractère dégénéré des enfants d'un inceste. En rien l'observation n'a confirmé ce que seul fonde un sentiment grossier. La croyance n'en est pas moins vivace.

Pour quelques-uns, « la prohibition de l'inceste n'est autre que la projection, ou le reflet sur le plan social, des sentiments ou des tendances que la nature de l'homme suffit entièrement à expliquer ». Répugnance instinctive ! dit-on. Lévi-Strauss a beau jeu de montrer le contraire, que la psychanalyse dénonce : l'universelle obsession (que marquent les rêves, ou les mythes) des relations incestueuses. Pourquoi, s'il n'en était ainsi, la prohibition s'exprimerait-elle aussi solennellement ? Des explications de cet ordre ont à la base une faiblesse : la réprobation qui n'existait pas chez l'animal, elle est donnée historiquement, comme un résultat des changements qui fondèrent la vie humaine, elle n'est pas simplement dans l'ordre des choses.

À cette critique répondent en effet des explications *historiques*.

* *Op. cit.*, p. 14.

McLennan et Spencer ont vu, dans les pratiques exogamiques, la fixation par la coutume des habitudes de tribus guerrières, chez lesquelles la capture était le moyen normal d'obtenir des épouses *. Durkheim a vu dans le tabou, pour les membres du clan, du sang de ce clan, en conséquence du sang menstruel des femmes, l'explication de l'interdit les refusant aux hommes de leur clan, de l'absence d'interdit s'il s'agit d'hommes d'un autre clan. De telles interprétations peuvent être logiquement satisfaisantes, mais leur défaut réside dans le fait que les connexions ainsi établies sont fragiles et arbitraires **... À la théorie sociologique de Durkheim, il serait possible de joindre l'hypothèse psychanalytique de Freud, qui place à l'origine du passage de l'animal à l'homme un prétendu meurtre du père par les frères : selon Freud, les frères jaloux entre eux maintiennent les uns vis-à-vis des autres l'interdit que le père, les réservant pour son usage, leur avait fait de toucher à leur mère ou à leurs sœurs. À vrai dire, le mythe de Freud introduit la conjecture la plus débridée : il a néanmoins l'avantage sur l'explication du sociologue d'être une expression de hantises vivantes : Lévi-Strauss le dit en termes heureux *** : « Il rend compte avec succès, non du début de la civilisation, mais de son présent : le désir de la mère ou de la sœur, le meurtre du père et le repentir des fils ne correspondent, sans doute, à aucun fait, ou ensemble de faits, occupant dans l'histoire une place donnée. Mais ils traduisent peut-être, sous une forme symbolique, un rêve à la fois durable et ancien. Et le prestige de ce rêve, son pouvoir de modeler, à leur insu, les pensées des hommes, proviennent précisément du fait que les actes qu'il évoque n'ont jamais été commis, parce que la culture y est toujours et partout opposée ****... »

Sens limité des distinctions apparentes entre mariages interdits et mariages licites.

Bien au-delà de ces courtes solutions, les unes brillantes et les autres plates, il est nécessaire d'être lent et tenace. Il faut

* *Op. cit.*, p. 23.

** *Op. cit.*, p. 25.

*** *Op. cit.*, p. 609-610.

**** Lévi-Strauss renvoie (*op. cit.*, p. 609, n° 1) à A. L. Kroeber, « Totem and Taboo » in *Retrospect*.

ne jamais se laisser rebuter par d'inextricables données, qui n'ont d'abord que le sens inhumain d'un « casse-tête ».

C'est bien un immense « jeu de patience », l'une des énigmes les plus obscures sans doute que l'on ait jamais dû élucider. Interminable et du reste, il faut le dire, d'un ennui désespérant : les deux tiers environ du gros livre de Lévi-Strauss sont consacrés à l'examen minutieux des multiples combinaisons que l'humanité archaïque imagina pour résoudre un problème, celui de la distribution des femmes, dont la position est ce qu'il fallait à la fin dégager d'un imbroglio absurde à plaisir.

Je ne puis malheureusement éviter d'entrer ici dans cet imbroglio ; il importe à la connaissance de l'érotisme de sortir d'une obscurité qui en a rendu le sens difficilement pénétrable.

« Les membres d'une même génération, dit Lévi-Strauss, se trouvent également divisés en deux groupes : d'une part les cousins (quel que soit leur degré) qui s'appellent entre eux "frères", et "sœurs" (cousins parallèles), et d'autre part les cousins issus de collatéraux de sexe différent (quel que soit leur degré), qui s'appellent de termes spéciaux et entre lesquels le mariage est possible (cousins croisés). » Telle est, pour commencer, la définition d'un type simple, et qui s'avère fondamental, mais dont les nombreuses variantes posent des questions infinies. Le thème donné dans cette structure de base est d'ailleurs à lui seul une énigme. « Pourquoi, nous dit-on *, établir une barrière entre des cousins issus de collatéraux du même sexe et ceux issus de sexe différent, alors que le rapport de proximité est le même dans les deux cas ? Cependant, le passage de l'un à l'autre fait toute la différence entre l'inceste caractérisé (les cousins parallèles étant assimilés aux frères et aux sœurs) et, non seulement les unions possibles, mais même celles recommandées entre toutes (puisque les cousins croisés se désignent du nom de conjoints potentiels). La distinction est incompatible avec notre critérium biologique de l'inceste... »

Bien entendu les choses se compliquent en tous sens et il semble souvent qu'il s'agit de choix arbitraires et insignifiants ; toutefois, dans la multitude des variantes, une discrimination

* *Op. cit.*, p. 127-128.

de plus prend une valeur privilégiée. Il n'y a pas seulement privilège assez commun du cousin croisé sur le parallèle, mais encore du cousin croisé matrilineaire sur le patrilinéaire. Je précise aussi simplement que je puis : la fille de mon oncle paternel est ma cousine parallèle : dans ce monde de « structures élémentaires » où se poursuit notre démarche, il y a beaucoup de chances pour que je ne puisse ni l'épouser ni de quelque façon licite la connaître sexuellement : je la tiens pour l'analogue de ma sœur, et je lui donne le nom de sœur. Mais la fille de ma tante paternelle (la sœur de mon père), qui est ma cousine croisée, diffère de celle de mon oncle maternel, qui m'est également cousine croisée : c'est la première que j'appelle patrilinéaire, la seconde est matrilineaire. J'ai des chances évidemment de pouvoir épouser librement l'une ou l'autre, cela se fait dans bien des sociétés archaïques. (Il se peut d'ailleurs, dans ce cas, que la première, née de ma tante paternelle, soit aussi la fille de mon oncle maternel ; cet oncle maternel en effet peut très bien avoir épousé ma tante paternelle, — dans une société où le mariage entre cousins croisés n'est pas sujet à quelque détermination secondaire, c'est ce qui a lieu ordinairement, — alors je dis de ma cousine croisée qu'elle est bilatérale.) Mais il se peut aussi que le mariage avec telle de ces cousines croisées me soit interdit comme incestueux. Certaines sociétés prescrivent le mariage avec la fille de la sœur du père (côté patrilinéaire) et le prohibent avec la fille du frère de la mère (côté matrilineaire), tandis qu'ailleurs c'est le contraire qui se produit *. Mais la situation de mes deux cousines n'est pas égale, j'ai bien des chances, entre la première et moi, de voir s'élever l'interdit, bien moins si ma volonté est de m'unir avec la seconde. « Si l'on considère, dit Lévi-Strauss **, la distribution de ces deux formes de mariage unilatéral, on constate que le second type l'emporte de beaucoup sur le premier. »

Voici donc, en premier lieu, des formes essentielles de consanguinité qui sont à la base de l'interdit ou de la prescription du mariage.

Il va sans dire qu'à en préciser les termes de cette manière le brouillard s'est plutôt épaissi. Non seulement, de ces formes

* *Op. cit.*, p. 544.

** *Ibid.*

distinctes de parentés, la différence est formelle, vide de sens, non seulement nous sommes loin de la claire spécificité qui oppose nos parents et nos sœurs au reste des hommes, mais elles ont suivant les lieux un effet ou l'effet contraire! Nous sommes portés en principe à chercher dans la spécificité des êtres en jeu – dans leur situation respective, au sens des conduites morales : dans leurs *relations* et dans la *nature* de ces relations –, la raison de l'interdit qui les frappe. Mais ceci nous invite à nous détourner de cette voie. Claude Lévi-Strauss a dit lui-même à quel point est désarmant pour les sociologues un arbitraire aussi accusé. Ils « pardonnent difficilement, dit-il *, au mariage des cousins croisés, après leur avoir posé l'énigme de la différence entre enfants de collatéraux de même sexe, et enfants de collatéraux de sexes différents, d'ajouter le mystère supplémentaire de la différence entre la fille du père de la mère, et la fille de la sœur du père... »

Mais c'est en vérité pour mieux la résoudre que l'auteur montre ainsi le caractère inextricable de l'énigme.

Il s'agit de trouver sur quel plan des distinctions dépourvues en principe d'intérêt ont néanmoins des conséquences. Si certains effets diffèrent, suivant que l'une ou l'autre des catégories entre en jeu, le sens des distinctions apparaîtra. Lévi-Strauss a montré, dans l'institution archaïque du mariage, le rôle d'un système d'échange distributif. L'acquisition d'une femme était celle d'une richesse, et même la valeur en était sacrée : la répartition des richesses, que l'ensemble des femmes constituait, posait des problèmes vitaux, auxquels devaient répondre des règles. Apparemment, une anarchie semblable à celle qui règne dans les sociétés modernes n'aurait pu résoudre ces problèmes. Des circuits d'échanges où les droits sont d'avance déterminés peuvent seuls aboutir, quelquefois assez mal, mais le plus souvent assez bien, à la distribution équilibrée des femmes entre les hommes à pourvoir.

Les règles de l'exogamie, le don des femmes et la nécessité d'une règle pour les répartir entre les hommes.

Nous ne pouvons facilement nous soumettre à la logique de la situation archaïque. Dans la détente où nous vivons, en

* *Op. cit.*, p. 545.

ce monde de possibilités nombreuses et indéfinies, nous ne pouvons nous représenter la tension inhérente à la vie en groupes restreints, que l'hostilité sépare. Un effort est nécessaire pour imaginer l'inquiétude à laquelle la garantie de la règle répond.

Ainsi devons-nous nous garder d'imaginer des tractations analogues à celles dont les richesses sont l'objet de nos jours. Même dans les plus mauvais cas, l'idée suggérée par une formule comme « mariage par achat » est très éloignée d'une réalité primitive où l'échange n'avait pas, comme de nos jours, l'aspect d'une opération étroite, uniquement soumise à la règle de l'intérêt.

Claude Lévi-Strauss a replacé la structure d'une institution comme le mariage dans le mouvement global d'échanges qui anime la population archaïque. Il renvoie aux « conclusions de l'admirable *Essai sur le don* ». « Dans cette étude aujourd'hui classique, écrit-il *, Mauss s'est proposé de montrer d'abord que l'échange se présente, dans la société primitive, moins sous forme de transactions que de dons réciproques, deuxièmement que ces dons réciproques occupent une place beaucoup plus importante dans ces sociétés que dans la nôtre; enfin que cette forme primitive des échanges n'a pas seulement, et n'a pas essentiellement, un caractère économique, mais nous met en présence de ce qu'il appelle heureusement « un fait social total », c'est-à-dire doué d'une signification à la fois sociale et religieuse, magique et économique, utilitaire et sentimentale, juridique et morale. »

Un principe de générosité préside à ces sortes d'échanges qui ont toujours un caractère cérémoniel : certains biens ne peuvent être destinés à une consommation discrète ou utilitaire. Ce sont en général des biens de luxe. Même de nos jours, ces derniers servent d'une manière fondamentale à la vie cérémonielle. Ils sont réservés à des cadeaux, à des réceptions, à des fêtes; ainsi en est-il entre autres du champagne. Le champagne se boit en certaines occasions, où, selon la

* *Op. cit.*, p. 66. *L'Essai sur le don*, de Marcel Mauss, dont la 1^{re} éd. parut dans *Année sociologique*, 1923-1924, a récemment été réédité dans un premier volume réunissant quelques-uns des écrits du grand sociologue disparu, sous le titre *Sociologie et anthropologie* (Presses Universitaires de France, 1950). Dans *La Part maudite* (Éd. de Minuit, 1949), j'ai très longuement exposé le contenu de l'*Essai sur le don*, où j'ai vu sinon la base d'une conception nouvelle de l'économie, du moins le principe de l'introduction d'un nouveau point de vue (*Cf. O.C.*, t. VII, p. 66-79).

règle, il est offert. Bien entendu, tout le champagne qui se boit est l'objet de transactions : les bouteilles sont payées aux producteurs. Mais au moment où il se boit, il n'est bu qu'en partie par celui qui l'a payé ; c'est du moins le principe qui préside à la consommation d'un bien dont la nature est celle de la fête, dont la présence seule désigne un moment différent d'un autre, tout autre qu'un moment quelconque, d'un bien d'ailleurs, qui, pour répondre à une attente profonde « doit » ou « devrait » couler à flots, plus exactement sans mesure.

La thèse de Lévi-Strauss s'inspire de telles considérations : le père qui épouserait sa fille, le frère qui épouserait sa sœur seraient semblables au possesseur de champagne qui n'inviterait jamais d'amis, qui boirait seul sa cave « en suisse ». Le père doit faire entrer la richesse qu'est sa fille, le frère, celle qu'est sa sœur, dans un circuit d'échanges cérémoniels : il doit la donner en cadeau, mais le circuit suppose un ensemble de règles admises en un milieu donné comme le sont des règles de jeu.

Claude Lévi-Strauss a exprimé dans leur principe les règles qui président à ce système d'échanges, qui échappe pour une part à l'intérêt strict. « (Les) cadeaux, écrit-il *, sont bien échangés sur-le-champ contre des biens équivalents, ou bien reçus par les bénéficiaires, à charge pour eux de procéder dans une occasion ultérieure à des contre-cadeaux dont la valeur excède souvent celle des premiers, mais qui ouvrent, à leur tour, un droit à recevoir plus tard de nouveaux dons, qui surpassent eux-mêmes la somptuosité des précédents. » De ceci nous devons retenir principalement le fait que le but ouvert de ces opérations n'est pas de « recueillir un bénéfice ou des avantages de nature économique ». Parfois l'affectation de générosité va jusqu'à détruire les objets offerts. La pure et simple destruction impose évidemment un grand prestige. La production d'objets de luxe dont le sens véritable est l'honneur de qui les possède, les reçoit ou les donne est d'ailleurs elle-même destruction du travail utile (c'est le contraire du capitalisme, accumulant les résultats du travail créateurs de nouveaux produits) : une consécration de certains objets aux échanges cérémoniels les retire de la consommation productive.

Il faut souligner ce caractère opposé à l'esprit mercantile

* *Op. cit.*, p. 67.

— au marchandage et au calcul de l'intérêt —, si l'on veut parler de mariage par échange. Le mariage par achat participe lui-même de ce mouvement : « (ce) n'est qu'une modalité, dit Lévi-Strauss *, de ce système fondamental analysé par Mauss... » Ces formes de mariages sont assurément éloignées de celles où nous voyons l'humanité des unions, nous voulons un choix libre de part et d'autre. Mais elles ne ravalent pas non plus les femmes au niveau du commerce et du calcul. Elle les place du côté des fêtes. Le sens d'une femme donnée en mariage est voisin, malgré tout, de celui du champagne dans nos coutumes. Dans le mariage, dit Lévi-Strauss, les femmes ne figurent pas « d'abord (comme) un signe de valeur sociale mais comme un stimulant naturel ** ». « Même après le mariage, Malinowski a montré qu'aux îles Trobriand le paiement du *mapula* représente, de la part de l'homme, une contre-prestation destinée à compenser les services fournis par la femme sous forme de gratifications sexuelles ***... »

Ainsi les femmes apparaissent-elles essentiellement vouées à la *communication*, entendue dans le sens fort du mot, le sens de l'effusion : elles doivent être, en conséquence, objets de générosité de la part de leurs parents, qui en disposent. Ceux-ci doivent les *donner*, mais dans un monde où tout acte généreux contribue au circuit de la générosité générale. Je recevrai, si je donne ma fille, une autre femme pour mon fils (ou pour mon neveu). Il s'agit en somme, à travers un ensemble limité, que la générosité fonde, de communication organique, convenue d'avance, comme le sont les multiples mouvements d'une danse ou d'une orchestration. Ce qui, dans la prohibition de l'inceste, est *nié*, est la conséquence d'une *affirmation*. Le frère donnant sa sœur nie moins la valeur de l'union sexuelle avec celle qui lui est proche, qu'il n'affirme la valeur plus grande de mariages unissant cette sœur avec un autre homme, ou lui-même avec une autre femme. Il y a communication plus intense, de toute façon plus vaste, dans l'échange à base de générosité que dans la jouissance immédiate. Plus précisément la festivité suppose l'introduction du mouvement, la négation du repli sur soi, la valeur suprême est donc refusée au calcul, cependant logique, de l'avare. La relation sexuelle est elle-même communication et mouvement, elle a

* *Op. cit.*, p. 81.

** *Op. cit.*, p. 82.

*** *Op. cit.*, p. 81.

la nature de la fête, c'est parce qu'elle est essentiellement communication qu'elle provoque dès l'abord un mouvement de sortie *.

Dans la mesure où le violent mouvement des sens s'accomplit, il exige un recul, une renonciation, le recul faute duquel nul ne pourrait sauter aussi loin. Mais le recul exige lui-même une règle qui organise la ronde et en assure les rebondissements.

Avantage réel de certaines relations de parenté sur le plan de l'échange par don.

Il est vrai, Lévi-Strauss n'insiste pas dans ce sens; il insiste au contraire sur un aspect bien différent, conciliable peut-être, mais nettement opposé, de la valeur des femmes, à savoir leur utilité matérielle. Il s'agit à mon sens d'un aspect secondaire, sinon dans le fonctionnement du système, où la pesanteur doit souvent l'emporter, du moins dans le jeu des passions qui, à l'origine, en ordonne le mouvement. Mais s'il n'en était tenu compte, non seulement l'on ne verrait pas la portée des échanges effectués, la théorie de Lévi-Strauss resterait elle-même mal située, les conséquences pratiques du système n'apparaîtraient pas entièrement.

Cette théorie n'est jusqu'à maintenant qu'une hypothèse brillante. Elle séduit. Encore reste-t-il à trouver le sens de ces mosaïques d'interdits variés, le sens que peut avoir le choix entre des formes de parenté dont apparemment les différences sont insignifiantes. C'est à débrouiller les effets divers qu'ont sur les échanges les diverses formes de parenté que Lévi-Strauss s'est justement attaché, il a voulu de cette façon donner une base solide à son hypothèse. Il a cru bon, à cette fin, de s'appuyer sur l'aspect le plus tangible des échanges dont il a suivi les mouvements.

À l'aspect séduisant de la valeur des femmes dont j'ai parlé en premier lieu (dont Lévi-Strauss parle lui-même, sans insistance) s'oppose en effet l'intérêt matériel, calculable en services, que la possession d'une femme représente pour le mari.

Cet intérêt ne saurait être nié et je ne crois pas en effet que l'on puisse, sans l'apercevoir, bien suivre le mouvement

* *Op. cit.*, p. 596.

des échanges de femmes. Je tenterai plus loin de composer l'évidente contradiction des deux points de vue. La manière de voir que je propose n'est pas inconciliable, au contraire, avec l'interprétation de Lévi-Strauss; mais je dois d'abord souligner l'aspect qu'il souligne lui-même : « ... Comme on l'a souvent remarqué, dit-il *, le mariage, dans la plupart des sociétés primitives (comme aussi, mais à un moindre degré, dans les classes rurales de notre société) présente une... importance économique. La différence entre le statut économique du célibataire et celui de l'homme marié, dans notre société, se réduit presque exclusivement au fait que le premier doit, plus fréquemment, renouveler sa garde-robe **. La situation est tout autre dans des groupes où la satisfaction des besoins économiques repose entièrement sur la société conjugale et sur la division du travail entre les sexes. Non seulement l'homme et la femme n'ont pas la même spécialisation technique, et en conséquence dépendent l'un de l'autre pour la fabrication des objets nécessaires aux tâches quotidiennes, mais ils se consacrent à la production de types différents de nourriture. Une alimentation complète, et surtout régulière, dépend de cette véritable "coopérative de production" que constitue un ménage. Cette nécessité où se trouve un homme jeune de se marier réserve en un sens une sanction. Si une société organise mal l'échange des femmes, un désordre réel s'ensuit. C'est pourquoi, d'une part, l'opération ne doit pas être livrée au hasard, elle implique des règles assurant la réciprocité; d'autre part, si parfait que soit un système d'échanges, il ne peut répondre à tous les cas; il en résulte des glissements et des altérations fréquentes.

La situation de principe est toujours la même et elle définit la fonction que partout le système doit assurer.

Bien entendu, « l'aspect négatif n'est que l'aspect fruste de la prohibition ***. » Partout il est important de définir un ensemble d'obligations qui mette en train les mouvements de réciprocité ou de circulation. « Le groupe au sein duquel le

* *Op. cit.*, p. 48.

** Il y a sur ce point une exagération évidente : de nos jours, les situations diffèrent grandement suivant les cas. De même, nous pouvons nous demander si pour les hommes archaïques eux-mêmes, le sort du célibataire est toujours égal à lui-même. Il me semble personnellement que la théorie de Lévi-Strauss est principalement fondée sur la « générosité », bien que, sans nul doute, l'« intérêt » donne aux faits leur incontestable poids.

*** *Op. cit.*, p. 64.

mariage est interdit évoque aussitôt la notion d'un autre groupe... au sein duquel le mariage est, selon les cas, simplement possible, ou inévitable; la prohibition de l'usage sexuel de la fille ou de la sœur contraint à donner en mariage la fille ou la sœur à un autre homme et, en même temps, elle crée un droit sur la fille ou la sœur de cet autre homme. Ainsi toutes les stipulations négatives de la prohibition ont-elles une contrepartie positive *. » Dès lors, « à partir du moment où je m'interdis l'usage d'une femme, qui devient... disponible pour un autre homme, il y a, quelque part, un homme qui renonce à une femme qui devient, de ce fait, disponible pour moi ** ».

Frazer avait aperçu le premier que « le mariage des cousins croisés découle de façon simple et directe, et dans un enchaînement tout naturel, de l'échange des sœurs en vue des intermariages *** ». Mais il n'avait pu à partir de là donner une explication générale, et les sociologues n'avaient pas repris des conceptions cependant satisfaisantes. Alors que, dans le mariage de cousins parallèles, le groupe ne perd ni n'acquiert, le mariage de cousins croisés amène l'échange d'un groupe à l'autre : en effet, dans les conditions courantes, la cousine n'appartient pas au même groupe que son cousin. De cette manière, « une structure de réciprocité se construit, selon laquelle le groupe qui a acquis doit rendre et celui qui a cédé peut exiger ****... ». « ... Les cousins parallèles entre eux sont issus de familles qui se trouvent dans la même position formelle, qui est une position d'équilibre statique, tandis que les cousins croisés sont issus de familles qui se trouvent dans des positions formelles antagonistes, c'est-à-dire, les uns par rapport aux autres, dans un déséquilibre dynamique *****... »

Ainsi le mystère de la différence entre les cousins parallèles et les croisés se résout dans la différence entre une solution propice à l'échange, et une autre où la stagnation tendrait à l'emporter. Mais dans cette simple opposition, nous n'avons qu'une organisation dualiste et l'échange est dit *restreint*. Si plus de deux groupes sont en jeu, nous passons à l'*échange généralisé*.

* *Op. cit.*, p. 64.

** *Op. cit.*, p. 65.

*** *Op. cit.*, p. 176.

**** *Op. cit.*, p. 178.

***** *Ibid.*

Dans l'*échange généralisé*, un homme A épouse une femme B, un homme B, une femme C; un homme C, une femme A. (Le système peut d'ailleurs s'étendre.) Dans ces conditions différentes, de même que le croisement des cousins donnait la forme privilégiée de l'échange, le mariage des cousins matrilinéaires donne pour des raisons de structure des possibilités ouvertes d'enchaînement indéfini. « Il suffit, dit Lévi-Strauss *, qu'un groupe humain proclame la loi du mariage avec la fille du frère de la mère, pour que s'organise, entre toutes les générations et entre toutes les lignées, une vaste ronde de réciprocité, aussi harmonieuse et inéluctable que les lois physiques ou biologiques; tandis que le mariage avec la fille de la sœur du père ne peut étendre la chaîne des transactions matrimoniales, il ne peut atteindre d'une manière vivante un but toujours lié au besoin d'échange, l'extension des alliances et de la puissance. »

Sens secondaire de l'aspect économique de la théorie de Lévi-Strauss.

Nous ne pouvons nous étonner du caractère ambigu de la doctrine de Lévi-Strauss. D'une part l'échange, ou plutôt le don des femmes, met en jeu les intérêts de celui qui donne – mais donne seulement à charge de revanche. D'autre part il se fonde sur la générosité. Ceci répond à l'aspect double du « don-échange », de l'institution à laquelle le nom de *potlatch* a été donné : le *potlatch* est à la fois le dépassement et le comble du calcul. Mais peut-être est-il regrettable que Lévi-Strauss ait si peu insisté sur la relation du *potlatch* des femmes avec la nature de l'érotisme.

La formation de l'érotisme implique une alternance de l'attrait et de l'horreur, de l'affirmation et de la négation. Il est vrai que, souvent, le mariage semble être l'opposé de l'érotisme. Mais nous en jugeons de cette manière en raison d'un aspect peut-être secondaire. Il est possible de penser qu'au moment où les règles s'établirent, qui ordonnèrent ces barrières et leur levée, celles-ci déterminaient vraiment les conditions de l'activité sexuelle. Apparemment, le mariage est la survivance d'un temps où les relations sexuelles en dépendirent essentiellement. Un régime d'interdits, et de

* *Op. cit.*, p. 560.

levées de l'interdit, touchant l'activité sexuelle se serait-il formé dans sa rigueur, si dès l'abord il n'avait eu d'autre fin que l'établissement matériel d'un foyer? Tout indique, semble-t-il, que le jeu des relations intimes est envisagé dans ces règlements. Sinon, comment expliquer le mouvement contre-nature de la renonciation des proches parents? Il s'agit d'un mouvement extraordinaire, qui confond l'imagination, d'une sorte de révolution intérieure dont l'intensité dut être grande, puisque, à la seule idée d'un manquement, l'effroi s'emparait des esprits. C'est le mouvement qui sans doute est à l'origine du *pollatch* des femmes, c'est-à-dire de l'exogamie, du don paradoxal de l'objet de la convoitise. Pourquoi une sanction, celle de l'interdit, se serait-elle imposée avec tant de force – et partout – si elle ne s'était opposée à une impulsion difficile à vaincre, comme celle de l'activité génésique? Réciproquement, l'objet de l'interdit ne fut-il pas désigné à la convoitise par le fait même de l'interdit? ne le fut-il pas du moins tout d'abord?, l'interdit étant de nature sexuelle, il souligna, selon l'apparence, la valeur sexuelle de son objet. Ou plutôt il donna une valeur *érotique* à cet objet. C'est là justement ce qui oppose l'homme à l'animal : la limite opposée à la libre activité donna une valeur nouvelle à l'irrésistible impulsion animale. Le rapport entre l'inceste et la valeur obsédante de la sexualité pour l'homme n'apparaît pas si facilement, mais cette valeur existe et elle doit certainement être liée à l'existence des interdits sexuels, envisagés en général.

Ce mouvement de réciprocité me semble même être essentiel à l'érotisme. À suivre Lévi-Strauss, il me semble être aussi le principe des règles d'échange liées à la prohibition de l'inceste. Le lien de l'érotisme et de ces règles est souvent difficile à saisir, pour la raison que ces dernières ont le mariage pour objet et que, nous l'avons dit, le mariage et l'érotisme sont souvent opposés. L'aspect d'association économique, en vue de la reproduction, est devenu l'aspect dominant du mariage. Les règles du mariage, si elles jouent, peuvent avoir eu pour objet premier tout le cours de la vie sexuelle, mais elles semblent n'avoir plus finalement d'autre sens que la répartition des richesses. Les femmes ont pris le sens restreint de leur fécondité et de leur travail.

Mais cette évolution contradictoire était donnée d'avance. La vie érotique ne put être *réglée* que pour un temps. Les règles eurent à la fin pour effet de rejeter l'érotisme en dehors

des règles. L'érotisme une fois dissocié du mariage, celui-ci eut un sens avant tout matériel, dont Lévi-Strauss a raison de souligner l'importance : les règles qui visaient le partage des femmes-objets de convoitise assurèrent le partage des femmes-force de travail.

Les propositions de Lévi-Strauss ne donnent qu'un aspect particulier du passage de l'animal à l'homme, qui doit être envisagé dans l'ensemble.

La doctrine de Lévi-Strauss semble répondre – avec une précision inespérée – aux principales questions posées par les aspects bizarres que l'interdit de l'inceste a souvent dans les sociétés archaïques.

Toutefois l'ambiguïté dont j'ai parlé en restreint sinon la portée lointaine, au moins le sens immédiat. L'essentiel en est donné dans une activité d'échanges, dans un « fait social total », où est en jeu l'ensemble de la vie. Malgré cela, l'explication économique se poursuit pour ainsi dire d'un bout à l'autre, comme si elle devait se tenir seule. Je suis loin de m'y opposer en principe. Mais d'abord, ce sont les règles de l'inceste, ce ne sont pas les déterminations de l'histoire dont l'activité économique est donnée pour être la base. Je veux bien que l'auteur, s'il n'a pas explicité l'aspect contraire ait fait lui-même les réserves nécessaires. Reste à regarder *d'un peu loin* la totalité se recomposant. Lévi-Strauss a lui-même senti la nécessité d'une vue d'ensemble : il la donne dans les dernières pages du livre, mais nous ne saurions y trouver qu'une indication. L'analyse de l'aspect isolé est menée avec une sorte de perfection, mais l'aspect global où s'insère cet aspect isolé demeure à l'état d'esquisse. Cela peut tenir à l'horreur de la philosophie * qui domine, et sans doute pour de bonnes raisons, le monde savant. Il me semble toutefois difficile d'aborder le passage de la nature à la culture en se tenant dans les limites de la science objective, qui isole, qui

* Cette horreur, il ne semble pas que Claude Lévi-Strauss la partage. Mais je ne suis pas sûr qu'il aperçoive toutes les conséquences du passage de la pensée se donnant un objet particulier, artificiellement isolé (c'est la science) à la pensée vouée à l'ensemble, à l'absence d'objet, à laquelle engage la philosophie (mais sous le nom de philosophie, il n'y a souvent qu'une manière *moins étroite* – plus risquée – d'envisager des questions particulières).

abstrait ses vues. Sans doute, le désir de ces limites est sensible dans le fait de parler, non de l'animalité, mais de la nature, non de l'homme, mais de la culture. C'est aller d'une vue abstraite à l'autre, et c'est exclure le moment où la totalité de l'être est engagée dans un changement. Il me semble difficile de saisir cette totalité dans un état, ou des états énumérés l'un après l'autre, et le changement donné dans la venue de l'homme ne peut être isolé du devenir de l'être en général, de ce qui est en jeu si l'homme et l'animalité s'opposent en un déchirement exposant la totalité de l'être déchiré. Nous ne pouvons en d'autres termes saisir l'être que dans l'histoire : dans des changements, des passages d'un état à l'autre, non dans les états successifs envisagés isolément. À parler de nature, de culture, Lévi-Strauss a juxtaposé des abstractions ; tandis que le passage de l'animal à l'homme implique non seulement les états formels mais le mouvement où ils s'opposèrent.

La spécificité humaine.

L'apparition du travail, des interdits historiquement saisissables, sans doute, subjectivement, de durables répulsions et une insurmontable nausée marquent si bien l'opposition de l'animal à l'homme qu'en dépit de la date reculée de l'événement, l'évidence se fait. Je pose en principe un fait peu contestable : que l'homme est l'animal qui n'accepte pas simplement le donné naturel, qui le nie. Il change ainsi le monde extérieur naturel, il en tire des outils et des objets fabriqués qui composent un monde nouveau, le monde *humain*. L'homme parallèlement se nie lui-même, il s'éduque, il refuse par exemple de donner à la satisfaction de ses besoins animaux ce cours *libre*, auquel l'animal n'apportait pas de réserve. Il est nécessaire encore d'accorder que les deux négations que, d'une part, l'homme fait du monde donné et, d'autre part, de sa propre animalité, sont liées. Il ne nous appartient pas de donner une priorité à l'une ou à l'autre, de chercher si l'éducation (qui apparaît sous la forme des interdits religieux) est la conséquence du travail, ou le travail la conséquence d'une mutation morale. Mais en tant qu'il y a l'homme, il y a d'une part travail et de l'autre négation par interdits de l'animalité de l'homme.

L'homme nie essentiellement ses besoins animaux, c'est le

point sur lequel portèrent la plupart de ses interdits, dont l'universalité est si frappante et qui vont en apparence si bien de soi qu'il n'en est jamais question. L'ethnographie traite il est vrai du tabou du sang menstruel, nous y reviendrons, mais seule, à la rigueur, la Bible donne une forme particulière (celle de l'interdit de la nudité) à l'interdit général de l'obscénité, disant d'Adam et d'Ève qu'ils se surent nus. Mais personne ne parle de l'horreur des *excreta*, qui est essentiellement le fait de l'homme. Les prescriptions qui touchent nos émissions ordurières ne sont, de la part des adultes, l'objet d'aucune attention réfléchie et ne sont même pas citées au nombre des tabous. Il existe donc une modalité du passage de l'animal à l'homme si radicalement négative que nul n'en parle. Nous ne la mettons pas au compte des réactions religieuses de l'homme, tandis que nous y mettons les tabous les plus absurdes. Sur ce point, la négation est si parfaite que nous tenons pour inopportun d'apercevoir et d'affirmer qu'il y a là quelque chose de remarquable.

Pour simplifier, je ne parlerai pas maintenant du troisième aspect de la spécificité humaine, qui touche la connaissance de la mort : je rappellerai seulement à ce propos que cette conception, peu discutable, du passage de l'animal à l'homme est en principe celle de Hegel. Toutefois Hegel, qui insiste sur le premier et le troisième aspect, évite le second, obéissant lui-même (en n'en parlant pas) aux interdits durables que nous suivons. C'est moins gênant qu'il ne semble d'abord, car ces formes élémentaires de la négation de l'animalité se retrouvent dans des formes plus complexes. Mais s'il s'agit précisément de l'inceste, nous pouvons douter qu'il soit raisonnable de négliger l'interdit banal de l'obscénité.

La variabilité des règles de l'inceste et le caractère généralement variable des objets de l'interdit sexuel.

Comment même pourrions-nous ne pas définir l'inceste à partir de là ? Nous ne pouvons dire : « ceci » est obscène. L'obscénité est une relation. Il n'y a pas « de l'obscénité » comme il y a « du feu » ou « du sang », mais seulement comme il y a, par exemple, « outrage à la pudeur ». Ceci est obscène si cette personne le voit et le dit, ce n'est pas exactement un objet, mais une relation entre un objet et l'esprit d'une per-

sonne. En ce sens, nous pouvons définir des situations telles que des aspects donnés y soient, du moins y paraissent obscènes. Ces situations sont d'ailleurs instables, elles supposent toujours des éléments mal définis, ou si elles ont quelque stabilité, cela ne va pas sans arbitraire. De même, les accommodements avec les nécessités de la vie sont nombreux. L'inceste est l'une de ces situations, qui n'ont d'existence, arbitraire, que dans l'esprit des êtres humains.

Cette représentation est si nécessaire, si peu évitable, que si nous ne pouvions alléguer l'universalité de l'inceste, nous ne pourrions pas facilement montrer le caractère universel de l'interdit de l'obscénité. L'inceste est le témoignage premier de la connexion fondamentale entre l'homme et la négation de la sensualité, ou de l'animalité charnelle.

L'homme n'a jamais réussi à exclure la sexualité, sinon d'une manière superficielle ou par défaut de vigueur individuelle. Même les saints ont du moins les tentations. Nous n'y pouvons rien, sinon réserver des domaines où l'activité sexuelle ne puisse entrer. Ainsi y a-t-il des lieux, des circonstances, des personnes réservés : tous les aspects de la sexualité sont obscènes dans ces lieux, dans ces circonstances ou à l'égard de ces personnes. Ces aspects, comme les lieux, les circonstances et les personnes sont variables et toujours définis arbitrairement. Ainsi la nudité n'est pas en elle-même obscène : elle l'est devenue un peu partout, mais inégalement. C'est de la nudité que, du fait d'un glissement, parle la Genèse, liant au passage de l'animal à l'homme la naissance de la pudeur, qui n'est, en d'autres mots, que le sentiment de l'obscénité. Mais ce qui heurtait la pudeur au début même de notre siècle ne la heurte plus aujourd'hui, ou la heurte moins. La nudité relative des baigneuses est encore choquante sur les plages espagnoles, non sur les plages françaises : mais dans une ville, même en France, le costume de baigneuse dérange un certain nombre de gens. De même, incorrect à midi, un décolleté est correct le soir. Et la nudité la plus intime n'est pas obscène dans le cabinet d'un médecin.

Dans les mêmes conditions, les réserves à l'égard des personnes sont mobiles. Elles limitent en principe aux relations du père et de la mère, à la vie conjugale inévitable, les contacts sexuels des personnes qui habitent ensemble. Mais de même que les interdits touchant les aspects, les circonstances ou les lieux, ces limites sont très incertaines, très changeantes. En

premier lieu, l'expression « qui habitent ensemble » n'est admissible qu'à une condition : de n'être en aucune mesure précisée. Nous retrouvons, dans ce domaine autant d'arbitraire – et autant d'accommodements –, que si nous prenons la nudité pour objet. Il faut en particulier insister sur l'influence des commodités. Le développement de Lévi-Strauss expose ce rôle assez clairement. La limite arbitraire entre parents permis et parents interdits varie en fonction du besoin d'assurer des circuits d'échanges. Quand ces circuits organisés cessent d'être utiles, la situation incestueuse se réduit. Si l'utilité ne joue plus, les hommes négligent à la longue des obstacles dont l'arbitraire est devenu choquant. En contrepartie, le sens général de l'interdit se renforça en raison de son caractère stabilisé : sa valeur intrinsèque en devint plus sensible. Chaque fois qu'il est commode, d'ailleurs, la limite peut s'étendre de nouveau : ainsi dans les procès de divorce du moyen âge, où des incestes théoriques, sans rapport avec l'usage, servaient de prétexte à la dissolution légale de mariages princiers. Il n'importe, il s'agit toujours d'opposer au désordre animal le principe de l'humanité accomplie : pour celle-ci, il en est toujours un peu comme pour la dame anglaise de l'époque victorienne, qui affectait de croire que la chair et l'animalité n'existent pas. La pleine humanité sociale exclut radicalement le désordre des sens ; elle nie son principe naturel, elle refuse ce donné et n'admet que l'espace d'une maison nettoyée, le ménage fait, à travers laquelle se déplacent de respectables personnes, à la fois naïves et inviolables, tendres et inaccessibles. En ce symbole n'est pas seulement donné la limite réservant la mère pour le fils ou la fille pour le père : c'est généralement l'image – ou le sanctuaire –, de cette humanité asexuée, qui élève ses valeurs à l'abri de la violence et de la saleté des passions.

L'essence de l'homme est donnée dans l'interdit de l'inceste et dans le don des femmes, qui en est la conséquence.

Revenons sur le fait que ces remarques ne s'opposent nullement à la théorie de Lévi-Strauss. L'idée d'une négation extrême (à l'extrême du possible) de l'animalité charnelle se place même immanquablement au point de jonction des deux

voies où Lévi-Strauss s'est engagé, où, plus précisément, le mariage lui-même est engagé.

En un sens, le mariage unit l'intérêt et la pureté, la sensualité et l'interdit de la sensualité, la générosité et l'avarice. Mais surtout son mouvement initial le situe à l'extrême opposé, c'est le *don*. Sur ce point, Lévi-Strauss a pleinement fait la lumière. Il a si bien analysé ces mouvements que, dans ses conceptions, nous apercevons clairement ce qui est l'essence du don : le don est lui-même la renonciation, c'est l'interdit de la jouissance animale, de la jouissance immédiate et sans réserve. C'est que le mariage est moins le fait des conjoints que celui du « donneur » de la femme, de l'homme (du père, du frère) qui aurait pu jouir librement de cette femme (de sa fille, de sa sœur) et qui la donne. Le don qu'il en fait est peut-être le substitut de l'acte sexuel, l'exubérance du don, de toute manière, a un sens voisin – celui d'une dépense des ressources – de celui de l'acte lui-même. Mais la renonciation, qui permet cette forme de dépense et que l'interdit fonda, a seule rendu le *don* possible. Même si, comme l'acte sexuel, le don soulage, ce n'est plus en aucune mesure à la manière dont l'animalité se libère : et l'essence de l'humanité se dégage de ce dépassement. Le renoncement du proche parent – la *réserve* de celui qui s'interdit la chose même qui lui appartient – définit l'attitude *humaine*, tout à l'opposé de la voracité animale. Il souligne *réciroquement*, comme je l'ai dit, la valeur séduisante de son objet. Mais il contribue à créer le monde humain, où le respect, la difficulté et la réserve l'emportent sur la violence. Il est le complément de l'érotisme, où l'objet promis à la convoitise acquiert une valeur plus aiguë. Il n'y aurait pas d'érotisme s'il n'y avait en contrepartie le respect des valeurs interdites. (Il n'y aurait pas de plein respect, si l'écart érotique n'était ni possible, ni séduisant.)

Le respect n'est sans doute que le détour de la violence. D'un côté, le respect ordonne le milieu où la violence est interdite; de l'autre, il ouvre à la violence une possibilité d'irruption incongrue dans des domaines où elle a cessé d'être admise. L'interdit ne change pas la violence de l'activité sexuelle, mais il ouvre à l'homme discipliné une porte à laquelle l'animalité ne saurait accéder, celle de la transgression de la règle.

Le moment de la transgression (ou de l'érotisme libre) d'une part, d'autre part l'existence d'un milieu où la sexualité n'est pas recevable sont les aspects extrêmes d'une réalité où abondent les formes moyennes. L'acte sexuel en général n'a pas le sens d'un crime et la localité où seuls des maris venus du dehors peuvent toucher aux femmes du pays répond à une situation très ancienne. Le plus souvent, l'érotisme modéré est l'objet d'une tolérance et la condamnation de la sexualité, même alors qu'elle semble rigoureuse, ne concerne que la façade, la transgression étant admise à la condition de n'être pas connue. Cependant les extrêmes seuls ont beaucoup de sens. Ce qui importe essentiellement, c'est qu'existe un milieu, si limité soit-il, où l'aspect érotique est impensable, et des moments de transgression où, en contrecoup, l'érotisme a la valeur d'un renversement.

Cette opposition extrême serait d'ailleurs inconcevable si l'on ne songeait au changement incessant des situations. Ainsi la part du don dans le mariage (puisque le *don* se lie à la fête, et que toujours l'objet du *don* est le luxe, l'exubérance, la démesure) fait ressortir, lié au tumulte de la fête, un aspect de transgression. Mais cet aspect s'est assurément estompé. Le mariage est le compromis de l'activité sexuelle et du respect. Il a de plus en plus le sens de ce dernier. Le moment du mariage, le *passage*, a gardé quelque chose de la transgression qu'il est en principe. Mais la vie conjugale étouffe dans le monde des mères et des sœurs, elle étouffe et, en quelque sorte, elle neutralise les excès de l'activité génésique. Dans ce mouvement, la *pureté*, que fonde l'interdit – cette *pureté* qui est le propre de la mère, de la sœur –, passe seulement, en partie, à l'épouse devenue la mère. Ainsi l'état de mariage réserve-t-il la possibilité de poursuivre une vie humaine dans le respect des interdits opposés à la libre satisfaction des besoins animaux.

ÉTUDE V¹*Mystique et sensualité*

De la largeur de vue moderne des chrétiens à la « peur du sexuel ».

Ceux qui s'intéressent de près ou de loin aux problèmes posés par l'ultime possibilité de la vie qu'est l'expérience mystique connaissent la remarquable revue, que, sous le nom d'*Études carmélitaines*, dirige un carme déchaussé, le P. Bruno de Jésus-Marie². De temps à autre cette revue publie des « ouvrages hors série », tel celui qui est aujourd'hui consacré à la question brûlante des rapports entre « mystique et continence * ».

Il n'est pas de meilleur exemple de la largeur de vue, de l'esprit ouvert et de la solidité de l'information qui caractérisent les travaux publiés par les carmes. Ce n'est en aucune mesure une publication de chapelle, mais un recueil auquel, à l'occasion d'un « congrès international », contribuèrent des savants de toute opinion. Des israélites, des orthodoxes, des protestants ont été invités à représenter leurs points de vue; surtout une part importante a été laissée à des historiens des religions et à des psychanalystes qui sont en partie étrangers aux pratiques religieuses.

À coup sûr, l'objet de cet ouvrage demandait une telle ouverture de vues : des exposés monocordes, exclusivement catholiques, œuvres d'auteurs liés à la continence par un vœu, auraient pu donner un sentiment de malaise. Ils ne se seraient directement adressés qu'à un public de moines et de prêtres,

ancrés dans leur position immuable. Les travaux publiés par les carmes se distinguent au contraire par une volonté résolue de regarder chaque chose en face, et d'aller intrépidement jusqu'au bout des problèmes les plus lourds. Selon l'apparence, il y avait de la position catholique à celle de Freud un long chemin à parcourir : il est remarquable de voir aujourd'hui des religieux inviter des psychanalystes à parler de la continence chrétienne.

J'éprouve un mouvement de sympathie devant une loyauté si évidente : de sympathie d'ailleurs, plutôt que de surprise. Rien n'engage en effet, dans l'attitude chrétienne, à juger sans profondeur de la vérité sexuelle. Je devrai néanmoins exprimer un doute sur la portée de la position impliquée dans le recueil des *Études carmélitaines*. En ces matières je doute que le sang-froid représente la meilleure approche du problème. Les religieux semblent avoir essentiellement voulu montrer que la peur de la sexualité n'était pas le ressort de la pratique chrétienne de la continence. Dans le texte d'enquête proposé à l'origine du recueil, le P. Bruno de Jésus-Marie s'exprime ainsi : « Sans ignorer qu'elle puisse être un vertigineux affranchissement, la continence ne serait-elle pas pratiquée par peur du sexuel *?... » Dans l'article de tête, dû au P. Philippe de la Trinité : « À la question posée par le P. Bruno : la continence est-elle conseillée par peur de la sexualité, le théologien catholique doit répondre *non* **. » Et plus loin : « La continence n'est pas conseillée par peur de la sexualité. — C'est sûr ***. » Je ne discuterai pas le degré d'exactitude que représente une aussi ferme réponse, donnant le ton de l'attitude des religieux. Ce qui de toute façon me semble contestable est la notion de la sexualité inhérente à cette absence de peur. Je tenterai ici d'examiner la question (qui peut, à première vue, passer pour extérieure aux préoccupations déterminantes du recueil) de savoir si la peur, justement, ne fonde pas le « sexuel »; et si la relation du « mystique » et du « sexuel » ne tient pas à ce caractère abyssal, à cette obscurité angoissante, qui appartiennent également à l'un et à l'autre domaines.

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

** *Op. cit.*, p. 19. Le mot est souligné par l'auteur.

*** *Op. cit.*, p. 26.

* *Mystique et continence. Travaux du VII^e Congrès international d'Avon*. Desclee de Brouwer, 1952, in-8°, 410 pages (31^e année de la *Revue carmélitaine*).

Le caractère sacré de la sexualité et la spécificité sexuelle prétendue de la vie mystique.

Dans une étude des plus intéressantes *, le P. Louis Beirnaert, envisageant le rapprochement qu'entre l'expérience de l'amour divin et celle de la sexualité introduit le langage des mystiques, souligne « l'aptitude de l'union sexuelle à symboliser une union supérieure ». Il se borne à rappeler, sans insistance, l'horreur de principe dont la sexualité est l'objet : « C'est nous, dit-il, qui, avec notre mentalité scientifique et technique, avons fait de l'union sexuelle une réalité purement biologique... » À ses yeux, si l'union sexuelle a la vertu d'exprimer « l'union du Dieu transcendant et de l'humanité », c'est qu'elle « avait déjà dans l'expérience humaine une aptitude intrinsèque à signifier un événement sacré ». « La phénoménologie des religions nous montre que la sexualité humaine est d'emblée significative du sacré. » Le parti pris de dire « significative du sacré » s'oppose, aux yeux du P. Beirnaert, à la « réalité purement biologique » de l'acte génital. C'est que le monde sacré n'a pris que tardivement le sens unilatéralement élevé qu'il a pour le religieux moderne. Il avait encore dans l'Antiquité classique un sens douteux. Apparemment, pour le chrétien, ce qui est sacré est forcément pur, l'impur est du côté profane. Mais le sacré pour le païen pouvait être aussi bien l'immonde **. Et si l'on regarde de près, il faut dire aussitôt que Satan, dans le christianisme, demeure assez proche du divin, et que le péché même ne pourrait passer pour radicalement étranger au sacré. Le péché est à l'origine interdit religieux et l'interdit religieux du paganisme est précisément le sacré. C'est toujours au sentiment d'horreur inspiré par la chose interdite que se lie la crainte et le tremblement dont l'homme moderne ne peut lui-même se défaire devant ce qui lui est sacré. Je crois, dans le cas présent, qu'il ne va pas sans déformation de conclure : « Le symbolisme conjugal de nos mystiques n'a donc pas une signification sexuelle. C'est bien plutôt l'union sexuelle qui a déjà un sens qui la dépasse. » Qui la dépasse ? cela veut dire : *qui en nie l'horreur, liée à la boueuse réalité.*

* La signification du symbolisme conjugal, p. 380-389.

** Voir aussi plus haut, p. 121-123.

Entendons-nous. Rien n'est plus éloigné de ma pensée que l'interprétation sexuelle de la vie mystique, telle que l'ont soutenue Marie Bonaparte et James Leuba. Si, de quelque façon, l'effusion mystique est comparable aux mouvements de la volupté physique, c'est une simplification d'affirmer, comme le fait Leuba, que les délices dont parlent les contemplatifs impliquent toujours un certain degré d'activité des organes sexuels *. Marie Bonaparte s'appuie sur un passage de sainte Thérèse : « Je lui vis une longue lance d'or et à sa pointe paraissait être une pointe de feu, il me sembla l'enfoncer en plusieurs reprises dans mon cœur, et percer jusqu'à mes entrailles ! Quand il la ressortait, il me semblait les sortir aussi, et me laisser toute en feu du grand amour de Dieu. La douleur était si grande qu'elle me faisait gémir et cependant la douceur de cette douleur excessive était telle que je ne pouvais souhaiter en être délivrée... La douleur n'est pas corporelle, mais spirituelle, bien que le corps y ait sa part et même une large part. C'est une caresse d'amour si douce, qui a lieu alors entre l'âme et Dieu, que je prie Dieu dans sa bonté de la faire éprouver à quiconque pourrait croire que je mens. » Marie Bonaparte conclut : « Telle est la célèbre transverbération de Thérèse dont je rapprocherai la confession que me fit jadis une amie. Elle avait perdu la foi, mais à l'âge de quinze ans elle avait subi une crise mystique intense et désiré se faire religieuse — or elle se rappelait avoir un jour, agenouillée devant l'autel, éprouvé de si surnaturelles délices, qu'elle avait cru que Dieu lui-même descendait en elle. Ce ne fut que plus tard, lorsqu'elle se fut donnée à un homme, qu'elle reconnut que cette descente de Dieu en elle avait été un violent orgasme vénérien. La chaste Thérèse n'eut jamais l'occasion de faire ce rapprochement, qui pourtant semble s'imposer aussi pour sa transverbération. » « De telles réflexions mènent à la thèse selon laquelle, précise le Dr Parcheminey, toute expérience mystique n'est qu'une sexualité transposée et donc une conduite névrotique. » À vrai dire, il serait difficile de prouver que la « transverbération » de Thérèse n'est pas justifiable du rapprochement proposé par Marie Bonaparte. Rien évidemment ne saurait permettre d'affirmer qu'elle ne fut pas un violent orgasme

* Le P. Beirnaert renvoie (p. 380) à J. Leuba, *La Psychologie des mystiques religieux*, p. 202. Le Dr Parcheminey expose (p. 238), d'après un article de la *Revue française de psychanalyse* (1948, n° 2), la pensée de Marie Bonaparte.

vénérien. Mais c'est improbable. En effet Marie Bonaparte néglige le fait que l'expérience de la contemplation se lia de bonne heure à l'éveil le plus attentif concernant les rapports de la joie spirituelle et de l'émotion des sens. « Contrairement à ce que dit Leuba, dit le P. Beirnaert, les mystiques ont eu parfaitement conscience des mouvements sensibles qui accompagnaient leur expérience. Saint Bonaventure parle de ceux qui "*in spiritualibus affectionibus carnalis fluxus liquore maculantur*". Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix en traitent explicitement... Mais il s'agit là de quelque chose qu'ils considèrent comme extrinsèque à leur expérience; quand cette émotion leur arrive, ils ne s'y attachent pas et la regardent sans crainte ni peur... La psychologie contemporaine a d'ailleurs montré que les mouvements sexuels organiques sont souvent la cause d'une émotion puissante qui se dégage par toutes les voies possibles. Elle rejoint ainsi la notion de "*redundantia*" familière à saint Jean de la Croix. Notons enfin que de tels mouvements, arrivés au début de la vie mystique, ne persistent pas dans les étapes supérieures, notamment dans le mariage spirituel. Bref l'existence de mouvements sensibles au cours de l'extase ne signifie nullement la spécificité sexuelle de l'expérience. » Cette mise au point ne saurait peut-être répondre à chaque question qu'il est possible de poser, mais elle distingue très justement des domaines dont des psychanalystes, étrangers peut-être à toute expérience religieuse, et certainement n'ayant pas eu de vie mystique, ne pouvaient discerner les caractères fondamentaux *.

Il y a des similitudes flagrantes, voire des équivalences et des échanges, entre les systèmes d'effusion érotique et mystique. Mais ces rapports ne peuvent apparaître assez clairement qu'à partir de la connaissance expérimentale des deux sortes d'émotion. Les psychiatres, il est vrai, dépassent expressément l'expérience personnelle dans la mesure où ils observent des malades, dont ils ne sauraient éprouver les erreurs intimement. Somme toute, s'ils tranchent sans l'avoir connue de la vie mystique, ils réagissent comme ils le font devant leurs malades. Le résultat est inévitable : un comportement extérieur à leur propre expérience se présente à leurs yeux comme anormal *a priori* : il y a identité entre le droit

* Ils sont toutefois portés d'eux-mêmes à supposer qu'une vocation de psychiatre exige un minimum de traits névrotiques.

qu'ils se donnent d'en juger du dehors et l'attribution d'un caractère pathologique. À quoi il s'ajoute que les états mystiques qui se manifestent par des troubles équivoques, en même temps sont les plus faciles à connaître et ceux qui ressemblent de plus près à la fièvre sensuelle. Ils engagent donc à l'assimilation superficielle du mysticisme et d'une exaltation malade. Mais les douleurs les plus profondes sont celles que ne trahissent pas les cris, et il en est de même de l'expérience intérieure des lointains possibles de l'être qu'est la mystique : des moments « sensationnels » ne répondent pas à l'expérience avancée. Pratiquement, les états qui auraient gardé les psychiatres d'un jugement précipité n'entrent pas dans le champ de leur expérience, ils ne nous sont connus que dans la mesure où ils sont personnellement éprouvés. Les descriptions des grands mystiques pourraient en principe pallier l'ignorance, mais ces descriptions déconcertent en raison même de leur simplicité, elles n'offrent rien qui approche des symptômes des névropathes ou des cris des mystiques « transverbérés ». Non seulement elles donnent peu de prise à l'interprétation des psychiatres, mais leurs insaisissables données échappent d'ordinaire à leur attention. Si nous voulons déterminer le point où s'éclaire la relation de l'érotisme et de la spiritualité mystique, nous devons revenir à la vue intérieure, d'où seuls, ou peu s'en faut, partent les religieux.

La morale de la mort à soi-même et sa différence avec la morale commune.

Les religieux qui traitent de la mystique n'ont pas tous exactement éprouvé ce dont ils parlent, mais comme le dit l'un des collaborateurs du recueil *, la mystique (bien entendu celle que l'Église tient pour seule authentique...) « est constitutive de toute vie chrétienne ». « Vivre chrétiennement et vivre mystiquement sont deux expressions équivalentes » et « tous les éléments que nous distinguons dans les états les plus élevés se (trouvent) déjà en action dans ceux que l'on peut appeler inférieurs ». Il est vrai que les religieux n'ont pu, me semble-t-il, déterminer exactement ce point où tout entre

* Le P. Tesson, *Sexualité, morale et mystique*, p. 359-380. La même opinion est soutenue par le P. Philippe de la Trinité dans *Amour mystique, chasteté parfaite*, p. 17-36 (article de tête).

dans la lumière. Comme je l'ai indiqué, ils partent de notions confuses de la sexualité et du sacré. Mais la déviation procédant de ce qui me semble erroné n'est pas si grave, et elle mérite, quoi qu'il en soit, d'être suivie, car elle approche du moins de la lumière.

Les vues du P. Tesson ne me paraissent pas toujours satisfaisantes, mais elles sont profondes, et l'on verra vite, je le crois, les raisons que j'ai d'en partir. Le P. Tesson insiste sur le fait qu'en matière d'états mystiques, c'est la morale qui décide. « C'est, dit-il, la valeur de la vie morale qui nous permettra de discerner quelque chose de la valeur religieuse et mystique d'un homme. » « La morale juge et guide la vie mystique *. » Ceci est remarquable : le P. Tesson, qui fait de la morale le principe souverain de la vie mystique, loin de s'en prendre à la sensualité, en souligne la conformité au dessein de Dieu. Selon lui, « deux forces d'attraction nous attirent vers Dieu » : l'une, la sexualité, est « inscrite dans notre nature », la mystique est l'autre, « qui vient du Christ ». Des « désaccords contingents peuvent opposer ces deux forces : mais ces désaccords ne peuvent faire qu'entre les deux ne subsiste une entente profonde ».

Le P. Tesson se fait l'interprète de la doctrine de l'Église disant de l'« exercice de la sexualité génitale », seulement permis dans le mariage, qu'il n'est « ni un péché permis, ni un geste de médiocre valeur, à peine toléré à cause de la faiblesse humaine ». Dans les limites du mariage, les gestes charnels font « partie des marques d'amour que se donnent l'un à l'autre un homme et une femme qui se sont liés pour la vie et même davantage ». « Le Christ a voulu faire du mariage entre chrétiens un sacrement et sanctifier d'une grâce spéciale la vie matrimoniale. » Rien ne s'oppose donc à ce qu'« accomplis en état de grâce », ces gestes ne soient « méritoires ». L'union est d'autant plus « humanisée » qu'elle donne sa vérité à un amour « électif » et exclusif. Qui plus est, « rien ne s'oppose à ce qu'une vie conjugale comportant les actes dont nous parlons ne fasse partie d'une vie mystique profonde et même d'une vie de sainteté ».

De telles vues, dont le sens et l'intérêt ne sauraient être discutés, doivent toutefois, dès l'abord, être tenues pour incomplètes. Elles ne peuvent s'opposer au fait qu'entre sen-

* Le P. Tesson, *Sexualité, morale et mystique*, p. 376.

sualité et mystique existe un conflit séculaire dont les aspects aigus n'ont sans doute retenu l'attention des auteurs du recueil qu'en vue d'en diminuer la portée.

Je mentionnerai, sans y insister, que l'auteur n'est pas sans apercevoir une possibilité de confusion dans cette tendance ouverte en matière de vie sexuelle, dont témoigne le recueil même auquel il contribue. « On a trop dit, remarque-t-il, dans des publications récentes, que l'union sexuelle était entre époux le plus grand acte d'amour. En réalité, si l'usage commun de l'activité charnelle est une expression d'amour ayant une profonde résonance émotive et vitale, d'autres manifestations en montrent mieux le caractère volontaire et spirituel, qu'il est nécessaire d'accentuer de plus en plus. » Il rappelle à ce sujet la loi évangélique, qui concerne aussi bien ceux qui choisissent la vie matrimoniale : « pour atteindre la vie divine, il faut passer par la mort ».

Ceci se rapporte d'ailleurs, en principe, à la morale formulée par le P. Tesson, « qui juge et guide la vie mystique ». Cette morale, en effet, dont les traits essentiels ne procèdent ni de l'opposition à la sexualité, ni des nécessités de la vie (thèmes solidaires), semble liée à la proposition fondamentale : « pour vivre de la vie divine, il faut mourir ». Ainsi est-elle fondée, d'une manière *positive*, sur une valeur, la vie divine; elle n'est pas négativement limitée à ces préceptes essentiels qui assurent seulement le maintien de la vie donnée. La vie divine, l'observation de ces préceptes, sans laquelle rien n'est possible, ne peut à elle seule la fonder. L'amour seul en est la vérité et la force. Peut-être même n'est-elle pas en opposition directe avec les maux auxquels obvient les préceptes. La maladie à laquelle cette vie est sujette est plutôt cette pesanteur paralysante, dont les modalités se nomment « routines, exactitudes superficielles, pharisaïsme légaliste... ». La morale n'en est pas moins liée à la loi, que « l'Église... ne peut à aucun moment laisser prescrire ». Mais s'il y a manquement à la loi, le théologien ne doit pas juger trop vite. Les « récents travaux de la psychologie » ont attiré l'attention sur « l'état de ceux qui ont une vie interne assez vigoureuse, une aspiration profonde vers l'obéissance et à Dieu et qui rencontrent en eux obstacles et déséquilibres ». « La psychanalyse nous a révélé, en ce domaine, l'influence considérable des motivations inconscientes, dissimulées souvent par des apparences de motivations volontaires »; ainsi « une révision

sérieuse de la psychologie morale » est-elle indispensable. « Les manquements évidents, si graves soient-ils, aux obligations contractées, ne sont peut-être pas les plus lourds de conséquences, car alors les fautes sont nettement connues comme telles. Ce qui est plus préjudiciable à la vie spirituelle, c'est de s'enliser dans la médiocrité ou de se complaire dans une satisfaction orgueilleuse; l'association des deux attitudes n'étant d'ailleurs nullement exclue. » « Puisqu'un homme n'est pas nécessairement responsable, au for de la conscience, des manquements aux prescriptions de la loi morale, on doit en conclure que les manquements de ce genre, inaperçus comme tels ou reconnus, mais subis et non voulus, se rencontreront chez des sujets engagés dans les voies de la perfection et de la mystique et même chez les saints. » Cette morale n'est pas centrée sur la garantie de la vie sociale et individuelle que nous donnent les « préceptes principaux », mais sur la passion mystique, engageant l'homme, en vue d'une vie divine, à mourir à lui-même. Ce qu'elle condamne est la pesanteur freinant ce mouvement : ce profond attachement à soi-même que manifestent la satisfaction, l'orgueil et la médiocrité. La proposition du P. Tesson, selon laquelle « la morale juge et guide la vie mystique », pourrait donc être renversée, et nous pourrions dire, aussi bien, « la mystique juge et guide la vie morale ». Ainsi, comme d'ailleurs il va de soi, la morale ne peut être liée au *maintien* de la vie, elle en exige l'*épanouissement*.

J'allais préciser : exige *au contraire*. Car il a été dit que nous devions mourir afin de vivre...

L'instant présent et la mort dans le « vol nuptial » et dans la vie du religieux.

Le lien de la vie à la mort a des aspects nombreux¹. Ce lien est sensible également dans l'expérience sexuelle et dans la mystique. Le P. Tesson, comme le fait généralement le recueil des carmes, insiste sur l'accord de la sexualité et de la vie. Mais de quelque manière qu'on la prenne, jamais la sexualité humaine n'est admise qu'en des limites au-delà desquelles elle est *interdite*. Il y a finalement, en tous lieux, un mouvement de la sexualité où l'ordure entre en jeu. Dès lors il ne s'agit plus de sexualité bénéfique « voulue de Dieu »,

mais bien de malédiction et de mort. La sexualité bénéfique est proche de la sexualité animale, en opposition à l'érotisme qui est le propre de l'homme et n'a de génital que l'origine. L'érotisme, en principe stérile, représente le Mal et le diabolique.

C'est¹ justement de ce côté que s'ordonne la relation dernière – et la plus significative – de la sexualité et de la mystique. Dans la vie des croyants et des religieux, dont les déséquilibres ne sont pas rares, la séduction n'a pas souvent le génital pour objet mais l'érotique. C'est la vérité qui ressort des images associées à la tentation de saint Antoine. Ce qui obsède le religieux dans la tentation, est bien ce dont *il a peur*. C'est dans le désir de mourir à soi-même que se traduit son aspiration à la vie divine; dès lors commence un changement à vue perpétuel, où chaque élément sans arrêt se change en son contraire. La mort, que le religieux a voulue, devient pour lui la vie divine. Il s'est opposé à l'ordre génital qui avait le sens de la vie, et il retrouve la séduction sous un aspect qui a pris le sens de la mort. Mais la malédiction ou la mort, que la tentation de la sexualité lui propose, est aussi la mort aperçue du point de vue de cette vie divine recherchée dans la mort à soi-même. Ainsi la tentation a-t-elle doublement valeur de mort. Comment ne pas imaginer que son mouvement conduit le religieux sur le « toit du temple », du haut duquel celui qui ouvrirait les yeux pleinement, et *sans l'ombre de peur*, apercevrait la relation entre elles de toutes les possibilités opposées?

J'essayerai² maintenant de décrire ce qui *peut-être* apparaît du haut du « toit ».

En premier lieu, j'énoncerai ce paradoxe : le problème ainsi posé n'est-il pas donné dans la nature? La nature mêle la vie à la mort dans le génital. Envisageons le cas extrême où l'activité sexuelle entraîne la mort de l'animal qui engendre. Parler des intentions de la nature ne va pas sans absurdité, néanmoins les mouvements inévitables où la vie est portée au gaspillage de sa substance ne sont jamais simplement tels. Au moment même où elle est prodiguée sans limitation, la vie se donne un but apparemment contraire à ces pertes qu'elle assure avec tant de fièvre. Elle ne s'abandonne à d'excessives dépenses d'énergie que dans la mesure où elle tend vers un accroissement. Qu'il s'agisse de la plante ou de l'animal, le

luxes des fleurs ou de la parodie peut n'être pas le luxe qu'il semble. Il se donne un *semblant* de finalité. Sans doute, l'éclat des fleurs et des animaux a-t-il peu d'utilité sur le plan de la fonction à laquelle, grossièrement, notre intelligence le rapporte. On dirait une immense supercherie¹. Comme si, partant du thème de la reproduction, un flot désordonné se libérait, qui n'en a cure. Si aveugle que nous semble sa démarche, la vie n'aurait pu sans prétexte donner libre cours à la fête qu'elle porte en elle. Comme si l'immense débordement avait eu besoin d'un alibi.

Ces considérations ne sauraient passer pour satisfaisantes. Elles engagent d'ailleurs en un domaine où jamais la réflexion humaine ne s'avance qu'avec une insoutenable légèreté². Les choses allaient si bien de soi que les simplifications de Schopenhauer s'imposèrent : les mouvements de la sexualité n'avaient qu'un sens, les fins qu'à travers eux la nature se proposait. Personne ne s'arrêta au fait que la « nature » procédait d'une manière insensée.

Impossible d'examiner dans son ampleur un problème dont les données me chargent d'ironie. Je me borne à laisser entendre à quel degré la vie, qui est perte exubérante, est en même temps orientée par un mouvement contraire, qui en exige l'accroissement.

Cependant, c'est la perte à la fin qui l'emporte. La reproduction ne multiplie la vie que vainement, elle la multiplie pour l'offrir à la mort, dont seuls les ravages s'accroissent quand la vie tente aveuglément de s'étendre. J'insiste sur le gaspillage s'intensifiant malgré le besoin d'un accomplissement de sens contraire.

Revenons à ce point qui m'importe : le cas extrême où l'acte sexuel entraîne la mort de l'animal. Dans cette expérience, la vie maintient le principe de son accroissement et se perd cependant. Je ne pourrais trouver d'exemple plus parfait de mort à soi-même. Je maintiens le parti de ne pas me limiter à la manière de voir selon laquelle l'animal se subordonnerait au résultat. Dans ce cas, le mouvement de l'individu dépasse de trop loin un résultat qui n'a de sens que pour l'espèce. Ce résultat seul assure la répétition du mouvement d'une génération à la suivante, mais l'indifférence à l'avenir, l'adhésion éclatante, et solaire *en un sens*, à l'instant ne peut être annulée, comme elle l'est si nous nous bornons à saisir, dans l'instant,

ce qui le subordonne à la suite. Personne ne saurait que par système méconnaître la mort à lui-même de l'animal ; et il me semble que, prêtant sa mort au souci de l'espèce, la pensée humaine simplifie grossièrement la conduite du mâle au moment du vol nuptial.

Si je reviens à l'érotisme de l'homme, il a pour le religieux dans la tentation le sens qu'aurait pour le faux-bourdon la mort à laquelle il vole, si comme le fait le religieux, le faux-bourdon pouvait se décider librement, dans la pleine conscience de la mort qui l'attend. Le religieux ne peut mourir physiquement, il peut perdre la vie divine à laquelle le voue son désir. Tel est, c'est l'expression du P. Tesson, l'un de ces « désaccords contingents », qui sans cesse opposent ces « deux formes d'attraction qui nous attirent vers Dieu », dont l'une est « inscrite dans notre nature », c'est la sexualité, et dont l'autre est la mystique, « qui vient du Christ ». Nous ne saurions selon moi parler clairement de la relation de ces deux formes si nous ne les prenions au moment de leur plus forte opposition, qui est aussi celui de leur similitude accusée. Leur « entente profonde » ? Elle est possible, mais la saisirions-nous dans l'atténuation des caractères qui les opposent, si ces caractères, justement, sont au même instant ceux par lesquels ils sont semblables ?

Selon les termes du P. Tesson, la *vie divine* exige que meure celui qui veut la trouver. Mais personne ne songe à une mort qui serait passivement absence de vie. Mourir peut assumer le sens actif d'une conduite où sont négligées ces prudences que commande en nous la peur de la mort. Les animaux eux-mêmes ont des réflexes d'immobilité ou de fuite devant le danger : ces réflexes témoignent d'un souci essentiel dont les formes humaines sont nombreuses. C'est mourir à soi-même, du moins c'est vivre de plain-pied avec la mort que vivre dans l'instant, sans plus se subordonner au souci qui commande ces réflexes. Chaque homme, en fait, prolonge à travers sa vie l'effet de son attachement à lui-même. Il est incessamment tenu à l'action en vue d'un résultat valable sur le plan de la durée de l'être personnel. Dans la mesure où il s'abandonne à l'asservissement du temps présent au futur, il est la personne pleine de soi, orgueilleuse et médiocre, que l'égoïsme éloigne de la vie que le P. Tesson nomme *divine*, et qu'il est possible, plus vaguement, de nommer *sacrée*. De cette vie le P. Tesson, me semble-t-il, a donné une description dans

la formule : « pour vivre de la vie divine, il faut mourir ». Au-delà de la « médiocrité », de l'« orgueil », nous pouvons sans cesse entrevoir, en effet, la perspective d'une vérité angoissante. L'immensité de ce qui est, cette immensité inintelligible – inintelligible du point de vue de l'intelligence expliquant chaque chose par l'acte, les causes ou le but visé –, le terrifie dans la mesure où aucune place n'est laissée à l'être limité, qui juge le monde dans des calculs où il rapporte à lui-même – à ses vues médiocres et orgueilleuses – des parties détachées de cette totalité où elles se perdent. L'immensité signifie la mort à celui qu'elle attire cependant : une sorte de vertige ou d'horreur saisit celui qui oppose à lui-même – et à la précarité de ses vues égoïstes – la profondeur infiniment présente, qui est en même temps absence infinie. Comme un animal *menacé de mort*, les réflexes, liés entre eux d'une manière intolérable, d'immobilité stupéfiée et de fuite le clouent dans cette position de supplicé que nous appelons communément l'*angoisse*. Mais le danger, qui tantôt immobilise et tantôt précipite l'animal dans la fuite, est donné du dehors, il est réel, il est précis, tandis que, dans l'angoisse, c'est le désir d'un objet indéfinissable qui commande les réflexes de l'animalité devant la mort. L'être ainsi menacé de mort rappelle la situation du religieux que tente maladivement la possibilité d'un acte charnel, ou, dans l'ordre animal, celle du faux-bourdon qui va mourir, non du fait d'un ennemi, mais de la fougue mortelle qui le précipite dans la lumière vers la reine. C'est du moins, dans chaque cas, la fulguration d'un instant où la mort est bravée qui est en jeu ¹.

La tentation du religieux et la délectation morose.

Sur un point nous n'insisterons jamais assez ² : l'interdit de la sexualité, auquel le religieux, librement, donne la conséquence extrême, crée en l'espèce de la tentation un état de choses certes anormal, mais où le sens de l'érotisme est moins altéré qu'accusé. S'il est paradoxal de comparer la tentation du religieux au vol nuptial – et délétaire – du faux-bourdon, la mort n'en est pas moins le terme de l'une et de l'autre, et je puis dire du religieux tenté qu'il est un faux-bourdon lucide, sachant que la mort suivrait l'assouvissement de son désir. D'ordinaire, nous négligeons cette ressemblance, pour la rai-

son que, dans l'espèce humaine, l'acte sexuel n'entraîne en principe jamais la mort véritable et que les religieux, presque seuls, y voient la promesse de la mort morale. Cependant l'érotisme n'a de plénitude, il n'épuise la possibilité ouverte en lui qu'à la condition d'entraîner quelque déchéance dont l'horreur évoque la mort simplement charnelle.

Les différences mêmes qui opposent le faux-bourdon et le religieux achèvent de préciser le sens de leur ressemblance et de marquer un caractère des passions sensuelles qui les apparente à la mystique (plus intimement qu'une communauté de vocabulaire).

J'ai déjà dit que la lucidité du religieux s'opposait à l'aveuglement de l'insecte, mais cette différence se résume à l'opposition de l'animal et de l'homme : je voudrais maintenant soulever une question qui dépasse ce problème, dont elle est une forme limitée. Je parle de la résistance du religieux, qui, n'étant pas le fait du faux-bourdon, n'est pas non plus généralement le fait de l'être humain (il est vrai que la résistance féminine est fréquente, mais pour significative que soit sa conduite, une femme, si elle résiste, n'a pas souvent la conscience claire de ses raisons, elle résiste d'instinct, comme les femelles des animaux : seul le religieux que la tentation travaille ¹ donne au refus la pleine signification).

Le débat ² du religieux part de la volonté de *maintenir* une *vie spirituelle*, que la chute atteindrait *mortellement* : le péché de la chair met fin à l'élan de l'âme vers une liberté immédiate. Nous avons vu que, pour le P. Tesson comme pour toute l'Église, « pour vivre de la vie divine, il faut mourir ». Il y a une ambiguïté de vocabulaire : apparemment la mort qui frappe la vie divine est à l'opposé de celle qui en est la condition. Mais cet aspect d'opposition n'est pas dernier : il s'agit de toute façon de maintenir la vie contre des forces délétaires ; le thème du maintien de la vie (de la vie réelle, matérielle, sous le couvert d'une vérité spirituelle) n'est pas sensiblement changé s'il s'agit de la vie de l'âme. En principe, la vie détruite par le péché a une valeur élémentaire, c'est le Bien. La vie détruite par la vie divine est peut-être le Mal. Mais la mort détruit toujours une réalité qui prétendit durer. Si je meurs à moi-même, je méprise l'être organisé pour durer et s'accroître : de même si, par le péché, je détruis la vie spirituelle en moi. Chaque fois, ce qui séduit (qui émerveille, qui ravit)

l'emporte sur un souci d'organisation durable, sur une volonté résolue de plus grande puissance. Ce qui résiste change, c'est tantôt l'intérêt de l'individu égoïste, tantôt l'organisation d'une vie religieuse¹. Mais toujours le souci d'un avenir sordide où non oppose un frein à la séduction immédiate.

Nous l'avons dit, le P. Tesson parle ouvertement de ces « deux formes d'attraction qui nous attirent vers Dieu », la sexuelle, qui tient de la nature, et la mystique du Christ : Dieu a le sens (pour moi) de l'élément fulgurant qui élève au-dessus du souci de préserver – ou d'accroître – dans le temps la richesse possédée. Des religieux diront que j'omets l'essentiel, que, dans la tentation, le conflit oppose un objet digne d'amour à un autre digne d'horreur. Ce n'est pas juste, ou l'est d'une manière superficielle. J'insiste au contraire sur un principe fondamental :

Il n'y a dans la tentation qu'un objet d'attraction d'ordre sexuel ; l'élément mystique, qui arrête le religieux tenté, n'a plus en lui de « force actuelle », il joue dans la mesure où le religieux, fidèle à lui-même, préfère la sauvegarde de l'équilibre acquis dans la vie mystique au délire où la tentation le fait glisser. Le propre de la tentation est que le divin, sous sa forme mystique, a cessé d'y être sensible (n'est plus qu'intelligible). Le divin sensible à cet instant est d'ordre sensuel, si l'on veut démoniaque, et ce démoniaque-divin, ce divin-démoniaque propose ce que le Dieu trouvé dans l'expérience mystique majeure propose lui-même, et plus profondément, puisque le religieux préférerait la mort réelle à la chute dans la tentation. Je n'ignore pas les perspectives de satisfaction que la chute ouvrirait au moi sordide, mais le religieux nie ce moi qui en profiterait, bien plutôt il pressent la déchéance intime, peut-être un jour publique, de ce moi lié à l'ordre et à l'Église, en faveur duquel il renonce à l'égoïsme premier : il est dans le principe de ce second moi de se perdre en Dieu, mais au sommet de la tentation, Dieu n'a plus dans l'esprit de forme sensible, il n'a plus cet effet vertigineux qui est son essence, tout au contraire, c'est le profit du second moi, sa valeur intelligible, qui apparaît. Dieu demeure en jeu, mais seulement sous une forme intelligible. Le calcul intéressé l'emporte et non le désir brûlant.

Ainsi la résistance du religieux maintient au moment de la tentation en ce dernier le sens d'un vertige de la perte. Le religieux qui refuse est en effet dans l'état du faux-bourdon qui connaîtrait l'issue de l'élan qui l'emporte vers la reine.

Mais du fait de son effroi – et du refus qui en est la conséquence – l'objet qui attire le religieux n'a plus le même sens que la reine menant l'insecte à la mort dans la lumière : l'objet nié est à la fois odieux et désirable. Son attrait sexuel a la plénitude de son éclat, sa beauté est si grande qu'elle maintient le religieux dans le ravissement. Mais ce ravissement est au même instant un tremblement : un halo de mort l'environne, qui rend sa beauté odieuse¹.

Cet aspect ambigu de la tentation est bien marqué dans cette forme prolongée de tentation à laquelle l'Église a donné le nom de « délectation morose ».

Dans la délectation morose, la beauté de l'objet, son attrait sexuel ont disparu. Le souvenir seul en subsiste en l'espèce² du halo de mort dont je parle. L'objet dès lors est moins un objet que l'environnement lié à un état d'âme, et il est impossible de dire qu'il s'agit d'horreur ou d'attrait, c'est un sentiment de mort qui attire, tandis que l'objet de la sensualité effraie et passe hors du champ de la conscience. Il va de soi, la ressemblance de la délectation morose et du vol nuptial est plus lointaine que celle de la tentation. Il est néanmoins possible de la saisir en dépit de l'impuissance, un peu comique, de la délectation : la délectation est, en un sens, élan paralysé du vol nuptial, maintenu, mais cette fois dans l'obscurité d'un aveuglement comparable à celui de l'animal, encore qu'il devienne douloureux. C'est en fait le moyen de concilier le désir du salut de l'âme avec celui d'être abîmé dans le délice mortel d'une étreinte. Mais le désir d'un objet désirable est cette fois celui d'un objet sans charme naturel ; c'est le désir inintelligible, inconscient, de la mort ou du moins de la « damnation ».

La sensualité coupable et la mort.

L'analyse de la délectation éclaire le thème, resté indéchiffrable, de la sensualité de l'homme, qu'il faut saisir sous cet aspect pour apercevoir ce qui l'unit à la seule expérience dépouillée, qu'est l'expérience mystique. Je crois qu'à prendre la sensualité humaine, comme le font les auteurs du recueil des carmes, sous sa forme la plus élevée – voulue de Dieu, indépendante des égarements qui l'ont souillée – nous nous éloignons au contraire de l'illumination du mysticisme. La

sensualité limitée à ses aspects licites dissimule ces aspects mortels qui apparaissent dans le vol du faux-bourdon ou dans la tentation du religieux, et dont le sens le plus lointain¹ est donné dans la délectation morose.

Il est vrai que l'activité génitale « voulue de Dieu », limitée au mariage, et plus généralement la sexualité tenue pour naturelle ou normale, est opposée d'une part à des égarements contraires à la nature, d'autre part à toute expérience jugée coupable, chargée de péchés, et pour cette raison, ayant une saveur plus âpre : l'attrait qu'a le fruit défendu.

Le plus souvent, pour une âme pure, le désir sexuel licite serait pur, absolument. C'est possible mais cette vérité partielle dérobe une vérité fondamentale.

Malgré la réaction commune associant un élément de honte à la sexualité, il est rationnel et conforme au jugement de l'Église, d'inscrire la sexualité, comme une fonction, sur le plan de l'activité nécessaire. Il est dans l'étreinte un élément louable de merveille, opposé comme un contraire à l'élément de honte dont je parle. L'étreinte est l'épanouissement et la forme la plus heureuse de la vie. Il n'y aurait nulle raison de rappeler à son sujet l'exemple du faux-bourdon, où elle est, en même temps qu'un sommet, une issue funèbre. Pourtant, dès l'abord, des aspects de la sexualité incitent à la méfiance. Populairement, l'orgasme a le nom de « petite mort ». Les réactions des femmes sont comparables dans leur principe à celles des femelles, qui tentent de fuir la fatalité de l'amour : pour différer de celles du religieux dans la tentation, ces réactions révèlent l'existence d'un sentiment d'appréhension ou d'effroi, généralement lié à l'idée de contact sexuel. Ces aspects reçoivent une confirmation théorique. La dépense d'énergie nécessaire à l'acte sexuel* est partout immense.

Il ne faut pas chercher plus loin la cause de l'effroi dont le jeu sexuel est l'objet. La mort, exceptionnelle, est seulement le cas extrême; chaque perte d'énergie normale n'est en effet qu'une *petite mort*, comparée à la mort du faux-bourdon, mais, lucidement, ou vaguement, cette « petite mort » est elle-même motif d'appréhension. En contrepartie, elle est à son tour

* Je ne dis pas la dépense d'« énergie sexuelle ». Je suis d'accord avec Oswald Schwartz (*Psychologie sexuelle*, Gallimard, 1951, p. 9) pour voir dans le concept d'« énergie sexuelle » une fabrication sans fondement; toutefois, Schwartz m'a semblé négliger le fait qu'une énergie physique non prédéterminée, disponible en plusieurs sens, est toujours en jeu dans l'activité sexuelle.

l'objet d'un désir (dans les limites humaines, au moins). Nul ne saurait nier qu'un élément essentiel de l'excitation est le sentiment de perdre pied, de chavirer. L'amour n'est pas ou il est en nous, *comme la mort*, un mouvement de perte rapide, glissant vite à la tragédie, et ne s'arrêtant que dans la mort. Tant il est vrai qu'entre la mort, et la « petite mort », ou le chavirement, qui enivrent, la distance est insensible.

Ce désir de chavirer, qui travaille intimement chaque être humain, diffère néanmoins du désir de mourir en ce qu'il est ambigu : c'est le désir de mourir sans doute, mais c'est en même temps le désir de vivre, aux limites du possible et de l'impossible, avec une intensité toujours plus grande. C'est le désir de vivre en cessant de vivre ou de mourir sans cesser de vivre, le désir d'un état extrême que sainte Thérèse peut-être seule a dépeint assez fortement par ces mots : « Je meurs de ne pas mourir ! » Mais la mort de ne pas mourir précisément n'est pas la mort, c'est l'état extrême de la vie; si je meurs de ne pas mourir, c'est à la condition de vivre : c'est de la mort qu'en vivant j'éprouve, en continuant de vivre. Sainte Thérèse chavira mais ne mourut pas réellement du désir qu'elle eut de chavirer réellement. Elle perdit pied, elle ne fit que vivre plus violemment, si violemment qu'elle put se dire à la limite de mourir, mais d'une mort qui, l'exaspérant, ne faisait pas cesser la vie¹.

La sensualité, la tendresse et l'amour.

Ainsi la défaillance désirée n'est pas seulement l'aspect saillant de la sensualité de l'homme, mais de l'expérience des mystiques. Nous revenons au rapprochement du mysticisme et de l'érotisme coupable, mais nous nous éloignons de la sexualité idyllique ou licite. Nous avons retrouvé, au contraire, un aspect de la sensualité dont les thèmes sont proches, du fait d'une ambiguïté fondamentale, de la tentation du religieux et de la délectation morose. Dans chaque cas, il est en effet difficile de dire si l'objet du désir est l'incandescence de la vie ou de la mort. L'incandescence de la vie a le sens de la mort, la mort celui d'une incandescence de la vie. Parlant de la tentation du religieux, je n'ai pu faire ressortir entièrement cette valeur ambiguë. Cependant le sens trouble et délétère de la sexualité est essentiel à la tentation. La tentation est le

désir de défaillir et de prodiguer les réserves disponibles à la limite de perdre pied. Plus loin je chercherai, partant de là, la coordination du mouvement qui lie l'expérience sexuelle à la mystique. Mais je devrai d'abord montrer comment les formes si variées, souvent si rudement opposées, de l'activité sexuelle se coordonnent entre elles dans la nostalgie d'un moment de déséquilibre.

L'ambiguïté dont j'ai parlé se présente dès l'abord, sinon comme un principe de ruine (les pertes d'énergie dont il s'agit sont réparables, les mouvements précipités, même haletants, où nous perdons pied sont temporaires), comme un principe, du moins, de déséquilibre. Ce déséquilibre évidemment n'est pas durable, il s'insère, généralement, dans des formes équilibrées qui en assurent la répétition, et compensent les dégâts de la vie sensuelle. Mais ces formes solides et saines où le déséquilibre sexuel s'organise en dissimulent le sens profond.

L'une des valeurs les plus significatives de l'organisation sexuelle tient au souci de faire entrer les désordres de l'êtreinte dans un ordre englobant la totalité de la vie humaine. Cet ordre se fonde sur la tendre amitié d'un homme et d'une femme, et sur les liens qui les unissent l'un et l'autre à leurs enfants. Rien n'est plus important pour nous que de placer l'acte sexuel à la base de l'édifice social. Il ne s'agit pas de fonder l'ordre civilisé sur la sexualité profonde, c'est-à-dire sur un désordre, mais de limiter ce désordre en le liant au sens de l'ordre, en en confondant le sens avec celui de l'ordre auquel nous tentons de le subordonner. Cette opération finalement n'est pas viable en ceci que jamais l'érotisme ne renonce sa valeur souveraine, sinon dans la mesure où il se dégrade et n'est plus qu'une activité animale. Les formes équilibrées, à l'intérieur desquelles l'érotisme est possible, n'ont à la fin d'issue qu'un déséquilibre nouveau, ou le vieillissement préalable à la disparition définitive.

La forme significative de la nécessité du déséquilibre et de l'équilibre alternés est l'amour violent et tendre d'un être pour un autre. La violence de l'amour mène à la tendresse, qui est la forme durable de l'amour, mais elle introduit dans la recherche des cœurs ce même élément de désordre, cette même soif de défaillance et ce même arrière-goût de mort que nous trouvons dans la recherche des corps. Essentiellement, l'amour élève le goût d'un être pour un autre à ce degré de tension où la privation éventuelle de la possession

de l'autre – ou la perte de son amour – n'est pas ressentie moins durement qu'une menace de mort. Ainsi a-t-il pour fondement le désir de vivre dans l'angoisse, en présence d'un objet de valeur si grande que le cœur manque à celui qui en craint la perte. La fièvre sensuelle n'est pas le désir de mourir. De même l'amour n'est pas le désir de perdre, mais celui de vivre dans la peur de sa perte possible, l'être aimé maintenant l'amant au bord de la défaillance : à ce prix, seulement, nous pourrions éprouver devant l'être aimé la violence du ravissement.

Ce qui rend visible ces mouvements de dépassement, où le souci de préserver la vie est méprisé, est le glissement, presque immédiat, au désir d'organiser une forme durable, au moins se voulant telle, plaçant le déséquilibre qu'est l'amour à l'abri – s'il se peut – du déséquilibre ! Ce n'est pas dérisoire si l'amant n'oppose pas à la perte de l'être aimé des conventions qui en aliènent la liberté, s'il ne subordonne pas le caprice qu'est l'amour à l'organisation matérielle d'un ménage – enfin d'une famille. Ce n'est pas non plus l'absence d'amour qui rend dérisoire un foyer (l'absence d'amour, comment qu'on la prenne, n'est *rien*), c'est de confondre avec l'amour l'organisation matérielle, d'enliser la souveraineté d'une passion dans des achats de quincaillerie. (Certes, à moins d'en être incapable, il n'est pas moins dérisoire de refuser, dans un mouvement de prétention, l'organisation d'une vie commune¹.)

Ces oppositions déconcertent d'autant que l'amour diffère déjà de l'érotisme sensuel et se situe dans le mouvement par lequel la sensualité donne en prétexte au désordre du désir une raison d'être bénéfique. La même ambiguïté se retrouve sur tous les plans. D'une part l'amour du partenaire sexuel (variante de l'insertion dans l'ordre de la société active qu'est le mariage, souvent s'accordant avec elle) change la sensualité en tendresse, la tendresse atténue la violence des délices nocturnes, où il est plus commun que l'on imagine de se déchirer sadiquement ; la tendresse est susceptible d'entrer dans une forme équilibrée. D'autre part, la violence fondamentale qui nous porte à perdre pied tend toujours à troubler les relations tendres – à nous faire retrouver dans ces relations le voisinage de la mort (qui est le signe de toute sensualité, fût-elle amenée de tendresse). C'est la condition de ces ravissements *violents*, sans lesquels l'amour sexuel n'aurait pu, comme il l'a fait,

prêter son vocabulaire aux descriptions de l'extase des mystiques.

La pègre, le cynisme sexuel et l'obscénité.

Cette extension d'un désir ambigu de défaillir à des domaines où, selon l'apparence, le désordre est injustifié, répond à la tendance qui domine la vie humaine. Toujours nous nous efforçons de doubler les formes viables et solides, où cette vie insère et limite son déséquilibre, de formes instables, en un sens inviables, où ce déséquilibre est affirmé. Dans le simple désordre d'une passion, cette tendance, il est vrai, n'est pas voulue : le désordre est tenu pour un mal et l'esprit lutte contre ce mal. Dans ces formes de vie cyniques, impudentes et déchues, dont je parlerai maintenant, le déséquilibre est reçu comme un principe. Le désir de chavirer, auquel nous ne cédon que malgré nous, y est accordé sans limite : dès lors, il n'a plus de pouvoir, ceux qui vivent dans un désordre permanent ne connaissent plus que des moments de déséquilibre affaîssi. Les prostituées et les hommes qui en sont les parasites, qui forment avec elles un milieu, succombent souvent et prennent un plaisir atone à céder à ce relâchement. Ils ne glissent pas toujours au bas de la pente ; d'ailleurs, il leur est nécessaire, afin de réserver un intérêt commun, de créer une organisation rudimentaire et limitée, s'opposant à l'équilibre global d'une société dont ils refusent l'ordre, et qu'ils tendent à détruire. Ils ne peuvent aller au bout de la négation ; étant de toute façon bien éloignés d'être insensibles au maintien d'une vie cyniquement égoïste. Mais les avantages d'une existence « insoumise » leur permettent de pourvoir sans peine à leurs besoins : la possibilité d'une tricherie fondamentale leur confère à volonté le loisir de s'abandonner à l'attrait d'une vie perdue. Ils cèdent sans mesure aux désordres essentiels d'une sensualité destructrice ; sans mesure ils introduisent dans la vie humaine un glissement à la déchéance ou à la mort. Ainsi l'avachissement d'une immense dérision envahit-il le cœur sans plus d'angoisse, librement. Il suffit pour cela de voler, s'il le faut de tuer, paresseusement, de conserver sa vie en ménageant ses forces, en tout cas de vivre aux dépens d'autrui.

Il s'agit là, essentiellement, d'une baisse de niveau répu-

gnante, d'un vulgaire avortement. La vie de la pègre n'est pas enviable. Elle a perdu l'élasticité d'un ressort vital, sans lequel s'affaîsserait l'humanité. Elle a seulement mis à profit les possibilités d'un relâchement global, fondé sur le peu d'imagination, limitant l'appréhension de l'avenir. Se livrant sans retenue au goût de la défaillance, elle a fait de la défaillance un état constant, sans saveur et sans intérêt.

Envisagée en elle-même, dans les limites de ceux qui la vivent, cette dégradation de la sensualité serait presque insignifiante. Mais elle a de lointaines répercussions. Elle ne prend pas seulement de sens pour ceux qui se relâchent entièrement : une absence de retenue, insipide pour ceux qui s'y abandonnent, a la saveur la plus aiguë pour ceux qui en sont les témoins, s'ils continuent à vivre moralement dans la retenue. L'obscénité des conduites et du langage des prostituées est fade pour ceux qui en font leur vie quotidienne. Elle offre au contraire à ceux qui restent purs la possibilité d'un dénivellement vertigineux. La basse prostitution et l'obscénité constituent, dans l'ensemble, une forme accusée et significative de l'érotisme. Cette déformation alourdit le tableau de la vie sexuelle, mais elle n'en altère pas profondément le sens. La sensualité est en principe le domaine de la dérision et de l'imposture, il est dans son essence d'être un goût de perdre pied, mais sans sombrer... : cela n'irait pas sans une tricherie dont nous sommes à la fois les auteurs aveugles et les victimes. Nous devons toujours, afin de vivre sensuellement, nous jouer une naïve comédie, dont la plus dérisoire est celle de l'obscénité des prostituées. Ainsi le décalage entre l'indifférence à l'intérieur du monde de l'obscénité, et la fascination subie du dehors, est-il loin d'être aussi inviable qu'il apparaît à première vue. Il y a déséquilibre, mais dans le sens foncier du déséquilibre sensuel : l'amertume de la comédie ou le sentiment de la déchéance lié au paiement ajoutent, pour qui cède au goût de perdre pied, un élément de délectation.

L'unité de l'expérience mystique et de l'érotisme.

L'importance de l'obscénité dans l'ordonnance des images clés de l'activité sexuelle acheva de creuser l'abîme qui sépare le mysticisme religieux de l'érotisme. C'est en raison de cette

importance que l'opposition de l'amour divin et de l'amour charnel est si lourde. Le rapprochement qui, en dernier ressort, associe les égarements de l'obscénité et les effusions les plus saintes scandalise nécessairement. Le scandale dure depuis le jour où la psychiatrie, dans la perspective de la science, se mêla, non sans lourdeur, d'expliquer les états mystiques. Les savants ignorent ces états par principe, et ceux qui, défendant l'Église, ont protesté contre leurs jugements ont souvent réagi sous le coup du scandale, ils n'ont pas vu, au-delà des erreurs ou des simplifications, le fond de vérité qu'elles déformaient, mais annonçaient. L'on se chargea des deux côtés d'emmêler la question grossièrement. Disons toutefois que le recueil des carmes est d'une ouverture d'esprit appréciable : malgré tout, les esprits sont faits, du côté catholique, à la possibilité du rapprochement, et de l'autre les psychiatres ne nient pas les difficultés rencontrées.

Il faut aller plus loin : je pense qu'avant de reprendre le problème, la position doit être précisée.

Je crois (je le redis) qu'il ne suffit pas de reconnaître, comme, reprenant une tradition, le font les carmes et les religieux qui collaborèrent à leur ouvrage, la possibilité de relations d'une sphère à l'autre. Nous devons nous éloigner de deux écueils : il ne faut pas, en vue d'un rapprochement, tendre à rabaisser l'expérience des mystiques, comme, sans toujours en avoir l'intention, l'ont fait les psychiatres. Il ne faut pas non plus, comme le font les religieux, spiritualiser le domaine de la sexualité pour l'élever au niveau des expériences éthérées. Je suis amené à préciser point par point le sens des différentes formes de la sexualité, ne tenant compte qu'en second lieu de celles, hybrides, qui répondent à un effort de modération (ou de purification), mais en allant de la plus assimilable à celle que caractérise au contraire un refus de l'intégrer dans l'ordre social. Il est essentiel en particulier d'élucider la question posée par cette dernière : c'est le domaine de l'obscénité, lié tout d'abord à la prostitution, qui a donné sa coloration scandaleuse à la sensualité. Il importe avant tout de montrer en quoi le contenu *spirituel* de l'obscénité répond lui-même au schéma fondamental de tout le domaine. L'obscénité est répugnante, et il est naturel que des esprits sans hardiesse n'y voient rien de plus profond que ce caractère répugnant, mais il est facile d'apercevoir que ses côtés ignobles se lient au niveau social de ceux qui la créent, que la société vomit de

la même façon qu'ils vomissent eux-mêmes la société¹. Toujours est-il que cette sexualité répugnante n'est en définitive qu'une manière paradoxale de rendre plus aigu le sens d'une activité que son essence mène à la défaillance ; que si l'on excepte ceux dont la déchéance sociale l'engendre, le goût de l'obscénité n'est chez ceux qu'elle trouble du dehors rien qui réponde nécessairement à leur bassesse : combien d'hommes (et de femmes) d'un désintéressement et d'une élévation d'esprit indéniables n'y virent que le secret de perdre pied profondément !

Tout ceci mène à dire, en dernier, qu'une fois saisi dans ses diverses formes le thème constant de la sexualité, rien n'empêche plus d'en apercevoir la relation avec celui de l'expérience des mystiques : il a suffi à cette fin de réduire à l'unité des attraites en apparence aussi contraires que ceux de l'obscénité et de l'amour idyllique, de la délectation morose et de l'accouplement du faux-bourdon. Ces transes, ces ravissements et ces états théopathiques qu'ont décrits à l'envi les mystiques de toutes disciplines (hindoue, bouddhiste, musulmane ou chrétienne – sans parler de ceux, plus rares, qui n'appartiennent pas à une religion) ont le même sens : toujours, c'est d'un détachement par rapport au maintien de la vie qu'il s'agit, de l'indifférence à tout ce qui tend à l'assurer, de l'angoisse éprouvée dans ces conditions jusqu'à l'instant où les puissances de l'être chavirent, enfin de l'ouverture à ce mouvement immédiat de la vie qui est d'habitude comprimé, qui se libère soudain dans le débordement d'une joie d'être infinie. La différence de cette expérience avec celle de la sensualité tient seulement à la réduction de tous ces mouvements au domaine intérieur de la conscience, sans intervention du jeu réel et volontaire des corps (l'intervention de ce jeu est tout au moins réduite à l'extrême, même dans les exercices des Hindous, qui ont recours à des effets expressément voulus de la respiration). C'est avant tout la pensée et ses décisions, même négatives – car la pensée ne vise alors elle-même que l'anéantissement de ses modalités – qui entrent en jeu dans ce domaine dont les apparences premières ont malgré tout peu de rapport avec celles de l'érotisme. Si l'amour pour un être donné est la forme de l'effusion mystique – en Europe, pour le Christ ou, dans l'Inde, par exemple, pour Kali..., un peu partout pour Dieu – il s'agit du moins d'un être de pensée (il est douteux que des êtres inspirés, comme

le Christ, aient été de leur vivant l'objet d'une méditation mystique digne de ce nom).

Quoi qu'il en soit, la proximité des deux domaines est évidente : bien qu'il tende à dépasser l'amour pour un être donné, le mysticisme y a souvent trouvé sa voie : c'est à la fois, pour les ascètes, une facilité et une possibilité de rebondissement. Comment d'ailleurs ne pas être frappé des accidents des mystiques au cours de leurs exercices (au moins dans les débuts)? Nous l'avons dit, il n'arrive pas rarement à ceux qui s'avancent dans les voies mystiques d'être, selon les termes de saint Bonaventure, « souillés de la liqueur du flux charnel ». Le P. Louis Beirnaert, citant saint Bonaventure *, nous le dit : « Il s'agit là de quelque chose que (les mystiques) considèrent comme extrinsèque à leur expérience. » Je n'imaginerai pas qu'ils ont tort : ces accidents montrent néanmoins qu'à la base, les systèmes de la sensualité et celui du mysticisme ne diffèrent pas. Si l'on m'a suivi, il apparaîtra que, les intentions et les images clés étant analogues dans les deux domaines, il se peut toujours qu'un mouvement mystique de la pensée déclenche involontairement le réflexe même qu'une image érotique tend à déclencher. S'il en est ainsi, la réciproque doit être vraie : les Hindous basent en fait les exercices du tantrisme sur la possibilité de provoquer une crise mystique à l'aide d'une excitation sexuelle. Il s'agit de choisir une partenaire appropriée, jeune, belle et d'une spiritualité élevée, et toujours évitant le spasme final, de passer de l'étreinte charnelle à l'extase spirituelle. Nulle raison de croire, au jugement de ceux qui connurent ceux qui s'adonnent à ces pratiques, que leurs expériences ne puissent être honnêtes et sans déviation ¹. La déviation toujours possible est sans doute rare et il serait injustifié de nier la possibilité d'accéder par cette méthode à des états de pur ravissement.

Ainsi apparaît-il qu'entre la sensualité et le mysticisme, qui obéissent à des principes semblables, la communication est toujours possible **.

* *Op. cit.*, p. 386.

** Il n'en est pas de même des autres domaines de la possibilité humaine. Qu'il s'agisse de recherche philosophique ou mathématique, même de création poétique, aucune excitation sexuelle n'a lieu. À la rigueur, le combat, ou le crime, voire le vol, le cambriolage, ne semblent pas étrangers à cette possibilité. L'excitation sexuelle et l'extase sont toujours liées à des mouvements de transgression.

La continence et la condition d'un moment inconditionné.

Mais la communication n'est pas forcément désirable. Les spasmes des religieux ne répondent pas à leur intention. Il est douteux qu'un glissement systématique de la sensualité à la spiritualité convienne s'il s'agit d'atteindre les champs de possibilité lointains, ouverts dans le sens d'une expérience spirituelle détachée de toute condition. Mais il est certain que la tentative est d'une signification décisive au sommet des recherches humaines. Elle se détache du souci d'occasions déterminées, qui dépendent de conditions matérielles complexes, et alourdissent péniblement la vie érotique (entre les différentes justifications de la continence des religieux, c'est la moins facile à contester). D'autre part, l'expérience des mystiques a lieu (peut du moins avoir lieu) sur le champ même où se jouent les derniers efforts de l'intelligence animée du désir de connaître ; sur ce plan nous ne saurions négliger le fait qu'en raison du mouvement vers la mort qui en est l'essence, elle entre en jeu au dénouement, c'est-à-dire au moment de la plus grande tension.

Pour juger de l'intérêt de l'expérience des mystiques, je veux insister sur un fait : par rapport à toute condition matérielle, elle opère un entier détachement. Elle répond de cette manière au souci qu'a généralement la vie humaine de ne pas dépendre d'un donné qu'elle n'a pas choisi, qui lui est au contraire imposé. Il s'agit de parvenir à un état qui puisse être dit *souverain*. À première vue du moins, l'expérience érotique est subordonnée à l'événement, dont libère l'expérience mystique.

Nous parvenons dans le domaine mystique à la souveraineté entière, en particulier dans les états que la théologie décrit sous le nom de théopathiques. De tels états, qui peuvent être évoqués indépendamment de leurs formes chrétiennes, ont un aspect très différent, non seulement des états érotiques, mais d'états mystiques qui peuvent être tenus pour mineurs : ce qui les distingue est l'indifférence la plus grande à ce qui survient. Il n'y a plus de désir dans l'état théopathique, l'être devient passif, il subit ce qui lui arrive en quelque sorte sans mouvement. Dans la béatitude inerte de cet état, dans une transparence achevée de toutes choses et de l'univers, l'espoir et l'appréhension ont l'un et l'autre disparu. L'objet de la

contemplation devenant égal à *rien* (les chrétiens disent égal à Dieu), paraît encore égal au sujet qui contemple. Il n'y a plus, sur aucun point, de différence : impossible de situer une distance, le sujet perdu dans la présence indistincte et illimitée de l'univers et de lui-même cesse d'appartenir au déroulement sensible du temps. Il est absorbé dans l'instant qui s'éternise. Apparemment de façon définitive, sans que dure l'attachement à l'avenir ou au passé, il est dans l'instant, et l'instant, à lui seul, est l'éternité.

À partir de cette considération, la relation de la sensualité à l'expérience mystique serait celle d'une tentative maladroite à l'accomplissement : il serait indiqué d'oublier ce qui n'est qu'erreur en définitive, pour la voie où l'esprit accède à la souveraineté.

Cependant, le principe d'oublier la sensualité pour l'état mystique est contestable selon moi. Je ne mentionnerai que pour mémoire le fait que le mysticisme musulman – celui des soufis – put faire coïncider la contemplation et la voie du mariage. Nous devons regretter que le recueil des carmes n'en parle pas. Dans l'ensemble, les religieux qui en sont les collaborateurs admettent la possibilité, mais ils reconnaîtront la différence d'un principe (en ce qui touche le christianisme, assez loin de l'ordre réel) par rapport à l'énoncé d'une expérience de fait. Mais la critique que je formulerai est étrangère à l'intérêt présenté par la coïncidence éventuelle des deux expériences. Ce qui selon moi s'oppose au refus de l'érotisme ne tient pas à la question de savoir si, pour atteindre les fins les plus désirables, il est *utile* de renoncer à la vie sexuelle. Je me demande seulement si une résolution fondée sur un calcul, en particulier une renonciation, est conciliable avec l'état d'indifférence qui domine les possibilités de la vie mystique. Je ne dis pas que nous ne puissions parvenir à cet état par la voie d'une résolution calculée. Mais j'en suis sûr : si une personne y parvint, c'est *malgré* son calcul, et *malgré* sa résolution.

Nous l'avons vu : dans la tentation, la résistance tenait au souci de *maintenir* la vie, de durer, lié à l'organisation qui assure le maintien. Le don de soi et le refus de travailler (sur un mode servile), en vue d'un résultat dépassant le moment présent ne demanderaient-ils pas une « indifférence » plus vraie que celle d'un moine, d'un homme voué, qui *s'efforce* de parvenir à l'« état d'indifférence » ?

Cela ne change en rien le caractère conditionné, le caractère subordonné de l'érotisme !

C'est possible.

Mais où d'autres voient l'enlèvement, je vois la souveraineté de la chance.

De la chance – dont jamais rien n'atténue le jugement de dernier ressort, sans laquelle jamais nous ne sommes *souverains*.

Je dois à quelque moment m'abandonner à la chance, ou me commander à moi-même, comme le religieux que lie le vœu de continence. L'intervention de la volonté, le parti pris de se maintenir à l'abri de la mort, du péché, de l'angoisse spirituelle, faussent le libre jeu de l'indifférence et du renoncement. Sans le libre jeu, l'instant présent est subordonné au souci de ceux qui suivent.

Sans doute, le souci du temps à venir est conciliable avec la liberté de l'instant présent. Mais la contradiction éclate dans la tentation. Les écarts de l'érotisme sont parfois d'une lourdeur accablante. En revanche, je dois souligner le calcul du religieux tenté, qui donne à la vie ascétique (de quelque confession qu'elle relève), un je ne sais quoi de parcimonieux, de pauvre, de tristement discipliné.

Ce n'est vrai qu'en principe !...

Cependant, même si l'expérience la plus lointaine est possible, malgré cela, dans la régularité monacale, je ne puis oublier, m'efforçant de saisir le sens de l'échappée mystique, que la contrainte dans la tentation en est la clé. Voulant mener à l'extrême la possibilité de l'être, nous pouvons préférer les désordres de l'amour aléatoire : en dépit d'apparences superficielles, la simplicité de l'instant appartient à celui que la fascination immédiate ouvre à l'angoisse.

ÉTUDE VI¹*La sainteté, l'érotisme
et la solitude*

J'ai l'intention de vous parler aujourd'hui de la sainteté, de l'érotisme et de la solitude. Avant de développer devant vous un ensemble de représentations cohérentes, je dirai un mot de ce qu'une telle intention a de surprenant. Le terme d'érotisme introduit une attente équivoque. J'aimerais préciser d'abord les raisons pour lesquelles j'ai voulu vous parler de l'érotisme en même temps que de la sainteté et de la solitude.

Je pars essentiellement du principe que l'érotisme laisse dans la solitude. L'érotisme est au moins ce dont il est difficile de parler. Pour des raisons qui ne sont pas seulement conventionnelles, l'érotisme est défini par le secret. Il ne peut être public. Je puis citer des exemples contraires, mais, d'une manière quelconque, l'expérience érotique se situe en dehors de la vie ordinaire. Dans l'ensemble de notre expérience, elle demeure essentiellement retranchée de la communication normale des émotions. Il s'agit d'un sujet interdit. Rien n'est interdit absolument, il y a toujours des transgressions. Mais l'interdit joue suffisamment pour que, dans l'ensemble, je puisse dire que l'érotisme, étant peut-être l'émotion la plus intense, dans la mesure où notre existence est présente en nous sous forme de langage (de discours), l'érotisme est pour nous comme s'il n'était pas. Il y a de nos jours une atténuation de l'interdit – sans cette atténuation, je ne pourrais pas vous parler aujourd'hui – mais je crois, malgré tout, puisque cette salle appartient au monde du discours, que l'érotisme restera pour nous quelque chose du dehors, j'en parlerai mais comme d'un au-delà de ce que nous vivons présentement, d'un au-delà qui ne nous est accessible qu'à une condition : que nous

sortions, pour nous retrancher dans la solitude, du monde où nous sommes actuellement. En particulier, il m'apparaît que, pour accéder à cet au-delà, nous devons renoncer à l'attitude du philosophe. Le philosophe peut nous parler de tout ce qu'il éprouve. En principe, l'expérience érotique nous engage au silence.

Il n'en est pas de même d'une expérience qui est peut-être voisine, celle de la sainteté. L'émotion éprouvée dans l'expérience de la sainteté est exprimable dans un discours, elle peut être l'objet d'un sermon. L'expérience érotique cependant est peut-être voisine de la sainteté.

Je ne veux pas dire que l'érotisme et la sainteté sont de même nature. La question est d'ailleurs en dehors de mon propos. Je veux dire seulement que l'une et l'autre expériences ont, l'une et l'autre, une intensité extrême. Quand je parle de sainteté, je parle de la vie que détermine la présence en nous d'une réalité sacrée, d'une réalité qui peut nous bouleverser jusqu'au bout¹. Je me contente maintenant de regarder l'émotion de la sainteté d'une part, l'émotion érotique d'autre part, en tant que leur intensité est extrême. J'ai voulu dire de ces deux émotions que l'une nous rapproche des autres hommes et que l'autre nous en retranche, qu'elle nous laisse dans la solitude.

C'est le point de départ de l'exposé que je veux développer devant vous. Je ne parlerai pas du point de vue de la philosophie comme on l'entend d'ordinaire. Je veux faire observer dès maintenant que l'expérience proprement philosophique exclut l'une et l'autre de ces émotions. J'admets en principe que l'expérience du philosophe est une expérience séparée, à l'abri des autres expériences. En un mot, c'est l'expérience d'un spécialiste. Les émotions la dérangent. Un aspect particulier me frappe depuis longtemps. Le vrai philosophe doit consacrer sa vie à la philosophie. Rien ne s'oppose sérieusement, dans la pratique de la philosophie, à la faiblesse de toute activité de connaissance, qui veut que, pour acquérir la supériorité dans un domaine, l'ignorance relative des autres domaines soit admise. Chaque jour, la situation s'aggrave : il devient chaque jour plus difficile d'acquérir la somme des connaissances humaines, puisque cette somme s'accroît sans mesure. Le principe reste encore admis que la philosophie soit cette somme de connaissances, envisagée au-delà d'une

juxtaposition dans la mémoire comme une opération synthétique, mais ce principe est maintenu à grand-peine : chaque jour un peu plus, la philosophie devient une discipline spécialisée semblable aux autres. Je n'ai pas à parler aujourd'hui de l'impossibilité de construire une philosophie indépendante de l'expérience politique : c'est, à la rigueur, un principe qui caractérise une orientation moderne de la philosophie. La philosophie sur ce point s'est ouverte à l'expérience. Mais, ce principe admis, il demeure banal de traiter la philosophie en vase clos. Je veux dire qu'il est difficile en même temps de philosopher et de vivre. Je veux dire que l'humanité est faite d'expériences séparées et que la philosophie n'est qu'une expérience entre autres. La philosophie est de plus en plus difficilement la somme des connaissances, mais elle ne vise même pas, dans l'étroitesse d'esprit qui est le propre du spécialiste, à être la somme des expériences. Pourtant, que signifie la réflexion de l'être humain sur lui-même et sur l'être en général, si elle est étrangère aux états d'émotion les plus intenses ? Elle signifie évidemment la spécialisation de ce qui, par définition, ne peut accepter sous aucun prétexte de n'être pas total, universel. La philosophie, évidemment ne peut être que la somme des possibles, au sens d'une opération synthétique, ou rien.

Je répète : la philosophie est la somme des possibles, au sens d'une opération synthétique, ou rien.

C'est, me semble-t-il, ce qu'elle fut pour Hegel. L'expérience érotique, au moins dans les premières formes de sa construction dialectique, a eu ouvertement part dans l'élaboration du système, mais il n'est pas impossible de penser qu'elle a, secrètement, eu une influence plus profonde : l'érotisme ne peut être envisagé que dialectiquement, et réciproquement, le dialecticien, s'il ne se borne pas au formalisme, a nécessairement les yeux fixés sur son expérience sexuelle. Quoi qu'il en soit (et je reconnais volontiers que sur un point assez obscur, il est possible d'hésiter), il apparaît qu'au moins en partie Hegel tira de ses connaissances théologiques, de même que de la connaissance de maître Eckart et de Jacob Boehme, le mouvement de dialectique qui lui est propre. Mais si j'ai parlé maintenant de Hegel, ce n'est pas avec l'intention d'insister sur la valeur de sa philosophie. Je voudrais au contraire expressément, malgré mes réserves, rattacher Hegel

à la philosophie spécialisée. Il me suffit d'ailleurs de rappeler qu'il s'opposa lui-même avec quelque raideur à cette tendance de la philosophie romantique de son temps, qui voulait que la philosophie puisse être le fait du premier venu, sans préparation particulière. Je ne dis pas qu'il avait tort de récuser l'improvisation dans le domaine de la philosophie : celle-ci, sans doute, est impossible. Mais la construction pour ainsi dire impénétrable de Hegel, fût-elle le terme de la philosophie, a certainement de la discipline spécialisée cette valeur : en même temps qu'elle assemble, elle sépare ce qu'elle assemble de l'expérience. Sans doute, est-ce là son ambition : dans l'esprit de Hegel, ce qui est immédiat est mauvais et Hegel à coup sûr aurait rapporté ce que j'appelle expérience à l'immédiat. Néanmoins, sans entrer dans la discussion philosophique, je voudrais insister sur le fait que les développements de Hegel donnent le sentiment d'une activité spécialisée. À ce sentiment, je ne crois pas qu'il ait échappé lui-même. Pour répondre à l'objection à l'avance, il insistait sur le fait que la philosophie est un développement dans le temps, qu'elle est un discours qui s'énonce en parties successives. Chacun peut l'admettre, mais c'est faire de chaque moment de la philosophie *un moment spécialisé*, subordonné aux autres. Nous ne quittons de cette manière la spécialisation que pour entrer dans le sommeil du spécialiste, cette fois définitivement.

Je ne dis pas qu'il est loisible à chacun de nous, ni à personne, de s'éveiller. Cette somme des possibles, envisagée comme une opération synthétique, est peut-être chimérique. Je me sens libre d'échouer. Je suis mal à l'aise à l'idée de prendre pour réussite ce qui est échec. Surtout je ne vois pas encore de raison de limiter le possible devant moi en m'imposant un travail spécialisé. Je parle d'un choix dont les termes sont à chaque instant proposés à chacun de nous. Le choix m'est proposé à l'instant même entre un assujettissement au thème que je me suis imposé de développer devant vous et je ne sais quelle réponse au caprice possible. Je me sauve difficilement en me disant que je parle dans le sens du caprice, sans céder au désir de m'y livrer, mais en reconnaissant la valeur plus grande du caprice, qui est l'opposé de la spécialisation. La spécialisation est la condition de l'efficacité, et la recherche de l'efficacité est le fait de quiconque sent ce qui lui manque. Il y a là un aveu d'impuissance, une humble soumission à la nécessité.

Il est vrai qu'il y a une faiblesse regrettable dans le fait de vouloir tel ou tel résultat et de ne pas faire ce qu'il faut pour y parvenir. Mais il y a une force dans le fait de ne pas vouloir ce résultat et de refuser de nous engager dans la voie qui peut y conduire. À cette croisée des chemins, la sainteté se propose aussi bien que l'érotisme. La sainteté, par rapport à l'effort spécialisé, est d'abord du côté du caprice. Le saint n'est pas en quête de l'efficacité. C'est le désir et le désir seul qui l'anime : il est en cela semblable à l'homme de l'érotisme. Il s'agit de savoir en un point si le désir répond mieux que la spécialisation du projet, mieux que la spécialisation qui assure l'efficacité du projet, à l'essence de la philosophie, si celle-ci, comme je l'ai dit, est d'abord la somme des possibles, envisagée comme une opération synthétique. En d'autres termes : en un sens l'opération est-elle imaginable dans le simple mouvement calculé qui aboutit à la spécialisation ? ou, dans l'autre sens, la somme des possibles est-elle imaginable dans la prédominance de l'intérêt sur le caprice, qui est l'autre nom du désir ?

Avant d'aller plus loin j'essaierai de dire l'essentiel au sujet de l'érotisme, cela malgré la difficulté fondamentale rencontrée si nous prétendons en parler.

Tout d'abord l'érotisme diffère de la sexualité des animaux en ce que la sexualité humaine est limitée par des interdits et que le domaine de l'érotisme est celui de la transgression de ces interdits. Le désir de l'érotisme est le désir qui triomphe de l'interdit. Il suppose l'opposition de l'homme à lui-même. Les interdits qui s'opposent à la sexualité humaine ont en principe des formes particulières, ils touchent par exemple l'inceste, ou le sang menstruel, mais nous pouvons encore les envisager sous l'aspect général, par exemple sous un aspect qui n'était certainement pas donné dans les temps les plus anciens (dans le passage de l'animal à l'homme) : qui d'ailleurs est aujourd'hui *en question*, sous l'aspect de la nudité. En effet, l'interdit de la nudité est aujourd'hui, dans le même temps, fort et *en question*. Il n'est personne qui ne se rende compte de l'absurdité relative, du caractère gratuit, historiquement conditionné, de l'interdit de la nudité, et d'autre part du fait que l'interdit de la nudité et la transgression de l'interdit de la nudité donnent le thème général de l'érotisme, j'entends de la sexualité devenue l'érotisme (la sexualité propre de

l'homme, la sexualité d'un être doué de langage). Dans les complications dites malades, dans les vices, ce thème a toujours un sens. Le vice pourrait être donné comme l'art de se donner d'une manière plus ou moins maniaque, le sentiment de la transgression.

Il me semble bon de rappeler l'origine singulière de la théorie de l'interdit et de la transgression. Nous la trouvons dans l'enseignement oral de Marcel Mauss, dont l'œuvre représente sans doute la contribution la moins discutable de l'école sociologique française, mais rien d'imprimé ne suivit. Mauss avait une certaine répugnance à formuler, à donner à sa pensée la forme définitive de l'imprimé. Je m'imagine même que les résultats les plus remarquables durent lui donner un sentiment de gêne. Sans doute, l'aspect fondamental de la théorie de la transgression apparaît dans son œuvre écrite, mais sous la forme de brève indication sans insistance. C'est ainsi que dans son *Essai sur le sacrifice*, il dit en deux phrases que les Grecs regardaient le sacrifice des Bouphonia comme le crime du sacrificateur. Il ne généralise pas. Je n'ai pas personnellement suivi son enseignement oral, mais, en ce qui concerne la transgression, la doctrine de Marcel Mauss est exposée dans le petit livre d'un de ses élèves, *L'Homme et le sacré*, de Roger Caillois. La chance voulut que Roger Caillois, loin d'être un compilateur, fût lui-même non seulement capable d'exposer les faits sous une forme saisissante, mais de donner à ses développements la fermeté d'une pensée active et personnelle. Je donnerai ici le schéma de l'exposé de Caillois, selon lequel, dans les peuplades que l'ethnographie étudie, le temps humain est réparti en temps profane et en temps sacré, le temps profane étant le temps ordinaire, celui du travail et du respect des interdits, le temps sacré celui de la fête, c'est-à-dire essentiellement celui de la transgression des interdits. Sur le plan de l'érotisme, la fête est souvent le temps de la licence sexuelle. Sur le plan proprement religieux, c'est en particulier le temps du sacrifice, qui est la transgression de l'interdit du meurtre.

J'ai donné un exposé en forme de cette doctrine en l'élaborant personnellement dans un ouvrage que j'ai consacré aux peintures de la caverne de Lascaux, c'est-à-dire, en fait, de l'homme des premiers temps, celui de la naissance de l'art,

qui est vraiment passé de l'animalité à l'humain *. Il s'imposa pour moi d'associer l'interdit au travail. Le travail existait bien avant la naissance de l'art. Nous en connaissons les traces sous forme d'outils de pierre que le sol a conservés et dont nous pouvons connaître la date relative. Il m'a semblé que le travail devait dès l'abord impliquer l'existence d'un monde du travail dont la vie sexuelle ou le meurtre, et généralement la mort, étaient exclus. La vie sexuelle, d'une part, et de l'autre le meurtre, la guerre, la mort, sont, par rapport au monde du travail, de graves dérangements, voire des bouleversements. Il ne me semble pas douteux que de tels moments aient été, d'une manière fondamentale, exclus du temps du travail, qui put être vite collectif. Par rapport au temps du travail, la création de la vie et sa suppression durent être rejetées au-dehors, le travail lui-même étant, par rapport aux moments d'émotion intense, où la vie et la mort se jouent – et s'affirment – un temps neutre, une sorte d'annulation.

Le point où je veux en venir, j'imagine, peut maintenant apparaître en pleine lumière.

Je ne dis pas que la philosophie non spécialisée est possible. Mais la philosophie, en tant qu'œuvre spécialisée, est un travail. C'est-à-dire qu'elle exclut, sans même daigner s'en apercevoir, les moments d'émotion intense dont j'ai parlé en premier lieu. Elle n'est donc pas cette somme des possibles, envisagée comme une opération synthétique, qui me semble première. Elle n'est pas la somme des possibles, la somme des expériences possibles, elle est seulement la somme de certaines expériences définies, qui ont la connaissance pour fin. Elle est seulement la somme des connaissances. Elle exclut avec une bonne conscience, elle exclut même dans le sentiment de rejeter un corps étranger, une saleté, tout au moins une source d'erreur, ce qui est émotion intense, liée à la naissance, à la création de la vie, comme à la mort. Je ne suis pas le premier à me sentir surpris par ce résultat décevant de la philosophie, qui est l'expression de l'humanité moyenne,

* *Lascaux ou la naissance de l'art* (« Les Grands siècles de la peinture »), Genève, Skira, 1955. Je dis de l'homme des premiers temps, mais en ce sens seulement que l'homme de Lascaux ne devait pas sensiblement différer de l'homme des premiers temps. Les peintures de la caverne de Lascaux sont postérieures évidemment à la date qui peut être assignée sans trop d'imprécision à la « naissance de l'art » (cf. O.C., tome IX, p. 7-101).

et qui s'est rendue étrangère à l'humanité extrême, c'est-à-dire aux convulsions de la sexualité et de la mort. Il me semble même que la réaction contre cet aspect glacé de la philosophie caractérise la philosophie moderne dans son ensemble, mettons, sans parler de Kierkegaard, de Nietzsche à Heidegger. Naturellement la philosophie, me semble-t-il, est profondément malade. Elle est inconciliable avec une possibilité bohème, une possibilité débraillée de la pensée, que je représente peut-être aux yeux de certains d'entre vous. En quoi elle est profondément justifiée. La philosophie n'est rien si elle n'est un effort extrême, en conséquence, un effort discipliné, mais en introduisant l'effort concerté et la discipline, la philosophie ne manque-t-elle pas d'autre part à sa raison d'être profonde, du moins si elle est ce que j'ai dit, la « somme des possibles envisagée comme une opération synthétique ». Ce que je voudrais représenter finalement est l'impasse de la philosophie qui ne put s'accomplir sans la discipline, et qui, d'autre part, échoue du fait qu'elle ne peut embrasser les extrêmes de son objet, ce que j'ai désigné autrefois sous le nom d'« extrêmes du possible », qui touchent toujours aux points extrêmes de la vie. Si elle est *fondamentale*¹, même une philosophie de la mort se détourne de son objet. Mais je ne veux pas dire qu'en s'y absorbant, en s'abandonnant au vertige qui en est le terme, la philosophie soit encore possible. Sauf, à la rigueur si, au sommet, la philosophie est négation de la philosophie, si la philosophie se rit de la philosophie. Supposons en effet que la philosophie véritablement se rit de la philosophie, cela suppose la discipline et l'abandon de la discipline, à ce moment la somme des possibles est en jeu tout entière, et la somme est synthèse, ce n'est pas simplement une addition, puisqu'elle aboutit à cette vue synthétique, où l'effort humain révèle une impuissance, où sans regret il se détend dans le sentiment de son impuissance. Sans la discipline, il aurait été impossible de parvenir à ce point, mais jamais cette discipline ne va jusqu'au bout. Cette vérité est expérimentale. Dans tous les cas, l'esprit, le cerveau de l'homme est réduit à l'état de contenant débordé, éclaté par son contenu – comme une valise où l'on met toujours des objets, et qui cesse finalement d'être une valise, puisqu'elle cesse d'enfermer les objets qu'on lui confie. Et surtout les états extrêmes introduisent dans la somme des possibles un élément irréductible à la réflexion calme.

Je m'efforcerai de décrire avec précision l'expérience que nous pouvons faire de ce débordement.

Nous sommes placés dans la nécessité de choisir. Nous avons tout d'abord à faire un choix quantitatif. Si nous les envisageons comme homogènes, les possibles sont trop nombreux. Par exemple, étant donné le temps limité de la vie, nous devons renoncer à lire tel ouvrage où peut-être nous trouverions les éléments et la réponse à la question que nous nous posons. Nous devons alors nous dire que nous ne pouvons accéder à ces possibles, dont ce livre fait état.

Si l'expérience des états extrêmes est en jeu, il s'agit, cette fois, d'un choix qualitatif. Cette expérience en effet nous décompose, elle exclut la réflexion calme, puisque son principe est de nous mettre « hors de nous ». Il est difficile d'imaginer la vie d'un philosophe qui serait continuellement, ou du moins assez souvent, hors de lui. Nous retrouvons l'expérience humaine essentielle qui aboutit à la division du temps en temps de travail et en temps sacré. Le fait de nous tenir ouverts à une possibilité voisine de la folie (c'est le cas de toute possibilité touchant à l'érotisme, à la menace ou plus généralement à la présence de la mort ou de la sainteté) subordonne continuellement le travail de la réflexion à quelque chose d'autre, où justement la réflexion s'arrête.

Pratiquement nous n'arrivons pas à une impasse absolue, mais de quoi s'agit-il ? Nous oublions le plus souvent que le jeu de la philosophie est, comme les autres jeux, une compétition. Il s'agit toujours d'aller le plus loin possible. Nous sommes dans la situation, en vérité humiliante, de celui qui tente d'établir un record. Dans cette situation, la supériorité est accordée, suivant les points de vue, à des développements en différents sens. Du point de vue de la philosophie professorale, il va de soi que la supériorité appartient à celui qui travaille et s'abstient le plus souvent des possibilités données dans la transgression. Je l'avoue, je me méfie profondément de la supériorité contraire, accordée au négateur, qui se fait naïvement le porte-parole de la paresse et de la prétention. Acceptant la compétition, j'ai personnellement éprouvé la nécessité de prendre à ma charge les difficultés dans les deux sens, aussi bien dans le sens de la transgression que dans le sens du travail. La limite est donnée dans l'évidente impossibilité de répondre d'une manière satisfaisante à la fois dans

les deux sens. Je n'insiste pas. Il me semble qu'un sentiment d'oppression et d'impuissance devrait seul répondre à la question que j'ai posée. Nous sommes évidemment devant l'impossible. Il n'est pas nécessaire d'être résignés, mais nous devons reconnaître que l'absence de résignation ne nous délivre de rien. J'avoue seulement ressentir une tentation. Dans le sens de la transgression, qui coïncide avec la paresse, j'aperçois du moins le bénéfice de l'infériorité apparente. Mais encore est-ce un mensonge, je ne puis le nier, la compétition est ouverte et j'y ai pris rang. Le fait que ma participation, inévitablement, se lie pour moi à la contestation des principes de la supériorité en jeu n'y change rien. Il s'agit encore, il s'agit toujours d'aller le plus loin possible, et mon indifférence n'y change rien. Si je refuse le jeu, je ne le refuse pas entièrement, cela suffit. Je suis malgré tout engagé. D'ailleurs aujourd'hui, devant vous, je parle et cela signifie que la solitude ne me satisfait pas.

Dès le début de cet exposé, j'ai mis en avant le fait que l'érotisme avait le sens de la solitude, en opposition à la sainteté dont la valeur se propose à tous les autres. Je ne puis tenir compte un seul instant de ce que, pour un certain nombre d'entre vous, l'érotisme, d'avance, peut avoir une valeur que la sainteté n'a pas. Quelle que soit l'illusion possible, quelles que soient les raisons de cette impuissance, l'érotisme est en principe ce qui n'a de sens que pour un seul et pour un couple. Le discours ne le récuse pas moins que le travail. Il est d'ailleurs vraisemblable que le discours et le travail sont liés. Cet exposé est un travail, et n'ai-je pas éprouvé, à le préparer, ce sentiment d'effroi que d'abord nous devons vaincre pour travailler. L'érotisme a, d'une manière fondamentale, le sens de la mort. Celui qui saisit un instant la valeur de l'érotisme aperçoit vite que cette valeur est celle de la mort. C'est une valeur peut-être, mais la solitude l'étouffe.

Je tenterai maintenant de représenter, pour aller jusqu'au bout de la question, ce que le christianisme signifie par rapport à l'ensemble des questions que j'ai voulu poser. Ce n'est pas que, parlant de sainteté, je croie devoir expressément parler de la sainteté chrétienne. Mais, quoi que je veuille, dans l'esprit de ceux qui m'écoutent, il n'y a pas de différence en principe entre sainteté et sainteté chrétienne, et je n'ai pas introduit cette notion pour me dérober. Si je reviens sur les notions que je me suis efforcé d'introduire tout à l'heure, je

dois mettre en avant le fait que, dans les limites du christianisme, ce que j'appelle la transgression est appelé le péché. Le péché est une faute, c'est ce qui n'aurait pas dû avoir lieu. Envisageons en premier lieu la mort sur la croix, c'est un sacrifice, c'est le sacrifice dont Dieu lui-même est la victime. Mais bien que le sacrifice nous rachète, bien que l'Église chante de la faute, qui en est le principe, son paradoxal *Felix culpa* – l'heureuse faute! –, ce qui nous rachète est en même temps ce qui n'aurait pas dû avoir lieu. Pour le christianisme, l'interdit est absolument affirmé et la transgression, quelle qu'elle soit, est définitivement condamnable. Pourtant la condamnation est levée en conséquence même de la faute la plus condamnable, de la transgression la plus profonde qui pouvait être envisagée. Le passage de l'érotisme à la sainteté a beaucoup de sens. C'est le passage de ce qui est maudit et rejeté, à ce qui est faste et béni. D'un côté, l'érotisme est la faute solitaire, ce qui ne nous sauve qu'en nous opposant à tous les autres, ce qui ne nous sauve que dans l'euphorie d'une illusion, puisqu'en définitive ce qui dans l'érotisme nous a portés à l'extrême degré de l'intensité nous frappe en même temps de la malédiction de la solitude. D'un autre côté, la sainteté nous sort de la solitude, mais à la condition d'accepter ce paradoxe – *Felix culpa* l'heureuse faute! – dont l'excès même nous rachète. Seule une dérobade nous permet dans ces conditions de retourner à nos semblables. Cette dérobade sans doute mérite le nom de renoncement, puisque, dans le christianisme, nous ne pouvons à la fois opérer la transgression et en jouir, seuls d'autres en peuvent jouir dans la condamnation de la solitude! L'accord de ses semblables n'est retrouvé par le chrétien qu'à la condition de ne plus jouir de ce qui le délivre, de ce qui cependant n'est jamais que la transgression, que la violation des interdits sur lesquels repose la civilisation.

Si nous suivons la voie indiquée par le christianisme, il est vrai, nous pouvons non seulement sortir de la solitude, mais accéder à une sorte d'équilibre, qui échappe au déséquilibre premier, dont je pars, qui nous empêche de concilier la discipline et le travail avec l'expérience de l'extrême. La sainteté chrétienne nous ouvre du moins la possibilité de mener jusqu'au bout l'expérience de cette convulsion finale qui nous jette, à l'extrême, dans la mort. Il n'y a pas entre la sainteté et la transgression de l'interdit touchant la mort une coïnci-

dence entière. C'est surtout la guerre qui est la transgression de cet interdit. Mais la sainteté n'en est pas moins située à hauteur de mort : la sainteté ressemble en cela à l'héroïsme guerrier que le saint vit comme s'il mourait. Mais n'y a-t-il pas là une entorse renversante? il vit comme s'il mourait, mais afin de trouver la vie éternelle! La sainteté est toujours un projet. Ce n'est peut-être pas dans son essence. Sainte Thérèse disait que même si l'enfer devait l'engloutir elle ne pouvait que persévérer. Quoi qu'il en soit, l'intention de la vie éternelle se lie à la sainteté comme à son contraire. Comme si, dans la sainteté, seul un compromis permettait d'accorder le saint à la foule, d'accorder le saint à tous les autres. À la foule, et c'est la même chose, à la philosophie, c'est-à-dire à la pensée commune.

Le plus étrange est qu'un accord a pu se faire entre la transgression résolue et les autres, mais à la condition de ne pas parler. Cet accord est accompli dans toutes les formes de religions archaïques. Le christianisme inventa la seule voie ouverte à la transgression qui permet encore de parler. Reconnaissons ici simplement que le discours allant au-delà du christianisme tend à nier tout ce qui ressemble à la transgression, à nier en même temps tout ce qui ressemble à l'interdit. Sur le plan de la sexualité, que l'on envisage l'aberration du nudisme, négation de l'interdit sexuel, négation de la transgression qu'engendre nécessairement l'interdit. Si l'on veut, le discours est la négation de ce qui définit l'humain par opposition à l'animal.

Pour ma part – il me semble – en parlant – avoir rendu une sorte d'hommage – assez lourd – au silence. Hommage aussi – peut-être – à l'érotisme. Mais je veux, à ce point, inviter ceux qui m'écoutent à la pire méfiance. Je parle en somme un langage mort. Ce langage, je le crois, est celui de la philosophie. J'oserai dire ici que, selon moi, la philosophie est aussi mise à mort du langage. C'est aussi un sacrifice. Cette opération dont j'ai parlé, qui fait la synthèse de tous les possibles, c'est la suppression de tout ce que le langage introduit qui substitue à l'expérience de la vie jaillissante – et de la mort – un domaine neutre, un domaine indifférent. J'ai voulu vous inviter à vous méfier du langage. Je dois donc, en même temps, vous demander de vous méfier de ce que je vous ai dit. Je ne veux pas finir ici par une clownerie, mais j'ai voulu parler un langage égal à zéro, un langage qui soit

l'équivalence de rien, un langage qui retourne au silence. Je ne parle pas du néant, qui me semble parfois un prétexte pour ajouter au discours un chapitre spécialisé, mais de la suppression de ce que le langage ajoute au monde. Je sens que cette suppression, sous une forme rigoureuse, est impraticable. Il ne s'agit pas d'ailleurs d'introduire une nouvelle forme de devoir. Mais je me manquerais à moi-même si je ne vous mettais en garde contre un usage malencontreux de ce que j'ai dit. Tout ce qui, à partir de là, ne nous retire pas du monde (au sens où, par-delà l'Église, ou contre l'Église, une sorte de sainteté retire du monde) trahirait mon intention. J'ai dit que la discipline, nous engageant dans les voies du travail, nous éloignait de l'expérience des extrêmes. C'est entendu, du moins dans un sens général, mais cette expérience elle-même a sa discipline. En tout cas, cette discipline est d'abord contraire à toute forme d'apologie verbeuse de l'érotisme. J'ai dit que l'érotisme était silence, qu'il était solitude. Mais il ne l'est pas pour ceux dont la présence au monde, à elle seule, est pure négation du silence, bavardage, oubli de la solitude possible.

ÉTUDE VII¹*Préface de « Madame Edwarda »*

La mort est ce qu'il y a de plus terrible et maintenir l'œuvre de la mort est ce qui demande la plus grande force.

HEGEL.

L'auteur de *Madame Edwarda* a lui-même attiré l'attention sur la gravité de son livre *. Néanmoins, il me semble bon d'insister en raison de la légèreté avec laquelle il est d'usage de traiter les écrits dont la vie sexuelle est le thème. Non que j'aie l'espoir – ou l'intention – d'y rien changer. Mais je demande au lecteur de ma préface de réfléchir un instant sur l'attitude traditionnelle à l'égard du plaisir (qui dans le jeu des sexes atteint la plus grande intensité) et de la douleur (que la mort apaise, il est vrai, mais que d'abord elle porte au pire). Un ensemble de conditions nous conduit à nous faire de l'homme (de l'humanité) une image également éloignée du plaisir extrême et de l'extrême douleur : les interdits les plus communs frappent les uns la vie sexuelle et les autres la mort, si bien que l'une et l'autre ont formé un domaine sacré, qui relève de la religion. Le plus pénible commença lorsque les interdits touchant les circonstances de la disparition de l'être reçurent seuls un aspect grave et que ceux qui touchaient les circonstances de l'apparition – toute l'activité génétique – ont été pris à la légère. Il n'est pas question de protester contre la tendance du grand nombre : elle est l'expression du destin, qui voulut l'homme riant de ses organes

* Pierre Angélique, *Madame Edwarda*, 3^e éd., J.-J. Pauvert, 1956, in-8°.

reproducteurs. Mais ce rire, accusant l'opposition du plaisir et de la douleur (la douleur et la mort sont dignes de respect, tandis que le plaisir est dérisoire, désigné au mépris), en marque aussi la parenté fondamentale. Le rire n'est plus respectueux, mais c'est le signe de l'horreur. Le rire est l'attitude de compromis qu'adopte l'homme en présence d'un aspect qui répugne, quand cet aspect ne paraît pas grave. Aussi bien l'érotisme envisagé gravement, tragiquement représente un renversement.

Je tiens d'abord à préciser à quel point sont vaines ces affirmations banales selon lesquelles l'interdit sexuel est un préjugé, dont il est temps de se défaire. La honte, la pudeur, qui accompagnent le sentiment fort du plaisir, ne seraient elles-mêmes que des preuves d'inintelligence. Autant dire que nous devrions faire enfin table rase et revenir au temps de l'animalité, de la libre dévoration et de l'indifférence aux immondices. Comme si l'humanité entière ne résultait pas de mouvements d'horreur suivis d'attrait, auxquels se lient la sensibilité et l'intelligence. Mais sans vouloir rien opposer au rire dont l'indécence est la cause, il nous est loisible de revenir – en partie – sur une vue que le rire seul introduisit.

C'est le rire en effet qui justifie une forme de condamnation déshonorante. Le rire nous engage dans cette voie où le principe d'une interdiction, de décences nécessaires, inévitables, se change en hypocrisie fermée, en incompréhension de ce qui est en jeu. L'extrême licence liée à la plaisanterie s'accompagne d'un refus de prendre au sérieux – j'entends *au tragique* – la vérité de l'érotisme.

La préface de ce petit livre, où l'érotisme est représenté sans détour, ouvrant sur la conscience d'une déchirure, est pour moi l'occasion d'un appel que je veux pathétique. Non qu'il soit à mes yeux surprenant que l'esprit se détourne de lui-même et, pour ainsi dire se tournant le dos, devienne dans son obstination la caricature de sa vérité. Si l'homme a besoin du mensonge, après tout, libre à lui ! L'homme qui, peut-être, a sa fierté, est noyé par la masse humaine. Mais enfin. Je n'oublierai jamais ce qui se lie de violent et de merveilleux à la volonté d'ouvrir les yeux, de voir en face *ce qui arrive, ce qui est*. Et je ne saurais pas *ce qui arrive*, si je ne savais rien du plaisir extrême, si je ne savais rien de l'extrême douleur.

Entendons-nous. Pierre Angélique a soin de le dire : nous

ne savons rien et nous sommes dans le fond de la nuit. Mais au moins pouvons-nous voir ce qui nous trompe, ce qui nous détourne de savoir notre détresse, de savoir, plus exactement, que la joie est la même chose que la douleur, la même chose que la mort.

Ce dont ce grand rire nous détourne, que suscite la plaisanterie licencieuse, est l'identité du plaisir extrême et de l'extrême douleur : l'identité de l'être et de la mort, du savoir s'achevant sur cette perspective éclatante et de l'obscurité définitive. De cette vérité, sans doute, nous pourrions rire à la fin, mais cette fois d'un rire entier ¹, qui ne s'arrête pas au mépris de ce qui peut être répugnant, mais dont le dégoût nous enlise ².

Pour aller au bout de l'extase où nous nous perdons dans la jouissance, nous devons toujours en poser l'immédiate limite : c'est l'horreur. Non seulement la douleur des autres ou la mienne propre m'approchant du moment où l'horreur me soulèvera peut me faire parvenir à l'état de joie glissant au délire, mais il n'est pas de forme de répugnance dont je ne discerne l'affinité avec le désir. Non que l'horreur se confonde jamais avec l'attrait, mais si elle ne peut l'inhiber, le détruire, *l'horreur renforce l'attrait*. Le danger paralyse, mais moins fort il peut exciter le désir. Nous ne parvenons à l'extase, sinon, fût-elle lointaine, dans la perspective de la mort, de ce qui nous anéantit ³.

Un homme diffère d'un animal en ce que certaines sensations le blessent et le liquident au plus intime. Ces sensations varient suivant l'individu et suivant les manières de vivre. Mais la vue du sang, l'odeur du vomi, qui suscitent en nous l'horreur de la mort, nous font parfois connaître un état de nausée qui nous atteint plus cruellement que la douleur. Nous ne supportons pas ces sensations liées au vertige suprême. Certains préfèrent la mort au contact avec un serpent, fût-il inoffensif. Il existe un domaine où la mort ne signifie plus seulement la disparition, mais le mouvement intolérable où nous disparaissions *malgré nous*, alors qu'à *tout prix*, il ne faudrait pas disparaître. C'est justement cet à *tout prix*, *ce malgré nous*, qui distinguent le moment de l'extrême joie et de l'extase innommable mais merveilleuse. S'il n'est rien qui ne nous dépasse, qui ne nous dépasse malgré nous, devant à *tout prix* ne pas être, nous n'atteignons pas le moment *insensé* auquel

nous tendons de toutes nos forces et qu'en même temps nous repoussons de toutes nos forces.

Le plaisir serait méprisable s'il n'était ce dépassement aberrant¹, qui n'est pas réservé à l'extase sexuelle, et que les mystiques de différentes religions, et d'abord les mystiques chrétiens, ont connu de la même façon. L'être nous est donné dans un dépassement *intolérable* de l'être, non moins intolérable que la mort. Et puisque, dans la mort, en même temps qu'il nous est donné, il nous est retiré, nous devons le chercher dans le *sentiment* de la mort, dans ces moments intolérables où il nous semble que nous mourons, parce que l'être en nous n'est plus là que par excès, quand la plénitude de l'horreur et celle de la joie coïncident.

Même la pensée (la réflexion) ne s'achève en nous que dans l'excès. Que signifie la vérité, en dehors de la représentation de l'excès, si nous ne voyons que ce qui excède la possibilité de voir ce qu'il est intolérable de voir, comme, dans l'extase, il est intolérable de jouir? si nous pensons ce qui excède² la possibilité de penser *?

À l'issue de cette réflexion pathétique, qui, dans un cri, s'anéantit elle-même, en ce qu'elle sombre dans l'intolérance d'elle-même, nous retrouvons Dieu. C'est le sens, c'est l'énormité, de ce petit livre *insensé* : ce récit met en jeu, dans la plénitude de ses attributs, Dieu lui-même; et ce Dieu, néanmoins, est une fille publique, en tout point pareille aux autres. Mais ce que le mysticisme n'a pu dire (au moment de le dire, il défaille), l'érotisme le dit : Dieu n'est rien s'il n'est pas

* Je m'excuse d'ajouter ici que cette définition de l'être et de l'excès ne peut philosophiquement se fonder, en ce que l'excès excède le fondement : l'excès est cela même par quoi l'être est d'abord, avant toutes choses, hors de toutes limites. L'être sans doute se trouve aussi dans des limites : ces limites nous permettent de parler (je parle aussi, mais en parlant je n'oublie pas que la parole, non seulement m'échappera, mais qu'elle m'échappe). Ces phrases méthodiquement rangées sont possibles (elles le sont dans une large mesure, puisque l'excès est l'exception, c'est le merveilleux, le miracle... ; et l'excès désigne l'attrait – l'attrait sinon l'horreur de tout ce qui est *plus que ce qui est*) mais leur impossibilité est d'abord donnée : si bien que jamais je ne suis lié ; jamais je ne m'asservis, mais je réserve ma souveraineté, que seule ma mort, qui prouvera l'impossibilité où j'étais de me limiter à l'être sans excès, sépare de moi. Je ne récuse pas la connaissance sans laquelle je n'écrirais pas, mais cette main qui écrit est *mourante* et par cette mort à elle promise, elle échappe aux limites acceptées en écrivant (acceptées de la main qui écrit, mais refusées de celle qui meurt).

dépassement de Dieu dans tous les sens ; dans le sens de l'être vulgaire, dans celui de l'horreur et de l'impureté ; finalement dans le sens de rien... Nous ne pouvons ajouter au langage impunément le mot qui dépasse les mots, le mot *Dieu* ; dès l'instant où nous le faisons, ce mot se dépassant lui-même détruit vertigineusement ses limites. Ce qu'il est ne recule devant rien. Il est partout où il est impossible de l'attendre : lui-même est une *énormité*. Quiconque en a le plus petit soupçon se tait aussitôt. Ou cherchant l'issue, et sachant qu'il s'enferme, il cherche en lui ce qui, pouvant l'anéantir, le rend semblable à Dieu, semblable à rien *.

Dans cette inénarrable voie où nous engage le plus incongru de tous les livres, il se peut cependant que nous fassions quelques découvertes encore.

Par exemple, au hasard, celle du bonheur...

La joie se trouverait justement dans la perspective de la mort (ainsi est-elle masquée sous l'aspect de son contraire, la tristesse).

Je ne suis en rien porté à penser que l'essentiel en ce monde est la volupté. L'homme n'est pas limité à l'organe de la jouissance. Mais cet inavouable organe lui enseigne un secret **¹. Puisque la jouissance dépend de la perspective déléterre ouverte à l'esprit, il est probable que nous tricherons et que nous tenterons d'accéder à la joie tout en nous approchant le moins possible de l'horreur. Les images qui excitent le désir ou provoquent le spasme final sont ordinairement louches, équivoques : si c'est l'horreur, si c'est la mort qu'elles ont en vue c'est toujours d'une manière sournoise. Même dans la perspective de Sade, la mort est détournée sur l'autre, et

* Voici donc la première théologie proposée par un homme que le rire illumine et qui daigne ne pas limiter ce qui ne sait pas ce qu'est la limite. Marquez le jour où vous lisez d'un caillou de flamme, vous qui avez pâli sur les textes de philosophes ! Comment peut s'exprimer celui qui les fait taire, sinon d'une manière qui ne leur est pas concevable.

** Je pourrais faire observer au surplus que l'excès est le principe même de la reproduction sexuelle : en effet, la *divine providence* voulut que, dans son œuvre, son secret demeurât lisible ! Rien pouvait-il être épargné à l'homme ? Le jour même où il aperçoit que le sol lui manque, il lui est dit qu'il lui manque providentiellement. Mais tirât-il l'enfant de son blasphème, c'est en blasphémant, crachant sur sa limite, que le plus misérable jouit, c'est en blasphémant qu'il est Dieu. Tant il est vrai que la *création* est inextricable, irréductible à un autre mouvement d'esprit qu'à la certitude, étant excédé, d'excéder.

l'autre est d'abord une expression délicieuse de la vie. Le domaine de l'érotisme est voué sans échappatoire à la ruse. L'objet qui provoque le mouvement d'Éros se donne pour autre qu'il n'est. Si bien qu'en matière d'érotisme, ce sont les ascètes qui ont raison. Les ascètes disent de la beauté qu'elle est le piège du diable : la beauté seule, en effet, rend tolérable un besoin de désordre, de violence et d'indignité qui est la racine de l'amour. Je ne puis examiner ici le détail de délires dont les formes se multiplient et dont l'amour pur nous fait connaître sournoisement le plus violent, qui porte aux limites de la mort l'excès aveugle de la vie. Sans doute la condamnation ascétique est grossière, elle est lâche, elle est cruelle, mais elle s'accorde au tremblement sans lequel nous nous éloignons de la vérité de la nuit. Il n'est pas de raison de donner à l'amour sexuel une éminence que seule a la vie tout entière, mais si nous ne portions la lumière au point même où la nuit tombe, comment nous saurions-nous, comme nous le sommes, faits de la projection de l'être dans l'horreur ? Si l'être se perd, s'il sombre dans le vide nauséeux qu'à *tout prix* il devait fuir...

Rien, assurément, n'est plus redoutable. À quel point, les images de l'enfer aux porches des églises devraient nous sembler dérisoires ! L'enfer est l'idée faible que Dieu nous donne involontairement de lui-même. Mais à l'échelle de la perte illimitée, nous retrouvons le triomphe de l'être — auquel il ne manqua jamais que de s'accorder au mouvement qui le veut périssable. L'être s'invite lui-même à la terrible danse dont la syncope est le rythme danseur, et que nous devons prendre comme elle est, sachant seulement l'horreur à laquelle elle s'accorde. Si le cœur nous manque, il n'est rien de plus suppliciant. Et jamais le moment suppliciant ne manquera : comment, s'il nous manquait, le surmonter ? Mais l'être ouvert — à la mort, au supplice, à la joie — sans réserve, l'être ouvert et mourant, douloureux et heureux, paraît déjà dans sa lumière voilée : cette lumière est divine. Et le cri que, la bouche tordue, cet être, en vain ? veut faire entendre est ¹ un immense *alleluia*, perdu dans le silence sans fin.

CONCLUSION

Si mes lecteurs s'intéressaient à l'érotisme de la même façon qu'aux problèmes *séparés*, d'un point de vue spécialisé, ils n'avaient que faire de ce livre.

Je ne dis pas que l'érotisme est le plus important. Le problème du travail est plus urgent. Mais c'est un problème à la mesure de nos moyens. Tandis que l'érotisme est le problème des problèmes. En tant qu'il est *animal érotique*, l'homme est pour lui-même un problème. L'érotisme est en nous la part problématique.

Le *spécialiste* n'est jamais à la mesure de l'érotisme.

Entre tous les problèmes, l'érotisme est le plus mystérieux, le plus général, le plus à l'écart.

Pour celui qui ne peut se dérober, pour celui dont la vie s'ouvre à l'exubérance, l'érotisme est par excellence le problème personnel. C'est en même temps, par excellence, le problème universel.

Le moment érotique est aussi le plus intense (excepté, si l'on veut, l'expérience des mystiques). Ainsi est-il situé au sommet de l'esprit humain.

Si l'érotisme est au sommet, l'interrogation que je place à la fin de mon livre y est en même temps située.

Mais elle est philosophique.

La suprême interrogation philosophique coïncide, je le pense, avec le sommet de l'érotisme.

Cet aperçu que je donne en conclusion est en un sens étranger au contenu défini de mon livre : de l'érotisme, il passe à la philosophie, mais justement je crois que, d'une part,

L'érotisme ne peut sans mutilation se réduire à l'aspect détaché du reste de la vie qu'il est dans l'esprit de la plupart. D'un autre côté, la philosophie ne peut elle-même s'isoler. Il est un point où nous devons saisir l'ensemble des données de la pensée, l'ensemble des données qui nous mettent en jeu dans le monde.

Cet ensemble évidemment nous échapperait si le langage ne l'exposait.

Mais si le langage l'expose, il ne peut le faire qu'en parties successives se développant dans le temps. Jamais ne nous sera donnée, dans un seul et suprême instant, cette vue globale, que le langage fragmente en aspects séparés, liés dans la cohésion d'une explication, mais se succédant sans se confondre dans son mouvement analytique.

Ainsi le langage, rassemblant la totalité de ce qui nous importe, en même temps la disperse. En lui, nous ne pouvons saisir ce qui nous importait, qui se dérobe sous forme de propositions dépendant l'une de l'autre, sans qu'apparaisse jamais un ensemble auquel chacune d'elles renvoie. Notre attention demeure fixée sur cet ensemble que dérobe la succession des phrases, mais nous ne pouvons faire qu'au clignotement de ces phrases successives se substitue la pleine lumière.

À cette difficulté, le grand nombre des hommes est indifférent.

Il n'est pas nécessaire de répondre à l'interrogation qu'en elle-même est l'existence. Et pas même nécessaire de la poser.

Mais le fait qu'un homme n'y réponde pas, ne se la pose même pas, n'élimine pas l'interrogation.

Si quelqu'un me demandait ce que nous sommes, je lui répondrais de toute façon : cette ouverture à tout le possible, cette attente que nulle satisfaction matérielle n'apaisera et que le jeu du langage ne saurait tromper ! Nous sommes à la recherche d'un sommet. Chacun, s'il lui plaît, peut négliger la recherche. Mais l'humanité dans son ensemble aspire à ce sommet, qui seul le définit, qui seul en est la justification et le sens.

Ce sommet, ce moment suprême, est distinct de celui que vise la philosophie.

La philosophie ne sort pas d'elle-même, elle ne peut sortir du langage. Elle utilise le langage de telle manière que jamais le silence ne lui succède. Si bien que le moment suprême

excède nécessairement l'interrogation philosophique. Il l'excède du moins dans la mesure où la philosophie prétend répondre à sa propre interrogation.

Voici comment nous devons situer la difficulté¹.

L'interrogation n'a de sens qu'élaborée par la philosophie : c'est l'interrogation suprême à laquelle la réponse est le moment suprême de l'érotisme – le silence de l'érotisme.

Le moment de la philosophie prolonge celui du travail et de l'interdit. Sur ce point, je renonce à m'étendre. Mais la philosophie se développant (ne sachant interrompre son mouvement) s'oppose à la transgression. Si la philosophie passait, de la base du travail et de l'interdit (qui s'accordent et se complètent), à celle de la transgression, la philosophie ne serait plus ce qu'elle est, mais sa dérision.

La transgression par rapport au travail est un jeu.

La philosophie, dans le monde du jeu, se dissout.

Donner à la philosophie la transgression pour fondement (c'est la démarche de ma pensée), c'est substituer au langage une contemplation silencieuse. *C'est la contemplation de l'être au sommet de l'être.* Le langage n'a nullement disparu. Le sommet serait-il accessible si le discours n'en avait révélé les accès ? Mais le langage qui les décrit n'a plus de sens à l'instant décisif, quand la transgression elle-même en son mouvement se substitue à l'exposé discursif de la transgression², mais un moment suprême s'ajoute à ces apparitions successives : dans ce moment de profond silence – dans ce moment de mort – se révèle l'unité de l'être, dans l'intensité des expériences où sa vérité se détache de la vie et de ses objets.

Dans l'introduction de ce livre, je me suis efforcé – sur le plan du langage – de donner à ce moment suprême un abord saisissable, je l'ai rapporté au sentiment de la *continuité* de l'être.

Comme je l'ai dit, le texte de cette introduction est celui d'une conférence. À cette conférence, assistait Jean Wahl, qui me fit cette objection après coup (ce sentiment de continuité, je l'avais prêté aux partenaires du jeu érotique).

« ... Un des partenaires, dit Jean Wahl, doit avoir conscience de la continuité. Bataille nous parle, Bataille écrit, il est conscient, et, au moment où il est conscient, la continuité peut être rompue. Je ne sais ce que dira Bataille sur ce point,

mais il me semble qu'il y a là un problème réel... La conscience de la continuité, c'est n'est plus de la continuité, mais alors on ne peut plus parler. »

Jean Wahl m'avait exactement compris.

Je lui répondis sur-le-champ, lui disant qu'il avait raison, mais qu'à la limite, parfois, la continuité et la conscience s'approchent.

En effet, le moment suprême est dans le silence et, dans le silence, la conscience se dérobe.

J'écrivais tout à l'heure : « dans ce moment de profond silence – dans ce moment de mort¹... »

Que serions-nous sans le langage? Il nous a fait ce que nous sommes. Seul il révèle, à la limite, le moment souverain où il n'a plus cours. Mais à la fin celui qui parle avoue son impuissance.

Le langage n'est pas donné indépendamment du jeu de l'interdit et de la transgression. C'est pourquoi la philosophie, pour venir à bout, s'il se peut, de l'ensemble des problèmes, doit les reprendre à partir d'une analyse historique de l'interdit et de la transgression. C'est dans la contestation, fondée sur la critique des origines, que la philosophie, se changeant en une transgression de la philosophie, accède au sommet de l'être. Le sommet de l'être ne se révèle *en son entier* que dans le mouvement de transgression où la pensée fondée, par le travail, sur le développement de la conscience, dépasse à la fin le travail, sachant qu'elle ne peut s'y subordonner.

Le Procès de Gilles de Rais

AVANT-PROPOS

Du procès du maréchal de Rais, l'abbé Bossard a écrit qu'il était « en toutes choses, le contre-pied de celui de Jeanne d'Arc ». Mais il ajoute : « Tous deux composent les deux plus célèbres causes du Moyen Âge et peut-être aussi des Temps Modernes. » Depuis lors, nous avons connu d'autres causes passionnantes, mais de cette opinion quelque chose demeure. Et, s'il est vrai que le livre de l'abbé Bossard, le plus important que l'on ait jusqu'ici consacré à Gilles de Rais, est aujourd'hui vieilli, il n'en est pas de même des textes du procès : il n'est pas en effet de textes de procès plus terribles. Mais publiés, une fois, sous une forme défectueuse, ces textes sont aujourd'hui introuvables. On en trouvera ici la réédition : elle a fait l'objet d'une longue et minutieuse étude. Nous l'espérons digne de l'intérêt exceptionnel du document.

Nous avons tenu à dire dans une introduction ce qu'il y avait lieu, nous semblait-il, de savoir du personnage. Tout d'abord en général. Nous y avons ajouté un certain nombre de précisions historiques, données, chaque fois qu'il se pouvait, dans l'ordre chronologique.

N.B. — Nous avons suivi pour les noms de lieu l'usage actuel officiellement consacré. Cependant nous avons fait exception pour Rais. Nous n'avons pas suivi l'orthographe actuellement reçue, qui est Retz. En effet cette orthographe entraîne une prononciation absurde. Au ^{xv} siècle, on écrivait le plus souvent Rais, ou parfois Rays. La prononciation, toujours observée dans la région, était ré. Nous avons écarté l'y, qui n'est qu'une vaine fioriture.

En ce qui concerne les noms de personne, nous nous sommes efforcé de donner l'orthographe la plus vraisemblable, compte tenu de l'incohérence et de la fantaisie de celle que les textes nous donnent. Précisons seulement que chaque fois que les textes donnent l'orthographe cz (ex. : Princzay), ou cs, nous avons transcrit c (ex. : Princé), qui répond à la prononciation.

The first part of the report discusses the general situation of the country and the progress of the work. It also mentions the results of the various expeditions and the state of the different branches of the service. The second part contains a detailed account of the various expeditions and the results of the same. It also mentions the state of the different branches of the service. The third part contains a detailed account of the various expeditions and the results of the same. It also mentions the state of the different branches of the service.

The fourth part contains a detailed account of the various expeditions and the results of the same. It also mentions the state of the different branches of the service. The fifth part contains a detailed account of the various expeditions and the results of the same. It also mentions the state of the different branches of the service.

INTRODUCTION

*La tragédie
de Gilles de Rais*

1. LE MONSTRE SACRÉ

Gilles de Rais doit sa gloire durable à ses crimes. Mais fut-il, comme on l'affirma, *le plus abject des criminels de tous les temps*? En principe, cette affirmation hasardée est peu soutenable. Le crime est le fait de l'espèce humaine, il est même le fait de cette seule espèce, mais il en est surtout l'aspect secret, l'aspect impénétrable et dérobé. Le crime se cache, et ce qui nous échappe est le plus affreux. Dans la nuit qu'il propose à notre peur, nous sommes tenus d'imaginer le pire. Le pire est toujours possible; et même, du crime, le pire est le sens dernier.

C'est la raison pour laquelle, plutôt que les crimes réels, la légende, la mythologie, la littérature, avant tout la littérature tragique, en donnent la mesure. Jamais nous ne pouvons oublier que les aspects légendaires du crime en ont seuls crié la vérité.

Cela dit, nous ne pouvons aborder l'histoire de Gilles de Rais sans lui donner une valeur privilégiée. À la fin nous ne pouvons nous passer du pouvoir d'évocation qui tient à la réalité quotidienne. Et devant les crimes de Gilles de Rais, nous avons le sentiment, fût-il trompeur, d'un sommet. Sa noblesse, son immense fortune et ses hauts faits, sa mise à mort en face d'une foule scandalisée, troublée toutefois par tant d'aveux, de larmes, de remords, achèvent de lui faire une apothéose.

Sans doute rien ne justifie jusqu'au bout le sentiment de la

foule accourue à son supplice. Gilles de Rais n'était qu'un homme de guerre brutal, un grand seigneur sans retenue, sans scrupules. Rien ne le désignait à la sympathie finale de cette foule. Sa violence du moins justifie l'étonnement qu'une passion sans calcul, et comme éperdue, provoque. À la violence malade du vice, qui porta le criminel à tant de meurtres, répondit en effet la violence du remords. L'émotion populaire fut le contrecoup de l'excès qui avait commandé un destin que jamais le calcul ne domina. Gilles de Rais est un criminel tragique : le principe de la tragédie est le crime, et ce criminel fut, plus qu'un autre, peut-être que tout autre, un personnage de tragédie.

Nous devons nous représenter ces immolations d'enfants, qui allèrent se multipliant. Imaginons une terreur presque silencieuse : elle ne cesse de grandir, et, de peur de représailles, les parents des victimes hésitent à parler. Cette angoisse est celle d'un monde féodal, sur lequel s'étend l'ombre de forteresses colossales. Les ruines de ces forteresses, aujourd'hui, attirent les touristes : elles étaient alors de monstrueuses prisons et leurs murailles évoquaient les supplices dont, parfois, elles étouffaient les cris. Devant ces châteaux de contes de fées de Gilles de Rais, auxquels, un peu plus tard, les populations donnèrent le nom de châteaux de Barbe-Bleue, nous devons nous rappeler ces boucheries d'enfants, auxquelles ne présidaient pas des fées malveillantes, mais un homme ivre de sang. Ses crimes relèvent de l'immense désordre qui le déchainait — qui le déchainait, et qui l'égarait. Nous savons même, par la confession du criminel, que les scribes du procès rédigèrent en l'écoutant, que la volupté n'en était pas l'essentiel. Sans doute, il s'asseyait sur le ventre de la victime et de cette façon, se maniant, il répandait sur le mourant la semence de vie ; mais ce qui lui importait était moins de jouir sexuellement que de voir la mort à l'œuvre. Il aimait regarder : il faisait ouvrir un corps, couper une gorge, dépecer les membres, il aimait voir le sang.

Seule cependant une dernière satisfaction lui manquait. Gilles de Rais se rêvait personnage souverain. Maréchal de France, il se fit, après la victoire d'Orléans et le sacre, accorder des armes quasi royales. Il chevauchait précédé d'une escorte royale, accompagné d'une « maison ecclésiastique ». Un héraut d'armes, deux cents hommes et des trompettes l'annonçaient, les chanoines de sa chapelle, une sorte d'évêque, des chantres,

les enfants de sa maîtrise lui faisaient, à cheval, un cortège qui resplendissait des plus riches ornements. Gilles de Rais se voulut éblouissant, au point de dépenser jusqu'à la ruine. Devant subvenir à des besoins qu'un délire commandait, il liquida sans compter une immense fortune. Quelque chose de dément fondait sa propension à la dépense ; il subvenait à de grandes représentations théâtrales, accompagnées de distributions de mets et de boissons. Il devait à tout prix fasciner, mais, dans cet ordre de choses, il lui manqua ce qui, bien souvent, manque au criminel, qui lui fait apprécier, dans l'aveu, l'ostentation de ce que, nécessairement, il avait dû cacher : de ses crimes...

Le crime, évidemment, appelle la nuit ; le crime, sans la nuit, ne serait pas le crime, mais, fût-elle profonde, l'horreur de la nuit aspire à l'éclat du soleil.

Quelque chose manquait aux sacrifices des Aztèques, qui avaient lieu dans le même temps que les meurtres de Rais. Les Aztèques tuaient au sommet de pyramides, au soleil : il leur manquait la consécration qui tient à la haine du jour, au désir de la nuit.

À l'inverse, il demeure essentiellement, dans le crime, une possibilité théâtrale, exigeant que le criminel soit démasqué, dont le criminel ne jouit qu'enfin démasqué. Gilles de Rais avait la passion du théâtre : il tira de l'aveu de sa turpitude, de ses larmes et de ses remords le moment pathétique de l'exécution. La foule assemblée pour le voir mourir semble avoir été transie par ce remords, par ce pardon, qu'humblement le grand seigneur, en pleurant, demandait aux parents de ses victimes. Gilles de Rais voulut précéder dans la mort deux de ses complices : ainsi exhiba-t-il sa pendaison et son embrasement devant ces personnages sanglants, qui l'avaient assisté dans ses boucheries, dont l'un au moins avait connu son étreinte charnelle ; ceux-là avaient pu longuement le regarder vautré dans une horreur sans fin ; et, déjà, il était pour eux le « monstre sacré » qu'il devint, à l'instant, pour la foule.

Pendant sa vie, l'exhibitionnisme de Gilles de Rais se satisfait d'un petit nombre de témoins, ses complices : Sillé, Briquerville, Henriot, Poitou, quelques autres..., mais ce fut le sens spasmodique de sa mort et de ses aveux : étranglé, pendu, il apparut devant la foule, dans le brasier qu'enflamma le bourreau.

Gilles de Rais est d'abord le héros tragique, le héros shakespeareien, que, peut-être, cette phrase d'un mémoire juridique n'évoque pas moins fortement que le procès. (Publié sous le nom de *Mémoire des héritiers*, le texte où la phrase figure fut rédigé par les soins de sa famille, qui voulait, après sa mort, prouver qu'il avait dilapidé sa fortune en prodigue : « Un chacun connaissait qu'il était prodigue notoire, et n'avait ni sens ni entendement, comme en effet il était souvent altéré de son sens, et souvent, il partait le plus matin et s'en allait tout seul par les rues, et quand on lui remontrait que ce n'était pas bien fait, il répondait plus en manière de fou et d'insensé qu'autrement * ».) Il eut d'ailleurs conscience de ce caractère de monstre. Il était, disait-il, « né sous une telle constellation qu'on ne pouvait percevoir sans inconvénient les choses illicites qu'il commettait ». L'un de ceux qui l'assistèrent dans ses horreurs l'entendit dire « qu'il n'était homme vivant qui jamais pût savoir ce qu'il faisait ». Or, il était porté par sa planète à agir ainsi...

Sans doute, il se fit de lui-même une représentation superstitieuse, comme s'il avait été d'une autre nature, être surnaturel à sa manière, assisté de Dieu et du diable. Victime du monde profane, du monde réel, qui l'avait, à sa naissance, comblé de ses bienfaits, mais qui ne l'avait pas soutenu jusqu'au bout. Il était persuadé que le diable, à son premier appel, accourrait, qu'il volerait à son aide. Par le crime, aussi bien que par une dévotion durable, il eut le sentiment d'appartenir au monde sacré, qui ne pouvait d'aucune façon refuser son appui. Le diable réparerait les torts qu'il avait subis, qui venaient en vérité de son imprudence ! Mais ce recours au diable finit de l'appauvrir ; il le laissa à la merci de charlatans qui exploitèrent sa crédulité. Sa tragédie est celle d'un docteur Faust, mais d'un Faust enfantin. Devant le diable, en effet, ce monstre tremblait. Dernier espoir du criminel, le diable non seulement le laissait tremblant, mais il en avait peur risiblement, dévotement. Il le réduisait à prier. Le monstre était couvert de sang, mais il était pusillanime.

Par une impudeur surprenante, Rais, jusqu'à la fin, imagina qu'il se sauverait et, en dépit de crimes abominables, qu'il échapperait à ces flammes de l'enfer, qui de sa part étaient l'objet de la foi du charbonnier. Bien qu'il invoquât le démon

* *Mémoire des héritiers de Gilles de Rais pour prouver sa prodigalité*, dans Morice (Dom H.), *Mémoires...*, t. II, col. 1338.

et qu'il attendit de lui le rétablissement de sa fortune, il fut naïvement, jusqu'au bout, bon chrétien et dévot. Peu de mois avant sa mort, libre encore, il se confessait et s'approchait de la Sainte Table. Il eut même à cette occasion un mouvement d'humilité ; dans l'église de Machecoul, le menu peuple s'écarta, laissant la place au grand seigneur. Gilles refusa : il demanda aux pauvres gens de rester près de lui. C'est le temps où, parfois, l'angoisse le prend à la gorge, où il veut renoncer à ses orgies de sang. Il décide alors de partir au loin, d'aller pleurer devant le Saint-Sépulcre, à Jérusalem.

Il rêva de l'interminable voyage qui l'eût sauvé... Mais il se contenta de l'intention. Il était endurci et, dans ses derniers jours de liberté, il ouvrait encore la gorge des enfants.

Ce désordre n'est pas contraire au christianisme le plus vrai, qui toujours, fût-il effrayant ! fût-il celui de Gilles de Rais ! est prêt à pardonner le crime. Peut-être même, au fond, le christianisme est-il exigence du crime, exigence d'une horreur dont, en un sens, il a besoin pour en être le pardon. C'est ainsi, j'imagine, que l'exclamation de saint Augustin doit être entendue : « *Felix culpa !* », l'heureuse faute ! qui prend toute sa portée devant le crime inexpiable. Le christianisme implique l'humanité qui porte en elle cette extrémité délirante, que seul il a permis de supporter. De même, sans l'extrême violence qui nous est donnée dans les crimes d'un sire de Rais, pourrions-nous comprendre le christianisme ?

Peut-être le christianisme avant tout se lie-t-il à l'humanité archaïque, ouverte sans obstacle à la violence ? Aussi bien devons-nous voir en son christianisme insensé, non moins que dans ses crimes, un des aspects de l'archaïsme de cet homme qui, « partant le plus matin, s'en allait tout seul par les rues... ».

2. BARBE-BLEUE ET GILLES DE RAIS

Il ne me paraît pas que le christianisme exige avant tout le règne de la raison. Il se peut que le christianisme ne veuille pas un monde dont la violence serait exclue. Il fait *la part* de la violence, ce qu'il cherche est la force d'âme sans laquelle la violence ne pourrait être supportée. Finalement les contradictions de Gilles de Rais résument la situation chrétienne,

et nous ne pouvons nous étonner de la comédie, qui voulut qu'il égorgeât le plus d'enfants qu'il put, qu'il se dévouât au démon, mais qu'il réservât le salut de son âme éternelle... Quoi qu'il en soit, nous sommes aux antipodes de la raison. Rien en Gilles de Rais n'est raisonnable. À tous les égards, il est monstrueux. Le souvenir qu'il laissa est celui d'un monstre de légende. Ce souvenir en effet se confondit, dans les pays qu'il habita, avec la légende de Barbe-Bleue. Il n'y a rien de commun entre le Barbe-Bleue de Perrault et le Barbe-Bleue auquel les populations de l'Anjou, du Poitou et de la Bretagne ont plus tard attribué les châteaux de Machecoul, de Tiffauges et de Champtocé. Rien dans la vie de Gilles de Rais ne répond à la chambre interdite ou à la clé tachée, rien au guet de sœur Anne au sommet de la tour... Nous ne pouvons d'ailleurs attendre, en matière de légende, une logique. Les châteaux et les crimes de Gilles de Rais furent, pour l'imagination populaire, prêtés à Barbe-Bleue, sans autre sens que le passage d'un personnage réel à un être de légende, conforme à ce monstrueux passé que la mémoire évoque de plus en plus mal. Nous n'avons pas à nous soucier ici de ce que fut, en son ensemble, en ses versions diverses, parfois contradictoires, le conte de Barbe-Bleue *. Il n'importe guère, en particulier, de savoir si l'origine du personnage se rapporte à la Bretagne. Michelet et quelques autres l'ont cru. Mais, parlant de Gilles de Rais, nous n'avons à tenir compte que de la tradition le concernant. Cette tradition, l'abbé Bossard, de qui nous tenons l'ouvrage le plus sérieux sur le criminel, a voulu l'établir et il sut lui donner à temps la précision qu'elle pouvait recevoir.

Si bien qu'à partir de son travail, nous pouvons dire qu'ouï il vécut, Gilles de Rais fut identifié à Barbe-Bleue. Il est frappant, même en un sens gênant, qu'un souvenir aussi diabolique ait trouvé populairement une expression aussi juste. L'histoire en effet n'est-elle pas à la mesure de la légende, qui, seule, a le pouvoir d'évoquer ce qui, dans le crime, n'est

* L'opinion que nous exprimons ici sur les rapports de l'histoire de Gilles de Rais et du conte de Barbe-Bleue a été donnée en termes précis par Charles Petit-Dutaillis, qui écrit (dans *Charles VII*, 1902, p. 183) : « Nous ne voulons pas dire que Gilles de Rais soit le prototype de Barbe-Bleue. Le conte de Barbe-Bleue et de ses sept épouses paraît être de source ancienne et populaire et n'a en soi aucune analogie avec Gilles de Rais, qui ne se maria qu'une fois et laissa sa femme vivre à l'écart; mais il est certain qu'en Bretagne et en Vendée le peuple a amalgamé le conte de Barbe-Bleue et l'histoire du sire de Rais. »

pas réductible aux limites du monde familial? Aussi bien ne pouvons-nous mieux signifier ce qu'il y a de terreur et d'excès dans la figure de Gilles de Rais qu'en la rapportant, comme le firent les pauvres gens des campagnes, au nom de Barbe-Bleue. Je ne reviendrai aux faits précis qu'après avoir insisté sur un tel aspect. Je voudrais faire éclater cette vérité première : ce qui intéresse dans le personnage de Gilles de Rais est généralement ce qui nous lie à la monstruosité que, sous le nom de cauchemar, l'être humain porte en lui dès la tendre enfance. J'ai parlé pour commencer de « monstre sacré », mais jadis, plus simplement, les pauvres gens lui donnèrent le nom de Barbe-Bleue...

Voici ce qu'aux environs de 1880 l'abbé Bossard sut recueillir, assez méthodiquement, de la tradition locale : « Il n'est mère ou nourrice, nous dit-il *, qui, dans leurs récits, se trompent sur les lieux qu'habitait Barbe-Bleue : les ruines des châteaux de Tiffauges, de Champtocé, de La Verrière, de Machecoul, de Pornic, de Saint-Étienne-de-Mermort et de Pouzauges, qui tous appartenaient à Gilles de Rais, sont désignées comme les endroits où vécut Barbe-Bleue. » Parfois l'abbé Bossard s'est montré naïf, mais, sur ce point, il voulut procéder avec attention. Il précise : « Nombreux sont les vieillards que nous avons interrogés aux environs de Tiffauges, de Machecoul ou de Champtocé; leurs récits sont unanimes, c'est bien ou le seigneur de Tiffauges, ou le seigneur de Machecoul ou le seigneur de Champtocé, qui fut ou qui est encore pour tous le véritable Barbe-Bleue. » Il dit enfin : « Dans le secret dessein d'ébranler leur conviction et de troubler leur croyance, que de fois nous avons tenté de brouiller leurs souvenirs et de leur faire adopter une opinion qui n'était pas la nôtre! » « Vous vous trompez, disions-nous, Barbe-Bleue n'était ni seigneur de Champtocé, ni seigneur de Machecoul, ni seigneur de Tiffauges. » Aux uns, nous disions : « Il habitait Mortagne ou Clisson », aux autres : « Champtoceaux », aux autres enfin, telle ruine bien connue du voisinage. Partout, c'était d'abord la même surprise, suivie bientôt du même air d'incrédulité et de la même réponse : que Barbe-Bleue habita, pour les populations vendéennes, Tiffauges; pour les populations angevines, Champtocé; pour les populations bre-

* Bossard (Abbé E.), *Gilles de Rais, maréchal de France*, 1^{re} éd., 1885, p. 399.

tonnes, Machecoul... Nous avons entendu des vieillards plus que nonagénaires; ils nous ont affirmé que leurs récits venaient des vieux d'autrefois. Pour ne parler que du pays de Tiffauges, dont les traditions surtout nous sont familières, le terrible baron y demeure toujours vivant, non plus, il est vrai, avec les traits primitifs de Gilles de Rais, mais avec la physionomie sombre et légendaire de Barbe-Bleue. Un jour, en parcourant les ruines du château, nous avons rencontré sur la chaussée rompue de l'étang de la Crûme, au pied de la grosse tour, un groupe de touristes assis sur l'herbe, au milieu, une vieille femme du pays y parlait de Barbe-Bleue. Cette femme vit encore; elle est née dans l'enceinte de la forteresse, où sa famille habita depuis trois siècles, jusque vers 1850, époque où elle se retira dans la ville. Sa sœur, plus âgée qu'elle encore, a confirmé depuis tous les renseignements que nous avons appris ce jour-là, même les plus précis... Barbe-Bleue avait bien été le seigneur de ce château; ses parents le lui avaient toujours dit et sur la foi de leurs propres ancêtres. — « Et tenez, ajouta-t-elle tout à coup, venez que je vous conduise à la chambre même où il égorgeait d'ordinaire les petits enfants. »

» Nous gravissons la colline jadis abrupte, aujourd'hui inclinée par les débris de tours ébranlées; elle nous conduit droit au pied du donjon et nous indiquant du doigt, dans l'encoignure de deux immenses pans de murailles, une petite porte très haut placée : « Voilà cette chambre, dit-elle. — Mais encore une fois de qui le savez-vous? — Mes vieux parents l'ont toujours dit, et ils le savaient bien. Autrefois, un escalier y conduisait et j'y suis souvent montée quand j'étais jeune; mais aujourd'hui l'escalier s'est écroulé et la chambre elle-même est presque comblée par les éboulements des murailles et de la voûte. »

Il apparaît ainsi que, dans la mémoire des populations, le maréchal de Rais subsista sous la forme d'un monstre appelé Barbe-Bleue. Tantôt ce Barbe-Bleue est un Gilles de Rais dont le nom seul a changé. Tantôt le Barbe-Bleue de la légende la plus commune a déteint sur lui : « Le peuple vendéen, dit encore l'abbé Bossard, s'imagina que la chambre funèbre, où sont pendues les sept femmes de Barbe-Bleue, existe encore dans un endroit caché du château de Tiffauges, seulement, les marches de l'escalier qui y mène se sont écroulées avec le temps et malheur au touriste curieux dont le hasard y conduit

les pas! Soudain il tombe dans un abîme profond où il périt misérablement. Le soir, les gens du peuple évitent ces ruines funestes, hantées, comme aux plus mauvais jours, par l'ombre inquiète et méchante de Barbe-Bleue. » Cependant la légende classique ne semble s'être associée qu'en second lieu à cette tradition où seul essentiellement le nom du personnage fut changé. « À Nantes, dit encore l'abbé Bossard, le petit monument expiatoire qui fut élevé par la piété de Marie de Rais sur le lieu du supplice de son père n'était connu et désigné que sous le nom de monument de Barbe-Bleue. Des vieillards des environs de Clisson nous ont raconté qu'en passant dans leur enfance devant ce petit édifice, leurs parents leur disaient : " C'est ici que fut brûlé Barbe-Bleue "; ils ne disaient pas " Gilles de Rais ". Comme si une histoire aussi excessive n'avait pu avoir de héros qu'un monstre, un être hors de l'humanité commune, auquel convenait seul un nom chargé de miasmes légendaires. Barbe-Bleue ne pouvait être un de nos semblables, mais un monstre sacré, que ne bornaient pas les limites de la vie commune. Mieux que le nom de Gilles de Rais, celui de Barbe-Bleue prolongea l'ombre portée dans l'imagination des pauvres gens *. »

3. CRIANT DE VÉRITÉ...

En accord avec les populations de la Vendée et de la Bretagne, qui cessèrent vite d'apercevoir en Gilles de Rais ce qui le distinguait de Barbe-Bleue et, naïvement, le confondirent avec lui, j'ai tenu sans attendre à montrer en lui le monstre de légende, l'être fantastique excédant les limites reçues.

Il est temps d'aller au-delà de ces premières vues qui, représentant les choses dans leur ensemble, les représentent comme le fait l'imagerie populaire, aussi bien que l'histoire la plus attentive. Ce sont maintenant de purs détails, plus précis, plus concrets, ayant en eux-mêmes peu de signification, qui permettent de connaître moins vaguement cette figure trou-

* Ces pauvres gens purent être portés à cette identification par la difficulté de parler à des enfants de l'histoire scandaleuse du maréchal de Rais. Le nom de Barbe-Bleue n'en répondait pas moins bien à la figure qu'il désigna.

blante. Ces détails, j'aimerais les évoquer successivement, tels que les documents les précisent; j'imagine que parfois leur vérité est criante, mais ils ne vont jamais à l'opposé du « monstre sacré » qui s'est imposé dès l'abord avec tant de force, et de toute façon.

Entre Vannes et Nantes, dans la petite ville de La Roche-Bernard, Gilles de Rais sort de la maison où il vient de passer la nuit. Il est accompagné de l'enfant que, la veille, sa mère, Peronne Loessart, eut l'aberration de confier à l'un des chambriers du grand seigneur. Parfois, Gilles de Rais est liant, il peut être familier, mais le témoignage de Peronne Loessart, au procès, le fait apercevoir en un moment de calme superbe. Il sort avec l'enfant, l'enfant sans doute heureux d'avoir laissé, la veille, la pauvreté de la maison. Les ayant vus sortir, la mère aussitôt s'approche; elle est peut-être déchirée; elle recommande à celui qui l'égorgera tout à l'heure, le petit garçon de dix ans qui le suit. *Ne daignant pas répondre à l'humble prière de la mère*, et s'adressant au serviteur qui a rabattu la proie, Gilles de Rais parle simplement, tranquillement; l'enfant, dit-il, est « bien choisi »; il ajoute : « Il est bel comme un ange. » Peu d'instant plus tard, caracolant sur un petit cheval, l'innocente victime s'en va dans l'escorte de l'ogre, en direction du château de Machecoul...

Nous comprendrions mal le monstre, dont la violence sera tout à l'heure déchaînée, si nous ne l'apercevions d'abord en cette apparente insensibilité, en cette indifférence nonchalante, qui, pour commencer, le situe en dehors et bien au-dessus des sentiments de l'humanité moyenne. Ce calme dans l'attente du pire, que le témoignage de Peronne Loessart représente avec la naïveté la plus vraie, n'aurait-il rien à voir avec ce qui va suivre? La congestion, la violence de la bête fauve! Il rattache à la vérité congestion et violence à la monstruosité souveraine de celui dont la grandeur écrase ceux qui l'approchent, qui parfois, naïvement, rit de voir les sauts et les contorsions des enfants la gorge ouverte. Est-il rien de plus criant que ce « bel comme un ange », prononcé devant la mère, et devant l'enfant qui va mourir, devant le petit garçon de dix ans, par celui qui, tout à l'heure assis sur le ventre de sa victime, se penchera pour le mieux voir, afin de porter au sommet la jouissance tirée de son agonie.

Le meurtre, à Machecoul, de l'enfant de Peronne Loessart

a lieu en septembre 1438. Alors Gilles de Rais n'est pas tout à fait la bête traquée qu'il devient chaque jour un peu plus. Mais au printemps de 1440, il n'a plus d'argent, les appuis qui subsistent se dérobent, la rumeur publique grandit, qui l'accuse avec une sourde insistance. Il est bien en vérité la bête traquée, qui s'aveugle et tente de forcer le sort : il s'empare à main armée, pour le reprendre à son acheteur, du château de Saint-Étienne-de-Mermorte, qu'il lui a vendu. Ce geste aberrant devait attirer de dangereuses représailles et, s'il a un sens, il le tient du désordre et de l'impuissance.

Gilles de Rais, désormais, n'ayant d'autre issue que la mort, a perdu pied : il se laisse aveuglément sombrer. Il a, ce jour-là, dissimulé dans la forêt une compagnie de soixante hommes d'armes : brutalement, à la fin de la grand-messe, il brandit une hache de combat ¹. Il se jette alors en criant sur le frère de l'acquéreur, ecclésiastique chargé de la garde du château. C'est un énergumène, un dératé qui hurle dans l'église : « *Ha, ribaud, tu as battu mes hommes et tu leur as fait extorsion! Viens hors de l'église où je te tuerai tout mort!* »

Dans son exactitude de greffier, le compte rendu du procès, nous rapportant sous cette forme, en français, cet éclat décisif en ce moment d'aberration, fait revivre avec une précision presque parfaite un dénouement de tragédie. Nous ne pouvons savoir pourquoi Gilles de Rais eut cette brusque colère, soudain cessant de supporter la situation qui résultait de la braderie de ses châteaux. Mais violant la sainteté de l'église, méprisant en plein office l'immunité ecclésiastique de Jean le Ferron, narguant enfin l'autorité du duc de Bretagne — seul appui qui, dès lors, lui restât — il rendait sa perte inévitable : le procès et l'exécution suivirent de peu la scène de Saint-Étienne-de-Mermorte. Gilles de Rais crut avoir un gage, il garda Jean le Ferron dans un cachot, d'abord à Saint-Étienne, puis à Tiffauges. Mais seule sa naïveté lui permit de voir une issue là où, d'évidence, il y eut à peine un recul pour mieux sauter. Il est vrai, le duc de Bretagne dut recourir au connétable de France, qui pouvait seul agir hors de Bretagne, à Tiffauges, en Poitou. Mais ce connétable, Arthur de Richemont, était le propre frère du duc : l'insensé y gagna quelques semaines. L'affaire de Saint-Étienne ayant eu lieu le 15 mai 1440, le sire de Rais fut exécuté le 26 octobre. Les crimes qui se multipliaient, les appels au démon désespérés, l'incar-

tade enfin la plus folle, il n'y eut rien qui ne concourût à sa perte rapide.

On sait que, devant ses juges, il a d'abord une insolence dédaigneuse. Son attitude n'a rien de calculé, rien d'habile : il passe sans transition de l'insulte à l'effondrement. Mais il n'est qu'un sot dans l'insolence. Et s'il retrouve au-delà de sa turpitude une grandeur qui lui appartient, c'est dans le calme de l'effondrement. Le courage et l'audace avec lesquels il affronte le châtiment et la mort s'opposent à la peur panique qu'il a du diable. De ce courage et de cette audace, il a fait preuve dans les combats. Mais une terreur tragique en ressort, si la mort n'est pas seule en cause, comme elle l'est simplement dans la guerre : si le crime et l'expiation mettent en jeu ce que signifie la tragédie, ce qui fait de la tragédie l'expression même du destin. En ce sens le dialogue du juge et du criminel, de Pierre de L'Hôpital et de Gilles de Rais, atteint un rare degré d'intensité. Obscurément, sur-le-champ, la grandeur de ce dialogue dut apparaître : c'est la raison pour laquelle le scribe le donne en français, comme il le fait chaque fois que les débats, souvent embarrassés dans une pédanterie juridique, prennent soudain valeur pathétique.

Au cours d'un interrogatoire en dehors des règles, qui, coupant la procédure ecclésiastique, n'est décidé qu'au dernier instant, devant un chevalet de torture prêt à jouer, le haut magistrat séculier qu'est Pierre de L'Hôpital demande à Gilles en insistant « pour quels motifs, à quelles intentions, à quelles fins » il a fait mourir ses victimes. Celui-ci venait justement de préciser qu'il a commis ses crimes « suivant son imagination, sans le conseil de personne et selon son propre sens, seulement pour son plaisir et sa délectation charnelle » : il est déconcerté et le dit, répondant :

— *Hélas! Monseigneur! vous vous tourmentez et moi avec.*

La repartie de Pierre de L'Hôpital est elle-même donnée en français :

— *Non, je ne me tourmente point, dit-il, mais je m'étonne de ce que vous me dites et ne m'en puis bonnement contenter : seulement je voudrais par vous en savoir la pure vérité.*

— *Vraiment, il n'y avait autre cause, fin, ni intention que ce que*

je vous ai dit; je vous ai dit de plus grandes choses que n'est celle-ci, et assez pour faire mourir dix mille hommes.

Ce que demande le président de L'Hôpital est simple. C'est ce que veut savoir un homme que la raison commande. Pourquoi Gilles a-t-il tué? À la suite de quelles instigations, de quels exemples, il procéda de cette manière, non d'une autre? L'explication du crime importe au juge... À l'opposé, Gilles n'aperçoit qu'une vérité tragique, monstrueuse, dont il fut l'expression aveugle. Ce fatal besoin de tuer, de tuer sans raison, qu'aucune phrase ne pouvait éclairer, qui l'avait tenu comme le galop tient la bête emballée... Il n'importait pas au coupable d'apprendre ou de révéler l'origine de ses crimes. En lui, ces crimes avaient été ce qu'il était lui-même, ce qu'il était profondément, tragiquement, si bien qu'il n'imagina rien d'autre. Aucune explication. Rien n'apparaît à la mesure de l'immense délire qu'il vécut, sinon l'expiation, qu'il va vivre. L'expiation est alors le seul terme qui réponde, dans l'esprit de Rais, à ce qu'aurait voulu savoir le juge : « *Assez pour faire mourir dix mille hommes!* » Telle est la réponse du coupable! Elle est illogique, mais elle porte en elle le mouvement qu'est la vie du criminel; jusqu'à la fin, cet homme doit, je ne dis pas vivre, mais être noyé, immergé dans le crime; au moment où lui est retirée, dans la prison, la possibilité du meurtre, l'aveu, qui, devant tous, le lie à ce qu'il fait, et l'expiation, exposant ses crimes à la foule qu'attireront leur énormité, et le spectacle de son supplice : l'aveu, l'expiation, jusqu'à la fin lui resteraient. Jusqu'au dernier souffle, il vivra dans le crime et dans le pardon qu'en mourant, et qu'en larmes, il suppliera Dieu de lui accorder.

« *Assez pour faire mourir dix mille hommes!* »

Comment montrer plus d'orgueil ou plus d'humilité?

En larmes, le sire de Rais répète ses remords¹ : ce qu'il ne peut faire est de n'être plus monstrueux : c'est un monstre qui pleure et le repentir qu'il manifeste est celui d'un monstre. Il ne faut pas nous y tromper. Il est commun de s'attendrir sur la piété de ses derniers jours. Mais ces quelques paroles encore, que rapporte le greffier, sont gênantes. Elles furent adressées, à l'issue d'une confrontation, à son jeune sorcier florentin, François Prelati. Il faut dire ici sans attendre ce qu'était ce Prelati : un comédien roué, cultivé, mais un voyou;

sans doute il séduisit son maître (selon l'apparence, il était lui-même homosexuel), mais certainement, il le grugea. Jusqu'au bout, il abusa de sa naïveté; un jour il feignit d'être roué de coups de bâtons par le diable, hurlant, reparaissant blessé. Mais devant les juges, quand l'accusé se retrouva devant lui, au moment où Prelati quitta la salle, il lui dit entre des sanglots :

— Adieu! François, mon ami! Jamais plus nous ne nous verrons en ce monde. Je prie Dieu qu'il vous donne patience et connaissance, et espérance en Dieu que nous verrons dans la grande joie du paradis : priez Dieu pour moi et je prierai pour vous!

Peu d'êtres humains ont laissé d'eux des traces permettant, après cinq siècles, de les faire ainsi parler! ainsi pleurer! De telles scènes ne sont pas l'œuvre d'un auteur. Elles ont eu lieu : en quelque manière, nous en avons la sténographie. Mais nous ne pouvons nous étonner d'être laissés dans l'équivoque¹ : le tragique de ces adieux n'en atténue pas le sens dérisoire. Et si nous cherchons la cohérence de l'histoire, de ce personnage et de toute l'affaire nous pressentons une vérité première : ce monstre qui, pourtant, est bien le monstre de légende, le Barbe-Bleue de ces campagnes sur lesquelles, à la nuit, les ruines des murailles et des tours féodales répandaient l'effroi, ce monstre est devant nous comme un enfant.

Nous ne pouvons nier la monstruosité de l'enfance. Combien de fois les enfants, s'ils pouvaient, seraient des Gilles de Rais! Imaginons le pouvoir, pratiquement sans bornes, dont il disposa. Seule la raison détermine la monstruosité, que justement nous appelons monstrueuse, du fait qu'elle appartient à l'homme, à l'être de raison². Au fond, ni le tigre ni l'enfant ne sont des monstres, mais dans ce monde où règne la raison, leur apparente monstruosité est fascinante; ils échappent à l'ordre nécessaire.

Mais je serai maintenant amené à dire de quelle façon, et dans quelle mesure, le monstre qui, sous le nom de Gilles de Rais, puis de Barbe-Bleue, hanta le triste pays de Rais, fut un enfant.

Je ne puis m'en tenir aux aspects que j'en ai donnés tout à l'heure. À ces aspects répond le pouvoir de fascination qui veut que j'en évoque la figure après cinq cents ans. Relativement, ces aspects sont les plus connus : il n'en est pas de

même de cette niaiserie, de cet enfantillage que je voudrais surtout rendre sensibles : cette niaiserie, cet enfantillage ont d'habitude échappé à l'attention. Voulant représenter les aspects mals connus de Gilles de Rais, il me faut maintenant les lier à toute sa vie.

4. L'HÉRITIER DES GRANDS SEIGNEURS

Gilles de Rais, qui devint, en 1429, le maréchal de Rais, est l'arrière-petit-neveu du connétable du Guesclin, le petit-fils de Jean de Craon, le fils de Guy de Laval. La maison de Laval-Montmorency, dont son père est issu, celle de Craon, d'où vient son grand-père maternel, ou celle de Rais, dont, indirectement, il reçut l'héritage et le nom, sont au nombre des plus nobles, des plus riches et des plus influentes maisons de la société féodale du temps.

Ce que nous savons du père de Gilles ou, généralement, des membres de sa famille n'a pas de caractère distinct; il en va de même des représentants de la famille de Rais, dont il hérita et qui s'éteignit en 1407 en la personne de Jeanne Chabot, dite la Sage. Les seuls personnages dont nous connaissons la figure individuelle sont Pierre et Jean de Craon, bisaïeul et grand-père maternels de Gilles. Nous en reparlerons, mais nous devons d'abord représenter le monde auquel appartiennent tous les proches de cet homme sanglant qui, durant des années d'angoisses, attendit le moment de se jeter sur des enfants, de les violer et de les égorger.

Tous ses proches sont de puissants féodaux, propriétaires de vastes campagnes, que dominent de massives forteresses. Chacun d'eux possède plusieurs, parfois un grand nombre de ces hauts lieux, qui, dans la crainte et l'horreur, imposent un pouvoir violent. Pouvoir même en quelque sorte religieux. (Le pouvoir souverain du roi est en partie surnaturel, le pouvoir du grand seigneur lui ressemble, il en est le reflet.) Certes, ces féodaux n'ont pas la conscience claire d'une situation dont ils tirent profit, vivant à la recherche de la gloire, mais dans un luxe confortable (s'ils n'ont pas de confort matériel, le confort le plus vrai leur est donné par le nombre des serviteurs). Charité, terreur religieuse, ambition, vaniteux plaisirs,

intérêts sordides se partagent une vie opulente et fragile, une vie qu'à chaque moment la mort peut terminer convulsivement. Personne en ce monde de grands seigneurs – qui rient, qui chassent et qui font la guerre, qui ne cessent de songer à l'ennemi, au rival, mais qui rarement s'ennuient et jamais ne travaillent – n'échappe longuement à la pensée d'un diable grimaçant, régnant sur l'éternel effroi de l'enfer. Notre vie d'aujourd'hui, qui se croit raisonnable, est, pour une part, un tissu de contradictions. Mais sans réserve, un grand seigneur, au début du *xv^e* siècle, loin de s'efforcer vers la raison, vivait un chaos contradictoire de calculs, de violences, de bonne humeur, de désordre sanglant, d'angoisse mortelle et d'absence de souci...

Parlant de crimes de Gilles de Rais, nous avons d'abord fait allusion à l'archaïsme du personnage : nous verrons que cet archaïsme ressort de plusieurs manières.

Toutefois Gilles de Rais appartient d'abord à son temps. Il est l'un de ces déraisonnables féodaux, dont il partage les plaisirs de l'égoïsme, l'oisiveté et les désordres. Il vit de la même façon, dans ces lourdes et luxueuses forteresses, au milieu d'hommes d'armes à son service, et dans le mépris du reste du monde.

En tout point, son éducation l'identifie à l'ensemble de ces hommes médiocres et prestigieux. S'il a une capacité militaire, c'est dans la mesure où il est rompu aux exercices violents, mais de l'art de la guerre, il n'a pu recevoir que le rudiment (on ne formait pas alors des chefs de guerre : une seule possibilité se présentait, la vie auprès de ceux qui avaient l'expérience de la guerre). La richesse de la famille voulut que Gilles eût deux précepteurs ecclésiastiques, qui lui apprirent sans doute à lire et à écrire aisément, il sut le latin, que même il dut parler, mais rien ne prouve qu'il eut une véritable culture. Quelques manuscrits, dont, peut-être, il tint la plus grande partie d'héritage, ne signifient pas qu'il leur ait consacré une part de sa vie.

Gilles de Rais, dans l'ensemble, est perdu dans la masse féodale du temps. Pourtant, il s'oppose sur un point (tenant à son caractère archaïque) à celui qui reçut le soin de son éducation, son grand-père. Comme nous l'avons dit, nous connaissons mieux que celle de ses autres parents la vie de ce grand-père, Jean de Craon.

La mère de Gilles, Marie de Craon, et le père, Guy de

Laval, meurent jeunes, et l'un après l'autre, au cours de l'année 1415. Guy de Laval redoute que, ses propres ascendants disparus, la tutelle des enfants revienne au grand-père maternel, avec lequel il doit s'entendre mal, ou dont, sans doute, il craint l'immoralité. Il veut prévenir ce qu'à juste titre il tient pour néfaste. Mais si précisément qu'il les formulât, ses dernières volontés n'eurent pas d'effet. Gilles, à onze ans, passe dans les mains de ce grand-père, dont, à certains égards, il est le semblable, dont il est toutefois l'opposé.

5. LE GRAND-PÈRE MATERNEL : JEAN DE CRAON

Nous venons de faire allusion à l'immoralité de Jean de Craon. Ce très grand seigneur est en effet dépourvu de scrupules, il est brutal, il est cupide, ses procédés tiennent du banditisme. Mais il n'est en aucune mesure anachronique, ses défauts ne s'opposent pas aux traits de caractère de son temps. Ils les accusent au contraire. Qu'étant grand seigneur, il ait la manière de voir et les habitudes d'un forban ne saurait surprendre. Il représente même exactement la société féodale d'une période où l'idéal bourgeois de la gestion des intérêts et de l'exploitation des biens l'emporte sur le souci des vertus traditionnelles, liées à la notion de l'honneur féodal. En rien, le banditisme d'un Jean de Craon n'est romanesque.

Sa fortune est considérable. Si l'on excepte la famille ducale, il est le plus riche feudataire de l'Anjou. Mais une préoccupation le domine : accroître sa richesse. Il y travaille par des intrigues qui le mêlent à la grande politique de son temps ; il est avare, il n'est pas pour lui de profit négligeable. Il réside habituellement dans un château fort dominant la Loire, à Champtocé, place importante, clé militaire de la Bretagne voisine. Il exerce un droit de péage sur le commerce des bateliers, mais il use, au-delà des droits reconnus, de moyens violents : les bateliers le poursuivent en justice et le parlement de Paris le condamne.

De son père, plus connu que lui, l'un des familiers de ce duc d'Orléans que Jean sans Peur fit assassiner, nous ne savons pas s'il a la courtoisie et la séduction reconnues. C'est possible, mais il tient de lui le sens et le goût de la politique. Le père

passé pour avoir, au plus haut degré, montré le souci de l'honneur. Il se peut que l'honneur désigne avant tout le sens pointilleux des convenances féodales. Mais si le fils lui ressemble en ce point, c'est dans la mesure où parfois le plus fourbe des gangsters a le sens des règles du milieu. Si l'on réserve une respectabilité tout extérieure, Jean de Craon a les manières de voir, si l'on veut, l'aisance d'un coupeur de bourse. Il est responsable de Gilles, il a la charge de son éducation. Mais il s'en moque. Il laisse son petit-fils libre de faire, à sa guise, en lui mettant son exemple sous les yeux : il lui enseigne, par son exemple, à se sentir au-dessus des lois.

Nous le verrons : ce n'est pas là-dessus que le jeune homme s'oppose au vieillard!

Nous trouvons plus loin (p. 349) le récit d'un acte de banditisme auquel le grand-père associe Gilles âgé de seize ans.

Il s'agit d'une extorsion pour laquelle une grande dame, une parente, est enlevée, enfermée, menacée d'être mise en sac et noyée, comme un chat, dans la Loire. Trois hommes, qui la viennent réclamer, sont jetés dans un cachot, et l'un d'eux meurt des suites du séjour qu'il y fait. Devant Gilles et son grand-père, il est possible de songer aux brutalités des nazis...

6. LE GRAND-PÈRE ET LE PETIT-FILS

Mais une différence entre le petit-fils et le grand-père apparaît vite. Le second, astucieux, gère habilement ses intérêts. Le premier, parfois, profite des calculs du second, il ne les fait pas de lui-même. Si Gilles est d'accord avec le principe de la raison, qui, toujours, dans un acte, vise le résultat final, cela suppose un autre, qui le guide et qui le conseille. Jamais il n'agit de lui-même en homme avisé. Capable de lâches cruautés, il est incapable de calcul. Ce qui, dans ses actes, entre de réfléchi, a demandé l'intervention d'un autre.

Jean de Craon n'hésite pas devant le crime, mais ce qui l'attire dans le crime est le résultat. Il n'a d'autre souci que l'intérêt. Il n'en est pas de même de Gilles. Le grand-père

mort, il reste dans le crime auquel l'initia le vieux féodal. Même il ira plus loin, bien plus loin que l'initiateur mais il ne répond qu'à son obsession, qu'à son délire. Il agit dans la fièvre. Il entre, à la mort de Craon, dans l'hallucinante série des meurtres d'enfants. Parfois même, dépassant l'exigence de sa passion, il se livre à de vaines, à de scandaleuses violences. Mais jamais il ne sait faire que l'immoralité lui soit utile. S'il est cruel et sans scrupules, il oublie le souci de ses intérêts, il ignore ou néglige ses intérêts.

Sur ce point, l'opposition du grand-père et du petit-fils est la plus profonde. Elle est parfaite. Le grand-père à la fin tente de donner à Gilles une ambition conforme à ses vues. Le rapace vieillard imagine ce jeune homme fougueux qui sait ne reculer devant rien, devenant l'un des hommes influents du royaume, accroissant l'immense fortune qu'il va lui laisser. Il le conseillera, le mettra sur la voie. Il est vrai : dans ces conditions, le courage et la fougue de Gilles le porteront au premier rang. En 1429, à vingt-cinq ans, glorieux maréchal de France, compagnon de Jeanne d'Arc et libérateur d'Orléans, il va, semble-t-il, au-devant d'un incomparable destin. Mais cette réussite est fragile, elle est l'annonce, elle est le commencement de la ruine, elle introduit le désastre incomparable. Ce que, sordidement, le vieillard aurait tourné à son profit, Gilles le tourne au délire, au désordre. Il y a en lui un délire et une démesure qui le situent aux antipodes de ce vieil homme insensible et de sa fourberie raisonnée. Du vivant de son grand-père, il se jette en d'incroyables dépenses qui épuiseront en peu d'années une des plus grandes fortunes d'un temps où, la différence entre le riche et le pauvre étant plus grande, la richesse possédée comptait plus qu'aujourd'hui. Dès l'abord, la magnificence de Gilles est telle que les plus grands seigneurs, et le roi, ne l'égalent pas. Comme maréchal de France, il reçoit des gages considérables, mais avant tout sa charge est pour lui, telle est sa propension, l'occasion de dépenses excessives. La nécessité de briller est en lui comme un vertige : il ne peut résister à la possibilité d'éblouir, il lui faut renverser par une splendeur incomparable. La gloire qu'il a d'emblée, d'autres l'auraient fait tourner à l'avantage de leur fortune. Elle achève au contraire de l'acculer à la ruine, elle le précipite dans un mouvement de prodigalité accrue. À tout prix, il lui faut éblouir autrui, mais c'est lui-même, avant les autres, qu'il éblouit. Le mouvement, qui n'est

pas si rare, atteint en Gilles une frénésie malade. Gilles de Rais n'est pas seulement le monstrueux criminel, il est le prodigue insensé : la prodigalité est comme une ivresse. Jean de Craon avait pensé que, devenant un homme de premier plan, il saurait s'assagir : mais l'importance qu'il reçoit effectivement lui sert à s'enivrer davantage, elle le mène à céder sans mesure au besoin d'émerveiller par de magnifiques et féeriques dépenses.

Entre le grand-père et le petit-fils, le conflit éclate d'emblée, Gilles exige en 1424, à vingt ans, l'administration de tous ses biens. Le grand-père aussitôt réagit. Il en résulte entre les deux hommes une violente tension.

Craon, toutefois, ne peut se maintenir dans une attitude fermée. Comment ce rude grand-père, fût-il indifférent, pourrait-il persister ? Il a perdu en 1415, à la bataille d'Azincourt, un fils unique. Et s'il a espéré, en se remariant, que sa femme lui donnerait un héritier direct, il doit finalement, se faire à l'idée que ce petit-fils, avec lequel il s'entend mal, héritera de sa grande fortune.

Il s'est chargé de Gilles à la mort du père, l'année même de la mort de son propre fils : il lui a donné une éducation désastreuse. Non seulement il lui a mis son exemple sous les yeux, mais il l'a follement abandonné à l'oisiveté et aux désordres de l'enfance.

Nous connaissons par les déclarations de Gilles lui-même au procès, ce que fut, à partir de la onzième année, cette enfance sauvage et violente. Apparemment, les deux ecclésiastiques, qui l'avaient jusqu'alors instruit, le quittèrent. Nous savons peu de choses de ses rapports avec ces personnages. Mais vingt ans plus tard, en 1436, il fit arrêter l'un d'entre eux, Michel de Fontenay ; il le fit jeter en prison (p. 379), et l'on sait ce qu'alors la prison voulait dire...

Ses études terminées, livré à lui-même, une éclosion effrayante commença. « ... À cause du mauvais gouvernement qu'il avait eu en son enfance, étant laissé sans frein, poursuivant tout ce qui lui plaisait et s'attachant à tous les actes illicites... » Tels sont les termes de Gilles lui-même, que le scribe a repris.

Le scribe précise : « il perpétra plusieurs grands et énormes crimes..., principalement en sa jeunesse, cyniquement contre Dieu et ses commandements... »

La morale à vrai dire n'était pas l'affaire de Jean de Craon.

L'avarice du grand-père fut sans doute seule à l'origine d'un dissentiment, dont la fougue du petit-fils devait nécessairement venir à bout.

À la fin ce grand-père introduit à la cour le jeune dévoyé. En 1425, Gilles est avec Craon à l'entrevue de Saumur où Charles VII et le duc de Bretagne, Jean V, envisagent un accord. L'accord ne peut résoudre pour longtemps les difficultés qui opposaient à la France du « roi de Bourges », la Bretagne, que partagent alors la peur d'une invasion anglaise et la volonté d'échapper à la domination française.

Cependant, en 1427, une occasion exceptionnelle se présente. Jean de Craon reçoit de sa suzeraine, Yolande d'Aragon, la lieutenance générale du duché d'Anjou. Yolande d'Aragon est la belle-mère de Charles VII. Elle veut être la mère d'une véritable reine : c'est pourquoi les intérêts de son gendre lui tiennent à cœur. De temps à autre, elle vient à bout de l'inaction de ce velléitaire. Deux ans plus tard, à la cour, elle appuiera efficacement Jeanne d'Arc. En 1427, elle prend l'initiative d'une action limitée, mais judicieuse. La lutte contre les Anglais va reprendre dans ses domaines. Elle s'entend avec Craon, le plus puissant de ses vassaux, qui aura la charge des opérations. Mais Craon est âgé, il a sans doute alors une soixantaine d'années. Il ne peut prendre part en personne à la campagne. Des capitaines éprouvés conduisent les contingents royaux, mais Gilles, à vingt-trois ans, est placé à la tête d'une armée angevine. Il n'est d'ailleurs pas seul. Jean de Craon le confie à une sorte de mentor : Guillaume de La Jumellière, un seigneur angevin, qui paraît dans les comptes de Gilles sous le nom de monseigneur de Martigné. Les connaissances militaires de Gilles sont réduites ; il n'en est pas de même de celles de La Jumellière, apparemment le seul des conseillers à sa solde qui soit ce qu'on appelle respectable (les autres, sans scrupules, vivent aux dépens de sa naïveté). Dans ces conditions, Jean de Craon facilite même pour Gilles une certaine disposition de sa fortune personnelle : dès l'abord le futur maréchal de France étonne par le nombre des espions qu'il emploie, et par les gages qu'ils reçoivent.

La chance de Gilles veut que cette campagne, conduite avec prudence, soit un indéniable succès. Les hommes de Charles VII enlèvent aux Anglais plusieurs forteresses. Or, Gilles, ne se distingue pas seulement par l'abondance de ses

ressources monétaires. Il est vraisemblable que, dès lors, il fait preuve d'un grand courage, qu'il montre dans l'assaut cette fureur guerrière dont le souvenir dure après sa mort. C'est cette fureur, sans doute, qui lui vaut d'être appelé par Jeanne d'Arc, décidée à forcer la décision sous les murs de Paris. Jeanne d'Arc veut alors avoir auprès d'elle, avec le duc d'Alençon, ce jeune homme qui porte en lui toute la fougue et toute la violence du crime. Ce jour-là, nous ne devons pas l'oublier, si un trait d'arbalète n'avait traversé son épaule, la décision qu'espérait la Pucelle était possible. Évidemment Gilles est un chef de guerre superbe. Il est de ceux que le délire des combats jette en avant. Si Jeanne d'Arc, au moment décisif, veut l'avoir à ses côtés, c'est qu'elle le sait.

7. GEORGES DE LA TRÉMOILLE ET GILLES DE RAIS

Mais cette fougue n'aurait pu servir, si elle n'était d'abord entrée dans les calculs dont Gilles est incapable. Si le grand-père n'avait mis le petit-fils en rapport avec Georges de La Trémoille, leur parent; s'il n'était devenu l'homme de confiance de l'intrigant, jamais l'écervelé n'aurait pris dans l'histoire cette place de premier plan que, le temps d'un éclair, il y prit.

À l'occasion de l'arrivée de Jeanne d'Arc à Chinon, Gilles de Rais entre dans les calculs d'un grand politique. Ces calculs, il les ignore sans doute, mais il les sert, et les servant, ceux-ci lui donnent ce que, de lui-même, il n'a pas de chance d'atteindre : une efficacité. En avril 1429, il se lie par un serment à ce fourbe qui, devenu le favori de Charles VII, en est pratiquement le premier ministre. La Trémoille a besoin d'un homme dont la volonté lui appartienne; il lui faut, aux armées, une armure aveugle et somptueuse, dont la prestance, et le moment venu, la vaillance, répondent à son intérêt.

La Trémoille, ce retors, a plusieurs raisons de s'arrêter à Gilles de Rais. La parenté d'abord (j'ai déjà allégué le lien de famille avec les Craon). Mais surtout, La Trémoille redoute l'influence d'autres que lui sur le roi. Il pouvait d'abord penser à Jeanne d'Arc. Mais une femme ne peut elle-même jouer de rôle politique. Ce n'est pas le cas d'un homme de guerre

qui, bénéficiant de succès possibles, aurait dès lors l'accès du roi. Le choix d'un homme aussi calculateur, aussi prudent que La Trémoille devait donc porter sur un homme qui pouvait être capable militairement mais qui, du moins, devait être incapable politiquement.

La Trémoille n'eut sans doute pas d'hésitation. Dès l'abord, il comprit ce qu'était Gilles de Rais : Craon, le grand-père, était sans scrupules – et roué; Rais, le petit-fils, n'avait pas non plus de scrupules, mais dès qu'il s'agissait de ruses, de calculs et d'intrigues, il était absent : tout lui échappait. Nous n'avons pas sur Gilles de jugement formulé par La Trémoille qui remonte aux premiers temps de leurs relations. Mais en 1435, après sa disgrâce, l'intrigant se vit reprocher d'avoir abusé de la crédulité du maréchal (les deux « amis » avaient alors ensemble des affaires d'argent).

L'abbé Bourdeaut le précise : il devint alors « visible que La Trémoille abusait de la crédulité et de la folle prodigalité de son cousin ». La Trémoille a toujours dû le prendre pour un niais : toujours est-il qu'il exprime à la fin ce sentiment sous une forme saisissante. Il ne fait que rire du reproche : il y répond, sans hésiter, par cette énormité : « Il est bon, assure-t-il, de l'avancer à être méchant *! » Aujourd'hui le mot coupe le souffle, mais comment ce médiocre homme d'État, ce roué, aurait-il imaginé une opposition entre la niaiserie et la bonté – entre la méchanceté et l'intelligence? Il ne connut apparemment que plus tard la délirante cruauté de Rais¹.

La méchanceté de Gilles n'avait pas de bornes. Pourtant, il n'aurait pu même concevoir les calculs et la mauvaise foi d'un La Trémoille. Devant cette mauvaise foi, devant ces calculs, il n'avait pas de répugnance. Mais si personne ne calculait à sa place, il ne calculait pas. Sous l'égide de La Trémoille, il tient sa place dans l'entourage de Charles VII. Auprès de Jeanne d'Arc, dans l'affaire décisive, et très délicate, de la délivrance d'Orléans, il a un rôle de premier plan, le premier sans doute après celui de la Pucelle. L'abbé Bourdeaut a montré que le « caractère particulier » de ce rôle n'avait « pas été mis en lumière » : encore en 1445, « lorsque au procès de réhabilitation de Jeanne, Dunois fit sa déposition, à cette époque où personne ne se vantait d'avoir coudoyé le

* Bourdeaut (A.), *Chantocé, Gilles de Rais et les Ducs de Bretagne*, p. 78.

maréchal..., il place le triste Gilles en tête des chefs qui commandaient l'armée de la délivrance * ». Mais le rôle d'un chef de guerre se limite alors au prestige personnel du grand seigneur, et à la vaillance du guerrier. Sans doute, reprenant les avis de La Jumellière, Gilles peut parler dans les conseils, avant les combats. Il peut surtout, dans ces combats, entraîner les siens et frapper.

La Trémoille l'imposa au premier rang. Mais il gardait pour lui ce qui, relevant du calcul, était politique. Si le jeune baron de Rais avait su intriguer, La Trémoille se serait gardé d'en faire un maréchal.

Sans La Trémoille, jamais l'écervelé n'aurait eu de place dans l'histoire. Mais s'il n'avait été le niais, l'écervelé qu'aujourd'hui nous apercevons, jamais La Trémoille ne s'en fût servi.

8. LA NIAISERIE DE GILLES DE RAIS

D'habitude, on évite de l'apercevoir : il y a dans la monstruosité de Gilles de Rais, ceci d'étrange, ce maréchal de France est un niais!

Mais le personnage envoûte. À l'extrémité opposée, Huysmans a vu en lui l'un des hommes les plus cultivés de son temps!

Huysmans eut à la rigueur cette raison. Le maréchal de Rais, comme il l'était lui-même, était fou de musique et de chant d'église. Dès lors il tire de folles conclusions d'apparences qui ne prouvent rien.

Mais Huysmans ne fit qu'aller jusqu'au bout de la réaction commune. Généralement, la grandeur et surtout la monstruosité du personnage imposent. Dans son aisance il a une sorte de majesté, qu'il garde même dans les larmes des aveux. Il y a dans l'évidence de la monstruosité une grandeur souveraine, que ne contredit pas l'humilité du malheureux criant l'horreur du crime **.

Même cette grandeur, en un sens, s'accorde avec la niaiserie

* *Op. cit.*, p. 67.

** Réciproquement, n'y a-t-il pas dans la souveraineté, qu'assume parfois un homme qui n'est que le semblable d'un autre, une équivalence du crime?

dont je parle. Il est vrai : de la niaiserie de Gilles de Rais à ce que, parfois, l'on désigne de ce nom, la différence est grande. Il s'agit au fond de l'indifférence souveraine, avec laquelle il payait deux fois le prix de ce qui lui plaisait... Cette indifférence, cette absence faisaient que les autres riaient. Mais Gilles, sans doute, ne daignait pas le savoir ¹.

J'ai déjà dit de quelle façon l'abusa Prelati, qui le séduisait. Jamais Gilles ne lui retira une affection dont il a témoigné le dernier jour. De même à l'égard de Briquerville, qui lui extorqua une procuration odieuse (p. 369-370), il garda une longue fidélité.

Le plus étrange tient à ses rapports avec La Trémoille, qui se moquait de lui, et que, sans le vouloir, il a trompé qui voulait « l'avancer à être méchant ».

Mais il est peu de circonstances où n'apparaisse une excessive indifférence, une sorte d'absence que suivent de violentes réactions. Étranger à la prudence, il semble être à la merci d'impulsions que la réflexion ne contrôle pas : que l'on songe à l'absurdité de Saint-Étienne! En particulier, son attitude au procès relève de ces brusqueries puériles. D'abord il insulte les juges, et soudain, mais nous ne pouvons saisir la raison du changement, il fond en larmes, il avoue, étalant longuement d'inavouables hontes.

Il n'a dans sa défense aucune habileté. Il s'agite violemment, d'une impulsion à l'autre, qui la renverse.

J'y insiste : c'est un enfant.

Mais cet enfant a disposé d'une fortune qui lui parut inépuisable, d'un pouvoir presque absolu.

L'enfantillage, en principe, a de courtes possibilités, tandis qu'en raison de cette fortune et de ce pouvoir, l'enfantillage de Gilles de Rais eut devant lui de tragiques possibilités.

Dans ses crimes, en effet, Gilles n'est pas jusqu'au bout l'enfant qu'il est profondément.

Sa niaiserie atteint, dans le sang, la grandeur tragique.

9. ENFANTILLAGE ET ARCHAÏSME

Il ne s'agit plus, avec Gilles de Rais, de ce que nous désignons, parlant d'enfantillage. C'est en effet de *monstruosité*

qu'il s'agit. Essentiellement, cette monstruosité est infantine. Mais il s'agit de l'enfantillage auquel appartiennent les possibilités de l'âge adulte, et plutôt qu'enfantines ces possibilités sont archaïques. Si Gilles de Rais est un enfant, c'est à la manière des sauvages. Il l'est comme le cannibale; ou plus précisément, comme l'un de ses ancêtres germaines que ne limitaient pas les convenances civilisées.

En particulier, les jeunes guerriers que l'initiation associait au dieu de la souveraineté se distinguaient volontairement par une férocité bestiale : ils ne connaissaient pas de règle, de limite. En leur rage extatique, ils se prenaient pour des fauves : pour des ours furieux, pour des loups. Les Harii de Tacite accusaient l'effroi provoqué par leur délire, ils se servaient de boucliers noirs et, voulant surprendre leurs ennemis, les terrifier, ils se barbouillaient le corps de suie. Cette « armée funèbre », afin d'accroître l'épouvante, choisissait « des nuits épaisses ». Souvent le nom de *Berserkir* (« guerriers à enveloppes d'ours ») leur était donné. Comme les Centaures de la Grèce, les Gandharva de l'Inde ou les Luperques de Rome, ils devenaient des animaux dans leur délire. Les Chetti, que Tacite décrit également, se permettaient les *scelera improbissima* : ils dépouillaient, ils frappaient, ils suppliciaient. Ils massacraient, et « le fer ni l'acier ne pouvaient rien contre eux ». La fureur de *Berserkir* en faisait des monstres. Ammien Marcellin, parlant des Taifali, s'indigne en décrivant leurs pratiques pédérastiques... Ils s'adonnaient enfin à des beuveries qui achevaient de leur retirer ce qu'ils avaient encore d'humain *.

Il n'était rien dans la religion des Germains qui compensât cette cruauté et ces débauches juvéniles. Il n'y avait pas chez eux, comme chez les Gaulois ou les Romains, de sacerdoce opposant un savoir et une pondération à l'ivresse, à l'humeur farouche et à la violence.

Nous devons penser qu'au moins dans les premiers siècles du Moyen Âge quelque chose demeura, dans l'éducation des chevaliers, de ces coutumes barbares. La chevalerie ne fut sans doute, en premier lieu, qu'une suite de la société des jeunes initiés des Germains. L'influence chrétienne dans l'éducation des chevaliers est tardive. Elle ne remonte guère

* Voir Dumézil (Georges), *Les Dieux des Germains*, Paris, 1939, in-16, passim.

avant le XIII^e siècle, à la rigueur au XII^e, deux ou trois siècles avant Gilles de Rais...

Il se peut que rien de précis, rien dont nous puissions parler clairement, n'ait survécu aux lointaines traditions dont j'ai parlé. Mais nous ne pouvons penser que rien n'en subsistât. Une atmosphère de violence et de beuverie, le goût de terrifier, durent subsister longtemps. En principe, des traits archaïques continuèrent à dominer les principes de la chevalerie et de la noblesse : et ces traits répondent justement à des aspects de la vie de Gilles de Rais.

Ces traits ont joué dans cette vie un rôle d'autant plus grand qu'il était naïf, et n'était pas moins étranger au calcul de la raison qu'à la réflexion des roués. En fait, dans la formation de Gilles de Rais, les seuls éléments qui laissent des traces sont, d'une part la violence guerrière, entraînant, comme au temps des Germains, le courage extrême et une rage de bête fauve; enfin une pratique de la boisson dont nous avons vu qu'elle pouvait traditionnellement se lier aux excès sexuels, par exemple à l'homosexualité. Sans doute les garçons de ce temps, qui, dès leur jeune âge, prenaient des habitudes vicieuses, ou cruelles, se sentaient soutenus par une tradition, même si ces habitudes n'appartenaient qu'à des groupes restreints. Il me semble d'ailleurs que certains de leurs plus innommables penchants purent se développer et se renforcer en commun. Ni le lointain passé, auquel la vie de ces garçons se rattachait, ni la nécessité où ils étaient de s'adonner à des exercices d'une grande brutalité ne pouvaient les engager à la sagesse. Ils avaient la possibilité d'abuser presque sans merci des jeunes serfs, aussi bien que des jeunes serves de leurs parents : nulle raison de penser que le christianisme ait modéré sensiblement leur tendance à ne pas prêter plus d'attention à la vie des êtres humains qu'à celle des bêtes.

C'est tardivement que les principes de l'amour courtois tendirent à éloigner la grossièreté du monde des armes. De même que le christianisme, l'amour courtois, était relativement opposé à la violence. Le paradoxe du Moyen Âge voulut que les gens de guerre ne parlasse pas le langage de la force et du combat. Ils eurent souvent un parler douceâtre. Mais nous ne devons pas nous y tromper : la bonhomie du vieux français ment cyniquement. Même la poésie que les nobles des XIV^e et XV^e siècles affectèrent d'aimer était dans tous les sens une tricherie : avant tout, les grands seigneurs aimaient

la guerre, leur attitude différait peu de celle des *Berserkir* germains, qui rêvaient d'épouvante et de tuerie. Le fameux poème de Bertrand de Born est d'ailleurs un aveu de leurs sentiments violents. Ces sentiments pouvaient aller de pair avec la courtoisie, mais ce poème permet de voir à quel point le goût du carnage et de ce que la guerre avait d'affreux restait brûlant. Gilles de Rais dut, lui plus qu'un autre, avoir le sens d'une violence rappelant la fureur des *Berserkir*. Il avait par ailleurs l'habitude de boire, il se servait de boissons fortes afin d'aiguiser l'excitation sexuelle : il s'agissait avec lui, comme avec les barbares du passé, d'enfreindre les limites, il s'agissait de vivre souverainement.

Le privilège du guerrier germain était de se sentir au-dessus des lois, et d'en tirer des conséquences violentes. Je ne dis pas que les jeunes nobles avaient tous une même attitude délirante, encore moins que par tradition, les compagnons d'armes inclinaient à l'homosexualité, mais, fussent-elles adoucies, les habitudes de ces jeunes gens, qui maniaient l'épée ou la hache d'armes, devaient être en partie répugnantes : je ne doute pas que, bien souvent, ils n'aient tenu à honneur de se montrer l'un plus odieux que l'autre. Ils pouvaient ne pas s'endurcir, mais ils avaient le pied à l'étrier. Encore qu'elle eût évidemment perdu le caractère rituel, l'homosexualité, sans nul doute, devait faciliter les choses.

10. LA VIE SEXUELLE : LA GUERRE

Il m'a paru possible de situer les vices de Gilles de Rais dans un ensemble de brutalités et de beuveries traditionnelles. De plus, encore qu'imparfaitement, nous sommes renseignés sur le développement réel de ses vices.

J'ai déjà parlé des aveux de Gilles lui-même, selon lesquels, « cyniquement, depuis le commencement de sa jeunesse », il avait commis de « grands et d'énormes crimes ». J'ai également cité ce que le procès dit à la suite : que l'origine de ces crimes est prêtée par le coupable « au mauvais gouvernement qu'il avait eu dans son enfance, où, sans frein, il s'était appliqué à tout ce qui lui plaisait et s'était complu à tous les actes illicites ». Il est difficile à partir de là de pré-

ciser. À partir d'une tradition vague¹ (nous devons songer aux histoires racontées à l'occasion : « le fils de celui-ci a fait cela, cet autre a fait telle autre chose »), les habitudes de violence, au moins d'irrégularité précoce, pouvaient alors se perpétuer. Mais deux aspects distincts sont impliqués dans les aveux.

En premier lieu, durant l'enfance, autant qu'il semble à la faveur du mauvais gouvernement du grand-père, le petit-fils dut s'exercer, sournoisement et sans frein, aux divers actes illicites qui lui étaient accessibles. Il avait onze ans, nous l'avons vu, en septembre 1415, à la mort du père (qui suivit après quelques mois celle de la mère). Toujours est-il que la tutelle du grand-père eut pour l'enfant le sens de la pleine liberté. Mais il s'agit alors d'actes répréhensibles, à coup sûr de perversions sexuelles, sadiques peut-être, non de crimes.

Les crimes à proprement parler, les « grands et énormes crimes » datent du « commencement de sa jeunesse ».

Sur ce point nous ne pouvons préciser davantage.

Sur la date des premiers meurtres d'enfants, le procès donne deux indications contradictoires.

D'après l'acte d'accusation, tout aurait commencé vers 1426, quatorze ans avant le procès : évocations des démons et meurtres d'enfants. Mais d'après les aveux du coupable, qui coïncident avec les premiers témoignages de parents des victimes, les premiers meurtres dateraient seulement de l'année de la mort du grand-père, c'est-à-dire de 1432.

1426 à la rigueur correspondrait au commencement de la jeunesse : vingt-deux ans. C'est la date à laquelle, au surplus, commence la campagne en pays manceau. Gilles a, dès 1424, exigé de prendre en main l'administration de tous ses biens. En 1426, partant en campagne, il jouit, en plus de sa pleine puissance personnelle, d'une liberté accrue.

Une conjecture résoudrait la difficulté : les « grands et énormes crimes » du commencement de la jeunesse différaient de la série des meurtres d'enfants qui, dès 1432, dut avoir une certaine continuité et donner lieu à une sorte de « fixation » : mêmes procédés, même ordonnance, enfin, de plus en plus, mêmes participants. Au « commencement de sa jeunesse », il n'y aurait encore eu, répondant aux mots de *crime* et d'*énormité* que l'évocation des démons, et peut-être ces brutalités cruelles qui pouvaient alors être associées à la guerre.

Il est douteux selon moi que ce jouisseur, qui eut tant de plaisir à verser le sang, n'ait pas mis la guerre à profit dès la première campagne.

Nous ne devons pas perdre de vue ce que nous savons avec précision de Gilles de Rais, ni ce que nous savons des guerres du temps.

Jamais nous ne devons oublier qu'en ce temps de guerres incessantes, des scènes de tueries dans des villes, des villages en flammes avaient une sorte de banalité. Le pillage était alors l'inévitable moyen de nourrir une soldatesque vorace. Dans tous les sens il est certain que la guerre excitait l'avidité...

Je ne puis, plus valablement¹, évoquer ces aspects *fondamentaux de la vie humaine* qu'en rappelant le roi d'Espagne, Philippe II, vomissant à cheval au pillage de Saint-Quentin. Mais loin d'en vomir, Gilles eut sans doute quelque plaisir à voir éventrer des malheureux. Devant les spectacles de la guerre, ce pédéraste dut avoir l'occasion de lier l'excitation sexuelle à des boucheries.

Sur ces boucheries, et la banalité de ces boucheries, nous pouvons nous reporter au texte de l'archevêque de Reims, Juvénal des Ursins (dans ses *Épîtres* de 1439 et de 1440). Le prélat insiste : non seulement de pareils délits étaient le fait des ennemis, mais d'« aucuns qui se disaient au roi » ; devant, dans un village, trouver l'indispensable ravitaillement, les soldats « prenaient hommes, femmes et petits enfants, sans différence d'âge ou de sexe, forçant les femmes et les filles ; ils tuaient les maris et les pères en la présence des femmes et des filles ; ils prenaient les nourrices et laissaient les petits enfants, qui mouraient faute de nourriture, ils prenaient les femmes grosses, les enchaînaient et, dans leurs chaînes, elles avaient leur fruit, qu'on laissait mourir sans baptême, et ils allaient ensuite jeter femme et enfant dans la rivière, ils prenaient des prêtres, des moines, des gens d'Église, des laboureurs, ils les enchaînaient de diverses manières et, ainsi tourmentés, ils les battaient, ce dont certains demeuraient mutilés, d'autres enragés et hors du sens... On... emprisonne..., on met aux fers..., dans des fosses, dans des lieux dégoûtants pleins de vermine, on laisse... mourir de faim. Plusieurs en meurent. Et Dieu sait les tyrannies qu'on leur fait ! On rôtit les uns ; à d'autres on arrache les dents, d'autres sont battus avec de gros bâtons, jamais ils ne sont libérés avant d'avoir

donné plus d'argent qu'ils n'en possèdent *... ». Un des capitaines de Gilles de Rais faillit encore, en 1439, être pendu pour des faits du même ordre. Il est vrai qu'après 1427 Gilles n'eut peut-être que peu d'occasions de participer lui-même à ces scènes sadiques : après cette première campagne, il put ne combattre que deux fois, la première aux côtés de Jeanne d'Arc, qui s'opposait violemment au désordre ; et la seconde, en 1432, à Lagny, où il se peut que les choses n'aient pas traîné.

Rien ne prouve d'ailleurs que Gilles eut part à de véritables boucheries. Nous savons seulement qu'au Lude il insista pour la pendaison des prisonniers d'origine française, qui avaient combattu avec les Anglais et pouvaient passer pour avoir trahi leur pays. Il se peut que les autres capitaines, plus soucieux d'argent, aient préféré une rançon. À sa manière, Gilles lui-même appréciait l'argent, mais il refusait de paraître y tenir.

Quoi qu'il en fût, il est difficile de ne pas croire que, faisant la guerre en 1427, les « grands et énormes crimes » du « commencement de sa jeunesse » aient été étrangers aux désordres que créait le passage des hommes d'armes. Nous le verrons : la vue du sang humain et des corps ouverts le fascinait. Plus tard, il dut ne plus s'intéresser qu'à des victimes privilégiées, qu'aux enfants. Mais sa curiosité et son excitation purent se révéler plus tôt, en des occasions plus grossières. Il n'aurait pas parlé de crime, s'il n'était lui-même intervenu cruellement. S'il n'avait pas alors tué par goût de la cruauté. Ce n'est pas sûr, mais c'est croyable, et pour tout dire, c'est probable. Sans doute aurait-il pu parler de crimes à propos d'évocations du démon : celles-ci ont sans doute commencé dès cette époque. Mais les meurtres, qui se poursuivirent à partir de 1432, n'eurent-ils aucun antécédent ? L'abus des enfants, me semble-t-il, avait de plus grandes chances de dégénérer en meurtre, si, à l'occasion, Rais avait pris l'habitude de s'amuser dans le sang.

Parlant de ce temps-là (il en parle évidemment s'il parle de sa jeunesse), il dit avoir « pour son plaisir et selon sa volonté fait tout le mal qu'il pouvait » ; il dit aussi avoir alors mis « son espérance et son intention dans les actes et les choses malhonnêtes qu'il faisait ». L'occasion de prendre plaisir à la

* Du Fresné de Beaucourt (G.), *Histoire de Charles VII*, t. 3, Paris, 1885, p. 389-390.

boucherie était trop belle. Ce qui, plus tard, devint relativement dangereux, en campagne n'avait même pas d'inconvénient.

11. LA VIE SEXUELLE : LES MEURTRES D'ENFANTS

La description des écarts sexuels du monstre n'est pas seulement l'aspect hallucinant de la vie de Gilles de Rais : c'est en même temps l'aspect le mieux connu. Nous ne le connaissons pas seulement par les aveux du sire de Rais, mais par les dépositions de ses chambriers. De divers côtés, le procès accumula un luxe de détails suffocants. Plutôt deux fois qu'une, ce que nous n'arrivons à connaître que si rarement, les goûts, les fantaisies, les caprices, les préférences du monstre furent notés : avec une minutie qui brave la pudeur.

À partir de 1432, il y eut en chaque résidence de Rais une chambre digne des cruelles imaginations de Sade, où le plaisir était mêlé aux sursauts des mourants. Une telle chambre fut réservée à l'horreur dans l'énorme forteresse de Champtocé. Peut-être son grand-père venait-il d'y mourir ? Peut-être achevait-il de mourir un peu plus loin ? La mise en train des meurtres commença l'année où ce grand-père mourut. Dès l'abord, Gilles se livra à la volupté, entouré de compagnons. Les choses s'ordonnaient de telle manière que, s'il avait le désir de tuer, il le faisait lui-même. S'il aimait mieux, il s'adressait à Guillaume de Sillé, ou à Roger de Briqueville, ses complices et ses cousins, qui sortaient de familles nobles que la guerre avait ruinées. Sillé et Briqueville présents, souvent Gilles lui-même tuait, mais s'il le fallait, l'un des reîtres mettait la main à la besogne. Tous vivaient aux dépens du maître, le maître payait, mais d'abord, ils lui procuraient ce qu'il désirait.

Pour commencer, la compagnie se livrait à des excès ; ils se gorgeaient de nourritures fines et de boissons fortes — mais, jamais semble-t-il, les séides n'abandonnaient Gilles à la solitude du sang.

Après 1432, Champtocé n'a probablement que peu servi : très vite la maison de La Suze, à Nantes, les châteaux de Tiffauges et de Machecoul l'emportèrent. Plus tard aussi les

participants de ces fêtes se renouvelèrent : d'autres entrèrent dans les secrets. Il y eut d'abord, apparemment, des chanteurs de la chapelle : André Buchet, de Vannes ; Jean Rossignol, de La Rochelle, qui sans doute eurent des voix d'anges homosexuels, et dont Gilles fit des chanoines de Saint-Hilaire-de-Poitiers. Il y eut Hicquet de Brémont, et Robin Romulart (ou « Petit-Robin »), qui mourut sans doute à la fin de 1439. Deux chambriers enfin, répondant aux noms de Poitou et d'Henri, achevèrent cette chambrée sanglante. D'autres chanteurs, plus jeunes, épargnés par le maître, étaient utilisés les jours où l'on n'avait pas trouvé de victimes nouvelles ; ceux-là, tenus de se taire, n'étaient sans doute pas introduits dans les secrets... Ces demeures libidineuses de Machecoul et de Tiffauges effraient... Pleines de monde, elles effraient. Même si nous oublions le peu de sérieux des sorciers qui cherchaient le diable, des prêtres qui chantaient l'office, elles effraient... Ces forteresses avaient le sens de pièges diaboliques. Elles se refermaient sur les enfants qui avaient l'imprudence d'attendre l'aumône au portail. La plupart des victimes puériles étaient prises par cette duperie. Il y avait dans ce monstrueux désordre un étouffement qui préparait le pire. Parfois, Gilles de Rais lui-même choisissait, quelquefois il demandait à Sillé, à d'autres, de choisir. L'enfant introduit dans la chambre de Gilles, les choses étaient brusquées. Prenant en main son « membre viril », Gilles le « frottait », l'« érigeait » ou le « tendait » sur le ventre de la victime, il l'introduisait entre les cuisses. Il se frottait « sur le ventre des... enfants... », il se délectait et s'échauffait tellement que le sperme, criminellement, et autrement qu'il ne se doit, jaillissait sur le ventre de ces enfants ». Avec chaque enfant, Gilles ne parvenait à ses fins qu'une fois ou deux, après quoi « il les tuait... ou les faisait tuer ».

Mais il était rare que l'orgie commençât avant que l'enfant ne fût maltraité. Au départ, il y avait une sorte d'étrangement : les malheureux étaient introduits dans un abominable dispositif, Gilles voulait « prévenir leurs cris », éviter qu'ils ne fussent entendus. « Tantôt, il les suspendait de sa propre main, tantôt il les faisait suspendre par d'autres par le cou, avec des liens et des cordes, dans sa chambre, à une perche et à un crochet. » Ainsi, en extension par le cou, étaient-ils réduits à des râles.

À ce moment, pouvait intervenir une comédie. Gilles, arrêté-

tant la suspension, faisait descendre l'enfant, il le caressait alors et le cajolait, l'assurant qu'il n'avait voulu ni lui « faire mal » ni « le blesser », qu'au contraire il voulait « se divertir » avec lui. S'il le faisait taire à la fin, il pouvait alors jouir de lui, mais l'apaisement ne durait pas.

Ayant tiré de la victime un plaisir violent, il la tuait ou la faisait tuer. Mais souvent la jouissance de Gilles se mêlait à la mort de l'enfant. Il pouvait inciser – ou faire inciser – la veine du cou : le sang jaillissait et Gilles jouissait. Il voulait parfois que la victime, au moment décisif, fût en langueur de mort. Ou encore, il la faisait décapiter : dès lors l'orgie durait « tant qu'il restait quelque chaleur dans le corps ». Parfois, après la décapitation, il s'asseyait sur le ventre de la victime et se délectait à la voir ainsi mourir, il s'asseyait de biais, pour en mieux voir les derniers tremblements.

Il variait parfois les manières de tuer. Voici ce qu'il en dit lui-même : – Tantôt il infligeait, tantôt des complices infligeaient « divers genres et manières de tourments ; tantôt ses complices et lui séparaient la tête du corps avec des dagues, des poignards et des couteaux, tantôt ils les frappaient violemment sur la tête avec un bâton, ou avec d'autres objets contondants ». Il précise qu'à ces tourments s'ajoutait le supplice de la suspension. Interrogé, le chambrier Poitou énumère ainsi les manières de tuer : « Tantôt les décollant ou les décapitant ; tantôt leur coupant la gorge, tantôt les démembrant et tantôt leur rompant le cou avec un bâton. » Il dit aussi qu'il y avait « un glaive, destiné à leur exécution, vulgairement appelé *braquemard* » (p. 516).

Mais nous ne sommes pas au bout de ce voyage à la limite du pire.

Voici ce que nous savons par Henriët le chambrier. Gilles se vanta, en sa présence, d'avoir « plus de plaisir au meurtre des... enfants, à voir séparer leurs têtes et leurs membres, à les voir languir et à voir leur sang, qu'à les connaître charnellement » (p. 525). Ainsi énonçait-il, avant le marquis de Sade, le principe des libertins endurcis dans le vice.

Ce que nous savons de la recherche des « plus belles têtes » nous mène dans l'aberration. Nous l'apprenons par le monstre lui-même : quand à la fin les enfants reposaient morts, il les embrassait, « et ceux qui avaient les plus belles têtes et les plus beaux membres, il les donnait à contempler, et il faisait cruellement ouvrir leur corps et se délectait de la vue de leurs

organes intérieurs » (p. 488). Henriët, qui, des deux chambriers, le rapporte avec les détails les plus minutieux, ne néglige pas de son côté cet aspect délirant.

Gilles, selon lui, « se délectait » à regarder les têtes coupées, et il les montrait à lui, témoin, et à Étienne Corrillaut..., « leur demandant laquelle desdites têtes était la plus belle de celles qu'il leur montrait, la tête tranchée au moment même, ou celle de la veille, ou une autre de l'avant-veille, et il baisait souvent la tête qui lui plaisait davantage, et il s'en délectait » (p. 525). Le genre humain n'était plus, sous les yeux de Gilles, qu'un élément de trouble voluptueux : cet élément se trouvait en entier, devant lui, disponible souverainement, n'ayant de sens qu'une possibilité de plaisir plus violent et, dans cette violence, il ne cessait pas d'être perdu.

Il n'est pas de confession sexuelle plus pathétique, en ce qu'elle va jusqu'au bout dans la volonté de faire horreur¹.

Ces derniers mots retirent la possibilité de ne pas trembler :

« – Et très souvent, dit-il, quand les enfants mouraient, il s'asseyait sur leur ventre et il prenait plaisir à les voir ainsi mourir et *il en riait* avec lesdits Corrillaut et Henriët... » (p. 488).

À la fin, le sire de Rais qui, pour s'exciter les sens autant qu'il pouvait, s'était enivré, tombait comme une masse. Les serviteurs nettoyaient la chambre, lavaient le sang, et tandis que le maître dormait, ils brûlaient dans la cheminée le cadavre. De longues bûches et une quantité de fagots permettaient de le réduire en cendres rapidement. Ils avaient eu soin de brûler les vêtements un à un, voulant, disaient-ils, éviter les mauvaises odeurs.

Toute l'ordonnance de la fête avait eu lieu suivant le déroulement prévu : elle n'avait pas répondu à des mouvements de passion. Destinée à servir la volupté d'un seul, elle s'était passée sans angoisse : ces enfants de sept à vingt ans mouraient sans plus d'histoire que des chevreaux.

S'il y eut tragédie, ce n'est pas d'une façon continue. Mieux, ce qu'en de telles horreurs il y a de plus remarquable est l'indifférence des participants.

Ils n'auraient pu imaginer le sentiment qui, de nos jours, a pris cette rigueur immuable : l'épouvante et l'indignation passant les bornes... En son temps, Gilles de Rais était un très

grand personnage, et les petits mendiants qu'il égorgeait ne comptaient pas beaucoup plus que les chevreaux.

Il nous est difficile d'évaluer la distance qui opposait alors l'homme écrasant, que la fortune et la naissance grandissaient, à l'insecte écrasé entre deux pierres.

Plus d'un siècle plus tard, en Hongrie, une grande dame tuait des servantes, sans plus s'embarrasser que Gilles tuant des enfants. Cette grande dame, Erszebeth Bathory, était apparentée à des rois : elle ne fut poursuivie qu'après avoir cédé au désir de tuer des filles de la petite noblesse. Gilles de Rais ne fut lui-même inquiété qu'après une longue hésitation. Ce ne fut qu'après d'absurdes maladroitures ; il est probable qu'à la fin, la rumeur publique grandit au point qu'on n'aurait pu facilement fermer les yeux. Sans amis, sans appuis, Gilles ne put se sortir de l'hostilité, de la lassitude générale. Mais habile, et gardant la mesure, ses crimes n'auraient pas indigné profondément : sans autre raison, le premier mouvement aurait pu être de fermer les yeux.

12. LE HAUT RANG DE GILLES DE RAIS

Dans ce drame plein de sang, nous ne pouvons oublier ce qu'avant toutes choses annonce le personnage de Rais : il n'est pas n'importe quel homme en ce monde, mais un noble ; cet homme de guerre, cet ogre, qui violait et tuait de petits enfants, est d'abord un privilégié. La fortune n'est d'ailleurs pas seule son privilège. Son existence est, en elle-même, privilégiée, son existence elle-même, en elle-même, est fascinante. Elle rayonne, elle est par elle-même glorieuse, du fait de sa naissance, elle est glorieuse : elle l'est comme sont glorieux le luxe et la guerre.

Le personnage de Rais, de lui-même, est une force qui séduit, qui domine. Il va sans dire, rien n'est séduisant dans le fait d'égorger des enfants. Mais la noblesse de Rais n'est pas noble au sens édulcoré. Rais est noble au sens où l'étaient les guerriers germains. Sa noblesse a le sens d'une violence ne regardant rien, et devant laquelle il n'est rien qui ne cède : comme celles des *Berserker*, une telle violence située hors du

monde celui qu'elle inspire. La noblesse de Rais annonce le monstre.

Parfois la noblesse en lui ne se distingue plus de ce qu'il a de terrifiant, elle prend pour finir l'attrait de la nuit et de l'effroi que donne la nuit. Que l'on se souvienne des Harii germains et de la suie dont ils se couvraient pour mieux appartenir à la terreur de la nuit. Il y a dans la violence une ambiguïté de la séduction et de la terreur. Le guerrier noble, le grand seigneur, celui qui fascine, est terrifiant¹.

En même temps, Gilles de Rais, devant le diable, tremblait. Mais le diable le fascinait, il sollicitait en vérité l'alliance de celui qui le terrifiait. Au fond des choses, le monde surnaturel, celui du diable, ou celui de Dieu, était comme lui d'essence noble, si l'on veut d'essence souveraine. L'existence de Dieu, ou celle du diable, n'avait qu'une fin : ce qu'un noble tient pour la fin de tout le monde noble, un enchantement diurne ou nocturne, semblable, étant réel, à ce que sont de très beaux tableaux, qui éblouissent et qui fascinent. Ces tableaux peuvent être composés par de sanglantes batailles, ils peuvent l'être par des martyres (les thèmes sexuels devant nécessairement être transposés...). Mais toujours, intimement, la terreur est liée à l'attrait.

Sur ce plan, le sire de Rais a du moins ce mérite. Il représente à l'état pur le mouvement qui tend à subordonner l'activité des hommes à l'enchantement, au jeu des privilèges. Les hommes dans leur ensemble produisent, ils produisent des biens de toute nature. Mais dans la société du xv^e siècle, ces biens sont destinés aux privilégiés, à ceux qui peuvent, entre eux, se dévorer, mais auxquels la masse est subordonnée. Pour la masse des hommes il est nécessaire de travailler, en sorte que jouent les privilégiés, qu'ils jouent même, quelquefois, à s'entre-dévorer. Les biens qui, pour la masse, représentent le travail, n'ont pour les privilégiés que le sens du jeu. Le travail entré dans les produits ne peut leur apparaître, puisque le noble, le privilégié, ne travaille pas, et jamais ne doit travailler.

On l'oublie souvent, mais le principe même de la noblesse, ce qu'elle est en son essence, est le refus de subir la dégradation, la déchéance, qui serait l'inévitable effet du travail.

D'une manière fondamentale, pour la société d'autrefois, le travail est honteux. Il est le fait de l'esclave ou du serf, de celui qui, en même temps que la disposition de lui-même, a

perdu sa dignité : l'homme libre, lui, ne pourrait travailler sans déchoir.

Cela se rapporte au fait que le travail ne saurait avoir en lui-même d'intérêt, c'est une activité subordonnée, une activité servile, qui sert à autre chose qu'à elle-même. Celui qui veut échapper à la vie servile ne peut en principe travailler. Il lui faut jouer. Il lui faut s'amuser librement, comme l'enfant : libéré de ses devoirs, l'enfant s'amuse. Mais l'adulte ne peut, comme l'enfant, s'amuser, s'il n'est privilégié. Ceux qui n'ont pas un privilège sont réduits à travailler. Par contre, le privilégié doit faire la guerre. De même que l'homme sans privilège est réduit à travailler, le privilégié, lui, doit faire la guerre.

La guerre elle-même a le privilège d'être un jeu. Ce n'est pas, comme les autres, une activité raisonnable, n'ayant de sens que le résultat escompté. La guerre, il est vrai, peut être vue sous l'angle de l'utilité : une ville, un pays peuvent être attaqués et doivent se défendre. Mais sans la turbulence de pays ou de villes, qui, sans nécessité, assaillent les voisins, les hommes pourraient éviter la guerre. La guerre est, au départ, effet d'une turbulence, même s'il est vrai qu'elle est parfois l'inévitable résultat de l'appauvrissement d'une région, dont les habitants doivent chercher ailleurs de quoi survivre.

Le plus souvent, ceux qui prirent l'initiative des guerres y furent portés par un mouvement d'explosion exubérante. C'est pourquoi la guerre put avoir longtemps le sens d'un jeu, d'un jeu terrifiant, mais d'un jeu.

Au temps de Gilles de Rais, la guerre est toujours le jeu des seigneurs. S'il désole les populations, ce jeu exalte les privilégiés. Il a pour les privilégiés le sens *dernier* que le *travail* ne peut avoir pour les pauvres gens. L'intérêt du travail est subordonné à son résultat : l'intérêt de la guerre n'est autre que la guerre, c'est la guerre elle-même, qui fascine et qui terrifie. Ceux qui ressemblent à Gilles de Rais, qui vivent dans l'attente de ces chocs terribles des armées, laissant derrière eux la mort, les cris d'horreur et la souffrance, ne connaissent rien qui leur donne cette excitation violente. Le fait qu'à bien peu près les générations actuelles ne savent plus rien d'une exaltation qui jadis, encore que la mort en fût le fondement, était le sens et la fin les moins dérisoires, est de nature à nous abandonner dans ce monde au sentiment de notre impuis-

sance. Ne sommes-nous pas aveugles au moment où la folle vérité de jadis se dérobe à nous ?

Devant une question aussi vaine, que pouvons-nous, sinon nous dérober ?

Mais nous devons continuer la recherche paradoxale, donnée dans les problèmes que sa vie et le monde de son temps posaient à Gilles de Rais...

13. LA TRAGÉDIE DE LA NOBLESSE

Le fait que Gilles de Rais vécut dans le monde de la guerre, lié au privilège, ne saurait nous empêcher d'apercevoir qu'en ce temps ce monde changeait. Aux yeux de Gilles, la guerre est bien un jeu. Mais cette manière de voir est de moins en moins vraie : dans la mesure où elle cessa d'être même celle de la plupart des privilégiés. De plus en plus, la guerre est alors un malheur général ; elle est en même temps le *travail* d'un grand nombre. La situation générale se détériore : elle devient plus complexe, le malheur atteint même les privilégiés, qui de moins en moins sont avides de guerre, et de jeu, qui voient enfin que le moment est venu de laisser la place aux problèmes de la raison. En ce même temps, les moyens techniques et financiers de la guerre impliquent des rouages tels que la part de la fougue et de l'exaltation personnelles est réduite. La cavalerie lourde, essentiellement celle des armes qui faisait de la guerre un jeu luxueux, achève, du vivant de Gilles de Rais, de perdre une partie de son importance au profit de l'infanterie et des archers, des flèches et des pieux. De même, la course des bandes armées et pillardes prend le pas sur les combats prestigieux des chevaux caparaçonnés et des cavaliers : il s'ensuit la nécessité de substituer aux compagnies de routiers, sans discipline, des armées régulières et hiérarchisées. Seules la hiérarchie et la discipline pouvaient maintenir une partie de la place qu'avaient les privilégiés dans la guerre.

Quelque chose subsiste, il est vrai, du jeu que la guerre est en son principe. Quelque chose, à la rigueur, en subsiste jusqu'à nos jours. Mais la discipline, les directives rigoureuses et le commandement scientifique impriment à la guerre ce

caractère essentiellement rationnel, qui a fait oublier que, dans le débat fondamental du jeu et de la raison, c'est très tard, et comme une conséquence secondaire, qu'elle tend à se distinguer de cette fougue et de cette violence individuelles, qui en avaient été la vérité et le cœur, pour laisser l'avantage à la froideur de la raison.

Les choses évoluèrent lentement : on n'en vint pas d'emblée à cette énorme pression des armes modernes qui ont, à la longue, étouffé, dans la guerre, un violent mouvement de jeu qui la transfigurait. Mais dès les années qui suivirent la mort de Jeanne d'Arc, Gilles de Rais, demeuré maréchal de France, avait cessé d'être à sa place dans ces armées de son temps, condamnées à devenir régulières. Dès que le connétable Richemont l'eut, en 1434, emporté sur La Trémoille, il y eut un embryon d'administration royale, qui aboutit, en 1439, aux états généraux d'Orléans.

Gilles de Rais avait toujours en 1434 le titre de maréchal de France. Mais après la disgrâce de La Trémoille, il n'était plus rien. Il avait été un « galant chevalier en armes », il avait su donner un assaut, mettre en ligne des chevaux magnifiques et de superbes cavaliers. Il savait boire et, sans doute, il jouissait du pire désordre. Surtout, il aimait se battre et, près de Jeanne d'Arc, il se couvrit de gloire aux Tourelles, à Patay, même encore, après la mort de l'héroïne, en 1432, à Lagny.

Une administration s'organisant, de ce jour où nul intrigant ne lui assura la faveur du roi, la valeur militaire qu'il avait soudain n'eut plus de sens. Il n'était, de lui-même, qu'un brouillon : de ce moment, tout ce qu'il était, son état d'esprit et ses réactions ne répondaient plus au sentiment des nécessités nouvelles.

À partir de 1432, du jour où il s'abandonne à l'obsession des enfants égorgés, Gilles de Rais n'est qu'un déchet. Tout s'en mêle. En août 1432, il fait encore, à Lagny, figure de capitaine glorieux. Son grand-père meurt en novembre. La disparition de cette force brutale doit en même temps le libérer, le soulager, et le démanteler. Il doit mal supporter une liberté trop entière, trop soudaine, une richesse qui achève d'être vertigineuse. L'été suivant, La Trémoille tombe. Il ne faut pas imaginer que Rais supporta légèrement sa déchéance. J'ai parlé de sa niaiserie... Mais ce que j'ai dit du jeu qu'il jouait aide à voir qu'il en vivait, et que ce jeu se confondit

avec sa vie. La privation dut l'atteindre d'autant plus qu'il venait de s'ouvrir à des habitudes affreuses...

J'ai parlé de son enfantillage. C'est en effet d'une manière enfantine, en conséquence le plus entièrement, le plus follement, qu'il incarnait l'esprit de cette féodalité qui, dans tout son mouvement, procédait du jeu qu'avaient joué les *Berserker* : il était rivé à la guerre par une affinité qu'achevait de marquer le goût des voluptés cruelles. Il n'avait pas de place au monde, sinon celle que la guerre lui donnait. Une société vautrée dans la guerre féodale pouvait seule accorder ce qu'il attendait à ce privilégié, qui ne pouvait que vider jusqu'au bout la lie du privilège. Sa vanité n'était pas seule atteinte, sa passion était blessée dans la défaveur qui l'atteignait. Ce monde féodal épuisé le laissait pour compte. Sous les apparences de la richesse, ce qu'il avait encore à vivre était, à l'avance, flétri. Une chose cependant l'opposait à ces misérables seigneurs, tout prêts à jouir de leurs restes. Jamais, jusqu'en face de la mort, ce privilégié n'aurait pu accepter une vie qui ne l'aurait plus fasciné.

Dans la tragédie de Gilles de Rais, il y eut d'abord un étouffement. Il ne saurait être question d'admirer le misérable, ou de le plaindre. Mais la tragédie eut lieu lorsque les conditions acquises, sur lesquelles reposait la vie des privilégiés, se déroberent. Ce dont le monde féodal avait vécu se déroba. L'étouffement dont il s'agit tendit à devenir invivable. Au même moment, ses châteaux commençaient à sentir la mort. À Champtocé, à Machecoul, des corps se desséchaient ou pourrissaient dans le bas de certaines tours (p. 382 et 384-385). Ces châteaux étaient d'énormes masses de pierre, à l'intérieur desquelles des recoins pouvaient être, ou peu s'en fallait, inaccessibles, aussi profondément enterrés que des caveaux. Ces forteresses étaient les signes extérieurs – ou les sanctuaires – des vieilles guerres féodales, dont ces seigneurs étaient encore les dieux. Ces guerres voulaient l'ivresse, elles voulaient le vertige et le tournoi de ceux que la naissance leur avait consacrés. Elles les avaient précipités dans les assauts, mais parfois, elles les étouffaient dans de sombres hantises. Le jeu qu'extériorisaient ces châteaux devait être joué pleinement : celui qui, les possédant, y résidait, n'aurait pu leur échapper facilement. Il l'aurait pu s'il avait rejeté l'esprit que ces murailles incarnaient. Celui qui, comme Craon, s'occupait efficacement de ses intérêts, gérant sa fortune avec les calculs

et l'avidité d'un bourgeois, pouvait, s'il le voulait, ne plus jouer ce jeu. Mais celui que domine l'intérêt déroge : il travaille en quelque sorte, il est asservi. À l'encontre, ce fut la passion de Gilles de Rais, loin de céder à l'événement, de s'obstiner, de s'entêter jusqu'à la ruine.

Le déclin de Gilles de Rais a des aspects de magnificence funèbre.

La hantise de la mort y est sensible : un homme, peu à peu, s'enferme dans la solitude du crime, de l'homosexualité, du tombeau ; dans ce profond silence, les visages qui l'obsèdent sont ceux des enfants morts, qu'il profane d'un abominable baiser.

Dans ce décor de forteresse – et de tombe – le déclin de Gilles de Rais a l'aspect d'une hallucination théâtrale.

Nous ne pouvons juger des états d'âme de ce monstre.

Mais c'est de cette chambre sanglante, où le dévissageaient des têtes d'enfants, qu'il lui arriva sans doute de partir, au petit matin, à travers les rues des villages : de Machecoul, de Tiffauges.

Une longue hallucination intolérable pourrait-elle avoir une vérité plus lourde ?

Le personnage de Gilles de Rais se lie à cette tragique apparition. Cette apparition se lie à la déchéance décisive qui résulta pour lui de la chute de La Trémoille.

Elle se lie à cette déchéance d'une manière qui expose en même temps que la tragédie personnelle de Rais, celle d'un monde auquel une figure sanglante convient, qui, des *Berserkir* à M. de Charlus, trahit de toute manière une cruelle niaiserie. Le monde féodal, en effet, ne peut être séparé de la démesure, qui est le principe des guerres. Mais, à l'instant où la politique royale, où l'intelligence l'altèrent, ce n'est plus le monde féodal. L'intelligence, ou le calcul, ne sont pas nobles. Il n'est pas noble de calculer, voire de réfléchir et nul philosophe n'aurait pu incarner ce que la noblesse est essentiellement. Ces vérités dites à propos de Gilles de Rais ont précisément l'avantage de tenir à la source impure de sa vie. La tragédie est nécessairement impure, elle est d'autant plus vraie qu'elle est impure.

À quoi s'ajoute ce principe, qui, pour être méconnu, n'en est pas moins solide : que, sans la noblesse, sans le refus de calculer et de réfléchir (qui en est l'essence), il n'y aurait pas de tragédie, il n'y aurait que réflexion et calcul.

J'en arrive à dire de la *tragédie de Gilles de Rais*, envisagée comme tragédie par la réflexion pesante, par la réflexion tenant compte du monde qui refusa la réflexion (qui même, d'un tel refus, fait le point de départ ¹⁾, qu'elle est la tragédie de la féodalité, la tragédie de la noblesse.

Mais que signifie cette affirmation ?

Que sans la profonde niaiserie qui, en Gilles de Rais, ordonnait, commandait le refus brutal, il n'y aurait pas de tragédie.

Nous ne nous éloignons pas de Gilles de Rais. Ces réflexions n'auraient pas de sens si elles pouvaient se détacher du personnage et de tout le sang collé sur lui. Mais s'il est vrai que seule la féodalité, qu'il incarne, le rend tragique, la féodalité, dans ce jeu tragique, ayant sans discussion, *naïvement*, la force de lier la violence de la vie, ne diffère pas de cette *souveraineté* qui n'est pas seulement le principe des tragédies grecques, mais de la Tragédie personnifiée. *La Tragédie est l'impuissance de la Raison.*

Cela ne signifie pas que la Tragédie ait ses droits contre la Raison. À ce qui est contraire à la Raison, un droit ne peut appartenir vraiment. Un *droit* pourrait-il être opposé à la Raison ? Mais la Violence humaine, qui a le pouvoir d'aller contre la Raison, est tragique, et doit, s'il se peut, être supprimée : du moins ne peut-elle être ignorée ni méprisée. Cela, je devais le dire, parlant de Gilles de Rais, qui diffère de tous ceux dont le crime est personnel. Les crimes de Gilles de Rais sont ceux du monde où il les commit. Ce sont les mouvements convulsifs de ce monde qu'exposent ces gorges tranchées. Ce monde avait admis ces différences cruelles qui laissaient ces gorges sans défense. Il avait laissé libres – ou peu s'en fallait – ces jeux tragiques : jeux d'un évergumène à la limite d'un pouvoir souverain ! Il est vrai qu'en ce monde déjà s'ordonnait le mouvement plus profond qui réduirait ces différences, qui les réduirait lentement... Ce lent mouvement qui, à son tour, aurait une fois la brusquerie tragique, partant d'une violence opposée...

14. LA RUINE THÉÂTRALE D'ORLÉANS

J'ai montré que cette tragédie était celle de la noblesse, de cette humanité tragique, parfois même, si l'on veut, tragi-

comique, qu'est la noblesse. En ce qui concerne Gilles de Rais, la tragédie se prolongea durant les années qui suivirent sa déchéance, de 1433 à 1440. Dès qu'il cessa de faire la guerre, sa vie assumait le lamentable cours que lui donnèrent ses crimes, et la suite de ses vains efforts.

Indépendamment de sa volonté, la dernière apparition du maréchal sur un champ de bataille eut le sens d'une vaine parade (p. 366-367). Ce jour-là, sous la direction du connétable de Richemont, l'armée du roi de France se mesura avec les Anglais. Mais ni les Français ni les Anglais n'engagèrent l'action. Ayant fait montre de leur puissance, les adversaires se retirèrent sans se battre. Il n'en reste pas moins qu'à l'occasion de cette journée, Gilles se fit remarquer par la splendeur de ceux qui portaient ses armes! Il se peut qu'un hasard en décida, mais de ces hommes qu'il avait menés à des combats sanglants, il ne devait se servir désormais qu'à la parade (exception faite d'affaires locales). Dès le début, comme d'autres, de nos jours, aiment mettre en ligne des chevaux, il aima mettre en ligne des hommes d'armes. Il en résultait d'excessives dépenses. C'est pourquoi il lui arrivait de vendre des terres afin de faire face. Au temps de Jeanne d'Arc, ces dépenses étaient justifiées. Fussent-elles grandes, elles étaient encore à la mesure d'une immense fortune. À la mort du grand-père, cette fortune s'accrut. Mais peu de temps après, le crédit de Gilles tomba. La Trémoille en disgrâce, son titre de maréchal n'a plus de sens. Il se passa alors le contraire de ce qu'il eût été logique d'attendre. Loin de s'améliorer, sa situation de fortune devient précaire. Ses dépenses, autrefois inévitables, sont maintenant des dépenses d'ostentation! Mais il semble que le train du maréchal de façade soit plus lourd que celui du capitaine engagé dans des guerres. Comme s'il devait compenser par un faux-semblant le prestige perdu¹.

Les documents sur les folles dépenses de Rais sont nombreux. Ils ne permettent pas, cependant, de préciser : nous ne pouvons nous expliquer ce qui semble à la fin l'avoir ruiné, ni même à quel point il fut ruiné. Nous voyons ce qui se passa, mais nous n'en voyons ni l'exacte mesure ni la cause.

Nous pouvons seulement affirmer que ces dépenses se multipliant, la ruine fut l'un des aspects obsédants de la tragédie dont je parle. Les dépenses de Gilles de Rais ne relèvent pas d'une prodigalité quelconque, elles se rapportent au jeu *excessif* qui est le principe de l'humanité primitive. Ce jeu, par

rapport à la guerre elle-même, est en principe secondaire, mais il eut une profonde réalité chez un homme dont toutes les réactions sont archaïques. Ce violent, auquel le jeu de la guerre manquait, eut besoin d'une compensation. Il semble l'avoir trouvée dans le jeu de la dépense ostentatoire. Mais ce jeu aurait-il un attrait suffisant, s'il ne menaçait d'entraîner la ruine du joueur?

Quand il ne fut plus rien, Gilles de Rais n'aperçut qu'une possibilité de jouer, de jouer toujours. Qu'aurait pu faire en ce monde ce féodal?

Le privilège du féodal n'a qu'un sens, le libérant du travail, il le consacre au jeu. Mais la guerre seule est le jeu qui donne sa pleine valeur à l'homme privilégié. La « dépense ostentatoire » pourrait-elle justifier une fougue comparable à celle qui emporte à la guerre? Le jeu des folles dépenses n'importait plus aux pairs de Rais. Il leur apparaissait comique. Il appartenait à un monde en voie de disparition. À ce jeu, les villes s'étaient affrontées, construisant de hautes cathédrales. Mais le *xv^e* siècle s'enlisait déjà dans une transformation profonde, où la réalité primait l'apparence.

C'est isolément qu'un Gilles de Rais en restait aux réactions du monde primitif, que comprenait encore pleinement la noblesse du *xiii^e* siècle¹. À l'occasion d'une « cour » tenue en Limousin, un chevalier faisait, au *xiii^e* siècle, semer des pièces d'argent dans une terre labourée; un autre, pour répondre à ce défi, faisait pour sa cuisine brûler des cierges; un autre, « par jactance », ordonnait de brûler vifs tous ses chevaux. Nous savons aujourd'hui ce que signifie cette *jactance*, qui répond si clairement aux inintelligibles dépenses du sire de Rais.

Dans des sociétés différentes des nôtres — nous accumulons, nous, la richesse en vue d'un accroissement continu — le principe prévalait au contraire de gaspiller ou de perdre la richesse, de la donner ou de la détruire. La richesse accumulée a le même sens que le *travail*; au contraire la richesse gaspillée ou détruite dans les *potlatch* des tribus a le sens du *jeu*. Les richesses accumulées n'ont qu'une valeur subordonnée, les richesses gaspillées, ou détruites, ont aux yeux de qui les gaspille, ou de qui les détruit, une valeur *souveraine* : elles ne servent à rien d'autre; sinon à ce gaspillage lui-même, ou à cette destruction fascinante. Leur sens *présent* : leur gaspillage, ou le don que l'on en fait, est leur raison d'être dernière, et

c'est par là que leur sens peut soudain n'être plus remis à plus tard, être *dans l'instant*. Mais elles sont consumées *dans cet instant*. Elles peuvent l'être avec magnificence : ceux qui savent apprécier la consommation sont éblouis, mais rien n'en reste.

Tel est le sens des pièces semées, et perdues, des cierges pour la cuisine et des chevaux qui hurlent dans les flammes.

Tel est aussi le sens des folles dépenses, que Rais multiplia, quand il dut renoncer à la guerre.

Au printemps de 1434, après l'affaire de Sillé, il n'y a pas renoncé définitivement. Il reste en relation avec La Trémoille. Ayant dû s'engager à ne plus paraître à la cour, l'ancien favori tente de reprendre en marge une activité réduite : il profite de ce qu'un ami, le duc de Bourbon, est toujours en guerre avec le duc de Bourgogne; il voudrait venir au secours de Bourbon, dont une ville, Grancey, située en Bourgogne, est assiégée par les Bourguignons. Sans doute pense-t-il que Charles VII lui saura gré de cette action. Il propose donc à Rais de lever des troupes, et de venir au secours de Grancey. Rais semble avoir accepté d'abord avec empressement.

Nous ne pouvons savoir exactement ce qui suivit, mais rien ne s'arrangea. Aux affaires dont il s'agissait, il se peut que d'autres aient mis des bâtons dans les roues...

Gilles obtint, il est vrai, que Charles VII le chargeât, officiellement, de libérer Grancey, mais le jour même où cette ville se rendait aux Bourguignons, nous savons qu'il est à Poitiers... À l'avance, il a demandé à son frère René de se charger des troupes qu'il a effectivement levées en Bretagne.

Pourtant le maréchal sans emploi n'a pas encore abandonné la partie.

Il se rend à Orléans : il a l'intention d'y vivre à sa guise, somptueusement, mais La Trémoille l'y relance. Gilles accepte alors de le suivre en Bourbonnais. À ce moment, il est question, mais bien en vain, de l'aide au duc de Bourbon.

Les deux hommes, ensemble, s'entêtent. Ils tentent, au début de l'année suivante, d'attaquer Jean de Luxembourg. Après la paix de Nevers, conclue entre le duc de Bourbon et le roi (février 1435), Luxembourg est resté en guerre avec les Français.

Mais La Trémoille et Rais ont peu d'argent. De plus, ils

s'entendent mal à ce sujet, d'autant que, décidément, Rais veut mener une vie royale, une vie dont la splendeur éblouisse.

Il hésite. Dans le désordre et le désarroi où il sombre, il n'est pas résigné, mais La Trémoille a beau lui monter la tête, Gilles le sent : on lui propose des affaires insignifiantes; sans crédits, sans argent royal. Décidément, il se laisse aller. Il a dès lors le luxe efféminé d'un cardinal romain.

Entouré de jeunes chanteurs, il s'est fait nommer chanoine de Saint-Hilaire de Poitiers. (Ce titre jusque-là, seuls l'avaient porté les ducs d'Aquitaine.) Il a dû, à cette occasion, paraître en costume somptueux, mi-partie d'église, mi-partie de guerrier casqué. Il voyage alors avec une maison ecclésiastique, une « collégiale », dont le siège était en principe une chapelle des Saints-Innocents, située dans l'enceinte de Machecoul. Cette chapelle avait ses chanoines, et même un évêque prétendu; elle avait des chanteurs, une maîtrise analogue à celles des cathédrales; tout ce monde était liturgiquement et somptueusement vêtu : plus de cinquante personnes, autant de chevaux. S'ajoutait à la maison ecclésiastique la militaire : deux cents cavaliers, que précédaient un héraut d'armes, des trompettes. Nous n'avons rien dit des sorciers, des alchimistes, des armuriers, de l'enlumineur, de ceux qui avaient la charge de porter un orgue dans ses voyages... Cet homme, que murait une solitude de criminel, ne pouvait se passer d'une foule qui rappelait l'entourage d'un roi. Nous savons par des documents notariaux d'Orléans, ville où il fit un séjour de plus d'un an, ce que, dans son ensemble, était cette foule. La même foule, un peu plus tôt, dut l'accompagner à Poitiers. Ce délire eut, à Poitiers, un aspect scandaleux, qui doit être souligné. Deux jeunes chanteurs, qui l'ont charmé, l'accompagnent; plus tard, il en fera des criminels. L'un est André Buchet, de Vannes, qui devait au moins deux fois lui mener des victimes. L'autre, Jean Rossignol, de La Rochelle, qu'il dota d'une terre à Machecoul, a pris part au transfert des squelettes d'enfants de Champtocé (voir p. 384-385). Ce jour-là, dans l'église de Saint-Hilaire, il institue deux prébendes en faveur de ces mignons. Sans doute cherchait-il un exhibitionnisme voilé, qui prît pour lui le sens du crime : il dut aimer jusqu'au délire ces voix d'anges, ces voix d'éphèbes corrompus, qu'il associait à ses orgies.

Le voyage à Poitiers, puis à la fin de l'année et l'année suivante, le long séjour à Orléans, permettent d'imaginer le

train d'enfer que mena le maréchal de Rais, du jour où il n'eut de maréchal que le nom (le titre alors était amovible, mais il ne lui fut pas retiré). Orléans, semble-t-il, coûta 80 000 écus d'or : une part importante, non de ses revenus, mais de sa fortune. (Il ne vendit en 1437 que 100 000 écus, Ingrandes et Champtocé, ses deux places les plus importantes, auxquelles Jean V de Bretagne tenait essentiellement.) Ses finances étaient, au retour, si malades qu'il dut se terrer pour un temps, dans ses domaines en Bretagne.

Il s'installe alors en pays de Rais dans la forteresse de Machecoul.

Il n'avait pas semé de pièces d'argent, il n'avait pas enfermé ses chevaux dans un brasier, mais les dépenses auxquelles il venait de se livrer avaient donné le même sentiment de jeu ostentatoire, de « jactance » et de déraison, que les extravagances du Limousin...

C'est alors que l'abandonna Guillaume de La Jumellière, ce seigneur auquel l'avait confié Jean de Craon.

Dans toutes ces campagnes, La Jumellière l'avait assisté de ses conseils. Il l'accompagnait encore, lorsque, à la fin de 1434, il arriva dans Orléans suivi de sa maison militaire.

La dépense effrénée d'Orléans, cette flambée, signifie en même temps qu'une renonciation définitive à la guerre, ce qui ne fut d'aucune manière une autre issue, mais le recours à l'impossible : loin d'être un modeste succédané de celles du Limousin, les extravagances d'Orléans ramènent à la tragédie. Orléans qui avait, en 1429, annoncé la gloire de Rais, six ans plus tard en consacre la déchéance.

En effet, le séjour après lequel Rais reconnaît clairement que le glorieux passé vécu dans cette ville est mort signifie¹ qu'il y reste lié.

Au cours de cette existence fastueuse, il veut, un jour encore, y être le jeune maréchal de France qu'il y est devenu près de Jeanne d'Arc, se jetant avec une irrésistible furie sur l'Anglais, rendant à son pays une victoire inespérée. Cet événement n'eut pas pour lui le sens qu'il eut pour tous les autres. Évidemment, pour Gilles de Rais, Jeanne d'Arc était inintelligible. Comment se serait-il intéressé au sort d'un peuple ? Ce que l'on a dit là-dessus est pénible. Il ne s'intéressait qu'à lui-même. À la rigueur il put, dans son infantilisme, partager de grandes émotions qu'il était incapable de comprendre... Mais le 8 mai 1435, Orléans célébra comme chaque année sa déli-

vance : il s'agissait pour lui de recueillir une part de cette popularité délirante qu'à Orléans Jeanne d'Arc eut du premier jour. Depuis quatre ans, la malheureuse Jeanne était morte, elle était morte dans les flammes, et Rais, lui, survivait qui, à ses côtés, avait eu l'un des rôles de la journée, après le sien peut-être le plus grand. La chance se retrouvait pour lui de revivre cette journée dans l'enthousiasme de la foule : mais cette fois, il était seul, et la délivrance d'Orléans, le combat des Tourelles devenaient son triomphe personnel.

Cette commémoration de la délivrance dut apparemment durer plusieurs jours. À ce moment, Gilles faisait ruisseler l'or. Il dépensait comme on s'enivre, pour s'étourdir, le principe de la fête était, il est toujours, l'interminable procession qui suivit la première année le départ des Anglais, mais la procession s'agrémentait alors de « mystères », joués sur son parcours. On représentait dans ces mystères des épisodes de la bataille de 1429. Nous savons que, cette année-là, une représentation eut lieu au moment où la procession atteignait le boulevard du pont : il s'agissait donc de la prise des Tourelles, de la forteresse qui commandait le pont sur la Loire. La Ville participa aux frais, mais, les comptes municipaux que nous conservons le montrent, elle ne les prit en charge que partiellement. Rais fit bien souvent représenter des mystères : il passe pour avoir ainsi travaillé à sa ruine. Il multipliait les achats de costumes neufs et magnifiques, ne voulant pas qu'ils fussent utilisés deux fois ; il pouvait faire servir aux spectateurs des vins, de l'hypocras et des mets précieux. Nous savons au surplus qu'un étendard et une bannière qui, quatre ans plus tard, en 1439, servirent dans une autre représentation de ce même assaut des Tourelles, venaient de lui. Nous ne pouvons douter que l'année même où il dépensa 80 000 écus, une importante part de cette fortune ne subvint aux frais considérables de ces fêtes.

Mais lorsqu'il fut de retour en Bretagne, ses coffres étaient vides.

Ses coffres étaient vides, et ses proches, indignés, venaient d'obtenir des lettres royales qui le mettaient en interdit. À Angers, à Tours et à Orléans, à Champtocé, à Pouzauges, à Tiffauges, cet interdit fut annoncé à son de trompe. Il n'avait pu vivre dans ce délire sans vendre une partie de ses biens, mais, dans le royaume du moins, personne désormais ne pourrait contracter avec lui.

Il est probable que Gilles de Rais n'était pas alors aussi définitivement ruiné qu'il a pu sembler. Mais, en plus de sa déchéance morale, cet interdit rendait sensible à tous une autre déchéance, qui dut aussi le déprimer : sa déchéance financière.

Un trait de caractère frappant ressort en définitive de ces grandes dépenses d'Orléans : souverainement, ce qui, deux fois devait compter pour Gilles de Rais, fut de faire de sa vie, de lui-même, une flambée spectaculaire ! Il eut à cette fin le sens du théâtre. En 1435, il n'était plus rien. Mais, sous une forme théâtrale, il retrouva, dans Orléans, la grandeur qu'il avait perdue. Il sut pour cela se ruiner !

En 1435, à Orléans, il a su théâtralement magnifier une fureur guerrière qui avait terrassé les Anglais.

En 1440, il associera une foule immense à une gloire différente, équivoque et sinistre celle-là, celle du criminel ! Il paiera de sa vie cette dernière flambée. Du moins devons-nous reconnaître, à la fin de ces quelques pages, la magnificence qu'il sut lui donner.

15. UNE TENTATIVE DÉSESPÉRÉE : L'APPEL AU DIABLE

L'interdit des lettres du 2 juillet 1435 n'eut pas toutefois de plein effet, en ce sens que le duc de Bretagne, Jean V, ne voulut pas l'entériner dans ses domaines... La situation n'en était pas moins grave. Rais ne pouvait que suivre la pente sur laquelle, justement, la déchéance l'avait engagé.

À vrai dire, il allait, depuis 1432, d'une crise à l'autre. L'aberration à laquelle il céda en cette malheureuse année, littéralement, le retire du monde. Je l'ai dit, cette aberration l'enferma dans une hallucination tragique. Il avait toutefois le sentiment d'être porté par un destin privilégié : finalement, le prodige – ou le monstre – qu'il était serait sauvé. Telle était sa naïveté. J'allais dire sa jobardise. Il ne doutait pas de deux recours contradictoires, l'un à Dieu, l'autre au diable. Jamais le naïf démoniaque ne s'embarrassa de rien : dans le pacte qu'il offrit au diable, il réservait son âme et sa vie. Ce privilégié n'aurait pu imaginer qu'il ne passerait pas de toute façon, dans l'au-delà comme dans l'ici-bas, sur le ventre de

tous les autres. Il put, un jour, en sa magnanimité, demander à de pauvres gens de s'approcher à côté de lui de la Table Sainte. Cela ne changeait pas l'hypertrophie du sentiment qu'il avait de lui-même. Le pis est la certitude qu'il eut, au procès, de rejoindre au paradis Prelati, son comparse, son complice, à l'heure même où le bourreau les pendrait *...

En vérité, cette présomption qui est à l'origine de tout le drame est, plus généralement, le fondement de la superbe féodale, de l'insolence et de l'exploitation essentielles à la noblesse.

Une formule rend compte d'un mouvement qui est la tragédie personnifiée : la tête baissée dans l'impossible ! La situation est intenable, mais jamais ne se dément la démesure d'un Rais, qui fait face jusqu'à la fin. Cet homme est menacé d'une ruine rapide, sans cesse il est à la limite du remords, il marche sur l'abîme : il n'en a pas moins ce mouvement désinvolte, cette confiance incongrue, qui rendent la catastrophe inévitable.

De jour en jour, il attend le diable, espoir suprême... Il l'attend depuis des années. S'il admet qu'il a, « dès sa jeunesse, commis et perpétré, de grands et énormes crimes », il songe, en partie du moins à ses essais d'évocation. Dès qu'il l'a pu il s'est abouché à tout ce qui se prévalait d'un pouvoir en ces domaines.

Nous ne pouvons en être sûr, mais l'un des premiers contacts qu'il eut avec un au-delà prétendu, qui le fascinait, put tenir à la rencontre, sans doute en 1426, à Angers, d'un personnage dont nous ne savons que peu de chose : il était angevin et chevalier. Rais dut le rencontrer au moment où, devant combattre les Anglais sous la bannière de Yolande d'Anjou, il recruta une compagnie d'hommes d'armes angevins : il avait alors vingt-deux ans (cet âge répond à l'expression « dès sa jeunesse », dont Gilles lui-même s'est servi). Ce chevalier, versé dans les arts de l'alchimie et de l'évocation du diable, était alors emprisonné : l'inquisition l'accusait d'hérésie. Dans la prison d'Angers, dans le château des ducs d'Anjou, Gilles s'entretint avec lui. Le chevalier possédait un manuscrit traitant des arts suspects, Gilles de Rais le lui emprunta ; il le fit lire à haute voix, dans une salle, à quelques personnes. Nous

* Il est vrai qu'autrefois Salomon Reinach, qui n'eut des documents qu'une connaissance rapide et incomplète, attribua à son innocence cette extravagante certitude du salut ! (Cf., p. 483-485.)

savons encore que le livre fit retour à l'Angevin, mais, de ce qu'il advint du malheureux, nous ne savons rien. Cette visite dans une prison et cette lecture d'un manuscrit font songer à de premiers pas. Il est logique que Gilles, à cette date, ait séjourné longuement à Angers, « quatorze ans » avant le procès de 1440.

Nous devons croire en même temps, telles sont les affirmations de Rais lui-même, qu'en 1440 il pratiquait depuis « quatorze ans » l'art de l'évocation.

Ainsi est-il possible de penser que son initiation démoniaque, datant des environs de 1426, commença par cette information tirée d'un prisonnier et d'un livre. Suivirent sans doute de nombreux contacts, aboutissant à des pratiques qu'ordonnaient des évocateurs professionnels.

Sur ces évocations, pratiquées durant « quatorze ans », le procès nous apprend qu'elles se firent tantôt dans les châteaux de Machecoul et de Tiffauges, tantôt dans la maison dite de La Suze à Nantes. Il y eut une ou plusieurs tentatives à Orléans, dans la maison dite de la Croix d'Or. Celles-ci sont les premières qui soient datées : les séjours du sire de Rais dans la maison de la Croix d'Or à Orléans se situent en 1434 et 1435.

Nous avons d'autre part un certain nombre de détails sur tels évocateurs utilisés ou sur telles évocations précises.

Nous connaissons les noms d'un trompette, nommé Dumesnil, d'un « nommé Louis », d'un Lombard : Antoine de Palerne. Ces derniers peuvent avoir été d'assez bonne heure, certains de très bonne heure, au service du sire de Rais. À ces évocations, à la plupart desquelles assiste Gilles, « tant à Machecoul qu'en d'autres lieux », il était fait « sur le sol un cercle, ou figure en forme de cercle » : quiconque veut évoquer le diable, « avec l'intention de le voir..., de lui parler et de faire un pacte avec lui doit en premier lieu tracer ce cercle sur la terre »... À ce sujet, Rais lui-même a d'ailleurs affirmé qu'il ne put jamais voir le diable ni lui parler « quoiqu'il prît toute la peine qu'il pût, à tel point que cela ne dépendit pas de lui s'il ne put le voir ni lui parler ».

En particulier, de certaines évocations nous avons le récit circonstancié. À l'une d'entre elles assistait, outre le sire de Rais, Gilles de Sillé. Nous ne connaissons pas le nom de l'évocateur, mais elle eut lieu, sans doute assez anciennement, dans une chambre de la forteresse de Tiffauges. Le cercle y

fut tracé, mais ce jour-là les deux comparses tremblaient. Rais, qui « tenait dans ses bras une image de la Bienheureuse Vierge Marie », serait entré dans le cercle plein d'appréhension « parce que l'évocateur lui avait défendu de faire le signe de la croix, car, s'il le faisait, ils seraient tous en grand péril; mais il se souvint d'une prière à Notre-Dame qui commence par *Alma* * et, incontinent l'évocateur lui commanda de sortir du cercle, ce qu'il fit aussitôt en se signant; il quitta la chambre promptement, y laissant l'évocateur et fermant la porte sur lui; ensuite il trouva... Sillé, qui lui dit que l'on battait et que l'on frappait l'évocateur ainsi laissé dans ladite chambre, ce que l'on entendait comme si l'on battait un lit de plume, ce que lui... (Rais) n'entendit pas; et il fit ouvrir la chambre et il aperçut à l'entrée l'évocateur blessé au visage et en d'autres parties de son corps, et ayant entre autres une grosse bosse au front et cela au point de ne pouvoir se soutenir; et, de crainte qu'il ne mourût des suites desdites blessures, il voulut le faire confesser et lui faire donner les sacrements; mais l'évocateur ne mourut pas et guérit de ses blessures ». L'évocateur imitant le bruit qu'aurait pu faire une agression démoniaque, et se blessant lui-même afin de convaincre, emploie sans doute un procédé traditionnel, dont Rais fut au moins deux fois la victime.

Outre la réaction excessive de Rais, qui pouvait être, dans les débuts, encore plus effrayé, il y a une raison de penser que la date de cette évocation est ancienne : c'est le rôle qu'y joue Sillé et qu'il y joue seul. Jusqu'aux environs de 1435-1436, en ce qui concerne les évocations et l'alchimie, Sillé semble avoir été d'abord le seul pourvoyeur de Gilles (il semble à la même époque avoir été le principal pourvoyeur d'enfants, et c'est lui qui tuait, en principe, quand son maître était fatigué de le faire).

À partir de 1435-1436, le prêtre Eustache Blanchet dut être, à sa place, chargé de rabattre des évocateurs et des alchimistes (en ce qui concerne les enfants, Henriot et Poitou prennent alors la première place, mais Sillé ne disparaît pas).

Tout d'abord, Gilles de Rais avait chargé Sillé de chercher pour lui, « en pays d'amont », des évocateurs, mais sans doute n'eut-il pas lieu d'être satisfait. Sillé lui rapporta qu'une évo-

* C'est une hymne bien connue, dont le premier vers est *Alma Redemptoris Mater*...

catrice lui avait représenté que, si son maître ne détournait pas son âme de l'Église, en particulier de sa chapelle de Machecoul, il n'aboutirait pas; une autre, en d'autres termes, lui avait à peu près dit la même chose. Un évocateur, qu'il devait ramener, se noya. Un autre vint, mais, à peine arrivé, mourut...

Eustache Blanchet, qui devait par la suite ramener d'Italie le jeune et prestigieux Prelati, ne semble pas avoir eu pour commencer de moindres mécomptes. L'évocateur que Blanchet fit venir de Poitiers à Pouzauges vola le sire de Rais. Celui-ci avait, à Pouzauges, un château fort, qu'il tenait, comme celui de Tiffauges, de sa femme. Mais ce n'est pas dans le château que l'évocation se fit. Elle se fit pendant la nuit, dans un bois des environs. Rais, Blanchet, Henri et Poitou étaient présents. (Sillé devait alors être en disgrâce.)

L'évocateur, un médecin nommé Jean de La Rivière, entra seul dans le bois. Il était armé. Il avait une épée et d'autres armes, et il avait une armure de couleur blanche. Les assistants entendirent soudain un grand bruit, comme si La Rivière combattait. Blanchet pense qu'il frappait de son épée sur l'armure à toute force. À son retour, il eut l'air « effrayé et troublé ». Il dit avoir vu, dans le bois, « un démon qui avait l'aspect d'un léopard ». Le démon passa près de lui sans rien dire et l'évita. Gilles crut l'évocateur sans contrôle.

Il lui remit, sur-le-champ, vingt réaux d'or. Tous revinrent ensuite à Pouzauges où ils festoyèrent et passèrent la nuit. Après quoi La Rivière raconta qu'il allait chercher ce qui lui manquait, il devait revenir au plus vite, mais il garda les vingt pièces d'or et l'on n'eut plus de nouvelles de lui.

Sans doute est-ce aux environs de 1436 qu'eut lieu cette évocation. L'affaire de l'orfèvre d'Angers pourrait avoir eu lieu vers la même date. Toujours est-il que Gilles, cette année-là, dut passer par Angers. Il y prit à partie son ancien précepteur, qui avait eu le tort de s'opposer à lui contre la famille. Gilles put alors séjourner au Lion d'Argent, où Blanchet dit avoir envoyé un orfèvre qui prétendait connaître l'alchimie. Gilles lui remit un marc d'argent « pour opérer ». Mais, s'étant enfermé dans une chambre, l'orfèvre se mit à boire. Gilles indigné le trouva dormant... Il le chassa, mais l'ivrogne garda l'argent.

Pourtant l'ivrogne avait peut-être une honnêteté que les autres n'avaient pas : il n'était pas évocateur, mais alchimiste.

Et l'alchimie, que l'Église ne poursuivait pas résolument, comme la sorcellerie ou l'évocation, que parfois même elle tolérait, est en somme à l'origine de la chimie... Un peu plus tard, un alchimiste au service de Rais est sans doute correct. Comme celui d'Angers, c'est un orfèvre : le travail des métaux préparait à l'alchimie, s'accordant avec elle. Nous ne savons pas quand il vint, à Tiffauges, demeurer chez le sire de Rais, mais il y était le 14 mai 1439 lorsque y arriva Prelati et Blanchet, venant d'Italie, furent, ce jour-là, installés dans la même chambre que lui. Nous connaissons à peu près tout ce que nous pouvons dire de lui par le témoignage de Blanchet (p. 509-510), aussi bien devons-nous penser que celui-ci l'a conduit à Gilles de Rais, comme il lui avait conduit celui d'Angers. Le second orfèvre était de Paris et répondait au nom de Jean Petit.

Il était encore au service de Gilles au mois de décembre 1439 : son maître alors l'envoya à Mortagne, afin de convaincre Blanchet, qui venait de s'y enfuir, de revenir à Tiffauges. Mais Blanchet refusa. Il chargea Jean Petit de représenter à Gilles et à Prelati que la rumeur publique était contre eux, qu'ils devaient renoncer à leur vie criminelle. Jean Petit s'acquitta de cette commission, sur quoi, Gilles, hors de lui, le fit mener au château de Saint-Étienne-de-Mermorte, où il fut jeté en prison; selon Blanchet, il y « demeura longtemps ». Nous ne savons pas à quelle date il quitta le service de Gilles, mais il ne devait plus y être le 15 septembre 1440, date de l'arrestation. Si, à cette date, il avait été à Machecoul, il aurait dû être arrêté, comme le fut Prelati, avec lequel il avait longtemps partagé le travail quotidien. Prelati travaillait avec lui à ces fours que, sans doute, il avait installés avant la venue de l'Italien, peut-être même bien avant.

Tels autres alchimistes, ainsi les Italiens, Antoine de Palerne et Prelati, n'étaient pas seulement alchimistes, mais évocateurs. Antoine de Palerne semble avoir été anciennement, mais ne pas être resté longtemps au service de Gilles; et lorsque celui-ci parle d'expériences sur le mercure, il est probable que Jean Petit en fut l'initiateur (les Italiens s'adonnaient surtout à l'évocation). Gilles eut la certitude d'aboutir un jour ou l'autre, avec Petit ou Prelati, surtout avec les deux, à la transmutation des métaux; il a cru sérieusement qu'il allait faire de l'or. Il en garda la conviction : si la visite inattendue du futur Louis XI, alors dauphin de Viennois, ne

l'avait, en décembre 1439, obligé de détruire ses fours (parce qu'une ordonnance de Charles V avait interdit l'alchimie), il aurait fabriqué de l'or! il aurait retrouvé sa fortune colossale, il aurait joui d'une puissance sans limite et d'une richesse inépuisable!

16. PRELATI,
L'EUPHORIE FINALE ET LA CATASTROPHE

En fait l'arrivée de François Prelati, qu'au printemps de 1439 Blanchet ramena de Florence, acheva de le perdre. Prelati, jeune, paré des prestiges de la magie, des belles-lettres et de l'Italie, littéralement séduisit le sire de Rais; ses connaissances réelles et son éloquence de charlatan l'éblouirent.

Gilles n'attendait plus rien que de l'aide du démon. Il accueillit comme un sauveur cet homme brillant qui lui sembla, comme aucun autre, versé dans des connaissances qui allaient le faire revenir à son premier état de fortune. Prelati, insolent, audacieux, venant d'une ville où l'homosexualité était répandue, paraît s'être entendu à merveille avec un maître qui lui-même dut séduire l'ambitieux sans scrupules, au surplus prodigieusement corrompu. Gilles dut le séduire d'autant qu'en dépit d'une réelle déchéance il disposait toujours avec générosité d'une richesse encore appréciable. Traité en ami, peut-être en amant (mais nous ne pouvons en être certain), François Prelati, dès l'abord, multiplia les évocations, sans le moins du monde s'embarrasser de l'obstination d'un diable résolu à faire défaut. De faciles mensonges, parfois de lourdes comédies, faisaient passer les déceptions. Comme un premier évocateur l'avait déjà fait, il eut recours à l'agression simulée d'un démon, censé l'avoir vigoureusement battu dans la chambre où il avait eu soin de s'enfermer. Gilles effrayé, voyant déjà mort son ami, le retrouva blessé; il voulut se charger de le soigner seul, ne laissant personne l'approcher. Mais si le diable refusait de lui apparaître, il ne manquait pas d'en donner les raisons à François. En effet, lorsqu'il était seul, son démon familier, nommé Barron, accordait quelquefois la grâce de sa présence au jeune et charmant bonhomme... Ainsi lui était-il aisé d'entretenir les terreurs et les superstitions de son maître. Les mensonges de Prelati ne

sauraient d'ailleurs rien démontrer : il put y avoir entre les deux hommes une sorte d'amitié dont, au procès, témoignent ces adieux sublimes (p. 485) de Gilles à François, dont nous avons parlé. Apparemment, ces êtres dévoyés ne s'arrêtaient à rien... L'un et l'autre, en dépit de leur excessive corruption, pouvaient avoir certaines facilités sentimentales... l'imbroglio de leurs sentiments se serait arrangé de la supercherie de l'un, de la niaiserie de l'autre... Nous n'en devons pas moins rappeler la scène où le jeune comédien, brutalement, gratifia d'un coup de pied au derrière sa logeuse qui, pleurant son mari à la mort, l'avait dérangé (p. 405-406). Le coup de pied allait faire tomber la malheureuse d'une échelle, si une vieille nourrice ne l'avait attrapée par la robe... C'est l'image par laquelle il convient de répondre à l'émotion que pourraient justifier ces adieux que, devant les juges, au seuil de l'au-delà, le monstre eut à l'adresse de son mystificateur.

Je donnerai plus loin, en entier (p. 393 à 410) le détail de ce que les aveux de Gilles et les témoignages d'Henriet, de Poitou et de Blanchet, sans parler de celui de Prelati, permettent de savoir des évocations qui se succédèrent, du printemps de 1439 à l'arrestation de septembre 1440. De descriptions assez nombreuses, assez précises, nous tirons un riche aperçu du rituel de l'évocation de cette époque... Je voudrais seulement représenter sans attendre l'atmosphère que créèrent, dans le château de Tiffauges, ces appels réitérés aux puissances infernales. Prelati découvrit, en même temps que la piété superstitieuse de son maître, les meurtres cruels dont il ne pouvait se passer : il devait donc le faire vivre dans l'équivoque qui résultait de la vaine attente d'un diable sauveur et de l'atmosphère démoniaque qui tenait aux enfants égorgés. À la dérobade de celui dont l'attente entretenait Rais dans la merveilleuse euphorie de l'or inépuisable enfin... ne répondait que le cauchemar de têtes sanglantes et la menace, qu'il était chaque jour un peu plus puéril d'oublier¹, de la catastrophe finale.

En premier lieu, Prelati fit perdre à son maître l'habitude qu'il avait d'assister aux évocations. Il attribua l'hésitation du diable à quelque mécontentement : le diable au contraire se manifestait chaque fois que le scrupuleux Italien opérait seul! D'avril à décembre 1439, celui-ci put maintenir en une sorte d'enchantement cet homme sanglant, qui fonçait en aveugle. Mais la situation s'alourdit. Aux environs de juillet-août, Gilles

se rendit à Bourges où il séjourna assez longuement pour se faire envoyer des nouvelles et même un présent du diable : une « poussière noire sur une pierre d'ardoise », remise à l'intention de Rais par Barron, le diable familier de Prelati. Celui-ci écrit alors régulièrement à son maître. Tout d'abord, Gilles porte cette poussière à son cou dans une boîte d'argent. Mais, après quelques jours, il admit qu'elle ne lui était d'aucun profit... Sans doute, après le retour de Bourges, à Bourgneuf, où Rais rencontra le duc Jean V de Bretagne, il dut exiger de Prelati d'assister à une évocation ménagée sur les lieux, dans l'intention d'obtenir de Barron la bonne grâce du duc. En vain. Déçu et déprimé, Gilles, sur-le-champ, cède à la soif de sang : un enfant de quinze ans, Bernard Le Camus, perd la vie ce jour-là. Mais rien n'y fait ; le criminel, apparemment, ne peut trouver d'apaisement : la terreur, le remords l'accablent. Il rêve, à Bourgneuf même, de s'amender, d'aller pleurer devant le Saint-Sépulcre, à Jérusalem. Il est probable qu'à la suite de cet échec, que suivit la crise, Prelati, devinant la nécessité de reprendre son maître en main, propose ce qui pouvait être un dernier recours : le démon irrité demandait à Gilles un sacrifice ! Il était temps de sacrifier au diable un petit enfant. Tout d'abord cette proposition semble avoir laissé Gilles dans l'angoisse. À l'avance Prelati devait savoir que cet homme superstitieux tremblerait ; il connaissait les réticences du criminel, que jamais l'espoir et le souci de sauver son âme à la fin n'abandonnèrent : Gilles ne pouvait se dissimuler ce qu'avait d'impardonnable, de répugnant, le sacrifice à l'« esprit immonde » d'un innocent, d'un malheureux enfant. Cependant, aux abois, à tout prix voulant, comme son âme et sa vie, sauver ce qui lui restait de richesse, il apparut un soir portant la main, le cœur et peut-être l'œil d'un enfant. Tant il brûlait de voir le diable ! Dans la nuit, l'Italien présenta l'horrible offrande, mais le diable ne vint pas...

Nous imaginons aisément l'état d'esprit de Rais dans le temps qui suivit. Cet homme, éclaboussé de sang, pouvait être dans la fièvre. Prelati aurait-il pu, désormais, maintenir l'enchantement dans lequel il avait tenté de l'enfermer ? Tout aurait dû le terrifier. Il n'avait d'issue, semble-t-il, que dans des colères, violentes... Sur la demande de Blanchet, Jean Petit lui avait représenté la rumeur publique qui montait, il lui avait demandé de ne pas persévérer dans le crime : l'or-

èvre alla gémir en quelqu'une de ces terrifiantes prisons, d'où, pour ne pas mourir, il fallait sortir assez vite...

Ce qui dut achever la détresse de Gilles fut la soudaine visite du futur Louis XI, alors dauphin de Viennois. Ce sinistre personnage était envoyé par son père en Poitou, avec la mission de mettre fin, dans ce pays, aux désordres des guerres qui n'avaient pas cessé d'y régner. Il vint à Tiffauges, où il semble que Rais eut à peine le temps de faire détruire les fours d'alchimiste. Une vieille ordonnance de Charles V interdisait en effet la pratique de l'alchimie. Les fours disparus, le dauphin sur lequel un aussi minable maréchal que l'était, en 1439, le sire de Rais n'avait aucun prestige, se borna à l'arrestation du capitaine des hommes d'armes de Tiffauges, coupable de pillages et d'« appatis » dans les campagnes de la région. L'arrestation répondait au fait que, souvent, les hommes d'armes de Rais se nourrissaient sur le pays... En fait, cette visite hostile eut un résultat désastreux ; la démolition des fours l'annonçait au criminel : il ne pourrait décidément mettre assez tôt la main sur cet or dont il attendait, dans l'angoisse, la possibilité d'échapper à la ruine. Il est vrai : par l'alchimie, s'il l'avait désiré, le démon aurait pu accorder à son zélé serviteur l'objet de sa demande ! Mais, obstinément, le démon refusait d'apparaître ! Le prestige et les boniments de Prelati n'avaient valu à Gilles qu'un répit de quelques mois. L'euphorie fut annonciatrice de la catastrophe ; le sursaut de vie précipitait la chute définitive.

En principe, au début de l'année 1440, tout est joué. La fortune et le crédit moral du maréchal sont au plus bas. Tout à la fois lui fait défaut. Le diable se moque de lui. Si la séduction de Prelati ne l'avait envoûté, il aurait dû renvoyer le hâbleur, auquel rien n'avait réussi. Mais Gilles n'aurait pu dans cette misère supporter la solitude. La compagnie de Prelati était précieuse. Ils pouvaient ensemble parler latin et, de toute façon, la conversation de l'Italien était subtile. Les compagnons français de Gilles étaient vraisemblablement des lourdauds, de cruels tueurs, comme Sillé ; Briquerville était un vulgaire profiteur ; Henriot et Poitou, plus jeunes, avaient peut-être un charme : leurs dépositions sont vivantes..., et surtout nous savons que Poitou, qui avait été l'amant de Gilles, était beau. Mais ces garçons étaient des rustres et il est logique de penser que Prelati qui, peut-être, de son côté, s'offrit aux étreintes de son maître, lui donnait, lui, les satisfactions qui

tenaient à sa culture. Gilles, d'une orgie à l'autre, s'ennuyant, ne pouvait se passer de son beau parleur. Prelati, faute d'avoir sauvé son maître à l'aide du diable, du moins sut l'amuser, le distraire au moment où sa vie achevait de sombrer dans le cauchemar où la soif de sang l'enfermait.

À mesure que ces derniers espoirs lui manquaient, le sinistre maréchal n'était plus qu'une épave. Il vivait depuis longtemps dans l'enfer, traversé de joies excessives, qu'est l'érotisme à celui que lasse une vie raisonnable.

Dans son état de dépression, un mouvement d'exaspération, de colère, l'aveugla. Il avait vendu au trésorier de Bretagne, Geoffroy Le Ferron, l'un des derniers châteaux qui lui restât, un de ses châteaux du pays de Rais, Saint-Étienne-de-Mermorte. Il apprit que le sire de Vieilleville, un de ses cousins, aurait volontiers acheté ce château, parce qu'il avait autrefois fait partie de ses biens de famille. Rais pensa que Geoffroy Le Ferron accepterait de revenir sur la transaction. Il se trompait. Nous ne savons pas pour quelle raison Rais s'obstina. Mais il ne put admettre le refus du trésorier. Il décida contre toute sagesse de reprendre à main armée le château qu'il avait vendu. Il n'y avait pas à Saint-Étienne-de-Mermorte de garnison. Le trésorier y avait installé son frère Jean, qui était d'Église, et que protégeait l'immunité ecclésiastique.

Non seulement Gilles de Rais se heurtait au trésorier de Jean V, mais ce grand officier n'était sans doute que le prénom du duc lui-même. Quelles que fussent ses raisons, il y eut une sorte de démente dans l'entêtement de Gilles qui, les armes à la main, se précipita en criant dans l'église du village où le frère du trésorier assistait à l'office divin.

Menacé d'avoir la tête tranchée sur-le-champ l'ecclésiastique se vit réduit à ouvrir les portes du château à l'énergumène, qui le fit aussitôt mettre aux fers.

Ce mouvement de rage le heurtait violemment à ceux qui allaient l'abattre, provoquant en même temps la réaction du duc de Bretagne et celle de l'évêque de Nantes.

Il se débattit, il espéra se sauver en tirant parti de la multiplicité des pouvoirs. Il transféra son prisonnier, Jean Le Ferron, de Saint-Étienne, qui relevait du duc de Bretagne, à Tiffauges, qui ne dépendait pas de la couronne.

Il s'efforça de négocier avec Jean V. Mais quatre mois suffirent. D'une part Jean V avait avec Rais une entrevue qui laissait croire à une possibilité d'apaisement. À peu près en

même temps le duc obtenait que son frère, le connétable de Charles VII, s'emparât de Tiffauges, en France et délivrât Jean Le Ferron, sur lequel Rais comptait comme sur un otage. Le 15 septembre, les hommes de Jean V mettaient à Macheoul la main sur le sire de Rais. Ils l'arrêtaient pour l'emmener dans la prison de Nantes, en même temps que Prelati, Eustache Blanchet, Henri et Poitou.

Déjà l'enquête sur les meurtres d'enfants était sérieusement avancée. Elle avait été ordonnée, dès le 30 juillet, par l'évêque de Nantes, Jean Malestroït, le chancelier de Jean V et son bras droit.

L'absurde affaire de Saint-Étienne avait déclenché une justice qui longtemps encore aurait pu ne pas s'émouvoir exagérément des petits crève-la-faim qu'un si grand seigneur égorgeait.

17. LA MORT SPECTACULAIRE

C'est à une date récente que la mise à mort judiciaire des hommes a cessé d'être un spectacle proposé au divertissement et à l'angoisse de la foule. Il n'était pas de supplice, au Moyen Âge, qui ne fût spectaculaire. La mort du supplicié était alors, au même titre que l'est, sur la scène, la tragédie, un moment exaltant et significatif de la vie humaine. Les guerres et les massacres, les parades seigneuriales, ou religieuses, et les supplices, dominaient les foules au même titre que les églises et les forteresses : c'était de là qu'était dicté le sens moral et généralement le sens profond de toute la vie (mais peut-être en même temps son peu de sens moral et, pour finir, son peu de sens). Gilles de Rais devant être jugé et, en conséquence, mis à mort, était donc à l'instant de son arrestation destiné à la foule : il lui était promis comme l'est, sur l'affiche théâtrale, un spectacle de choix.

De même, dix ans plus tôt, Jeanne d'Arc avait été promise à la même foule anonyme, dont, à travers les âges, le bruit et la fureur ne cessent pas de nous atteindre...

Entre toutes les victimes offertes à cette foule, Jeanne d'Arc, Gilles de Rais, ces compagnons d'armes, s'opposent de la même façon qu'à l'innocence bafouée le crime exhibant en

même temps l'horreur et les larmes du criminel! Dans le cas de ces deux victimes, un seul aspect prête à comparaison. L'*émotion* qu'aurait pu avoir cette masse grondante devant laquelle Jeanne embrasée mourut; l'*émotion* qui se lia sans doute à ce même grondement anonyme au moment où Gilles, à son tour, apparut dans les flammes. Pour étrange que cela nous semble, l'effroi qu'ont inspiré ses crimes (les innombrables enfants que l'assassin égorgea, répandant sur eux, selon ses aveux, sa nature) contribua, avec le spectacle de ses larmes, à la compassion de cette foule. Il y contribua parce que, des mouvements excessifs du peuple il est possible, chaque fois, d'obtenir le meilleur aussi bien que d'attendre le pire : cette foule, ce jour-là, avait de bonne heure été conviée à se rendre au lieu du supplice en procession, priant Dieu pour Gilles et ses complices, que l'on menait mourir. Ainsi la foule a-t-elle pu, ce jour-là, savoir en pleurant que ce grand seigneur, qui mourait, étant le plus infâme des criminels, était semblable à chacun de ceux qui la constituent.

Nous ne savons rien de la réaction que Gilles de Rais dut avoir au moment de l'arrestation.

Il est possible que, d'abord, il ait cru à la possibilité de se tirer du mauvais pas qu'avait été l'affaire de Saint-Étienne. Il a d'abord été l'objet d'égards dus à son rang. On lui donna une haute chambre du château qui n'avait rien à voir avec les cachots où l'on enfermait les misérables (si peu de chose à voir qu'un interrogatoire de l'accusé y put se faire devant dix ou quinze personnes). Les débats s'engagèrent devant le tribunal ecclésiastique, que présidaient l'évêque de Nantes et l'inquisiteur de la foi. Seuls ces débats ecclésiastiques eurent l'aspect dramatique qui donna au procès de Gilles de Rais cette place éminente qu'il occupe entre tous les procès criminels. (Les débats du procès séculier eurent moins d'importance, les débats ecclésiastiques sont d'ailleurs les seuls dont un compte rendu détaillé nous soit parvenu.)

Entre tous les supplices du Moyen Âge, si spectaculaires qu'ils fussent, celui de Gilles de Rais semble avoir été, théâtralement, le plus émouvant. De même il apparaît que, pour commencer, son procès fut au moins l'un des plus animés, l'un des plus pathétiques de tous les temps.

C'était un homme habitué à faire trembler qu'affrontaient les juges, un prévenu autrement encombrant que ceux de nos assises.

Loin d'être un roué, Gilles de Rais avait, comme je l'ai dit, une réelle niaiserie. Elle apparaît clairement dans sa réaction première, ses insultes, que suivirent l'effondrement, les larmes et l'aveu de l'inavouable. Ce qu'il avait encore de redoutable, à l'avance, n'en avait pas moins porté les juges à la prudence. Ils évitèrent à sa première comparution d'aborder l'essentiel : sans doute ont-ils voulu que l'accusé reconnût leur compétence avant d'avoir mesuré la gravité de l'accusation. Cette comparution eut lieu le 28 septembre. L'abandonnant à la dépression de la solitude, ils attendirent le 8 octobre avant de le faire à nouveau comparaître. Mais l'accusation, cette fois, se montra sous son véritable jour : inexpiable. Gilles n'était plus accusé simplement d'avoir, à Saint-Étienne, violé l'immunité de l'Église : il avait évoqué le diable, il avait égorgé et violé des enfants, il avait offert au démon la main, les yeux et le cœur d'un enfant. Gilles le comprit et sa colère se déchaîna. Il dut le savoir dès l'abord : il était perdu. Il éclata, récusant ses juges. Sans doute songea-t-il à faire traîner le procès en longueur, espérant des interventions. Mais il se heurta tout de suite à la fermeté résolue des juges, qui révélait leur décision : ils voulaient le perdre sans attendre. À nouveau, Gilles comparut le 13 : sa rage impuissante se déchaîna, il insulta ses juges, aussi outrageusement qu'il put, les traitant de ribauds et de simoniaques. En vain, cherchant à leur opposer le président du tribunal séculier, présent aux débats. Les juges réagirent froidement : sur-le-champ, ils excommunièrent le forcené.

En ce temps, l'excommunication avait un pouvoir qui atterrait. Gilles de Rais put, en surface, se placer au-dessus de ses juges. Mais le dévot superstitieux qu'en dépit de ses crimes et de ses recherches sataniques il n'avait pas cessé d'être, s'effondra. Revenu dans la solitude de sa chambre, il retrouva, plus terrible que jamais, le cauchemar où il délirait.

Restait une issue effrayante, à la mesure toutefois du forcené. D'un désastre faire une flambée! Une flambée désastreuse à coup sûr, mais spectaculaire, une flambée délirante enfin : la foule qu'atteindrait son éclat serait fascinée...

À la suite de la longue hallucination qu'il vivait, l'homme de la vaine gloire qu'il avait été en vint au point où le violent mouvement de sa pensée excéda ses pauvres limites. Succombant définitivement, sa seule gloire authentique tenait à ses

crimes. Mais de ces crimes il ne pouvait se glorifier, sinon à une condition :

Il allait en pleurant, désespéré, déjà presque mourant, les avouer, mais en même temps en révéler l'horrible grandeur, cette grandeur qui allait laisser tremblant !

Il allait faire ce que lui enseignait la voie chrétienne, cette voie que, malgré tout, il avait toujours voulu suivre. Il implorerait en gémissant le pardon de Dieu et de tous ceux qui avaient souffert du prodigieux mépris qu'il eut pour les autres. Il implorerait en gémissant, il implorerait en mourant : ses larmes, dans cette lourde apothéose, seraient authentiquement des larmes de sang !

Mais de ce qui traverse une tête fragile au moment où se dérobe la possibilité de faire face nous n'apercevons rien qu'étrangement, devant saisir, ou deviner, s'il est possible, ce qui mène d'un point à l'autre. De même que, dans une nuit d'orage, nous ne discernons rien, les tracés de foudre qui nous échappent éblouissent... à la condition qu'ils nous échappent ; et ce qui s'impose à nous, plus qu'un aspect saisissable, est la mobilité vertigineuse où les aspects possibles se succèdent. Nous n'en devons pas moins représenter – ou tenter de représenter – à partir de quelle misère ce que les documents nous apprennent put se produire. Nous ne pouvons en aucune mesure oublier que jamais Gilles de Rais ne put avoir, sinon vaguement, ne put, de toute façon, qu'avoir différemment, les réactions que nous lui prêtons. Ce que, dans leur précision indécente, suggèrent des phrases est le *désordre* d'où émanèrent ces larmes, ces aveux, ces prières que nous connaissons. Mais sans ces phrases qui le suggèrent, nous ne serions pas moins étrangers à ce désordre, que nous ne le serions, endormis, à l'orage qui éblouirait. C'est dans ce sens – seulement dans ce sens – que les commentaires¹ ajoutent à l'énoncé des faits. Mais la mort théâtrale du sire de Rais devrait-elle apparaître, décidément, réduite à la pauvreté de ces faits ? Les faits pourraient-ils être séparés de la fulguration insaisissable du possible ?

Lorsque, le 15 octobre 1440, Gilles de Rais comparut à nouveau, le changement qu'en deux jours il avait subi dans la solitude de sa chambre était si grand qu'il était comparable à la mort : la mort seule opère un ravage plus profond... Il était résigné ; à ses juges il venait demander le pardon de ses injures : il pleurait. Il n'avoua pas tout le premier jour, mais

s'il nia ce qui, pour les ecclésiastiques, était le plus grave, il reconnut d'emblée l'inavouable : il avait mis à mort des enfants !

À genoux, en larmes, « avec de grands soupirs », il implora d'être absous de la sentence d'excommunication que les juges avaient prononcée contre lui. Les juges, qui déjà lui avaient accordé le pardon des injures, lui accordèrent l'absolution qu'il demandait. L'hésitation de ses premiers aveux n'est pas forcément significative. Il n'est pas incroyable sans doute qu'au début de profondes réticences l'aient encore attardé. Aurait-il pensé qu'au grand seigneur repentí la mise à mort de pauvres enfants pouvait être pardonnée, tandis que l'évocation des démons était justiciable du feu ? C'est possible.

Il est difficile de croire, cependant, que le premier saut, le plus difficile, ait été superficiel. Je crois que le profond désordre où il se débattait l'abandonnait encore à de tortueux mouvements. Encore qu'obscurément, il n'en dut pas moins, dès l'abord, être ouvert à une possibilité vertigineuse : l'aveu de ses crimes répugnants allait fasciner ceux qui l'entendraient. Pouvait-il vivre sans fasciner ? Vivre sans fasciner ? Vivre sans respirer ! Ce qu'il y avait en lui de convulsé aspirait au moment où ceux qui l'entendraient allaient trembler. Fascinés, dans l'horreur, ils allaient trembler ! L'exhibitionnisme des criminels, compensant un souci de dissimulation, a généralement cet aspect : c'est par là que l'aveu est la tentation du coupable, qui, toujours, à partir du désastre qu'est le crime *a la possibilité d'une flambée, désastreuse elle-même*.

Les aveux décisifs, les aveux inavouables de Gilles de Rais n'ont eu lieu qu'à partir du 21 octobre, date à laquelle la torture avait été décidée. Ces aveux pourraient donc avoir été l'effet de la menace. Il me semble moins aléatoire de penser que la menace facilita ce qui fut une réponse à la passion, mais n'en fut pas la cause. Menacé, Gilles de Rais supplia les juges de lui accorder un délai. Il réfléchissait mais, d'avance, il promettait de parler spontanément de manière à les satisfaire. Il obtint d'être entendu non par les juges ecclésiastiques, mais par le président du tribunal séculier – auquel se joindrait l'évêque de Saint-Brieuc. La torture différée, Gilles, en aparté, entra dans la voie de ces aveux inouïs, après lesquels il devenait impensable d'insister. La séance du 22 octobre fut décisive : devant les juges ecclésiastiques, qu'entourait une nombreuse assistance, Gilles étala longuement ses turpitudes. Il évoqua le plus affreux. Les têtes coupées que ses complices

et lui-même examinaient pour décider de la plus belle, qu'alors il embrassait. Les éclats de rire enfin qu'ils avaient ensemble à voir les grimaces des mourants.

Cet exhibitionnisme violent ne fut lui-même possible qu'à la condition d'une équivoque. Eût-il été imaginable sans les sanglots du grand seigneur? Ou si le criminel qui pleurait n'avait pas été ce grand seigneur? Il y a dans le moment de ces aveux un sommet... Ils apparaissent dans une lumière souveraine, insolite : du fait de la grandeur du criminel (la tragédie n'exige-t-elle pas la souveraineté du criminel), en même temps qu'il est proposé à l'horreur, le criminel l'est à la sympathie terrifiée, à la compassion de ceux qui le regardent pleurer, qui pleurent avec lui.

Ce qui étreint, dans la mort de Gilles de Rais est la compassion. Il semble que, partie en raison de son atrocité, partie de sa noblesse et du fait qu'il pleurait, ce criminel émut l'auditoire de compassion.

Quand, à la fin du procès séculier, la condamnation à mort eut été prononcée, et que le président du tribunal et Gilles parlèrent ensemble quelques instants, le juge ne s'adressa pas à l'accusé comme un juge : il eut la déférence que, dans les conditions ordinaires, un homme a pour un autre homme. Sans doute la piété dont Gilles de Rais fit preuve en ces moments ultimes justifiait ce juge à ses propres yeux. Sans doute la grande famille de celui qu'il venait de promettre à la mort le troublait. Je crois surtout que l'ignominie et le caractère répugnant de ces boucheries – associés à cette piété, à ces larmes et à cette grandeur, l'ont renversé; et que ce juge avait perdu la possibilité de sentir ce qui l'opposait au criminel, ce qui l'opposait à son infamie.

Je crois en même temps que le coupable lui-même eut l'obscur conscience du bouleversement qui dans ces conditions résulterait de sa mort.

Sa naïveté, ce jour-là, fut au niveau de la naïveté des juges qu'il avait émus. C'est ainsi qu'il demanda au président du tribunal séculier d'intervenir auprès de l'évêque de Nantes, qui avait présidé le tribunal ecclésiastique : le vœu « démesuré » du criminel était qu'une procession de tout le peuple, qu'ordonneraient l'évêque lui-même et les gens de son église, l'accompagnât au lieu de supplice, afin de prier Dieu pour lui, et pour ses complices, qui allaient mourir après lui.

Le juge lui promit aussitôt de demander cette grâce, qui lui fut accordée.

Il avait auparavant demandé, et obtenu, une première grâce : comme il devait être pendu et, aussitôt pendu, livré aux flammes, « avant que son corps ne fût ouvert et ne prît feu », il aurait voulu que celui-ci fût retiré du brasier, placé dans un cercueil, et, conduit dans l'église du monastère des Carmes de Nantes.

Si bien que sa mort fut l'occasion d'un faste théâtral.

Partant du château de la Tour Neuve, où l'on avait jugé le condamné, la procession d'une foule immense, que rythmaient les prières et les chants, conduisit le misérable, qui avait porté au dernier degré le mépris de ce menu peuple, qui le suivait, et qui, maintenant, pour lui, suppliait Dieu. La procession parvint en une prairie qui, par-delà la Loire, dominait la ville.

Il avait aimé jusqu'à la folie ces chants d'église qui donnèrent à sa mort l'éclat dont jamais il ne fut rassasié. Il semble que des « femmes de haut lignage » eurent soin de retirer des flammes, au plus tôt, le mort qui venait, au bout d'une corde, un instant, d'apparaître entouré de leur affolante splendeur.

Elles le placèrent alors dans le cercueil et solennellement le corps fut porté à sa dernière demeure, dans l'église, où l'attendait la paisible solennité de l'office funèbre.

II

Analyse des données historiques

La première partie de l'introduction — qui précède — envisage dans son ensemble le problème de Gilles de Rais.

Nous avons réuni, à la suite, dans une seconde partie, le détail de nos connaissances sur sa vie, ses suites immédiates et les diverses questions qui s'y rapportent.

I. LES DONNÉES HISTORIQUES EN ORDRE CHRONOLOGIQUE

1400

Il n'est pas né qu'une suite de circonstances accumule sur la tête de l'abominable Gilles de Rais une fortune colossale.

Sur le point de mourir sans héritier, la dernière descendante de la maison de Rais, Jeanne la Sage, décide d'adopter le futur père de Gilles, Guy II de Laval, de la maison de Montmorency-Laval, et d'en faire son héritier.

Ce Guy de Laval est le neveu du connétable Du Guesclin.

S'il accepte la proposition de Jeanne la Sage, il devra renoncer au titre et aux armes de Laval, en même temps assumer pour lui et ses descendants le titre et les armes de Rais.

1401

Guy II de Laval accepte l'héritage de la baronnie de Rais et les conditions que Jeanne la Sage lui a posées. 25 septembre

1402

Un moment, l'ensemble de circonstances qui aboutira à l'immense fortune et au destin de Gilles est apparemment compromis. Pour une raison que nous ignorons, Jeanne la Sage renonce à l'institution d'héritier dont Guy de Laval devait bénéficier. Elle laisse son héritage à Catherine de Machecoul, veuve de Pierre de Craon. Mais, par un détour, le destin rétablit ce dont il semble avoir une fois décidé. Il y suffit d'une alliance entre la maison de Laval et celle de Craon. Les Craon étaient alors les plus puissants feudataires d'Anjou (après les descendants de Louis I^{er} (1339-1384), fils cadet de Jean le Bon, auquel son père avait donné l'Anjou en apanage). 14 mai

1404

En effet, Guy II de Laval s'assure, malgré tout, l'héritage de Jeanne de Rais : il épouse Marie de Craon, petite-fille de Catherine de Machecoul et de Pierre de Craon, fille de Jean de Craon. 5 février

Après une période de procès, l'accord entre les familles intéressées prévoit la fortune de l'héritier du nouveau couple. Marie de Craon, par contrat, abandonne à Guy de Laval, son mari, tous ses droits sur l'héritage de la maison de Rais. Guy de Laval et ses descendants auront donc, en définitive, avec la fortune, le nom et les armes de Rais.

Gilles de Rais naît sur les bords de la Loire, il vient au monde dans la Tour Noire du château de Champ-tocé, vaste forteresse et demeure de Jean de Craon. Au baptême, dans l'église du village, « toute la noblesse du voisinage » est conviée : tous prennent part à la cérémonie, « tenant un cierge à la main * ». Vers la fin de l'année Naissance de Gilles de Rais

1407

Jeanne la Sage meurt dans la forteresse de Machecoul, où elle est ensevelie. Après sa mort, Gilles et ses parents résident à Machecoul.

Naissance de René, frère de Gilles.

Vers 1407

1415

Mort de Marie de Craon, mère de Gilles. Elle est ensevelie dans la chapelle de Notre-Dame de Rais, à l'abbaye de Buzay. Vers le début de l'année

* Bourdeaut (A.), *Chantocé, Gilles de Rais et les Ducs de Bretagne*, p. 46.

28 septembre
Mort du père
L'éducation
de Gilles
est confiée à
Jean de Craon

Au moment de mourir, Guy de Laval de Blaison rédige son testament, par lequel il confie la tutelle de ses fils à Jean Tournemine de La Hunaudaye, son cousin. Il demande, en même temps, que les deux maîtres – deux prêtres, auxquels il avait confié Gilles –, Georges de La Bossac et Michel de Fontenay, continuent son éducation. Guy de Laval est enseveli dans le même tombeau que Marie de Craon.

Mais le testament n'eut pas d'effet sur la tutelle. Jean de Craon seul s'attribue en fait la charge d'élever Gilles et René, et celle de gérer les biens de l'aîné. À cette date, il n'a pas encore soixante ans. Violent et sans scrupules, il abandonne Gilles, qui n'a plus de mère, à des passions que rien ne freine. Pour une part importante, il est responsable de cette éducation pleinement relâchée, à laquelle, durant son procès, Gilles lui-même attribuera l'origine de sa monstruosité.

25 octobre

La mort, à la désastreuse bataille d'Azincourt, d'Amaury, fils de Jean de Craon, achève de faire de Gilles, alors âgé de onze ans, l'un des plus riches héritiers du royaume.

1417

14 janvier

Gilles est fiancé par son grand-père à Jeanne Peynel, fille de Foulques, sire de Hambye, très riche héritière de Normandie. Il s'agit, pour Jean de Craon, de mettre la main sur les biens d'une orpheline, en payant les dettes de son tuteur. Jean de Craon, avide, ne s'intéresse pas seulement à l'avenir de Gilles, mais à la gestion des biens pendant sa minorité. Alerté, le parlement de Paris interdit le mariage de Jeanne Peynel avant que celle-ci soit parvenue à sa majorité.

1419

10 septembre

Sur le pont de Montereau des compagnons du dauphin Charles poignent le duc de Bourgogne, Jean sans Peur, au cours des négociations dont certains avaient pensé qu'elles mettraient fin à la guerre civile et accorderaient contre les Anglais les partisans du futur Charles VII et les Bourguignons. Sans doute un double jeu de Jean sans Peur est-il à l'origine d'un assassinat, qui devait pour longtemps creuser un abîme entre les partis opposés.

28 novembre

Jean de Craon fiance Gilles une seconde fois : il l'accorde à la nièce de Jean V, duc de Bretagne, à Béatrice de Rohan.

Nous ignorons le motif pour lequel cette opération, qui reçut la forme d'un contrat, daté de Vannes, n'eut pas de suite.

(1419)

1420

Le roi Charles VI, qui n'a plus sa raison, déshérite le dauphin Charles, auquel le rêve de Jeanne d'Arc rendra plus tard une royauté qui pouvait sembler perdue.

17 janvier

Jean V, duc de Bretagne, de la maison de Montfort, tombe dans le guet-apens tendu par les Penthievre, ses ennemis. Il est enfermé à Champtocé. Cet épisode ouvre une phase nouvelle de la lutte entre les Montfort et les Penthievre. Jean de Craon prend alors le parti des Montfort. Ses fiefs et ceux de Gilles subissent de ce fait les déprédations de bandes au service des Penthievre. La Mothe-Achard est occupée. Mais le parti des Penthievre est défait. Jean V est libéré. Jean de Craon « et son fils de Rays » sont indemnisés de leurs pertes et récompensés.

13 février

Mais il ne semble pas que Gilles de Rais lui-même ait participé aux combats de cette guerre féodale. L'abbé Bossard l'a supposé et Roland Villeneuve le suit, mais il était alors âgé de seize ans ; les documents n'en disent rien : ce n'est pas vraisemblable, nous ne savons même pas s'il assista au retour triomphal de Jean V à Nantes.

Par le traité de Troyes, Henri V, roi d'Angleterre, devient l'héritier de Charles VI : les royaumes d'Angleterre et de France devront être unis sous la même couronne. L'Université de Paris et un semblant d'états généraux reconnaissent le traité. Le duc de Bretagne le reconnaît à son tour, mais, après la mort de Charles VI, il changera de camp plusieurs fois : ce personnage versatile, qui jamais ne tient sa parole, se réclame un jour de la couronne d'Angleterre, le lendemain du parti du dauphin.

20 mai

Jean V accorde à Jean de Craon et à son petit-fils cent livres de rentes, retirées à l'un des partisans des Penthievre. Ces cent livres répondent sans doute à près d'un million de notre monnaie (1959).

28 septembre

D'accord avec Jean de Craon, Gilles enlève Catherine de Thouars, sa cousine, fille de Milet de Thouars et de Béatrice de Montjean. Les biens de Catherine, en Poitou,

Novembre
Mariage de Gilles

(1420)

touchaient la baronnie de Rais, qu'ils complétaient. Il est difficile de savoir la raison de cet enlèvement, que suivit un mariage discret. Peut-être la parenté, relativement proche, des conjoints obligeait-elle à placer les autorités ecclésiastiques et les familles devant le fait accompli. De toute façon, Gilles de Rais et son grand-père bénéficiaient du fait que Milet de Thouars venait de « mourir à Meaux d'une fièvre chaude * ».

Vers 1420

La femme de Jean de Craon meurt. Après quelques semaines, celui-ci épouse en secondes noces la grand-mère de Catherine de Thouars, Anne de Sillé, parente du plus féroce, sans doute, des futurs compagnons de débauche de Gilles de Rais.

1421

22 mars

Près de Saumur, à Baugé, le futur Charles VII, qui s'intitule alors régent, en raison de la folie de Charles VI, remporte une victoire sur les troupes anglaises.

Vers 1421

Béatrice de Montjean, son temps de veuvage observé, épouse un jeune chevalier, Jacques Meschin de la Roche-Aireault. Ce jeune homme capable avait été chambellan à la cour du dauphin; il pouvait donner à sa femme l'appui sans lequel elle n'aurait pu s'opposer à la brutalité de Jean de Craon et de Gilles de Rais: déjà ils avaient mis la main sur les biens de Catherine et sur le douaire de la mère, les forteresses de Tiffauges et de Pouzauges, en Poitou.

1422

24 avril

Mariage public, avec l'autorisation de Rome, de Gilles de Rais et de Catherine de Thouars. Jacques Meschin — il lui en cuira — s'est entremis pour obtenir l'accord de Béatrice de Montjean.

31 août

Mort de Henri V d'Angleterre. Son fils et son successeur, Henri VI, est alors âgé de dix mois.

21 octobre

Mort de Charles VI. Sa succession opposera le dauphin, Charles VII — le roi de Bourges — et le régent de France pour les Anglais, Bedford, frère de Henri V, qui représente les droits du jeune Henri VI.

1423

14 juin

Bedford dispose en faveur d'un seigneur anglais des châteaux d'Ambrières et de Saint-Aubin-Fosse-Louvain, qui appartenait à Jean de Craon.

* *Op. cit.*, p. 52.

1423-1424

L'enlèvement de la belle-mère

Au service de Jean de Craon, le capitaine de la garnison de Tiffauges, Jean de La Noe, force Béatrice de Montjean et sa sœur cadette à le suivre au Louroux-Bottereau où il les enferme. Elles sont de là menées à Champtocé, où Gilles et son grand-père menacent de coudre Béatrice dans un sac et de la jeter à la rivière *. La mère de Catherine est sommée de renoncer à son douaire: à Tiffauges et à Pouzauges. Mais le mari réclame sa femme. Il ne la reverra pas, lui est-il répondu, à moins qu'elle ne renonce au douaire (sans parler d'autres exigences). Peu après Jean de Craon fait jeter dans une basse-fosse trois messagers de Jacques Meschin, dont son frère, Gilles Meschin. À la prière de sa femme, Anne de Sillé, il renvoie Béatrice au mari, mais il garde les messagers. La sœur de Béatrice avait entre-temps épousé Girard de La Noe, fils du capitaine qui avait enlevé les deux femmes. À la fin, Jacques Meschin doit céder aux exigences des rapaces de Champtocé, qui disposent d'un pouvoir bien plus grand que le sien. Il paye la rançon des messagers, mais l'un d'eux, le frère de Jacques meurt des suites d'un horrible séjour en basse-fosse, ses compagnons eux-mêmes s'en remettent mal. Plus tard l'affaire vient devant le parlement royal, alors siégeant à Poitiers. Il y a transaction à l'amiable, mais l'autorité royale est si faible en cette période, qu'elle ne peut faire exécuter les sentences. Le douaire de Béatrice de Montjean, sauvegardé à la limite est assigné en Limousin. Le choix est laissé à Meschin et à Béatrice entre Pouzauges et Tiffauges. Mais Gilles garde les deux, Pouzauges, sous prétexte que sa femme en porte « le nom dans le monde » **.

Quand le président du parlement, Adam de Cambray, vient à Pouzauges, afin de faire observer la transaction signée devant le parlement, il est brutalement assailli par les gens de Gilles de Rais. De ce fait, Jean de Craon et Gilles sont condamnés à une amende pour lèse-majesté, mais en 1443 (Gilles est mort depuis trois ans), l'amende n'est pas encore payée. Après le désastre d'Azincourt, l'autorité royale est moquée par de grands féodaux, surtout s'ils aident le roi de leurs forces militaires. C'est le cas de Gilles et de son grand-père.

* *Op. cit.*, p. 54.

** *Op. cit.*, p. 56, n. 1.

1424

*Gilles à l'âge de vingt ans prend l'administration de tout son bien; il en use dès lors à son plaisir, sans prendre conseil de Jean de Craon, qui a encore « en bail » le gouvernement de ses biens *.*

1425

Yolande d'Aragon, dont la fille, Marie d'Anjou, est la femme de Charles VII, veut la défaite des Anglais. Elle tente de rapprocher la France et la Bretagne. Elle obtient de son beau-fils qu'il fasse d'Arthur de Richemont, frère du duc Jean V de Bretagne, le chef de ses armées, le connétable de France. Elle a confiance dans l'énergie, un peu lourde, d'Arthur de Richemont. Elle a compté sans Georges de La Trémoille. La Trémoille, assez vite, gagne Charles VII à ses vues, il réduit le nouveau connétable à l'impuissance. Il éloigne Charles Richemont, qui lui porte ombrage. Celui-ci n'aura d'autorité que huit ans plus tard, quand le parti contraire, à son tour, éloignera l'intrigant La Trémoille. Richemont ne sera qu'à partir de 1433 à même de consolider les victoires de Jeanne d'Arc. Alors seulement la France pourra, définitivement, se délivrer des Anglais.

7 octobre

Yolande d'Aragon en a l'initiative : une entrevue a lieu entre Charles VII et Jean V de Bretagne. Jean de Craon, dont certains domaines relèvent du duché de Bretagne, mais qui, principalement, est angevin travaille, en accord avec Yolande d'Aragon, au rapprochement de la France et de la Bretagne. Yolande d'Aragon lui demande de négocier le mariage d'Isabelle de Bretagne, fille aînée de Jean V, et de son propre fils, Louis III d'Anjou. Gilles de Rais assiste à l'entrevue de Saumur, que termine le 7 octobre un accord entre les parties. C'est sa première rencontre certaine avec le jeune roi.

1426

6 mars

Arthur de Richemont, frère du duc de Bretagne, depuis peu connétable de France, est battu par les Anglais à Saint-James-de-Beuvron. Le chancelier de Bretagne, l'anglophile Jean de Malestroit, est peut-être à l'origine de cette défaite. Salomon Reinach ** a pensé que l'hostilité de Jean de Malestroit contre

* *Mémoire des héritiers de Gilles de Rais pour prouver sa prodigalité*, dans Morice (dom H.), *Mémoires...*, t. II, col. 1337.

** Reinach (S.), *Gilles de Rais*, p. 270.

(1426)

Gilles datait de Saint-James. On sait que Malestroit devait, en 1440, faire pendre Gilles. Rien ne prouve que l'hostilité des deux hommes soit si ancienne. Rien ne prouve même que Gilles ait combattu à Saint-James. Mais à la suite de cette défaite, Jean V se rapproche des Anglais et reconnaît une seconde fois le traité de Troyes qui faisait de Henri V l'héritier de la couronne de France. L'appui de son frère lui manquant, Arthur de Richemont perd son influence au profit de Georges de La Trémoille. L'influence de La Trémoille décide à ce moment de la carrière militaire de Gilles de Rais, son cousin. On le sait : cette influence fut désastreuse. La Trémoille s'opposera à la fougue de Jeanne d'Arc. Même il compromettra son œuvre devant Paris. Il lui faut alors détruire un prestige que la prise de Paris aurait pu rendre décisif.

1427

*Yolande d'Aragon fait de Jean de Craon son lieutenant général. L'abbé Bourdeaut * rapproche, sans doute à juste titre, cette dignité de l'ascendant pris par La Trémoille qui n'est pas encore à cette date l'ennemi déclaré de Yolande d'Aragon. C'est en effet par les Craon que La Trémoille est le cousin de Gilles : Gilles lui-même aura dès lors une place importante dans la lutte des Français contre les Anglais. Il est riche, il paye généreusement de nombreux espions. Le premier rôle d'une lutte serrée appartient alors, du côté français, à un capitaine capable et de petite naissance, Ambroise de Loré, mais, autant qu'il semble, l'entrée en scène de Gilles de Rais, à la tête des troupes de Jean de Craon, lui donne un regain d'activité. À la folle richesse de Gilles s'ajoutent d'ailleurs une bravoure, une résolution et une valeur militaire indéniables. Les châteaux de Rainefort et de Saint-Laurent-des-Mortiers, dans la Mayenne, puis ceux du Lude et de Malicorne, dans la Sarthe, furent pris sur les Anglais. Nous avons quelques raisons d'associer cette campagne, favorable aux Français, à l'intervention de La Trémoille.*

19 juin
Campagne en pays
manceau contre
les Anglais

Étienne Corrillaut, originaire de Pouzauges, alors âgé d'environ dix ans entre comme page au service de Gilles de Rais : il sera plus tard son amant, il le servira plus tard comme pourvoyeur, il tuera avec lui

Vers 1427

* Bourdeaut (A.), *op. cit.*, p. 64.

(1427) des enfants et sera, le 26 septembre 1440, exécuté en même temps qu'il son maître.

1428

Octobre *Les Anglais préparent le siège devant Orléans. Après avoir hésité entre Orléans et Angers, ils mettent en œuvre devant Orléans tous les moyens dont ils disposent en France.*

1429

6 mars
Chinon et l'arrivée
de Jeanne d'Arc

Gilles de Rais est à la cour à Chinon quand Jeanne d'Arc, venant de Vaucouleurs, y rencontre le roi. Elle veut chasser les Anglais du royaume de France. Elle veut d'abord délivrer Orléans, puis mener Charles VII à Reims. Charles VII doit être couronné à Reims afin d'avoir le caractère sacré qui désigne un roi.

8 avril
Pacte de Gilles
et de Georges
de La Trémoille

Gilles s'engage envers Georges, seigneur de La Trémoille, à le servir de toute sa puissance, « jusqu'à mort et à vie, envers tous et contre tous seigneurs et autres, sans nul excepté... dans la bonne grâce et amour du roi ». La lettre est datée de Chinon, signée de la main de Gilles et munie de son sceau. À cette lettre, répond la mission dont Gilles est chargé : c'est Gilles de Rais qui conduira les troupes confiées à Jeanne d'Arc par le roi. Il ne sera pas seul, mais il aura cette mission privilégiée. Il l'aura du fait de son accord avec celui qui joue le rôle de Premier ministre. Ce personnage, justement, veut avoir la situation en main : il lui faut contrôler le cours des événements. Il lui faut avant tout réserver son intérêt. Nul autre ne pourra s'interposer entre le favori et le roi. Personne ne doit tirer des événements un prestige excessif, dangereux pour le crédit de La Trémoille.

28 avril
Départ de Gilles
et de Jeanne d'Arc
pour Orléans

Un important convoi de vivres a été préparé à Blois, où Jeanne d'Arc est arrivée en compagnie du sire de Gaucourt. Gilles de Rais et ses troupes personnelles se joignent au convoi, ainsi que le duc d'Alençon et Ambroise de Loré. Le convoi et l'escorte, celle-ci de dix à douze mille hommes, partent vers Orléans. Jeanne d'Arc ouvre la marche au chant du *Veni Creator*. Mais, conformément à l'avis de Gilles de Rais, la chevauchée traverse le pont de Blois et passe par la Sologne, de telle sorte qu'arrivée devant la ville assiégée, elle en sera séparée par la Loire. Les protestations de Jeanne d'Arc n'ont pu empêcher cette solution dilatoire. Jeanne aurait voulu gagner

Orléans par la rive droite afin d'y entrer sans avoir à passer la Loire en bateau.

(1429)

L'armée royale est sur la rive gauche en face de Chécy. 29 avril Jeanne d'Arc embarque deux cents hommes et les vivres sur quelques bateaux, sous la conduite du bâtard d'Orléans, venu de la ville au-devant d'elle. Gilles de Rais et le gros de l'escorte s'en retournent à Blois.

Après les tergiversations, l'armée royale repart de Blois, cette fois par la rive droite. Elle abordera la ville du côté où les assiégeants ont leurs plus forts retranchements, mais elle l'abordera sans détour. Arborant sa bannière, Jeanne d'Arc, accompagnée, entre autres, de Florent d'Illiers et de La Hire, va au-devant de l'armée. La Pucelle, les compagnies sorties d'Orléans et l'armée venant de Blois entrent dans la ville en bon ordre à travers les bastilles anglaises de l'ouest. Puis Jeanne se rend, à l'est, devant la bastille de Saint-Loup, qu'elle emporte de haute lutte. C'est le premier combat auquel dut participer Gilles de Rais près de Jeanne d'Arc. Le lendemain, jour de l'Ascension, l'armée se repose.

4 mai
Combats devant
Orléans

Les capitaines hésitent. Mais l'armée attaque les Anglais sur la rive gauche, où Jeanne d'Arc décide du succès de l'assaut de la bastille des Augustins. Les capitaines pensent dès lors en avoir assez fait : la ville était pleine de vivres, ils sont d'avis de la bien garder en attendant le secours du roi. Gilles de Rais doit sans doute soutenir ce parti.

6 mai

Jeanne refuse l'inaction. Elle décide en premier lieu le bâtard d'Orléans et La Hire; mais, de très bonne heure Gilles de Rais et d'autres la suivent devant la bastille des Tourelles, tête de pont sur la rive gauche. À une heure de l'après-midi, Jeanne d'Arc, ayant dressé une échelle, a l'épaule traversée d'un trait d'arbalète. Les capitaines l'entourent et lui disent leur regret de la voir blessée : ils croient devoir remettre l'assaut au lendemain. Mais Jeanne leur oppose sa résolution, elle demande son cheval et le combat reprend. À la fin de la journée, les Tourelles tombent. Les Anglais battus ont de nombreux morts, leur chef Glasdale, entre autres, est précipité dans la Loire. Dans cette bataille qui décide du sort d'un pays, Gilles de Rais se bat hardiment. Le combat des

7 mai
Gilles au combat
décisif des Tourelles

(1429)

Tourelles est l'un de ceux où il acquiert la renommée, qui survécut à sa condamnation infamante, « d'être très vaillant chevalier en armes ».

8 mai
Délivrance d'Orléans *Les Anglais lèvent le siège d'Orléans. La ville entière et l'armée fêtent la délivrance par une immense procession, qui, depuis lors, et jusqu'aujourd'hui, se renouvelle le 8 mai de chaque année.*

12 juin
Prise de Jargeau *Jeanne d'Arc, et l'armée placée sous la conduite du duc d'Alençon, s'emparent de Jargeau, sur la Loire, à vingt kilomètres en amont d'Orléans. Rien n'indique que Gilles de Rais ait pris part à la journée de Jargeau.*

17 juin
Prise de Beaugency *Gilles de Rais présent, l'armée royale s'empare de Beaugency, à vingt-cinq kilomètres en aval d'Orléans sur la Loire.*

18 juin
Victoire de Patay *Défaite des Anglais à Patay, au nord de Beaugency. Gilles de Rais se bat près de Jeanne d'Arc.*

19 juin *L'armée victorieuse est à Orléans.*

24 juin *À nouveau, l'armée se met en marche. Elle arrive à Gien le jour même, mais le départ pour Reims donne lieu à des tergiversations.*

29 juin
Départ pour Reims *Charles VII, Jeanne d'Arc et, entre autres capitaines, Gilles de Rais, partent pour Reims.*

10 juillet *Après quelques jours, la ville de Troyes se rend à l'armée royale en marche vers Reims.*

17 juillet
Sacré de Charles VII à Reims
Gilles de Rais
maréchal de France *Charles VII est sacré solennellement dans la cathédrale de Reims, en présence de Jeanne d'Arc. Gilles de Rais est chargé de rapporter de l'abbaye de Saint-Rémy, où il entre à cheval, l'ampoule contenant le Saint Chrême, qui sert à l'onction royale. Il est fait ce jour-là maréchal de France. Il n'a pas vingt-cinq ans. Après le sacre, Jeanne embrasse en pleurant les genoux du roi. Charles VII lui-même et ceux qui l'entourent sont en larmes. À ce moment, Gilles de Rais qui, plus tard, saura rire avec ses complices des enfants qu'ils égorgent doit pleurer avec l'héroïne.*

10 août *Charles VII et l'armée royale entrent à Compiègne. Beauvais, Creil et Chantilly se soumettent.*

Jeanne et le duc d'Alençon quittent Compiègne en direction de Paris. En même temps, le connétable de Richemont envahit la Normandie. Le régent Bedford, qui se préoccupe de la Normandie, n'a laissé à Paris qu'une assez faible garnison. 23 août

Jeanne d'Arc est à Saint-Denis. 26 août

Une trêve est conclue entre Charles VII et les Bourguignons, alliés des Anglais. 29 août

Charles VII arrive lui-même à Saint-Denis. Le bâ-tard d'Orléans, les maréchaux de Boussac et de Rais, La Hire et Xaintrailles l'accompagnent. 7 septembre

*Ayant appelé auprès d'elle ceux qui lui convenaient *, Jeanne d'Arc donne l'assaut aux murs de Paris en compagnie du maréchal de Rais et du sire de Gaucourt. Ensemble, ils enlèvent le boulevard qui protège la porte Saint-Honoré (près de la place du Théâtre-Français). Il semble alors dans Paris que la ville est prête à se rendre. Mais, vers le soir, Jeanne a la cuisse traversée par un trait d'arbalète. Ceci reste : en un moment qu'elle croit décisif, elle veut avoir à ses côtés le sire de Rais, ce qui, de toute façon, signifie qu'elle en apprécie la valeur militaire. Perceval de Cagny, de tous les chroniqueurs, est, selon Quicherat, le mieux informé, le plus digne de foi.* 8 septembre
Gilles de Rais sous les murs de Paris
Jeanne d'Arc est blessée

De bonne heure, le duc d'Alençon, et Jeanne d'Arc, en dépit de sa blessure, s'apprêtent au combat. Mais l'ordre vient de rejoindre le roi à Saint-Denis. Il est logique de penser que La Trémoille est inquiet. Le prestige extraordinaire que la prise de Paris, qui paraît alors probable, aurait donné à La Pucelle, aurait porté ombrage au favori. Il pouvait en même temps redouter la gloire du duc d'Alençon. Sans doute, l'abandon du siège de Paris est-il le fait de La Trémoille. Charles VII, fatigué, doit approuver. Quoi qu'il en soit, la décision de détruire, ce jour-là, un pont qui, jeté sur la Seine, devrait faciliter l'attaque, est souvent prêtée au roi lui-même. Gilles de Rais, s'il en a l'occasion, doit servir les intérêts de La Trémoille. Le 8, il se bat, mais le 9, il suit les ordres. 9 septembre

* Perceval de Cagny, dans Quicherat, *Procès... de Jeanne d'Arc*, t. IV, p. 26.

13 septembre *Charles VII quitte Saint-Denis. Il se retire vers la Loire. Cette retraite compromet l'œuvre de libération. Les villes qui se sont rendues à Charles VII sont abandonnées et leur situation est dangereuse. Le déclin de Jeanne d'Arc, que suivront la prison et les flammes du supplice, commence à l'ordre de retraite devant Paris.*

Septembre Vers la fin de ce mois de septembre, des lettres patentes de Charles VII accordent au maréchal de Rais une « orleure » de « fleurs de lis d'or sur champ d'azur », en supplément d'armoiries. Ces lettres prennent en considération les « hauts et recommandables services » et les « grands périls et dangers » auxquels le maréchal s'est exposé, « comme la prise du Lude et autres plusieurs beaux faits, la levée du siège que tenaient naguère, devant la ville d'Orléans, les Anglais..., et aussi la journée et bataille de Patay où, ledit siège levé, nosdits ennemis ont été déconfits, et, depuis, la chevauchée que nous avons faite naguère, tant en la ville de Reims, pour notre couronnement et notre sacre, que d'autre part, au-delà de la rivière de Seine, pour la reprise de plusieurs de nos pays... ». Le fait que ces lettres sont datées de Sully-sur-Loire, c'est-à-dire d'un château appartenant à Georges de La Trémoille, achève de souligner l'accord de Gilles de Rais et du favori de Charles VII. De toute façon, Jeanne d'Arc n'est pas mentionnée. On a parlé de l'amitié de Gilles pour Jeanne ou de Jeanne pour Gilles. Il n'y a là que suppositions sans autre fondement que la naïveté de certains auteurs, assez récents, qui, parlant de Gilles de Rais, voulaient opposer à l'aspect odieux un aspect séduisant. On a dit qu'il s'amenda pendant le temps qu'il fit la guerre en compagnie de Jeanne : ce n'est pas vraisemblable ; il est seulement probable qu'il marqua de l'intérêt pour la mémoire de Jeanne d'Arc pendant le long séjour qu'il fit à Orléans (en 1434 et 1435) : alors, la Pucelle avait gardé, près des Orléanais, une merveilleuse popularité et Gilles avait avantage à rappeler qu'il avait combattu à ses côtés. Mais en septembre 1429, les bureaux de Charles VII ont même pu vouloir avant tout désigner à la sympathie générale ce maréchal de haute naissance, qui n'avait pas vingt-cinq ans (mais dont aujourd'hui la célébrité est fondée sur des crimes inouïs). Jeanne d'Arc ne fut

pas immédiatement abandonnée, mais les dirigeants ne voulaient plus lui laisser le premier rôle.

(1429)

Naissance, sans doute à Champtocé, de la fille de Gilles, Marie.

Vers la fin de l'année
Naissance de Marie
fille de Gilles
Sans autre précision
Première vente
du domaine

Nous savons qu'à l'âge de vingt-cinq ans (il était né en 1404), Gilles commence par la vente du château patrimonial de Blaison, la liquidation de son immense fortune. À partir de 1434, cette liquidation devait se précipiter, et rapidement le mener à la ruine.

1430

Au début de 1430 (ou à la fin de 1429), Gilles de Rais est capitaine de Sablé, dans la Sarthe. Yolande d'Aragon, régente du duché d'Anjou, est alors en guerre avec La Trémoille : l'occupation de Sablé par Gilles est l'un des épisodes de la querelle. Partant de Sablé, Gilles tente de s'emparer de Château-l'Hermitage, occupé par Jean de Bueil, capitaine renommé, grand seigneur, auteur d'un livre tenant de la chronique et du roman. Ce livre, sous le titre du Jouvencel, sans donner les noms, rapporte en détail les événements de cette guerre. Gilles ne peut s'emparer de Château-l'Hermitage. À temps, Jean de Bueil donne l'alarme : mais, donnant l'alarme, il tombe dans les mains des hommes de Gilles. Le prisonnier est conduit à Sablé. Gilles l'y fait enfermer, « tout seul en une grosse tour, en laquelle il avait bon loisir de regarder, songer et imaginer ». Il y prépare astucieusement sa revanche. Il paye rançon, et libre, réalise le coup de main de Sablé qu'il méditait dans sa prison. Par la suite, Gilles de Rais lui reprend la ville : la date est difficile à préciser, mais, avec raison, l'abbé Bourdeaut l'estime antérieure à l'attentat de juillet 1433 contre La Trémoille, qui met fin à la carrière du favori et à sa querelle avec Yolande d'Aragon. L'homme de Yolande d'Aragon, Jean de Bueil, participe d'ailleurs à cet attentat.

Vers 1430

Il faut encore situer avant juillet 1433, probablement même avant février 1431, l'attaque à main armée dont Yolande est la victime, qu'ont préparée Gilles de Rais, ou Jean de Craon – ou l'un et l'autre – : la reine de Sicile chevauchant paisiblement dans son propre domaine, en Anjou, entrant dans la ville d'Ancenis, sur la Loire (à moins de quarante kilomètres en amont de Nantes) : des hommes de la garnison de Champtocé (situé en amont, vingt kilo-

Attentat d'Ancenis
contre Yolande
d'Aragon

(1430)

mètres plus loin) arrêtent alors et emprisonnent une partie de l'escorte et dérobent des chevaux et des bagages. Le banditisme, à cette époque, est aussi bien le fait des grands seigneurs.

26 décembre
Gilles de Rais
à Louviers

Gilles de Rais date de Louviers une reconnaissance de dettes de deux cent soixante écus d'or au nom de Rolland Mauvoisin, capitaine de Princé (place du pays de Rais). Ces deux cent soixante écus sont destinés à l'achat d'un cheval pour un autre capitaine de Gilles, Michel Machefer. La présence de Gilles à Louviers, au moment où Jeanne d'Arc est prisonnière à Rouen, a fait penser à la préparation d'un coup de main pour la délivrer. L'hypothèse apparaît mal fondée. Tout d'abord Charles VII n'a rien fait de ce qu'il aurait pu pour essayer de délivrer celle à laquelle il devait son royaume. Surtout Gilles est lié à La Trémoille, ennemi de Yolande d'Aragon, or Yolande est à la rigueur la seule qui, dans l'entourage du roi, s'intéresse à Jeanne. Gilles, selon toute vraisemblance, partage alors l'indifférence générale de tous ceux qui gravitent autour de Charles VII.

1431

22 au 24 février

Gilles de Rais et Jean de Craon servent d'intermédiaires à La Trémoille dans des tractations complexes avec Jean V de Bretagne et Yolande d'Aragon : ils servent également d'intermédiaires entre Yolande et Jean V. Le château de Champtocé est le lieu de rencontre. Dès 1430, le connétable Arthur de Richemont, frère de Jean V, accompagné d'un autre frère du duc, Richard, comte d'Étampes, y rencontre soit Yolande elle-même, soit ses envoyés : il s'agit de préparer une alliance entre les maisons d'Anjou et de Bretagne*. En tout cas, dans une conférence qui dure du 22 au 24 février, Georges de La Trémoille y rencontre Jean V. Les deux personnages échangent des lettres – toutes théoriques – d'amitié éternelle. Mais le mariage de François de Bretagne, fils de Jean, avec Yolande d'Aragon, est alors convenu (il a lieu à Nantes le 20 août de la même année) : il mettra fin à une tension qui menace de provoquer la guerre entre l'Anjou et la Bretagne. Nous ne savons pas exactement le rôle de Gilles et de son grand-père dans ces négociations ardues. Mais

* Cosneau (E.), *Arthur de Richemont*, p. 180.

leur esprit tortueux put s'y complaire, en accord avec celui de La Trémoille.

(1431)

Jeanne d'Arc est brûlée à Rouen.

30 mai

Le jeune Henri VI d'Angleterre est couronné roi de France à Notre-Dame de Paris. En dépit de la mise à mort de Jeanne d'Arc, et quelle que soit la solennité de la manifestation de Notre-Dame, l'Angleterre est alors dans une mauvaise passe. Seule l'influence pernicieuse de La Trémoille lui permet de maintenir ses positions quelques années.

16 décembre

1432

La possession de Lagny assure alors aux Français le contrôle de la région de la basse Marne, non loin de Paris. Le régent de Bedford est venu lui-même renforcer le siège de la ville. Gilles de Rais, en compagnie du bâtard d'Orléans, du sire de Gaucourt, de Xaintrailles et d'autres, livre bataille aux Anglais. L'armée royale victorieuse oblige le régent d'Angleterre à lever le siège. Lagny et les Tourelles sont les deux grands faits d'armes qui valurent au maréchal sa réputation de vaillance.

10 août
Bataille de Lagny

Jean de Craon meurt, effrayé d'avoir compris, semble-t-il, ce dont l'aîné de ses petits-fils est capable. Non seulement la prodigalité de Gilles l'a terrifié mais il a dû pressentir où l'entraînaient ses vices et sa cruauté. Dans son amertume, c'est au puîné, c'est à René, qu'il laisse son épée et sa cuirasse ! Aux approches de la mort, il est d'ailleurs profondément troublé. Il doit revenir sur son orgueil et sa brutalité de forban : il demande alors d'humbles funérailles.

15 novembre
Mort du grand-père

Gilles répare son préjudice causé à l'aumônerie du Louroux-Bottereau du fait du détournement par son grand-père des revenus assignés au profit de cette fondation charitable par son arrière-grand-mère, Catherine de Machecoul, à la fin du XIII^e siècle.

26 novembre

Poitou, jusqu'alors page de Gilles de Rais, devient son « enfant de chambre », mais il n'entrera sans doute pas avant 1437 dans les secrets de son maître.

Vers 1432

1432-1433

Voici, sur la date à laquelle les crimes de Gilles ont commencé, ce que nous tirons de ses aveux (p. 483) : « Interrogé sur le lieu où il perpétra lesdits crimes et en quel

Les premiers
meurtres d'enfants

(1432-1433) *temps il commença à le faire..., il dit et répondit : premièrement à la forteresse de Champtocé, en l'année que le seigneur de La Suze, son aïeul décéda.* » Nous venons de le voir; ce seigneur, Jean de Craon, mourut le 15 novembre 1432; nous ne devons pas oublier qu'au Moyen Âge, l'année nouvelle commençait au printemps.

La confession ajoute : « Auquel lieu, plusieurs enfants et en grand nombre – duquel nombre il n'est certain – il tua et fit tuer, et avec eux, il commit le... péché sodomique et contre nature, et... en ce temps, Gilles de Sillé seul le savait... » (p. 488).

Dans la confession qu'il fit devant la cour séculière, Poitou, qui, sans doute dès 1427, à l'âge de dix ans, fut au service de Gilles de Rais, assure qu'il tua dans sa chambre à Champtocé, du temps de Jean de Craon. Poitou l'aurait entendu dire : (p. 565) *ce n'est pas forcément convaincant. Poitou prétend, comme l'acte d'accusation, qu'il tua dès 1426. Nous devons nous en tenir, semble-t-il, à la date donnée par Gilles lui-même : il commença de tuer l'année de la mort de son grand-père. Cependant, il ne dit pas après sa mort. Il pourrait avoir tué dans sa chambre à partir du moment où le vieil homme fut si faible qu'on pouvait agir aussi tranquillement que s'il n'était plus. Bien entendu, avant cette mort, Gilles aurait pu tuer ailleurs. Toujours est-il qu'à sa mort, ou quand sa mort fut proche, un sentiment de solitude, de puissance, de libération put le saisir comme une ivresse. Sans doute, son grand-père, ce vieillard rapace, avait un ascendant sur lui. Il l'avait initié à la vie. Il l'avait assisté, conseillé dans ce métier des armes, qui reposait sur la violence et le mépris de la vie humaine. Il lui avait appris à se conduire en gangster. Gilles refuse, il est vrai, dès 1424, son ingérence dans les affaires d'argent. Mais lorsqu'en 1427 il commence à faire la guerre, c'est la lieutenante générale, en Anjou, de Jean de Craon qui le place en égal auprès de capitaines éprouvés. Il commande en pays manceau les troupes de Craon; c'est par Craon qu'il s'acoquine avec son cousin Georges de La Trémoille. Georges de La Trémoille était de la maison de Craon. Apparemment, son grand-père fut le modèle vivant de Gilles. Le petit-fils était à l'aise avec cet homme que rien n'arrêtait. Il était à l'aise et fasciné! Toutefois la pensée du crime sexuel l'obsédait : et le crime sexuel aurait scandalisé le vieil homme. D'autre part, Craon devait être soucieux d'éviter ces folles dépenses*

qui donnaient à Gilles une sorte de vertige, auquel il ne pouvait résister. Le grand-père mort, le petit-fils se trouvait à la tête d'une fortune accrue : rien ne freinait plus la rage qui le tourmentait. Le crime, cette négation de tous les freins, devait lui donner seul une souveraineté illimitée qu'à ses yeux d'adolescent cet homme avait possédée. Gilles était le rival de celui qui l'avait élevé, qu'il avait suivi – et qu'il admirait –, de cet homme aujourd'hui mort, qui l'avait dépassé de son vivant. Il allait à son tour le dépasser. Il le dépasserait dans le crime. S'il ne raisonne pas de cette façon, l'émancipation n'en est pas moins le moment d'ivresse, qui libère les désordres inavouables.

Sur la date de ses crimes, la confession de Gilles s'oppose à l'acte d'accusation : celui-ci dit « quatorze ans passés ». Cet acte, préalable aux aveux, fait remonter les premiers meurtres à 1426, mais sans preuves, d'une façon simplement conjecturale. Gilles, lorsqu'il avoua, n'aurait pas aggravé sa position s'il s'était, sur ce point, accordé à l'accusation. Il y a d'autre part une concordance entre la date donnée dans la confession et celle des premiers témoignages de disparitions d'enfants.

Ces témoignages, il est vrai, ne concernent pas Champtocé, qui relève du duché d'Anjou : les juges de Nantes enquêtaient dans les limites de leur juridiction, dans le seul duché de Bretagne.

Les cinq témoignages suivants se rapportent à Machecoul, mais la date approximative à laquelle ils renvoient est 1432-1433, c'est-à-dire, en vieux style, l'année où « le seigneur de La Suze décéda » :

1. Vers 1432, un enfant de Jean Jeudon, de Machecoul, âgé de douze ans, était placé chez Guillaume Hilairret, pelletier, demeurant lui-même à Machecoul, afin d'apprendre le métier. Guillaume Hilairret, qui témoigne avec sa femme, Jeanne, déclare avoir prêté l'enfant à Gilles de Sillé, sous prétexte de l'envoyer porter un message au château. Le même jour, assez tard, Guillaume Hilairret demande à Gilles de Sillé et à Roger de Briquerville ce qu'est devenu son apprenti. Ils n'en savent rien, répondent-ils, sinon qu'il est allé à Tiffauges : « et en un endroit, dit ledit Sillé, où il pensait que les larrons avaient emmené sondit valet pour être page ».

(1432-1433) Jean Jeudon, cité comme témoin, confirme les dires d'Hilairret. Les affirmations de ces premiers témoins sont confirmées par André Barbe, cordonnier, par Jeannot Roussin et par Jeanne, veuve d'Aimery Édelin, enfin par Mace Sorin et sa femme, les uns et les autres de Machecoul. On verra que ces derniers eurent à peu près en même temps à se plaindre, de leur côté, de la disparition d'un enfant. Hilairret fait remonter la disparition du fils de Jean Jeudon à sept ou huit ans. Sa déposition date du 28 septembre 1440 (ou de l'un des deux jours suivants). Le souvenir d'Hilairret se rapporterait donc aux années 1432 ou 1433. On le verra plus loin : d'autres disparitions, qui suivirent de bien peu, assignent une probabilité appréciable à cette date de 1432-1433 (p. 542-546).

2. *Un enfant de Jeannot Roussin, de la campagne proche de Machecoul (« es villages » de Machecoul), âgé de neuf ans, disparaît alors qu'il garde les bêtes. Il disparaît, le témoin s'en souvient, précisément le jour qui suivit les lamentations motivées par la disparition du fils de Jean Jeudon. Impossible en effet de ne pas rapprocher les disparitions qui, venant l'une après l'autre, évidemment donnent un sentiment de terreur. Gilles de Sillé, lié à la disparition du fils de Jean Jeudon, l'est également à celle de l'enfant de Jeannot Roussin. Cet enfant connaissait bien ce complice du sire de Rais : parlant avec lui, Gilles de Sillé portait, on l'avait vu, un long manteau et un voile sur le visage.*

Sur la date, le témoignage de Jeannot Roussin déclare « environ neuf ans il y a ». Nous devrions donc reporter cette disparition, et celle des quatre premières victimes connues, à l'année 1431, puisque la seconde est postérieure à la première et que, nous le verrons, la troisième et la quatrième seraient de peu postérieures à la seconde. Mais ces estimations très tardives sont nécessairement assez vagues ; au surplus, le fils de Roussin ayant disparu à l'âge de neuf ans, le chiffre neuf a pu passer du nombre d'années de l'enfant à celui de l'ancienneté de la disparition. Enfin, le chiffre huit et même, une fois, celui de sept est employé au sujet des autres enfants disparus, à des dates que les témoignages définissent avec une certaine précision comme proches l'une de l'autre (p. 543-546).

3. *Jeanne, veuve d'Aimery Édelin, auparavant femme de Jean Bonneau, se plaint de la disparition de son fils, demeurant avec la mère de la plaignante, en face du château de Machecoul. Écolier, il était âgé de huit ans, « très beau et très blanc, et habile enfant ».* (1432-1433)

Sa disparition est survenue, il y a environ huit ans, quinze jours avant celle de l'enfant de Macé Sorin et après celles des enfants de Jean Jeudon et de Jeannot Roussin. Macé Sorin et sa femme sont témoins du fait que cet enfant n'a pas été vu depuis lors (p. 545).

4. *La disparition d'un enfant de Macé Sorin n'est pas attestée par le père lui-même qui dépose, cependant de concert avec sa femme, au sujet de la disparition des enfants de la veuve d'Aimery Édelin, de Jeannot Roussin, et de Jean Jeudon (donné alors, apparemment par confusion, pour Guillaume Jeudon) et d'Alexandre Chastelier. Mais ce n'est sans doute là qu'une lacune des documents qui nous sont parvenus sous une forme incomplète, puisque Jeanne, veuve d'Aimery Édelin, précise, elle, que, quinze jours après la disparition de son propre enfant, celui de Jeanne disparut à son tour : c'est la donnée la plus précise qui l'emporte. Nous devons cependant marquer une bizarrerie. Macé Sorin et sa femme indiquent que l'enfant de Jeanne, veuve Édelin, n'était pas « dudit Sorin ». De toute façon, il doit y avoir ici une lacune qui retire la possibilité de rendre compte de cette anomalie (p. 542, 543-544, 545-546).*

5. La disparition de l'enfant d'Alexandre Chastelier (p. 542, 544 et 545) est attestée par André Barbe, par Guillaume Hilairret et sa femme, enfin par Macé Sorin et sa femme. Il nous est dit que cette disparition eut lieu « environ celui temps » où disparut l'enfant de la veuve Édelin, qui précéda de quinze jours la perte de l'enfant de Macé Sorin.

Ces cinq premiers témoignages, donnés huit ans après, répondent à l'émotion considérable qui suivit cette série d'enlèvements, émotion telle que, huit ans après, sept personnes s'en souviennent avec une précision suffisante. D'ailleurs, à Machecoul, après un certain temps, on ose à peine parler, de peur, dit le cordonnier André Barbe (p. 542), des gens de la chapelle du sire de Rais ou d'autres de ses gens ; les habitants craignent, si leurs plaintes viennent à

(1432-1433) être connues, d'être emprisonnés ou maltraités. Tout d'abord, il y a dans le pays une grande clameur. Pour répondre à cette clameur, Gilles de Sillé doit même inventer une fable : les enfants ont été emmenés pour la rançon de son frère Michel, prisonnier des Anglais; les Anglais exigeraient un certain nombre de petits enfants mâles, pour en faire des pages (p. 545-546). Mais bien vite, le mensonge éventé, la peur commande le silence. Les langues ne se délièrent qu'au procès. Mais au procès, après huit ans, tous les témoignages concordent. Le rôle prêté à Gilles de Sillé est le même dans les témoignages des parents que dans la confession du sire de Rais. Ce Gilles de Sillé, cousin de Gilles de Rais, appartient à la même famille que cette Anne de Sillé, qui a tardivement épousé Jean de Craon. Gilles de Sillé est le compagnon du monstre de Machecoul, au plus tard à partir de 1432, et jusqu'en 1440, au moment du procès, où il réussit à s'enfuir à temps. Il amène au sire de Rais des enfants, et souvent les tue sous ses yeux. Celui-ci ne semble jamais avoir de difficultés pour faire de ses compagnons — plus tard, de ses serviteurs — des complices. Gilles de Sillé est le premier. Puis vient Roger de Briquerville, que la confession du sire de Rais cite aussitôt et que déjà mentionne le témoignage de Guillaume Hilairret, portant sur le premier enlèvement attesté.

1433

Vers le 10 juillet
La disgrâce
de La Trémoille
et la fin de la
carrière
de Gilles de Rais

Sur l'ordre de Charles d'Anjou, le fils de la reine Yolande d'Aragon, le neveu par alliance de Charles VII, Jean de Bueil (capitaine au service de Yolande), Pierre de Brézé et Prigent de Coëtivy (important seigneur qui, après 1440, épousera la fille de Gilles de Rais) s'emparent en plein château de Chinon, pendant la nuit, de la personne de Georges de La Trémoille. L'enlèvement se fait en dépit de la présence, dans le château, de Charles VII, dont La Trémoille était le favori. Celui-ci, « en grand danger de mort », est mis à rançon; il doit s'engager à ne plus revenir à la cour. Le parti de Yolande d'Aragon et du connétable de Richemont l'emporte. Charles VII a pour le connétable, adversaire de La Trémoille, une aversion presque physique; par contre il a pour Charles d'Anjou, alors âgé de vingt ans, les sentiments les plus affectueux. Dès lors, Yolande d'Aragon exerce réellement le pouvoir. Charles VII laisse agir sa belle-mère, dont le fils, Charles d'Anjou, se met en avant. Dans ces conditions, l'énergique Arthur de Richemont, le véritable ennemi de La Trémoille, est

prêt à soutenir efficacement le fardeau de la guerre contre les Anglais. (1433)

Jeanne d'Arc a donné la victoire aux Français, mais seul Richemont saura l'organiser. Seul, il pourra rétablir une situation compromise par les intrigues et la politique personnelle de La Trémoille. Quoi qu'il en soit, l'éloignement de ce dernier marque la fin de la carrière de Gilles de Rais.

1434

Après la disgrâce de La Trémoille, le maréchal de Rais paraît encore une fois dans l'armée royale, dans l'affaire de Sillé-le-Guillaume, où les Français et les Anglais se contentent de se mesurer sans se battre. Cette fois, l'armée royale est commandée par le connétable. Celui-ci amène « les maréchaux de Rais et de Rieux, le sire de Rostrenen et plusieurs chevaliers et écuyers de Bretagne et de Poitou ». La reine Yolande a envoyé son fils, Charles d'Anjou, avec les gens de la maison du roi qui ont voulu le suivre. Les sires de Bueil, de Brézé, de Coëtivy, de Chaumont, le vicomte de Thouars ont répondu à l'appel *. Le duc d'Alençon, le sire de Lohéac, d'autres encore sont là. À peu d'exceptions près, dont Gilles de Rais, les capitaines présents sont les ennemis de La Trémoille. Cette journée, de part et d'autre, est une simple démonstration de force, une parade. Les ennemis s'observent, immobiles, sans oser s'attaquer. À la fin, les Anglais se retirent dans un village voisin, où ils se fortifient. Ils cèdent sur un point convenu : ils reviennent à Sablé, d'où ils venaient. Cependant ils attaquent, peu de temps après, la ville de Sillé, place de peu d'intérêt. Après trois jours, celle-ci capitule. À la suite de cette journée, Richemont revient à la cour.

Mars
L'affaire de
Sillé-le-Guillaume

Pour Gilles de Rais, l'affaire de Sillé a ce sens personnel : Sillé est d'une part le fief de sa belle-mère, de la veuve de son grand-père, d'autre part le plus fidèle de ses compagnons de débauche et de ses complices est, nous en avons parlé (p. 364), Gilles de Sillé, le cousin d'Anne.

Gilles de Rais, dans cette affaire, a tenu à paraître à son avantage **. Les Angevins, au passage de la Maine,

* Cosneau (E.), *Arthur de Richemont*, p. 208.

** Bourdeaut (A.), *Chantocé, Gilles de Rais et les Ducs de Bretagne*, p. 76.

(1434)

ont pu admirer ses gens. Il a dès lors — peut-être en a-t-il enrichi l'apparat après la mort de son grand-père — une maison militaire d'une splendeur excessive. Le déclin de sa carrière, et la conscience de ses crimes, l'engagent sans doute à paraître avec d'autant plus d'éclat que réellement, sans qu'il puisse en douter, son étoile est au déclin : un sentiment de détresse dut jouer dans cette magnificence et cette prodigalité croissantes.

Printemps...
L'expédition
de Bourgogne

Cependant La Trémoille en disgrâce a gardé malgré tout de nombreux appuis. Son influence est maintenant négligeable, mais elle a encore dans la vie de Gilles de Rais de dernières conséquences. La ville de Grancey, en Bourgogne, appartient au duc de Bourbon, qui reste en bons termes avec La Trémoille. Cette ville est assiégée par les troupes du duc de Bourgogne et La Trémoille a, soit dans la place, soit dans la région, deux compagnies d'hommes d'armes. Il veut engager le maréchal de Rais à faire lever le siège de Grancey. Gilles manque d'argent. La Trémoille lui prête 10 000 réaux, lui donnant l'assurance que Charles VII le dédommagera. Gilles réunit en Bretagne une troupe suffisante et, à Tours, obtient du roi la mission d'aller libérer Grancey. Charles VII a cessé d'appeler son ancien favori dans ses conseils, toutefois, il lui accorde son appui dans cette entreprise secondaire. Mais Gilles du moins se sent fini : il sait n'avoir plus, de ce côté, rien à attendre. Il se borne à un faux semblant. Il confie les troupes à la direction de son jeune frère, alors âgé de vingt ans, René de la Suze. De Tours, il se rend non, comme on l'a dit, à Orléans, mais à Poitiers.

15 août
Gilles, chanoine
de Saint-Hilaire
de Poitiers

La ville de Grancey se rend le 15 août à l'armée de Philippe le Bon.

Le même jour, celui que Charles VII a chargé de la libérer de ses assiégeants, se fait recevoir chanoine de l'église Saint-Hilaire de Poitiers. L'abandon de Grancey et la cérémonie de Saint-Hilaire sont significatifs de l'orientation finale que prend la vie du singulier maréchal de France. Sans doute quelque chose séduit Gilles dans la violence des combats. Il est sûr qu'il y excelle. Mais il fait bientôt la plus grande part à son goût pour les parades où sa magnificence éclate. Dans l'affaire de Sillé-le-Guillaume,

(1434)

il se fait remarquer par la beauté de sa compagnie d'hommes d'armes. Dès qu'il est maréchal de France, il entretient une splendide maison militaire. Il est riche, il l'est surtout depuis la mort, en 1432, de son grand-père. C'est décidément à partir de la disparition de son grand-père qu'il ne se connaît plus. Son escorte est celle d'un prince. Mieux, le luxe de triomphe des grandes cérémonies religieuses grise ce pédéraste criminel. En même temps que de vin et de boissons fortes, il s'enivre de *chants d'église*. Les offices liturgiques ont alors, et malgré les ruines de la guerre, un éclat qui émerveille. Ils ont une valeur fascinante qu'aujourd'hui d'autres spectacles leur retirent. Jean de Bourdigné interrompt le récit d'événements historiques pour faire ressortir l'excellence des services religieux de la cathédrale d'Angers, que, pendant un séjour dans la ville, Charles VII entend quotidiennement : « En France, dit le chroniqueur, il n'est pas d'église où le service de Notre-Seigneur soit célébré en plus grande révérence, ni les hymnes, les antiennes et les autres choses qu'on chante dans l'église, plus gravement posées et accentuées, ni les cérémonies ecclésiastiques exercées en plus grand triomphe *... » Assurément, Gilles de Rais, qui fit dans la ville de fréquents séjours, connut ces cérémonies d'Angers, il dut les suivre et s'en éblouir, comme plus tard il dut s'extasier au passage devant les costumes des chanoines de Lyon.

De toute façon, le voyage de Poitiers éclaire des aspects essentiels de la vie de Gilles de Rais. La formation de sa maison ecclésiastique et de sa maîtrise prend dès lors une grande place dans ses préoccupations. Dès cette époque il voyage en compagnie des gens de sa chapelle, qui le suivent à cheval. Il doit le faire en particulier le jour où il se fait donner une dignité ecclésiastique qu'auparavant, seuls, entre les laïques, avaient reçue les ducs d'Aquitaine. En outre il est, à Poitiers, dans la compagnie de deux jeunes gens dont les voix l'enchantent, et qu'il entraîne dans ses désordres : André Buchet, de Vannes, qui lui procure au moins deux fois de jeunes victimes, et Jean Rossignol, de La Rochelle. Revêtu du costume des chanoines, Gilles institue ce jour-là, dans l'église de Saint-Hilaire, deux prébendes en faveur de ces jeunes gens.

* Bourdigné (Jean de), *Histoire agrégative des annales et chroniques d'Anjou...*, fol. 137 verso.

27 septembre
Séjour à Orléans

De Poitiers, le maréchal-chanoine se rend à Orléans, où, publiquement, sa prodigalité le déborde. Il est à Orléans, au plus tard, le 27 septembre, date à laquelle nous savons que certains de ses serviteurs se sont portés caution pour lui. L'impossibilité où il est de régler les énormes dépenses qu'il engage est alors devenue banale.

*Sur ces dépenses, des documents conservés jusqu'aux incendies de 1940 dans des archives notariales d'Orléans nous donnent des renseignements précis, qu'en partie nous fait connaître l'ouvrage de l'abbé Bossard *.*

Gilles de Rais, durant le séjour (ou les séjours) qu'il fait à Orléans, est accompagné de sa maison ecclésiastique et de ses hommes d'armes. Lui-même habite l'hôtel de la « Croix d'Or » qui, plutôt qu'une demeure destinée à des hôtes de passage, doit être une maison privée, qu'il fait mettre à sa disposition. Selon l'acte d'accusation de 1440, lui et les siens auraient tenté dans cette maison l'évocation des malins esprits (p. 462). Son frère, René de La Suze, est logé au « Petit Saumon ». Son « collègue », qui comprend les dignitaires ecclésiastiques de sa chapelle, est à l'« Écu de Saint Georges », chez Guillaume Antes; son « chantre » à l'« Ensigne de l'Épée », chez Jean Fournier; ses hommes d'armes, et, parmi eux, son héraut d'armes, qu'il fait appeler Rais-le-Héraut, à la « Tête noire », chez Agnès Grosvillain; son capitaine des gardes, Louis l'Angevin, dit Louynot, au « Grand Saumon », chez Guyot Denis, ainsi que d'autres compagnons, parmi lesquels l'affreux Gilles de Sillé; ses chevaliers, monseigneur de Martigné, monseigneur Foulques Blames, Jean de Rains et Bauléis à l'« Image de Sainte Marie-Madeleine »; Jean de Montecler, chez Colin le Godelier; son armurier, Hector Broisset, à la « Coupe », chez Macé Dubois; ses chevaux et ceux de son frère René, à l'hôtel de la « Roche-Boulet », chez Marguerite, veuve de Thévenon Hué; les chevaux de son collègue, le vicaire de sa chapelle, Ollinet, un nommé Petit-Jean, le prêtre Le Blond et son barbier, à l'« Ensigne du Fourbisseur », chez Jean Couturier, dit Jeudi; le seigneur Jean de Vieille, son prévôt Boisoulrier, un trompette nommé Georges, chez

* Gilles de Rais, maréchal de France, p. 70-77.

(1434)

Jeannette la Pionne; Thomas, son « enlumineur », au « Dieu d'amour », chez Marguerite; d'autres serviteurs encore sont répartis entre le « Cheval blanc » chez Charles de Halot, l'« Homme sauvage », chez Sébille la Trasilonne, et l'« Écu d'Orléans », chez Foulques d'Estrapon *.

Scandalisé par une vie de dissipation, à laquelle il attribue la capitulation de Grancey, La Trémoille vient relancer Gilles à Orléans. Il veut avec lui partir à l'aide du duc de Bourbon. L'ancien favori a sans doute un ascendant sur le maréchal : ensemble, ils gagnent Issoudun. De là, ils se dirigent vers le Bourbonnais, où la guerre continue entre les fidèles de Charles VII et les Bourguignons.

Octobre

Les documents orléanais utilisés par l'abbé Bossard ** nous font connaître le passage de Gilles à Montluçon au mois d'octobre. Nous savons qu'il y séjourne jusqu'au mois de décembre, à l'« Écu de France ». Il y fait une note de huit cent dix réaux d'or, dont il ne peut payer en partant que quatre cent quatre-vingt-quinze. Il voyage encore avec ses troupes, sans parler d'une suite considérable. Ses dépenses sont devenues telles qu'il est en difficulté constante. Georges de La Trémoille voyage alors de concert avec lui.

À cette date, Gilles est de retour à Orléans, mais nous ignorons la durée exacte du séjour qu'il y fait. Il y signe un acte le 28 décembre. Il était en octobre à Montluçon et, en compagnie de La Trémoille, il séjourne alors un peu de temps dans la région. Il a pu revenir à Orléans dès novembre, il y séjourne jusqu'en janvier.

28 décembre
La procuration de
Roger de Briquerville

L'acte qu'il y fait rédiger le 28 décembre est au moins étrange. Il a recueilli un de ses cousins, encore très jeune, dont la famille normande, fidèle à Charles VII, a été ruinée par les Anglais : les témoignages de Machecoul concernant 1432 ou 1433 mentionnent déjà ce Roger de Briquerville. Dès 1432, il tire sa subsistance du sire de Rais; il devient, avec Gilles de Sillé, son conseiller et son compagnon de débauche. Selon la propre confession du maréchal,

* Bossard (E.), *op. cit.*, p. 70.

** Bossard (E.), *op. cit.*, p. 77-78.

(1434)

c'est peu après Gilles de Sillé qu'il le fait entrer dans ses secrets. Le 28 décembre 1434, il lui donne une procuration d'un caractère outré. Briquerville, désormais, peut agir en son nom; selon qu'il lui semble bon, il peut vendre en Bretagne les châteaux et les terres de son maître; il reçoit, au surplus, le droit de négociier, de marier la fille de son maître à son gré! Marie est alors âgée de près de cinq ans. Il faudrait, selon l'abbé Bourdeaut, supposer une nuit de débauche, une nuit d'ivresse, si l'on veut expliquer cette procuration scandaleuse. À moins que la date de naissance de l'enfant, à la fin de 1429, coïncide avec l'absence, un peu plus tôt, d'un père qui semble n'avoir plus, depuis longtemps, de rapports avec sa femme...

1435

Début de février
Expédition contre
Jean de
Luxembourg

Une dernière fois, Gilles de Rais s'efforce, apparemment du moins, de tenir sa place dans la partie qu'il a commencé de jouer avec La Trémoille. Les cousins, voyageant de compagnie, se trouvent dans le Forez au moment où la paix est signée entre Charles VII et Philippe de Bourgogne.

Cette paix, désirée depuis longtemps par le roi, met fin à cette guerre entre Français qu'avait décidément envenimée l'assassinat de Jean sans Peur au pont de Montereau. Le duc Philippe ne s'est décidé qu'après dix-sept ans à pardonner le meurtre de son père, dont Charles VII dut être complice. La volonté qu'un grand seigneur avait personnellement de se venger comptait seule, les souffrances des populations ne comptaient pas. Le traité de paix est enfin signé à Nevers, les 5 et 6 février 1435.

Nous l'avons dit : La Trémoille et Gilles sont alors dans le Forez. Ils décident d'aller de concert à Langres, puis à Laon, où la guerre se prolonge : Jean de Luxembourg, allié de Philippe le Bon, refuse la paix. Il ne cesse pas de menacer Laon. Sans doute La Trémoille espère-t-il, l'attaquant, peut-être libérant Laon, retrouver près de Charles VII un peu du crédit qu'il a perdu.

Les troupes des deux compères auraient pu s'employer dans la région. Mais l'argent manque. Gilles, sans doute pour se débarrasser de La Trémoille, accepte d'aller à Lyon et d'user de son crédit pour emprunter à des banquiers l'argent de la solde due aux troupes. Gilles revient à Langres avec quelques

(1435)

ressources, mais dès qu'il s'agit de marcher vers Laon, il se heurte au refus des capitaines : l'argent distribué ne suffit pas. Gilles ne savait pas réellement traiter les affaires d'argent : il s'est régulièrement fait gruger. Il aurait été « visible aux yeux de beaucoup » que La Trémoille abusait de la crédulité et de la folle prodigalité de son cousin. On le reproche alors à La Trémoille : il ne fait qu'en rire; « il était bon, dit-il, de l'avancer à être méchant... ».

« Mot cynique qui montre en quel degré d'estime l'ancien ministre de Charles VII, et beaucoup d'autres, tenaient le maréchal de Rais *. » Toujours est-il qu'à Langres, Gilles, une fois de plus, abandonne l'affaire commencée, s'il se peut laissant à son frère le soin de conduire les troupes à Laon. Il part pour Orléans sous le prétexte de chercher l'argent qui manque. Il signe à Langres même une déclaration d'après laquelle, si son frère et lui meurent sans héritiers, Champtocé appartiendra à Georges de La Trémoille **. Il est impossible d'en conclure, comme l'abbé Bourdeaut, que Gilles eut l'intention de se lier à Georges de La Trémoille par des liens plus étroits. La clause est simplement conventionnelle. Au même moment, Gilles abandonne décidément la voie où La Trémoille l'a engagé.

Gilles, à Orléans, vend, ou engage, le chef d'argent de Saint-Honoré ***. L'opération répond en apparence à l'intention donnée en prétexte à La Trémoille. En fait, elle inaugure une série de transactions n'ayant de sens qu'une vie de dissipation sans frein, qui seule intéresse désormais le maréchal.

26 février
Second séjour
à Orléans

Paradoxalement, dans cette vie de dissipation, c'est une fondation pieuse, c'est la chapelle de Machecoul que nous devons citer en premier lieu, Gilles fait rédiger par deux notaires d'Orléans, Jean Caseau et Jean de Réconin, un acte confirmant la fondation de cette chapelle qui, par la splendeur des cérémonies et la richesse de son clergé, rivalisait avec une église collégiale, et même avec une cathédrale. La minute de cet acte se trouvait avant 1440 à Orléans. L'abbé Bossard en a reproduit une partie que nous croyons devoir citer ici :

26 mars
Fondation à
Machecoul de la
chapelle des
Saints-Innocents

* Bourdeaut (A.), *Champtocé, Gilles de Rais et les Ducs de Bretagne*, p. 78.

** *Op. cit.*, p. 79.

*** Bossard (E.), *Gilles de Rais, maréchal de France*, p. 78.

(1435)

Ce texte éclaire un des aspects les plus curieux – les plus déconcertants – de la vie du tueur d'enfants : « Comme noble seigneur, monseigneur Gilles, seigneur de Rais, comte de Brienne, seigneur de Champtocé et de Pouzanges, maréchal de France, avait naguère, pour le bien et le salut de son âme, et afin que, devant Nostre Seigneur Jésus-Christ, il soit fait mémoire de lui et de ses feux père, mère, parents, amis et bienfaiteurs trépassés, fait fondation, en mémoire des saints Innocents, au lieu de Machecoul-en-Rais, dans le duché de Bretagne; et comme il avait, en cette fondation, fait et ordonné un vicaire, un doyen, un archidiacre, un trésorier, des chanoines, un chapitre et un collège : et aussi comme il leur avait ordonné et baillé des rentes, des revenus et des possessions pour leur vivre et leurs nécessités, afin que le service divin soit augmenté et puisse dorénavant être fait et célébré audit lieu de Machecoul; et pour ce que ledit seigneur avait et a encore bonne intention et ferme propos d'entretenir ladite fondation, comme il l'a bien démontré et le démontre chaque jour effectivement, désirant de tout son cœur que lesdits vicaire, doyen et chapitre soient après son décès paisiblement maintenus et gardés en bonne possession et saisie par lui à eux ainsi baillés et assignés par lui comme il est dit, et ceux-ci préservés et défendus de toute oppression, ce seigneur a donné au roi de Sicile et duc d'Anjou, dont il les tient en fief au titre du duché d'Anjou, le château et la châtellenie de Champtocé, hors l'acquit ou le péage du lieu où se trouve ladite fondation, et il a donné au duc de Bretagne, la moitié de toute la seigneurie, baronnie et terre de Rais, au cas où madame Catherine de Thouars, femme dudit monseigneur de Rais, ou mademoiselle Marie de Rais sa fille, ou autres parents, amis, héritiers et ayant cause, qui au nom de ladite demoiselle Marie ou autrement, à quelque titre ou de quelque manière ou pour quelque cause que ce soit contrediraient ou empêcheraient ladite fondation; afin que lesdits seigneurs roi de Sicile et duc d'Anjou et duc de Bretagne les puissent porter, soutenir et défendre *... »

Positivement de telles clauses ont bien peu de sens. En particulier, le don de Champtocé à La Trémoille (si Gilles

* *Op. cit.*, p. 61, 62.

(1435)

vient à mourir sans héritier) n'est pas conciliable avec ce legs conditionnel au roi René. Il s'agit dans l'un et l'autre cas d'affirmations vides. Ces dernières, toutefois, montrent l'attachement de Gilles à cette fondation qui le ruine.

Nous l'avons vu, les habitants de Machecoul, les parents des victimes innocentes du fondateur, sont effrayés à la pensée que leurs plaintes puissent aller aux oreilles des « gens de la chapelle du sire de Rais »! Une chapelle des *Saints-Innocents*, le repaire d'un tueur d'enfants! Ce Jean Rossignol, cet André Buchet, qui participent aux tueries de Gilles, chantant divinement la mémoire des saints Innocents!

En dehors du texte du 26 mars 1435, un document contemporain nous donne sur un sanctuaire aussi sanglant des renseignements précis. Un mémoire que les héritiers du sire de Rais destinent, après sa mort, à prouver la prodigalité de leur parent s'exprime ainsi :

Gilles tenait une chapelle de chantres en sa maison, quelque part qu'il allât, en laquelle il avait de vingt-cinq à trente personnes, enfants, chapelains, jeunes clercs et autres; il les menait avec lui dans ses voyages, de telle sorte qu'il tenait dans sa suite, à cause de ladite chapelle, y compris leurs serviteurs, plus de cinquante personnes à ses dépens et autant de chevaux. De même, il avait dans cette chapelle quantité d'ornements de draps d'or et de soie, des chandeliers, des encensoirs, des croix, des plats, etc. de grande somptuosité, qui coûtaient trois fois plus qu'ils ne valaient, avec plusieurs paires d'orgues, une desquelles il faisait porter avec lui par six hommes. Et, de même, il avait en ladite chapelle un doyen, des chantres, des archidiacres, des vicaires, un maître d'école, etc., comme dans les cathédrales, et l'un d'eux se faisait appeler évêque; il payait aux uns quatre écus, aux autres trois cents écus, et il réglait leur dépense; il les revêtait de robes traînantes d'écarlate avec des fourrures fines, etc., ils avaient des chapeaux de fin-gris, doublés de menu vair, etc. et dans leur service, il n'y avait que vanité, sans dévotion ni bon ordre. Et quand il lui prenait envie d'en choisir, il lui donnait des héritages, outre ses gages, même à ses parents, comme il fit au nommé Rossignol, de La Rochelle, et enfant de chœur de Poitiers, auquel il

(1435)

donna la terre de La Rivière, près de Machecoul, qui valait deux cents livres de rente; de plus il donna à ses père et mère plus de deux cents écus *.

Ces folles dépenses font entrer Gilles dans une voie où il sombrera. Ces dépenses, il ne peut les régler. C'est ainsi qu'à Orléans, il engage des biens meubles et immeubles afin d'avoir de l'argent frais. Nous avons déjà vu qu'il vend (ou engage) le 26 février, un reliquaire d'argent.

Il engage le 16 avril 1435 « une chape, un baldaquin vermeil, figuré de vert, tissé à oiselés d'or, garni d'un chaperon et orfrazé de Paris avec une chasuble et un damaire pour diacre ».

30 avril Il engage « deux chaperons de chape d'église, brodés l'un d'une Trinité et l'autre d'un couronnement de Notre-Dame, une chape de velours cramoisi, violet, avec drap d'or, orfrazée à images disposées deux à deux, un damaire de satin à figures, noir avec un drap de soie; un baldaquin contenant treize aunes, oiséle d'or, de Chypre ».

8 mai
Gilles de Rais
La fête
de Jeanne d'Arc
et les dépenses
scandaleuses

Nous ne pouvons tirer des documents une donnée précise touchant la participation de Gilles aux fêtes de Jeanne d'Arc de l'année 1435, mais nous avons de bonnes raisons de penser qu'elle eut une importance paradoxale. Sans doute même cette participation rend-elle compte de cette quantité inouïe d'écus d'or qui fut volatilisée en quelques mois.

En premier lieu, nous savons par le Mémoire des héritiers, déjà cité (p. 373-374), que le théâtre eut une très grande part dans ses dépenses. Il faisait représenter à ses frais plusieurs sortes de pièces : des « mystères », des « jeux », des « farces », des « morales », des « personnages », des « moralités ». Le maréchal exigeait des spectacles somptueux. « À chaque fois qu'il faisait jouer, il faisait faire, selon la matière, des habillements tout nouveaux. » On a pu parler, à propos du théâtre de ce temps, de compositions dont la beauté rappelait le style des tapisseries. Sur ce point, comme sur d'autres, la volonté de magnificence de Gilles excède les limites. Son besoin d'éblouir est si grand que, sous les échafauds qui portent les décors

* Mémoire des héritiers de Gilles de Rais pour prouver sa prodigalité, dans Morice (dom. H.), *Mémoires...*, t. II, col. 1357-1358.

(1435)

et la scène, et qu'il faut dresser à chaque représentation, il fait disposer du vin et de l'hypocras sans parler de mets excellents destinés aux spectateurs.

Nous savons par ailleurs qu'à chaque anniversaire à partir de 1429, la délivrance d'Orléans est célébrée par une grande fête, en tout cas par une procession. Pour cette année 1435, nous lisons dans les comptes de la Ville :

« À Guillaume Le Charron, à Michelet Filleul, pour don à eux faits pour leur aider à payer leurs échafauds et autres dépenses par eux faites le huitième jour de mai 1435, où ils firent certains mystères au boulevard du pont durant la procession. »

Il s'agit sans doute du *Mystère du Siège d'Orléans*. Cette énorme machine théâtrale, comptant plus de vingt mille vers et demandant près de cinq cents acteurs, est tombée dans l'oubli. Mais elle a été éditée d'après un manuscrit français du xv^e siècle conservé à la bibliothèque du Vatican, où sans doute il échoua après le pillage en 1562 de l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire, voisine d'Orléans. Ce mystère a été composé peu après les événements, par un Orléanais, et il a été écrit pour être joué, car les indications scéniques sont données avec une précision constante. Mais il ne put être joué qu'à Orléans, pour des Orléanais. Or un autre passage des comptes nous montre qu'en effet, des épisodes du siège furent représentés dans la ville à peu près dans le même temps. Ce passage figure dans les comptes de 1439 :

« À Jehan Hilaire, pour l'achat d'un étendard et d'une bannière qui furent à monseigneur de Rais pour faire la manière de l'assaut comment les Tourelles furent prises sur les Anglais, le huitième jour de mai, VII livres tournois... »

Il est difficile de penser que le mystère joué sur le boulevard du pont en 1435 n'a rien à voir avec le *Mystère du siège* *, si nous sommes assurés qu'à la même

* Le *Mystère du siège d'Orléans*. Publié d'après le manuscrit du Vatican... Cette très longue pièce de théâtre, qui date des années qui suivirent le siège met en scène les divers épisodes.

(1435)

époque l'assaut des Tourelles est représenté dans Orléans. La bastille des Tourelles était tête de pont. Il s'agit donc du voisinage du pont dans les deux cas, mais l'assaut des Tourelles n'est que l'épisode décisif du siège et par conséquent du *Mystère du Siège*. Cela ne veut pas dire que le mystère a été donné en totalité, mais du moins qu'un épisode en fut joué pendant la procession du 8 mai.

Le personnage de Gilles de Rais a dans le Mystère du Siège un rôle important. Son étendard et sa bannière sont en effet nécessaires si l'on figure l'assaut des Tourelles, où il se fit remarquer. Ils sont en 1439 l'objet d'un achat de la Ville. Nous ne pouvons savoir qui les vendit à Jehan Hilaire, mais nous savons seulement « qu'ils furent à monseigneur de Rais », qu'ils lui avaient à l'origine appartenu.

Il est en quelque sorte assuré que Gilles de Rais intervient personnellement dans les spectacles donnés aux fêtes de Jeanne d'Arc en 1435 à Orléans. Il y intervient dans des conditions et dans une mesure que nous ignorons. Mais le *Mémoire des héritiers* * nous apprend que, durant son séjour à Orléans (qui, en deux ou plusieurs fois se prolonge de septembre 1434 à août 1435) Gilles dépense 80 à 100 000 écus d'or (des centaines de millions, peut-être un milliard de notre monnaie) (1959).

D'ailleurs nous avons dans l'ensemble le sentiment qu'après le séjour à Orléans, sa fortune est touchée. Nous savons qu'il a la passion des spectacles magnifiques et que cette passion le ruine. Il est donc logique de penser qu'il a participé aux frais des spectacles donnés en mai 1435. Ces spectacles sont exceptionnels : ils ne semblent pas avoir été repris.

2 juillet
Les lettres d'interdit
de Charles VII
et les ventes
des domaines

Cette année-là, ses dépenses et les ventes massives de domaines qui seules permettent d'y faire face sont telles que la famille s'émeut. Son frère et son cousin, André de Laval-Lohéac, obtiennent de Charles VII, dans l'esprit duquel le maréchal est coulé, des lettres d'interdit, datées d'Amboise, le 2 juillet 1435. Gilles perd le droit de vendre ses biens et personne désormais ne peut valablement contracter avec lui. Cette

* Dans Morice (Dom H.), *Mémoires...*, col. 1338.

(1435)

interdiction est publiée à son de trompe dans tous les pays où Gilles de Rais a coutume de séjourner : à Orléans, à Tours, à Angers, à Champocé, à Pouzauges, à Tiffauges...

*Déjà plus tôt, au moins pendant la période d'Orléans, les ventes d'importants domaines se sont succédé si bien qu'au moment de l'interdit, sans qu'il soit possible « d'établir le bilan des ventes du malheureux baron », on peut affirmer sans crainte qu'il ne lui restait plus rien en Poitou, sauf les biens de sa femme, auxquels la coutume ne lui permettait pas de toucher ; plus rien dans le Maine ; plus rien en Anjou, sauf Ingrandes et Champocé. Seuls ses biens de Bretagne étaient à peu près intacts *.*

Tandis qu'il liquide ses domaines, Gilles est réduit 7 juillet
à tous les expédients. C'est ainsi qu'il engage à Orléans le 7 juillet des chandeliers d'or. Sans doute ceux de la chapelle de Machecoul.

Il remet en gage à Charles de Halot, hôtelier du « Cheval blanc », un certain nombre d'objets de grande valeur, pour la somme de deux cent soixante réaux d'or : — un manuscrit de Valère Maxime ; — un autre : la Cité de Dieu, de saint Augustin, en latin ; — un second exemplaire de la Cité de Dieu, celui-là en français ; — deux chapes dont l'une de damas et une chasuble de satin noir. 25 août

Vers la même date, il engage, cette fois chez Jean Boileau, un quatrième manuscrit, celui des *Métamorphoses* d'Ovide, dont nous apprenons qu'il était de parchemin « couvert de cuir vermeil, orné de clefs de cuivre et d'un fermoir d'argent doré ». Ce dernier manuscrit fut, il est vrai, retiré deux ans plus tard.

Encore pendant le séjour à Orléans, il engage ses chevaux, même son propre cheval, Cassenoix, auquel il tient ; il engage ses chariots et ses harnais.

Gilles quitte Orléans et se retire dans ses terres, 8 août-Septembre
sans doute dans le pays de Rais. Ses dépenses excessives et l'interdit dont il est l'objet le privent de tout crédit. Il est, sinon déchu, du moins profondément

* Bourdeaut (A.), *Chantocé, Gilles de Rais et les Ducs de Bretagne*, p. 86-87.

(1435)

diminué. Seuls restent autour de lui ceux de ses compagnons qui vivent en parasites, avides de son aveugle prodigalité.

Les conciles
militaires
de Gilles de Rais
Guillaume
de La Jumelière
l'abandonne
définitivement

*Un chevalier comme Guillaume de la Jumelière, qui l'avait suivi dès le début, qui le suivait à Orléans, où nous savons qu'il est à son service (Gilles l'installe à l'« Image de Sainte Marie-Madeleine », il est cité dans les documents sous le nom de monseigneur de Martigné) l'abandonne alors définitivement. Cet abandon est significatif du sentiment d'inconsistance et de dévoiement qui se dégage alors de lui *.*

Il se peut d'ailleurs que Guillaume de La Jumelière, au-delà des ventes et des gaspillages scandaleux, ait eu vent des horreurs criminelles du maréchal. Le scandale, évidemment, n'a pas éclaté en un jour. La rumeur publique ne s'est répandue que lentement. Les pauvres gens ne parlent pas sans trembler; les seigneurs parfois se taisent pour une autre raison: il en va d'eux comme des ecclésiastiques, amenés à jeter un voile sur les fautes des leurs: ils les condamnent, mais ils les taisent.

Fin de l'année

Il est possible, à la rigueur, de rapporter au retour d'Orléans le témoignage suivant. Mais, tout d'abord, il en faut dire qu'il n'a pas de portée sérieuse. Le notaire, au procès, l'a retenu, mais son peu de sens ne peut qu'affaiblir la thèse de l'accusation. Si, comme d'autres de même valeur nous en parlons, c'est afin d'être complet, et c'est l'occasion de faire ressortir que l'accusation repose dans son ensemble sur ceux des témoignages qui sont précis et dont le nombre est de toute façon considérable.

Au procès de 1440, un habitant de Machecoul, Guillaume Hilairé, témoin de la première disparition alléguée (p. 544) dit « avoir vu autrefois une femme de Rais dont il ne sait le nom se plaindre, à Machecoul, de la perte d'un sien enfant ». Cette phrase suit l'énoncé d'un fait dont le témoin dit qu'il remonte « à environ cinq ans », c'est-à-dire, en principe à 1435. Mais cette rencontre d'une inconnue ne prouve rien et peut d'ailleurs avoir eu lieu à une autre date (p. 544). Quoiqu'il en soit, ce vague souvenir de la lamentation

* Op. cit. p. 91, 92 et 93.

d'une mère répond à l'atmosphère qui dut s'établir en pays de Rais, dès le retour de celui qui le dominait à l'abri de hautes murailles.

(1435)

1436

*Gilles est entré en violente querelle avec Michel de Fontenay, l'un des deux précepteurs auxquels, à son lit de mort, son père avait tenu à le confier, le 28 septembre 1415, en rédigeant son testament. Michel de Fontenay, prêtre d'Angers, par ses amitiés proche de l'Université de cette ville, avait veillé à Champtocé à la publication des lettres royales interdisant Gilles. De passage à Angers, le sire de Rais s'empare de sa personne. C'était un acte de violence par lequel il s'arrogeait publiquement une autorité qu'il n'avait pas. Cet abus d'autorité était d'autant plus délirant que Michel de Fontenay était un ecclésiastique et un notable. Gilles le fait enfermer à Champtocé, puis à Machecoul: il aurait sans doute eu dans ces prisons le sort qu'y eut, vers 1423, le malheureux Gilles Meschin (p. 349). Mais, sur les protestations de l'évêque, des officiers et de l'Université, le sire de Rais est réduit à libérer celui qui, dans son enfance, avait eu la charge de son éducation *.*

Mai
Attentat contre
Michel de Fontenay

La famille — en premier, le frère, René de La Suze, 24 et 25 août et un cousin, André de Laval-Lohéac — est visiblement résolue à s'opposer aux tractations que poursuit avec Gilles le duc Jean V de Bretagne, lequel, ouvertement, refuse d'observer les lettres d'interdit. Voulant à l'avance répondre aux intentions des deux seigneurs, qui lui sont liés par un lien de vassalité, Jean V en exige une affirmation de fidélité.

Redoutant de la part de ces deux seigneurs des intrigues et sans doute la préparation de coups de main Jean V se rend, en personne, à Machecoul. Il y reçoit le serment de fidélité des capitaines tenant les places appartenant à Gilles en Bretagne, et qui n'étaient pas encore vendues. Michel de Sillé, frère de Gilles de Sillé, et son lieutenant, Jean de Dresneuc, pour Machecoul; Conan de Vieilchatel, pour Saint-Etienne-de-Mermorte; Yvon de Kersaliou, pour Pornic; Valentin de Mortemer, pour Le Louroux-Buttereau. Tels de ces capitaines auraient pu être plus fidèles à la famille qu'à Gilles lui-même.

5 septembre

* Op. cit., p. 95, 96.

13 septembre

Le fils cadet de Yolande d'Aragon, Charles, gouverne l'Anjou au nom de son frère, René, le roi de Sicile, « le bon roi René », alors prisonnier de Philippe de Bourgogne; en même temps Charles est en fait, depuis 1433, le Premier ministre de Charles VII. Charles d'Anjou, comte du Maine, a, le 13 septembre, à Ancenis, sur les bords de la Loire, une entrevue avec Jean V de Bretagne et le connétable de Richemont. Gilles de Rais peut encore vendre des terres dans les limites du duché de Bretagne où, comme nous l'avons vu, subsiste une importante partie de sa fortune. Mais surtout, il possède toujours, en Anjou, les belles forteresses d'Ingrandes et de Champocé que Jean V voudrait acquérir à tout prix : Champocé, sur la Loire, est en un sens la clé de la Bretagne. Champocé est en question à Ancenis, où le frère de Gilles, René, devenu lieutenant du connétable de Richemont, et André de Lohéac, son cousin, qui défend avec lui les intérêts de la famille du maréchal, sont présents. Dunois et Jean de Bueil assistent également à cette conférence. La question de Champocé, que pose la détresse de Gilles, a un intérêt de premier plan. Sans doute Jean V veut-il seulement gagner du temps. Nous ne savons pas quels apaisements il donne, mais il admet d'échanger avec le fils de Yolande d'Aragon des lettres d'alliance. Il n'a pas l'intention de les observer! Alliance, fidélité sont affirmées de chaque côté, mais personne n'a l'intention de tenir parole!

1437

Vers le début
de l'année
Poitou et Henri
chambriers
de Gilles de Rais

Étienne Corrillaut, dit Poitou, originaire de Pouzauges, devient chambrier de Gilles de Rais. Il est alors âgé de moins de vingt ans. Selon la déposition de ce Poitou au procès ecclésiastique (p. 518), Gilles a commerce avec ce Poitou dès que celui-ci vient demeurer chez lui; après quoi, il veut le tuer, et il avait pris une dague pour le faire, si Gilles de Sillé ne l'en avait empêché, lui représentant qu'il est beau garçon et qu'il faut le garder. Mais dans la confession du procès-civil (p. 564), il est dit que, dix ans après être entré au service de Gilles, il y entra donc vers 1427, il vit deux enfants morts dans la chambre de son maître, qui voulut le tuer, mais Briquerville et Sillé l'en empêchèrent. Gilles eut alors commerce charnel avec lui, puis il dut prêter serment de ne rien révéler de ce qu'il avait vu, ni de ce qu'il verrait (p. 518 et 564). Il observera le secret de Gilles, dont souvent il égorgera les victimes, et

dont il deviendra le pourvoyeur; il sera pendu en même temps que son maître (p. 425).

(1437)

À ce moment, l'autre chambrier, le parisien Henriet Griard, est au service du sire de Rais depuis près de trois ans, mais il n'est pas encore introduit dans les secrets. Un peu plus tard, Poitou sera chargé de le mettre au fait.

Peu après le début de l'année 1437, Catherine, femme d'un peintre nommé Thierry, demeurant à Nantes, remet son frère à Henriet, en principe afin qu'il entre à Machecoul, dans la chapelle du maître. C'est le premier enfant qu'Henriet, selon sa propre confession, aurait conduit à Machecoul dans la chambre où l'on tue. Henriet semble ne pas savoir d'abord ce dont il s'agit. Son maître lui demande avant tout de prêter serment : il devra taire les secrets qu'il va connaître. Là-dessus il s'étonne, selon ses aveux, de ne plus voir le frère de Catherine Thierry. C'est alors que Poitou le prévient : Gilles a tué l'enfant de sa propre main.

Meurtre du frère
de Catherine
Thierry

Les témoignages de Poitou et d'Henriet concordent, mais selon Henriet, ce meurtre serait antérieur de trois ans au procès. Poitou parle de quatre ans. Seules, ces indications différentes nous permettent de savoir, de manière approximative, la date à laquelle Poitou, puis Henriet devinrent les complices de leur maître (p. 517, 524, 561).

René d'Anjou, prisonnier de Philippe de Bourgogne, est libéré le 28 janvier. Il ne tarde pas à revenir en Anjou. Dès son retour, René de La Suze et André de Lohéac le prient d'affirmer son opposition à la vente possible d'Ingrandes ou de Champocé, alléguant des actes de violence et de brigandage de Gilles de Rais : sa mère n'a-t-elle pas été détournée par ses hommes? René d'Anjou déclare Champocé confisqué à son profit. Puis il obtient de Jean V la promesse signée et scellée de ne pas acheter Champocé. Jean V jura même « sur le corps de notre Seigneur, pendant le chant de la messe * ».

Février ou mars

Il ne cesse pas pour autant de discuter les conditions de la vente avec le sire de Rais!

* Op. cit., p. 98.

(1437)

Jean V n'avait pas, selon la coutume bretonne, le droit d'acheter les terres de ses vassaux. Pour cette raison c'est au nom de son fils Pierre qu'il achète la seigneurie de La Bénate pour la somme de dix mille écus. Il donne soixante livres à Princé, héraut d'armes de Gilles, qui a servi ses intérêts dans cette affaire. Mais il se heurte à l'opposition d'Anne de Sillé : de son vivant Jean de Craon, dont elle est veuve, avait assigné, en effet, à sa femme, en douaire, cette terre qui lui appartenait.

Octobre
La famille de Gilles
s'empare
de Champtocé

Gilles fait brûler
les ossements
d'enfants
à Machecoul

Instruits des tractations de Jean V et de Gilles de Rais, mais résolus à trancher, René de La Suze et André de Laval-Lohéac s'emparent de Champtocé. Gilles prend peur et redoutant un coup de main sur Machecoul, demande à Gilles de Sillé et à Robin Romulart d'enlever « d'une tour proche de la salle basse » de la forteresse « les ossements de quarante enfants ou environ » et de les brûler. Plus tard, selon la confession de Poitou, Gilles de Sillé aurait dit à Poitou et à Henriët : « Messire Roger de Briquerville n'était-il pas traître, lorsqu'il nous demanda à Robin Romulart et à moi de faire regarder la dame de Jarville et Thomin d'Araguin, par une fente, quand nous retirions lesdits ossements ? » (p. 519). Sans doute les nobles amies de Briquerville furent-elles attirées par une curiosité malsaine. L'histoire ne doit pas être inventée : elle répond au sentiment que provoque, dans le monde seigneurial, les crimes du sire de Rais, une assez vague indignation, le scandale ouvert, parfois un trouble inavouable. Le nombre des complices que Gilles trouve sans peine autour de lui montre à lui seul que ses crimes n'avaient rien alors de si monstrueux : il s'agit somme toute d'un grand seigneur et d'enfants misérables. La réaction de la justice a lieu à l'occasion d'une autre affaire : dans certaines circonstances politiques, la justice aurait pu fermer les yeux.

Novembre
La famille de Gilles
s'empare
de Machecoul
et découvre deux
squelettes d'enfants

Les ossements sont brûlés quinze jours ou trois semaines avant que les sires de La Suze et de Lohéac arrivent au château de Machecoul (p. 519). Le frère et le cousin de Gilles s'emparent de Machecoul en novembre. En dépit du nettoyage opéré par Gilles de Sillé et Robin Romulart, on aurait encore trouvé dans cette partie basse de la tour, d'où avaient été retirés les ossements d'une quarantaine de victimes, deux squelettes d'enfants. Le capitaine d'une des

(1437)

compagnies qui s'étaient emparées de la place demande à Poitou et à Henriët s'ils le savaient. Les chambriers, dans leur déposition, disent avoir répondu qu'ils ne savent rien : Gilles, à cette date, ne leur « avait pas révélé ses secrets ». Ils mentent évidemment. S'ils n'avaient été dans les secrets qu'après la prise de Machecoul, c'est-à-dire, logiquement, lors du transport de Champtocé (p. 380), ils auraient été initiés ensemble. Mais, nous l'avons vu, Poitou fut l'initiateur d'Henriët (p. 561).

Sans doute la découverte des squelettes eut un rôle dans la rumeur qui grandit à partir de là. Cette fois, ceux qui savent apparemment sont des seigneurs, et de plus des parents, mais des ennemis de Gilles.

Jean V, alarmé, craignait de voir l'Anjou entrer en guerre contre la Bretagne. Jean de Bueil pouvait, de Sablé, envahir ses terres. C'est pourquoi le duc suscite à Vannes une réunion des vassaux de tout le duché, entre autres des sires de Rohan, de Châteaubriant, de Malestroit et de Rais. Jean V échange avec Gilles des lettres de fraternité d'armes. Il retire la lieutenance générale de Bretagne à André de Laval-Lohéac, son beau-frère, pour la donner, sous prétexte de services rendus, à celui dont il vient de faire un frère d'armes. Il y a, croit-il, un complot des Laval contre lui... 2 novembre

Alors qu'Arthur de Richemont est occupé par la guerre contre les Anglais, son frère lui demande son appui contre Laval-Lohéac : il a décidé l'intention de mettre la main sur Champtocé.

Gilles séjourne à Vannes, où se tient la cour de Jean V. Il est alors réduit à la seule protection, très intéressée, de ce féodal cupide. De tous les côtés, il est désormais brûlé et bientôt l'amitié affectée de Jean V n'empêchera pas ce dernier de le livrer aux juges de Nantes. Mais à ce moment, Gilles est à Vannes avec sa chapelle : celle-ci chante l'office devant le duc à l'occasion de la Noël. 25 décembre

Gilles conclut un marché avec Jean V : il livre Champtocé. En échange, il aura cent mille écus d'or. Sa fortune agonise et c'est d'un dernier sursaut qu'il s'agit. Mais pour commencer, Gilles doit mettre la main sur la forteresse qu'alors occupe son frère. À cette fin, il entre avec ce dernier dans des tractations tortueuses. D'accord avec René d'Anjou, le pouvoir

(1437)

royal tente de se substituer à René de La Suze. Mais les frères réussissent à s'entendre surnoisement, René cédera la forteresse en faisant semblant de la défendre et Gilles en échange lui remettra sept mille écus d'or et la place de La Mothe-Achard.

1438

Février-Mars
Meurtre de
Guillaume Delit

Guillaume, fils de Guibelet Delit, fréquentait l'hôtel de La Suze, où il aidait à rôtir le cuisinier du sire de Rais, nommé Cherpy. Selon la mère, nommée Jeanne, un certain M^r Jean Briand, qui demeurait dans cet hôtel au service de Gilles, aurait dit à Cherpy qu'il n'était pas bien de laisser ainsi l'enfant rôtir. Depuis, elle n'avait pas revu l'enfant et elle n'en avait eu aucune nouvelle.

Cela se passe en février ou en mars 1438, au procès de 1440 : « en carême dernier, il y eut un an ». Trois ou quatre mois plus tard (vers mai), elle s'en plaint à la femme de ce Jean Briand. « On dit, affirme-t-elle, que le sire de Rais fait prendre de petits enfants pour les tuer. » À ces mots, surviennent des hommes de Gilles dont elle ignore les noms. La femme de Jean Briand leur parle; selon Jeanne Delit, le sire de Rais ferait tuer de petits enfants; elle ajoute que Jeanne a tort de parler ainsi, il pourrait bien lui arriver malheur.

Là-dessus, la malheureuse Jeanne s'excuse auprès des hommes de Gilles (p. 553).

Vers juin
Reprise par
Gilles de Rais de la
place de Champtocé
et transport à
Machecoul de trois
coffres de squelettes
d'enfants

À une date difficile à préciser, René de La Suze abandonne, ainsi qu'il en est convenu, à sa femme, qu'il a mise au fait, la place de Champtocé. Vingt hommes d'armes de Gilles, commandés par Yves de Kersaliou, capitaine de Pornic, s'en emparent, jouant la comédie d'un coup de main. Jean de Malestroït, évêque de Nantes et chancelier de Bretagne, celui qui traduira Gilles en jugement, en prendra possession au nom de Jean V. Mais, auparavant, Gilles a demandé à cinq de ses serviteurs, à Gilles de Sillé, à Hicquet de Brémont, à Robin Romulard et aux deux chambriers, Henri et Poitou, d'aller à la tour de la forteresse et d'en retirer les squelettes d'une quarantaine d'enfants. Ils les placent dans trois coffres qu'ils acheminent « aussi secrètement qu'ils peuvent » vers Machecoul, en partie par voie d'eau. À Machecoul, deux chanteurs de la chapelle de Gilles, Jean Rossi-

(1438)

gnol et André Buchet, dont nous avons cité les noms plus haut (p. 367), remplacent Hicquet de Brémont et Robin Romulard. C'est à Machecoul que sont brûlés les ossements : l'on ne pouvait les brûler à Champtocé, la forteresse devant être sans délai livrée au duc. Les témoignages d'Henri et de Poitou nous apprennent que « les ossements étaient desséchés... à cause du long temps » qu'ils avaient passé dans la tour. Nous ne savons pas exactement la date à laquelle les enfants avaient été tués. Nous devons seulement penser qu'ils le furent à partir de l'automne 1432, après la mort de Jean de Craon (p. 359).

Sans doute, Gilles dut alors se rendre à Vannes sous prétexte de recevoir du duc ce qui lui revenait, et qui, pouvons-nous croire, se réduisait à rien : il conservait, en effet, les domaines de Bretagne, qu'il avait d'avance engagés afin de recevoir de l'argent. Apparemment, les avances qu'il avait reçues sur ces domaines équivalaient à la valeur de Champtocé. Cependant, c'est peut-être à cette occasion qu'André Buchet, qui, comme nous l'avons vu, appartenait à la chapelle du sire de Rais, envoie de Vannes à Machecoul, par l'intermédiaire d'un certain Raoulet, un enfant d'environ neuf ans, habillé en page. En principe, le règlement aurait dû suivre la reprise de Champtocé (p. 518, 525, 562). Or, nous savons par le témoignage d'Henri et qu'André Buchet envoya l'enfant au moment où Gilles reçut l'argent du duc pour Champtocé : mais Gilles pouvait prétendre l'avoir reçu.

Jean Jenvret et sa femme se plaignent de la disparition de leur fils, écolier de neuf ans, qui fréquentait parfois la maison de La Suze. Le sire de Rais était à Nantes, dans cette maison, au moment de cette disparition, « huit jours avant la Saint-Jean-Baptiste, il y a deux ans » (vers le 16 juin 1438). Jean Jenvret demeurait chez M. d'Étampes, c'est-à-dire qu'il appartenait à la maison de Richard, frère du duc de Bretagne, comte d'Étampes.

Vers le 16 juin
Meurtre du fils
de Jean Jenvret

Avant de mourir dans la prison de Nantes, Perrine Martin, la plus connue des pourvoyeuses de Gilles, avoue avoir mené l'enfant au château de Machecoul. Poitou affirme, lui, qu'il l'aurait tué dans la maison de La Suze. Perrine Martin ne mena peut-être à Machecoul que le cadavre. Quatre témoins de la paroisse Sainte-Croix, de

(1438)

Nantes, ont connu cet enfant; ils ont entendu ses parents se lamenter de sa disparition et depuis lors, ils ne l'ont jamais revu (plus bas p. 551, 553 et 566).

Vers le 24 juin
Meurtre de Jean,
fils de
Jeanne Degrepie

Un écolier de douze ans, Jean, fils de Jeanne Degrepie, femme de feu Regnaud Donete, de la paroisse de Notre-Dame-de-Nantes, a disparu vers la Saint-Jean (24 juin 1438), Gilles de Rais séjournait alors à l'hôtel de La Suze où venait parfois l'enfant. Perrine Martin l'aurait mené à Gilles dans sa chambre : celui-ci aurait donné l'ordre de le conduire au portier de Machecoul, ce qu'elle aurait fait. La mère et six personnes de la même paroisse ont témoigné de cette disparition (p. 441, 446, 551, 553-554 et 558-559).

Vers le 26 juin
Meurtre
de Jean Hubert

Selon les témoignages, le fils de Jean et de Nicole Hubert, nommé Jean comme son père, fut tué par Gilles de Rais à l'hôtel de La Suze. De toutes les victimes présumées de Gilles de Rais, ce Jean Hubert, âgé de quatorze ans est sans doute celle dont les dépositions nous font connaître le sort avec les détails les plus précis. Au printemps de 1438, il habite encore avec ses parents, Jean et Nicole, la paroisse de Saint-Léonard de Nantes. Ces derniers par la suite allèrent s'installer dans la paroisse de Saint-Vincent. L'enfant fréquente l'école au moins jusqu'au moment où ses parents le confient à un certain Mainguy, chez lequel il habite. Mais ce Mainguy meurt et Jean revient à la maison. Nous arrivons aux environs de la Saint-Jean (24 juin 1438).

Un nommé Pierre Jacquet (ou Jucquet), plus connu sous le nom de Princé, séjourne alors à Nantes : il fait partie de la suite de Gilles, dont il est le héraut d'armes.

Il peut avoir reçu le surnom de Princé d'après l'origine de sa famille : Princé, ou Prinçay, était un village non loin de Chéméré, où le sire de Rais eut un château, dans lequel il résida parfois.

Ce Princé prend, aux environs du 17 juin, le jeune et « très beau » Jean Hubert avec lui « par louage ». Il lui fait de belles promesses : il sera son page; non seulement l'enfant, mais ses parents en retireront beaucoup de bien.

(1438)

L'enfant, parlant à ses parents, leur raconte que Princé, que son maître, a peur de son propre cheval : il n'ose le monter, craignant d'être tué...

Le « louage » dure huit jours, jusqu'à la Saint-Jean. Mais déjà les parents ont lieu d'être déçus. L'enfant devait être mieux installé, et les promesses ne sont pas tenues. Princé ne parle plus de le garder; les parents voudraient qu'il revienne à l'école. En fait, Princé passe l'enfant au chambrier de Gilles, à Henriet Griart, qui l'emmène à l'hôtel de La Suze, où il fait la connaissance d'un gentilhomme, sans doute un Écossais de la maison militaire de Gilles. Le petit Jean en parle comme d'un « bon gentilhomme », et le témoignage des parents le nomme Spadine (ce qui peut répondre à Spalding).

De « Spadine », le petit Jean devait aussi recevoir du bien, ce « bon gentilhomme » devait partir avec lui pour un pays lointain. Il fallait prévoir, on le voit, la disparition prochaine... Spadine est apparemment chargé de séduire l'enfant, qui semble, aux hommes à tout faire du maître, répondre à ses goûts. Henriet, de son côté, parle de faire de l'enfant un chambrier de Gilles, à la place de Poitou, qui se retirerait, rentrerait chez lui. Les promesses ne coûtaient rien aux beaux parleurs : la mort, ils le savaient, les débarrasserait...

Les parents, quoi qu'il en soit, rassurés par Spadine, acceptent tout (à titre de complice et de tueur, Spadine figure en fait dans l'acte d'accusation, mais, sans doute par la fuite, il semble avoir évité l'arrestation).

Le petit Jean put rencontrer Spadine à La Suze, dès le 18 juin. Le 17, il est encore avec Princé, qu'il quitte ce jour-là, nanti des assurances de Spadine. Il va passer la nuit chez ses parents qui donnent leur consentement; dès lors, il s'installe à l'hôtel de La Suze, où il demeure jusqu'à la mort, que lui donne violemment, huit jours après, le braquemart du maréchal.

Durant ces sept derniers jours, les parents le voient d'ailleurs continuellement... C'est le moment où Gilles « alla hors de la ville et y fut quatre ou cinq jours », laissant une partie de ses gens et l'enfant à l'hôtel de La Suze. Lorsqu'il revient, le grand seigneur admet

(1438)

le page à nettoyer sa chambre et lui manifeste de l'amitié, il lui donne à boire du vin blanc, il lui fait de nouveau... donner par Spadine une miche du pain qu'on fait pour lui. Cette fois encore, l'enfant donne la miche à sa mère, lui disant que Spadine veut l'avoir « à demeurer avec lui, pour chevaucher avec lui en compagnie du sire de Rais », et la mère dit que c'est bien. Ce jour-là, l'enfant dit adieu à sa mère, à plusieurs reprises, et, de fait, « il s'en alla à cette heure » et jamais plus elle ne le vit, ni ne sut ce qu'il devint. Cette séparation définitive aurait eu lieu le 26 juin, le jeudi qui suivit la Saint-Jean de 1438.

Si nous nous en remettons au témoignage des parents à la suite de ce 26 juin, le sire de Rais demeura quinze jours à Nantes dans son hôtel. C'est alors que Spadine envoie chercher le père pour lui demander ce qu'est devenu l'enfant. Le père, stupéfait, réclame son enfant au « bon gentilhomme ». C'est en effet à Spadine qu'il a confié le petit Jean. Le père est, à ce moment, traité de fou, accusé d'avoir lui-même perdu son enfant. À plusieurs reprises les parents se plaignent auprès des gens du sire de Rais. Il leur est répondu qu'un chevalier écossais, qui l'aimait bien, l'avait emmené. Spadine parti, ces gens affectaient de penser qu'il avait emmené l'enfant! Dès lors désespéré, le père se retourne vers Princé: Princé était coupable, « qui n'avait point gardé, ni gouverné l'enfant ». Princé répond qu'il n'en a cure et que, « par aventure, le page était avec un bon gentilhomme, qui lui ferait beaucoup de bien ».

Des gens de Nantes viennent témoigner, qui connaissent bien Hubert et sa femme, ils disent qu'avant la Saint-Jean de 1438, ils ont vu l'enfant dans leur maison, mais que, depuis cette date, les siens se lamentent de sa perte, et que personne ne l'a revu.

Gilles de Rais, dans sa confession, a lui-même reconnu qu'il a fait tuer ou tué, il y a environ dix-huit mois (en principe au printemps de 1440), deux pages, entre autres celui de Pierre Jacquet, communément appelé Princé.

Le témoignage des deux chambriers s'ajoute à celui du maître. Poitou déclare l'avoir livré « pour être chambrier » à sa place. Henriët précise que Gilles abusa de l'enfant « charnellement et honteusement,

(1438)

en ses luxures contre nature », qu'ensuite, il le tua de sa propre main (p. 441, 447, 492, 518, 525, 552-553, 554 et 557-558).

*Le fils de Jean Fougère, de la paroisse Saint-Donatien, Août
près de Nantes, est très beau, il est âgé de douze ans : il est perdu au mois d'août 1438, et l'on ne sait rien par la suite de ce qu'il est devenu. Il est vrai, rien ne prouve que Gilles de Rais soit à l'origine de sa disparition. Nous ne savons même pas s'il est alors à Nantes (p. 554).*

Le sire de Rais, revenant de Vannes, allant apparemment à Machecoul, s'arrête à la Roche-Bernard, où il demeure chez un certain Jean Colin. Poitou obtient de Peronne Loessart qu'elle lui confie son fils âgé de dix ans. Celui-ci, qui fréquente l'école, est l'un des plus beaux enfants du pays. Poitou le promet à Peronne : il continuera d'envoyer l'enfant à l'école, où il apprend si bien. Poitou doit faire au malheureux « beaucoup de bien ». Il ajoute que l'enfant « serait cause d'en faire avoir » à Poitou lui-même. De plus, Poitou promet de donner à Peronne cent sous pour une robe. Mais, un peu plus tard, Poitou lui remet quatre livres : Peronne répond qu'il en manque une, cent sous font en effet cinq livres, Poitou nie : jamais il n'a promis cinq livres. Là-dessus, le valet conduit le jeune Loessart dans la maison de Jean Colin. Il est chargé de le conduire à Machecoul où, Poitou lui-même en témoigne, il sera égorgé.

Septembre
Meurtre du fils de
Peronne Loessart

Le lendemain du jour où l'enfant est livré, Peronne voit son fils et le sire de Rais sortant ensemble de la maison de Jean Colin. La mère, parlant au grand seigneur, tente de lui recommander son enfant. Mais Gilles ne daigne pas répondre. Il se tourne vers Poitou, qui est là; « l'enfant », dit-il, a été « bien choisi » car il est « bel comme un ange ». « Assez tôt après », celui-ci s'en va en compagnie du meurtrier « sur un petit cheval, que ledit Poitou achète audit Jean Colin ».

Ce dernier et sa femme Olive témoignent au procès; ils confirment qu'au mois de septembre 1438, Gilles de Rais, venant de Vannes, a logé chez eux et que Poitou a obtenu de Peronne Loessart qu'elle lui confie son fils. Colin a vendu à Poitou, pour la somme de soixante-neuf sous, le petit cheval sur lequel est parti

(1438)

l'enfant. Deux ou trois mois plus tard, Colin rencontre le cheval monté par un autre. Les gens du sire de Rais répondent aux femmes qui se plaignent de n'avoir plus de nouvelles de l'enfant, les uns qu'il est à Tiffauges, et les autres qu'il est mort. Il est mort, disent-ils, en passant sur les ponts de Nantes : « Le vent l'a fait choir en la rivière. » Ils prétendent enfin que Poitou a quitté la région, qu'il est parti du côté de Redon (p. 538-540).

Vers septembre

Le fils de feu Jean Bernard, de Port-Launay, sur la rive droite de l'estuaire, près de Coueron, a environ douze ans; il part pour Machecoul vers le mois de septembre 1438, il part pour demander l'aumône. Les quatre témoins de Port-Launay qui le rapportent invoquent « la cherté qu'il y avait alors ». En effet, Port-Launay est à quinze kilomètres de Nantes, où il faut passer la Loire; de là, Machecoul est à plus de quarante kilomètres. Cela suppose de toute façon la notoriété qu'avaient les aumônes du prodigue de Machecoul. Le fils de Jean Bernard ne reparait pas; un autre enfant, avec lequel il est parti mendier l'attend en vain plus de trois heures, alors qu'ils doivent se retrouver en un lieu précis du bourg de Machecoul. Personne n'en a plus de nouvelles et les témoins ont entendu la mère, qui ne peut elle-même venir au tribunal à cause des vendanges, « grandement s'en plaindre » (p. 541).

Octobre
Meurtre
de Perrot Dagaye

Perrot Dagaye, âgé d'environ dix ans, fils d'Éonnet Dagaye, neveu d'Éonnet Le Charpentier, boucher de la paroisse de Saint-Clément-hors-les-murs, de Nantes, disparaît en octobre 1438. Deux témoins de la paroisse de Saint-Clément attestent les plaintes de la mère et le fait que, depuis lors, l'enfant n'a plus été revu. Tiphaine, femme d'Éonnet Le Charpentier, déclare que Perrot son neveu « fut perdu il y a deux ans environ et que depuis, elle n'en eut pas de nouvelles, jusqu'à ce que Perrine Martin, autrement dite la Pellissonne, ait été arrêtée » (p. 555).

1437-1438

Jeanne, veuve d'Aimery Édelin, de Machecoul, qui bien auparavant avait perdu son propre fils (p. 545) rapporte que, « il y a environ deux ou trois ans elle vit à Machecoul un nommé Oran, des environs de Saint-Même, se plaignant piteusement et en pleurant de la perte d'un sien enfant et il le demandait audit lieu de Machecoul, mais il n'en eut

aucunes nouvelles à la connaissance de ladite Jeanne » (1437-1438) (p. 545).

Contrairement à la promesse faite quand son frère René l'a laissé reprendre Champtocé, Gilles a refusé de livrer La Mothe-Achard à son frère. En outre, il lui reprend à main armée le château de Saint-Étienne-de-Mermorte, qu'il lui avait cédé en 1434.

Vers la fin
de l'année

1439

Un accord amiable est conclu à Nantes entre les deux frères, qui, à la suite de l'affaire de Saint-Étienne-de-Mermorte, en 1438, sont en procès. Gilles cède décidément La Mothe-Achard à son frère, mais il garde Saint-Étienne.

15 janvier

Le fils, âgé de huit ans, de Micheau et de Guillemette Bouer, de Saint-Cyr-en-Rais, village touchant à Bourgneuf-en-Rais, est parti mendier à Machecoul le dimanche de Quasimodo 1439 (12 avril). Il ne revient pas et, de ce jour, sa mère n'aura plus de nouvelles de lui, encore que le père de l'enfant « en ait fait plusieurs demandes en plusieurs lieux ». Il n'y a pas lieu d'insister sur le sens d'un fait que Guillemette Bouer rapporte à la suite, à savoir : « que le lendemain, qui était le jour qu'on donnait la charité à Machecoul pour défunt Mahé Le Breton, elle, étant à garder les bêtes, un grand homme vint à elle, vêtu de noir, qu'elle ne connaissait pas, lequel, entre autres choses, lui demanda où étaient ses enfants, s'ils étaient à garder les bêtes? Sur quoi, elle lui dit qu'ils sont allés à l'aumône à Machecoul. Et là-dessus il la quitta ». L'histoire restituée cependant l'atmosphère de conte fantastique où avaient lieu des disparitions qui ne permettent pas toujours à coup sûr de mettre en cause le sire de Rais.

12 avril

Ysabeau, femme de Guillaume Hamelin, de Fresnay, qui perd elle-même, à la fin de l'année, deux de ses enfants (p. 547) apprend cette disparition le 16 décembre 1439. Il s'agit donc bien du dimanche de Quasimodo 1439 et non 1440 (p. 547-548).

En principe, Gilles de Rais séjourne alors à Tiffauges; ce qui touche cette disparition est donc au moins douteux.

Fin avril
Arrivée en France
de François Prelati

Prelati et Blanchet arrivent ensemble à Saint-Florent-le-Vieil, sur la rive gauche de la Loire. Ils y passent quelques jours. Gilles, informé par Blanchet de leur arrivée, envoie au-devant deux écuyers, accompagnés d'Henriet et de Poitou, afin de les mener à Tiffauges (p. 504 et 509).

14 mai
Prelati à Tiffauges

Au plus tard, le jour de l'Ascension (14 mai 1439), François Prelati arrive à Tiffauges accompagné de Blanchet et des autres : Gilles de Rais se réjouit grandement de ce que Blanchet lui apprend.

Prelati et Blanchet s'installent au château où ils habitent dans la même chambre avec un alchimiste, un orfèvre de Paris, nommé Jean Petit et une vieille femme nommée Perrote. C'est au château qu'ils doivent ensemble loger : en effet, il est question, un peu plus tard, d'un vent froid qui, venant d'une salle voisine (la salle inférieure de la forteresse) traverse « ledit château » (p. 510).

Vers mai

Guillaume Sergent et sa femme Jeannette, de La Boucardière, hameau voisin de Machecoul, rattaché à la paroisse Sainte-Croix de Machecoul, qui vers la Pentecôte de 1439 (le 24 mai) sont allés bêcher un champ pour y semer du chanvre, ne retrouvent plus leur fils âgé de huit ans, qu'ils avaient laissé à la maison pour garder une petite fille de dix-huit mois. Ils n'en ont plus de nouvelles en dépit de leurs recherches dans la paroisse de Machecoul et dans d'autres paroisses (p. 542-543). Gilles de Rais est alors installé à Tiffauges, ce témoignage a donc peu d'intérêt.

29 juin

Olivier Darel, fils de Jean et de Jeanne Darel, de la paroisse de Saint-Saturnin, de Nantes, âgé de sept à huit ans, disparaît le jour de la fête de Saint-Pierre. Il disparaît dans la foule, dans la rue du Marché ou devant l'église Saint-Saturnin, alors qu'il est avec sa grand-mère maternelle. Le père, malade ce jour-là, déclare avoir été en plusieurs pays pour en avoir des nouvelles, sa femme et la mère de sa femme témoignent avec lui. Éonnette, femme de Jean Bremant, demeurant au marché de Nantes, a bien connu l'enfant et déclare que, depuis le temps où ses parents se sont plaints de sa disparition, il n'a pas reparu chez lui (p. 557).

Gilles de Rais étant alors, autant qu'il semble, à Tiffauges, ce témoignage n'a pas plus d'intérêt que le précédent.

*Gilles, à une date qu'il est difficile de préciser, mais qui n'est sans doute pas antérieure au printemps de 1439, accueille une fausse Jeanne d'Arc, un sosie, qui, depuis 1436, cherche à faire croire qu'ayant échappé aux flammes du bûcher de Rouen, elle est authentiquement « la Pucelle * ». Cette fausse Jeanne d'Arc est, comme la vraie, capable de chevaucher et de commander : Gilles lui a confié une partie de ses hommes d'armes, en vue d'une entreprise en direction du Mans. Mais, semble-t-il, au cours de l'année 1439, cette fausse Pucelle est démasquée par Charles VII, qui a voulu la rencontrer. Le roi lui demande le secret qu'il y a entre Jeanne et lui. Là-dessus, la simulatrice qui, entre-temps, s'est mariée et qui porte, à la suite de son mariage, le nom de dame des Armoises, s'agenouille devant Charles VII et avoue la supercherie **. Gilles, l'ayant sans doute appris, envoie, pour la remplacer, un de ses hommes, le capitaine gascon Jean de Siquenville, le chargeant d'opérer en attendant son arrivée, et s'il peut, de s'emparer de la place du Mans. Il est probable que le maréchal ne tente même pas de le joindre. Le Mans demeure aux Anglais jusqu'en 1448.*

Vers juin
La fausse
Jeanne d'Arc
au service
de Gilles de Rais

Gilles de Rais et François Prelati, aidés de Gilles de Sillé, d'Eustache Blanchet, d'Henriet et de Poitou, préparent pour une évocation du démon la grande salle inférieure du château de Tiffauges. Après dîner, avant minuit, ils tracent sur la terre de la pointe d'une épée plusieurs cercles où ils inscrivent des croix, des caractères et des signes « en manière d'armoiries ». Puis Eustache Blanchet et Henriet portent de l'encens, de la myrrhe et de l'aloès, une pierre magnétique, des pots de terre contenant beaucoup de charbon, qu'ils allument, des torches, des flambeaux, et des chandeliers. Ils portent également un livre, où l'on trouve les noms de plusieurs démons, des formules de conjuration et d'évocation. Gilles et François disposent ces différents objets, François ajoute certains signes, puis il fait ouvrir les quatre fenêtres de la salle.

Vers juin-juillet
La grande évocation
de Tiffauges dans la
salle inférieure
du château

Là-dessus, Eustache et Blanchet, Henriet et Poitou sont priés de se retirer dans la chambre du sire de Rais. De ce moment, Gilles et François, demeurés seuls, se tiennent

* Quicherat (J.), *Procès... de Jeanne d'Arc*, t. V., p. 319 et ss.

** *Op. cit.*, t. V., p. 281.

(1439)

tantôt debout, tantôt assis, tantôt agenouillés, adorant le démon et lisant dans le livre apporté par eux. Cependant le démon ne se montre pas et, deux heures après s'être isolés, Gilles et François rejoignent les autres dans la chambre où ils attendent. Il est environ une heure après minuit (p. 462, 509-510, 511, 520-521, 527).

C'est sans doute à cette évocation que Gilles tient à la main une cédule qu'il a signée, prêt à la remettre au diable s'il apparaît. Celui-ci ne s'étant pas montré, la cédule n'est pas remise (p. 490). Nous n'avons pas le texte de cette cédule, mais sans doute est-ce la même que, le lendemain, Prelati est prêt à remettre à Barron s'il paraît. (Nous connaissons le texte de cette dernière, que nous donnons quelques lignes plus loin.) La cédule n'est pas encore remise le lendemain mais, comme Gilles, dans ses aveux, reconnaît qu'il en a fait remettre une au diable (p. 485), nous devons en conclure que Prelati prétendit l'avoir remise à l'une des dix ou douze évocations qu'il fit pour Gilles, et où Barron, selon lui, se serait montré (p. 485, 505-506).

Évocation nocturne
dans un pré
sous l'averse

Le lendemain soir, assez tard, sur l'ordre de Gilles, François Prelati et Poitou se rendent dans un pré, non loin d'une vieille maison inhabitée, à environ un kilomètre de Tiffauges, dans la direction de Montaigu. Ils portent de l'encens, une pierre d'aimant et un livre. Ils font un cercle et des signes à l'aide d'un couteau sur le livre. Ils entrent eux-mêmes dans le cercle que, sans doute, ils ont tracé sur le sol. En dépit de l'interdiction de François, Poitou se signe secrètement. Les invocations orales ayant commencé, le chambrier entend plusieurs fois le nom de « Barron », que Prelati prononce à haute voix. Ils restent environ une demi-heure, mais rien n'apparaît.

Dès le début, au moment où ils entrent dans le cercle, la pluie tombe à verse; il s'élève alors un vent violent et une obscurité si grande se fait qu'ils ont, après coup, de la peine à rentrer (p. 490, 505, 521).

Nous savons encore, par le témoignage de Prelati (p. 507) qu'avant cette évocation, Gilles lui avait remis, à l'intention du diable, cette lettre (ou cédule) écrite en français de sa main, dont voici maintenant le texte : « Viens à ma volonté et je te donnerai tout ce que tu voudras, excepté mon âme

(1439)

et l'abréviation de ma vie. » Le diable n'est pas venu, et François, ce jour-là, rend le pacte à Gilles.

Gilles et François veulent tenter une autre évocation par d'autres moyens, mais ils y renoncent faute d'une certaine pierre qui leur manque (p. 505). Ils se contentent de multiplier des tentatives auxquelles Gilles n'assiste plus. Il y a lieu de le souligner : Gilles absent, le diable, selon les aveux de Prelati, ne manque pas d'apparaître. Ces évocations étant renouvelées, ordonnées comme celle qui eut lieu, pour commencer, dans la salle inférieure de Tiffauges, « un diable nommé Barron » serait apparu « jusqu'à dix ou douze fois, sous la forme d'un beau jeune homme, âgé d'environ vingt-cinq ans » (p. 506).

C'est encore à peu près vers le même temps que nous situons une autre évocation de Prelati, où se révèle clairement un charlatanisme que Gilles, apparemment, n'a jamais aperçu. De toute façon, cette évocation a lieu durant le temps qu'en 1439, Blanchet demeure au château de Tiffauges : entre l'Ascension (14 mai) et la Toussaint. L'ecclésiastique, étant sorti ce jour-là, est mandé par son maître. Il accourt et trouve Gilles abattu. Le sire de Rais en est convaincu : Prelati est mort ! En fait, il y a eu dans sa chambre un grand bruit et l'on entend de grandes plaintes et des coups, « comme si l'on battait une couverture ». L'horreur du diable est alors si grande que Gilles est terrifié. Il n'ose entrer dans la chambre et demande lâchement à Blanchet de le faire à sa place. Celui-ci ne tremble pas moins que son maître. Enfin, Blanchet a le courage de regarder par une sorte de fenêtre intérieure assez haute, de laquelle on peut voir dans la chambre. Prelati appelé ne répond mot, ils se contentent de multiplier les gémissements. Quand il sort à la fin, lamentable, il raconte que le diable l'a horriblement battu. Il est blessé, il restera une semaine malade. Gilles lui-même le soigne, ne laissant personne entrer dans sa chambre. Il le fait confesser. Prelati pense que la correction reçue est due à la colère d'esprits indignés d'avoir été par lui, dans des conversations, tenus pour des démons de peu d'intérêt et de peu de pouvoir. Sans doute est-ce la raison pour laquelle il tente une manière de réparation : il a, du moins l'affirme-t-il, entendu dire que lesdits esprits étaient faits d'une matière procréée par la Bienheureuse Vierge Marie » (p. 514).

Mai-novembre
Prelati roué
de coups
par le diable

(1439)

Cette comédie donne un juste sentiment de la crédulité de Gilles. Il faut le dire aussi : la sympathie et l'affection commandent alors cette crédulité. Prelati a vingt-deux ans, onze de moins que son maître, qu'apparemment le prestige de l'Italie et de sa culture séduit et que fascinent le diable et celui qui peut l'évoquer. Le jeune Prelati doit avoir au surplus un charme personnel, un charme de roué. Gilles, dans sa confession, déclarera qu'il était habile : il parlait le latin avec élégance, il lui était agréable et il s'employait avec zèle aux travaux que son maître lui demandait (p. 492).

Les deux personnages s'entendaient d'ailleurs d'autant mieux qu'ils avaient la même absence de scrupule et la même brutalité. En particulier dans sa violence avec Perrine Rondeau (p. 405-406) Prelati n'est qu'un jeune voyou, élégant, peut-être charmant, mais un voyou. Lors du procès de Gilles, il put échapper à la mort : il fut seulement condamné à la prison perpétuelle et René d'Anjou obtint sa libération : il n'en devait pas moins mourir pendu (p. 430-431). Seuls les adieux que lui fit Gilles en présence des juges ont, dans leur étrangeté, quelque chose d'humain, quelque chose d'émouvant, du moins de paradoxal.

Juillet-Août
Voyage à Bourges

Le témoignage de François Prelati parle de l'année où Gilles de Rais est absent, où il est à Bourges.

Évidemment, Gilles n'a pu rester une année entière à Bourges, entre l'arrivée de Prelati à Tiffauges, en mai 1439 et l'arrestation du 13 septembre 1440. Mais les deux dates fixent les limites dans lesquelles se place ce séjour à Bourges. Au premier abord, il semble indiqué de penser à la convocation des états généraux dans cette ville, le 15 février 1440, seul événement connu qui aurait pu motiver ce voyage. Les états généraux furent convoqués, mais ne purent être tenus, Charles VII ne pouvant s'y rendre en raison de cette révolte princière où son fils (le dauphin, le futur Louis XI) et le duc de Bourbon jouèrent le principal rôle, et que nous connaissons sous le nom de Praguerie. Un certain nombre de notables se rendirent à la convocation. Mais, d'une part il n'y a pas lieu de penser que Gilles en disgrâce ait pu en 1440 être convié à des états généraux. D'autre part, c'est de Tiffauges qu'il est parti pour Bourges, c'est à Tiffauges qu'à son retour il se rendit. En 1439, il séjourne effectivement dans ce château, de l'Ascension à la

(1439)

fin de l'année, mais c'est alors à Machecoul qu'il va s'installer. Le 25 décembre 1439, en effet, Prelati est à Machecoul et de toute évidence, il doit demeurer près de son maître qui, depuis lors, et jusqu'à son arrestation, ne change plus de résidence principale : ainsi est-ce à Machecoul, non à Tiffauges, qu'il réside en février 1440. Le séjour à Bourges est donc de 1439. Mais il y a sans nul doute un peu de temps entre le départ de Gilles pour Bourges et l'arrivée à Machecoul de Prelati. Apparemment, le séjour à Bourges se place avant un séjour relativement bref à Bourgneuf, donc en juillet ou au début d'août. Il peut également être placé en octobre ou en novembre, mais c'est à cette époque que l'oblation des membres d'enfants doit prendre place. Une succession rapide, qui n'est pas inconcevable, est pourtant improbable (p. 505-507).

Quoi qu'il en soit, Gilles de Rais, séjournant à Bourges, a laissé Prelati à Tiffauges, avec la charge de continuer les évocations en son absence. Prelati le tient au courant, il lui écrit à mots couverts. Gilles étant à Bourges, Barron serait apparu à Prelati et lui aurait donné une « poussière noire sur une pierre d'ardoise », afin de la faire parvenir à son maître. Ce don de l'esprit infernal aurait été effectivement transmis à Bourges, Gilles l'aurait porté plusieurs jours à son cou dans une boîte d'argent ; mais il s'en serait débarrassé, « s'apercevant qu'elle ne lui était d'aucun profit » (p. 491 et 507). Gilles revenu de Bourges à Tiffauges, Prelati fait une évocation où le diable, où Barron, lui serait apparu sous la forme humaine. Prelati lui demande des richesses au nom de Gilles. Là-dessus il aurait vu, dans une chambre, « une grande quantité d'or en lingots ». Tout d'abord, il lui est interdit d'y toucher, mais Gilles veut voir cet amas d'or. Tous deux se dirigent vers la chambre. François est encore à l'entrée : « un grand serpent de couleur verte, de la grosseur d'un chien » lui apparaît. Il crie à Gilles de ne pas entrer : il vient de voir un serpent ! Gilles se sauve... Il revient. Il s'est muni d'un crucifix contenant une parcelle de la vraie croix. Il se présente, ainsi armé, à l'entrée de la chambre. François lui dit qu'en cette affaire, il est mal d'introduire « la bienheureuse croix ». François s'efforce de l'empêcher d'entrer avec la croix ; toujours est-il qu'à la fin Gilles approche du lingot prétendu, mais il ne trouve, dit-il, « qu'une sorte d'oripeau », une feuille de laiton

Août
Apparition d'un
serpent

(1439)

sans valeur, à laquelle il ne touche point (p. 491 et 507-508).

L'évocation qui se termine de cette façon est l'une des trois évocations de Prelati auxquelles le maréchal assiste personnellement. La première est l'évocation solennelle qui fut tentée, en juin ou en juillet, dans la grande salle inférieure de Tiffauges. C'est la grande évocation de Tiffauges. La seconde est l'évocation du serpent, que nous venons de rapporter, et dont Gilles a oublié en quel lieu elle se fit. La troisième est l'évocation de Bourgneuf, qui sans doute eut lieu vers la fin du mois d'août (p. 489 et 506).

Vers août
Meurtre du fils de
Guillaume Avril

Le fils de Guillaume Avril, neveu de Denis de Lemion, tisserand de la paroisse de Notre-Dame-de-Nantes, disparaît « au mois d'août 1439 ou vers cette date ». Il est « de petite taille et blanche figure », ayant un signe sur l'oreille « à la manière d'une petite oreille ». La tante de Colin, Agathe, femme de Denis de Lemion avait été priée par un des hommes du sire de Rais de lui prêter l'enfant pour lui montrer « l'hôtel de l'archidiacre de Merles » : il était entendu que l'enfant recevrait une miche. Agathe, le premier jour, accompagne l'enfant, mais Colin, le lendemain, retourne à l'hôtel de La Suze, où d'ailleurs il va parfois sous le prétexte d'en ramener une miche. Il n'en revient plus, et personne, depuis lors, n'en a de nouvelles. Agathe affirme que le sire de Rais habite alors l'hôtel de La Suze. Henriët, dans sa confession, reconnaît qu'il livra à son maître, à l'hôtel de La Suze, un enfant nommé Lemion, avec lequel Gilles « eut commerce » et qui fut « tué et brûlé » (p. 441, 446, 551, 553).

Août
Rencontre à
Bourgneuf de Jean V
et de Gilles de Rais

Gilles, à Bourgneuf-en-Rais, est venu voir le duc, qui s'y trouve de passage et dont il a certainement besoin. Il voudrait que Jean V le prenne en sa bonne grâce. Sans doute a-t-il compris que le duc, n'attendant désormais rien de lui, se lasse de lui. Il ne peut ignorer la duplicité naturelle et l'indifférence de son partenaire. Il connaît les bruits dont il est l'objet, il se sait sans argent, vulnérable. Du démon, il avait attendu de l'or en abondance, il est réduit à le prier de rendre un suzerain favorable. C'est dans cette intention humiliante qu'il demande à Prelati d'évoquer en sa présence ce Barron, qui jamais n'a daigné

(1439)

se montrer à lui. Il tente ainsi pour la seconde fois d'affronter celui qui le fait trembler. Une fois de plus, il en sera quitte pour la peur ; le malin le dédaignera (p. 462 et 508).

Gilles, déçu par le diable, retourne à la débauche criminelle. Peut-être a-t-il avec Jean V une entrevue indéçise... Les siens conduisent dans la chambre du couvent où il est logé, dans Bourgneuf, un jeune garçon, « très beau et habile », âgé de quinze ans. L'enfant, originaire de Brest, demeure chez Guillaume Rodigo, originaire de Guérande. Venant de Bretagne bretonnante, Bernard Le Camus est à Bourgneuf afin d'apprendre le français. Les témoignages dans leur ensemble incriminent Poitou, celui de Rodigo lui-même met également Blanchet en cause. L'enfant parle avec Poitou et s'en va. Il quitte la maison de Rodigo pour la chambre de Gilles de Rais. Il la quitte le soir du 25 août (le lendemain de la Saint-Barthélémy), vers dix heures ; il a prévenu la chambrière, Marguerite Sorin. Poitou, devant la chambrière, avait parlé à voix basse à l'enfant. La chambrière avait voulu apprendre de Bernard ce que Poitou lui avait dit. Poitou, lui fut-il répondu, ne lui avait rien dit. Il partit sans vouloir dire où il allait, laissant là sa robe, ses chaussures et son chaperon. Nous sommes assurés par les confessions de Gilles, d'Henriët et de Poitou, que l'enfant mourut. Gilles dit l'avoir lui-même tué avec Henriët. Henriët prétend n'avoir pas assisté à la mort. Les trois criminels sont d'accord pour rapporter que le corps fut brûlé à Machecoul (p. 463-464, 492, 517-518, 524-525, 562 et 566).

Vers le 25 août
Meurtre
de Bernard
Le Camus

De toutes les façons, Gilles échoue, la volupté à laquelle il parvient est sinistre. Il est plus que jamais accessible au remords. Il dit son intention de changer de vie. Eustache Blanchet atteste que, plusieurs fois, « il y a quelque temps » il l'entendait dire « qu'il se proposait de s'amender de sa mauvaise vie, et d'aller en pèlerinage au Saint-Sépulcre, à Jérusalem, pour demander la rémission de ses péchés », cela tant à Machecoul qu'à Bourgneuf-en-Rais.

Il ne s'amende pas, mais il laisse, par instants, le remords l'accabler (p. 409, 465, 495, 508 et 513).

28 août Jean Toutblanc, de Saint-Étienne-de-Montluc, ayant laissé chez lui, le 28 août 1439, un garçon de treize ans, dont il est tuteur, ne le retrouve plus à son retour. Depuis lors « à la Saint-Julien dernière, il y a eu un an », il n'en a plus eu de nouvelles (p. 554).

De tous les témoignages concernant les meurtres, c'est l'un des plus négligeables, Saint-Étienne-de-Montluc est trop loin de Tiffauges.

Automne Deux fils de Robin Pavot, de Chanteloup, près de Rennes, âgés l'un et l'autre d'environ neuf ans, fréquentaient les foires du pays de Rais, portant leurs balles de mercerie : Pierre Badiou, mercier, du même village, ne les a plus vus à partir d'octobre 1439 – ou environ – là où il les voyait d'habitude : il en témoigne devant les juges de Nantes. De leur côté, leurs père et mère ne les voyant pas revenir, tentent vainement de s'informer. Un de leurs frères va même « en différents pays pour en avoir des nouvelles », mais il ne peut rien apprendre (p. 556).

Le rapport avec Gilles de Rais, de cette double disparition n'en est pas moins douteux.

1^{er} novembre Prelati a prétendu que, lors d'une de ses apparitions, le diable Barron avait prescrit à Gilles « de donner à manger en son nom à trois pauvres dans trois grandes fêtes de l'année ». Gilles le fait une fois seulement, à la fête de la Toussaint de 1439. Selon Prelati, « ce fut la cause pour laquelle ledit Barron refusait de paraître en présence de Gilles » (p. 464 et 508).

La Toussaint de 1439 est la date à laquelle Eustache Blanchet quitte Tiffauges, après une discussion avec Robin Romulart, familier et complice de Gilles ; les évocations diaboliques auraient motivé la discussion. Blanchet va demeurer à Mortagne, chez un hôte nommé Bouchard-Menard. Il y demeurera sept semaines (p. 510).

2 novembre Le roi Charles VII promulgue la grande ordonnance de 1439, suite des états généraux d'Orléans, tenus en octobre. Ce texte capital indique le progrès constant, en dépit d'un désordre atterrifiant, de l'administration et de la loi sur l'arbitraire et la violence. Il a pour fin de faire cesser « les grands excès et pilleries » qui désolent le royaume. Il cherche

(1439)

avant tout à substituer une armée régulière, fondée sur la discipline et la hiérarchie militaire, aux bandes de brigands commandés par des seigneurs ou des capitaines qui ne sont eux-mêmes que des chefs de brigands. Cette ordonnance dictée par la raison est le signe de la naissance d'un monde nouveau, d'un monde bourgeois, où la violence déréglée d'un Gilles de Rais n'aura plus de place *.

Qu'est alors ce Gilles de Rais ?

Son titre de maréchal, en 1439, n'est justifié par aucune activité réelle. Personne ne lui demande rien, personne ne songe à lui. Il n'est pas utilisable : l'armée permanente, créée par l'ordonnance de 1439, se cherche aux antipodes de ce naïf énergumène, qui s'enivre de vin et de sang, qui n'a jamais cessé de se croire au-dessus des lois. Le peu que nous savons de son rôle militaire à cette époque témoigne d'activités sporadiques, où il est à la tête de compagnies analogues à toutes les compagnies de routiers et d'écorcheurs qui infestent le pays, se battant, les uns pour le roi, les autres contre lui. Il n'est rien d'autre, en 1439, qu'un chef de bande analogue à bien des égards à ceux que leur férocité rendit célèbres. Il n'est pas le moins féroce, il l'est d'une autre manière ; des chefs de bande connus, il n'a pas ce réalisme roué, ceux-ci n'ont pas son ignominie. Mais il appartient au même horrible monde.

Gilles de Rais
en 1439

Nous savons en particulier que Jean de Siquenville est l'un de ses hommes. C'est par lui qu'aux environs de juin, il a remplacé la fausse Pucelle, qu'il avait chargée de se battre à son compte. Or, Jean de Siquenville est sans nul doute un chef de brigands : il n'y a pas de différence, à cette époque, entre un capitaine de compagnie guerroyant au service de qui en a besoin et un chef de brigands. Ce Jean de Siquenville et ses hommes vivaient d'appâtis : ils pillaient les villages, violant, incendiant et, s'il le fallait, tuant et torturant. Avant la fin de l'année, le dauphin le trouve à Tiffauges. L'ayant fait arrêter, il le fait enfermer au château de Montaigu. Siquenville, sur le point d'être pendu, s'en tire au prix d'une évasion **.

* Beaucourt (G. du Fresne de), *Histoire de Charles VII*, t. III, p. 402.

** Quicherat (J.), *Procès de... Jeanne d'Arc*, t. V, p. 334.

(1439)

*La vie d'un Siquenville évoque le monde où Gilles, durant ses dernières années, menait la guerre contre son voisin, le châtelain de Montaigu, Jean de Harpedenne *, ou contre le capitaine de Palluau (p. 492 et 508). Mais sur les circonstances ou les épisodes de ces guerres féodales en un temps où, peu à peu, leur anachronisme devient flagrant, nous ne savons à peu près rien.*

Vers le début
de décembre
La rumeur publique

Jean Mercier, châtelain de La Roche-sur-Yon, de passage à Mortagne, descend chez le logeur de Blanchet, celui-ci lui demande des nouvelles de la région de Nantes et de Clisson. Voici ce que rapporte Blanchet : à entendre Mercier, la rumeur publique de ces pays accuse Gilles de Rais de tuer et de faire tuer des enfants en grand nombre... de sa propre main, il écrirait un livre de leur sang. Ce livre terminé, il compte s'emparer de toutes les forteresses qu'il voudra... Personne désormais ne pourra lui nuire (p. 510).

Le lendemain, arrive à Mortagne l'émissaire du sire de Rais, l'orfèvre Jean Petit, qui travaille alors à Tiffauges avec Prelati. Il est chargé de ramener Eustache Blanchet, qui refuse. Blanchet aurait représenté à Petit que Gilles et l'Italien devraient cesser : il n'était pas bon de commettre ces crimes et la rumeur publique leur était hostile. Selon Blanchet, Gilles, à son retour aurait fait mettre l'orfèvre au cachot dans le château de Saint-Étienne-de-Mermort. Il y serait demeuré longtemps... (p. 510).

Vers la fin
de l'année

C'est sans doute vers ce temps que Gilles, déprimé par l'échec de Prelati, envisage le pire. Pourquoi le don de membres d'enfants morts ne pourrait-il apaiser ce diable dont le silence et l'hostilité l'accablent ? Dans son incohérence, le personnage louche, peureux et versatile qu'est Eustache Blanchet, l'a suggéré lui-même devant Henri et Poitou : leur maître ne pourrait parfaire ce qu'il a commencé sans offrir au diable des pieds, des mains ou d'autres membres des enfants tués (p. 518-519 et 525-526).

Chaque jour un peu plus, Gilles est impatient de voir apparaître le diable et Prelati, il l'avouera plus tard, lui dit que s'il voulait que le démon lui apparût et lui parlât,

* Bourdeaut (A.), *Chantocé, Gilles de Rays et les Ducs de Bretagne*, p. 108.

(1439)

il devait offrir un coq, une poule, une colombe ou un pigeon..., et que s'il voulait fortement ce qu'il demandait, alors il importait d'offrir quelque membre d'enfant (p. 506).

Blanchet put répéter un propos de Prelati. Le témoignage de Gilles indique que Prelati lui-même aurait affirmé que le diable réclamait le don d'un certain nombre d'enfants morts.

Prelati rapporte en fait qu'il a vu dans la grande salle de Tiffauges où avaient lieu les évocations (non dans la chambre du sire de Rais), un enfant étendu mort. Il l'a vu en présence de Gilles de Sillé, qui, Prelati le pense, venait de le tuer (p. 505).

Cet enfant mort, il l'aurait vu un an avant sa déposition, en conséquence aux environs du 16 octobre 1439. Mais il ne nous dit pas qu'il fut offert au diable. Gilles n'aurait pas cédé si vite ? il est possible que, si corrompu qu'il soit, il ne l'est pas de telle manière qu'il puisse, sans trembler, sacrifier des enfants au démon. Nous pouvons penser que, parlant des membres, en particulier de la main, du cœur et des yeux, Prelati veut effrayer. Il n'ignore pas l'angoisse de Gilles. Il lui est possible, à ce jeu, de gagner du temps.

À la fin, mais en quel état de terreur, ce tueur, tremblant devant le diable, promet !

Dans sa chambre, il met un jour dans un verre, en présence de Poitou, la main (Poitou ne sait pas si c'est la droite ou la gauche) et le cœur d'un enfant, qu'il couvre d'un linge fin. Puis il introduit le verre dans sa manche (les manches sont alors longues et larges) formant une assez grande poche. Il se rend ainsi dans la chambre de Prelati. Peut-être, dans le verre, y a-t-il aussi les yeux et le sang de l'enfant. Il y eut, semble-t-il, une seule oblation : les diverses relations varient, mais dans leur détail, il n'y a pas entre elles de contradiction importante. François Prelati présente l'horrible offrande au démon évoqué, mais le démon n'apparaît pas : lui-même, un peu plus tard, inhume ces débris humains en terre bénite, près de la chapelle du château (p. 464, 490, 506, 527-528 et 565).

Oblation au démon
de la main et du
cœur d'un enfant

Décembre

Le dauphin de Viennois, fils de Charles VII, le futur Louis XI, est envoyé en Poitou, « pour mettre fin aux pillages et expulser les gens de guerre qui étaient dans ce pays ». Accomplissant sa mission, il est amené à visiter deux des forteresses où Gilles de Rais tient des garnisons, Pouzauges et Tiffauges. Un chef de bande comme le maréchal de Rais est alors expressément visé et, comme nous l'avons dit (p. 400-401), l'un des capitaines du châtelain de Tiffauges, Jean de Siquenville, est arrêté; ce Jean de Siquenville est jeté dans les prisons du château de Montaigu, où le dauphin avait fixé sa résidence. De ces prisons, sentant venir la pendaison, le capitaine de Gilles s'évade : ce pourquoi il dut, par la suite, se procurer des lettres de grâce, que nous conservons et dans lesquelles l'incident nous est rapporté.*

Le passage à Tiffauges du dauphin a d'autres conséquences. Gilles tout d'abord fait démolir à la hâte les fours d'alchimiste qu'il a installés dans la forteresse (p. 472). Mais le dauphin parti, Gilles, encore effrayé, décide de sortir du domaine royal et de s'installer en Bretagne, où, bien à tort, l'apparente amitié du duc Jean le rassure. Il est à Machecoul au moins vers la fin du mois de décembre. Il ne peut se passer de Prelati et, si la présence de l'évêque est signalée dans le voisinage du château (p. 405-406), c'est que le maître y demeure.

Vers le 10 décembre

Environ quinze jours avant Noël, Jeannette, femme d'Eustache Drouet, de Saint-Léger, envoie deux de ses fils, âgés de sept et dix ans, demander l'aumône à Machecoul, « parce qu'elle a ouï dire que le sire de Rais en faisait donner et aussi parce que les gens de cette ville en donnaient volontiers ». Plusieurs personnes lui ont dit avoir vu ses enfants les jours suivants, mais lorsqu'elle y va, elle ne peut les retrouver, ni savoir ce qu'ils sont devenus, même après plusieurs fois qu'elle-même et son mari s'en sont mis en quête. Peut-être Gilles est-il en effet de retour à Machecoul. Mais ce n'est pas sûr (p. 550-551).

Vers le 20 décembre

Gilles inquiet de ne pas sentir sous son contrôle cet Eustache Blanchet, dont il connaît maintenant, en sus de la mauvaise langue, le sentiment hostile, envoie à Mortagne, avec l'ordre de le ramener, de gré ou de

* Quicherat (J.), *Procès de... Jeanne d'Arc*, t. V., p. 332-334.

(1439)

force, un certain nombre de ses serviteurs, dont Gilles de Sillé, Poitou et Henriët. Ils le mènent, sur le chemin qui va de Mortagne à Machecoul, à Roche-Servière; ils sont en principe chargés de l'emprisonner dans le château de Saint-Étienne-de-Mermorte, où, dans sa terreur, il pense que le sire de Rais le laissera mourir. Il ne s'agit sans doute que de l'effrayer; et, de toute façon, il fait tant de serments, qu'ils le mènent à Machecoul où, depuis lors, il vit librement jusqu'à l'arrestation du 13 septembre 1440 (p. 510).

De toute façon, la solution de Machecoul s'explique du fait qu'à ce moment, le sire de Rais y a de nouveau sa résidence.

Ysabeau, femme de Guillaume Hamelin, demeurant à Fresnay, envoie à Machecoul deux de ses fils, l'un de quinze ans et l'autre de sept ans, pour acheter du pain. Ils ne reviennent pas; depuis lors, elle n'a rien pu savoir de ce qui en était advenu. Cependant, le lendemain, François Prelati et le marquis de Ceva, qu'elle dit bien connaître et dont elle sait qu'ils demeurent avec Gilles de Rais, viennent chez elle. Le marquis lui pose des questions étranges, et l'interrogeant au sujet d'un fils et d'une fille qu'elle avait à la maison, il lui demande s'ils lui appartiennent, enfin si elle n'en a pas d'autres; elle répond qu'elle en a d'autres, mais n'ose pas dire qu'ils ont disparu. Quand ils partent, elle entend le marquis dire à François qu'il en est sorti deux de cette maison.

Vers le 25 décembre
Meurtre
de deux enfants

Huit témoins de Fresnay confirment la disparition des deux enfants.

Huit jours avant cette disparition, Ysabeau a entendu parler de celle du fils de Micheau Bouer (p. 547-549), parti pour Machecoul également mais huit mois plus tôt, cette fois pour demander l'aumône et venant de Saint-Cyr-en-Rais.

Clément Rondeau, de Machecoul, est mourant et reçoit l'extrême-onction. Sa femme Perrine, qui est en pleurs et se lamente, est, vers le soir, installée dans la haute chambre du château où couchent Prelati et le marquis de Ceva. Revenus pour souper, ceux-ci, furieux de la voir là, la prennent par les épaules et par les pieds pour la jeter dans

Fin décembre
La brutalité
de Prelati

(1439) *l'escalier. Prelati achève le traitement d'un coup de pied dans le bas des reins, mais, au dernier moment la nourrice de Perrine la retient, l'attrapant par la robe (p. 546).*

1440

Janvier-Février

Au temps où Eustache Blanchet réside à Machecoul, le marquis de Ceva procure à François Prelati, pour y demeurer comme page avec lui, « un jeune enfant très beau, qui disait être du côté de Dieppe et de gens de bien ». Ce page doit alors avoir quinze ou seize ans. Il reste une quinzaine de jours avec Prelati, puis disparaît. La logeuse de ce dernier lui demande alors ce qu'est devenu l'enfant. Prelati répond qu'il a été trompé par lui : il est parti, affirme-t-il, avec deux écus lui appartenant.

Henriet nous dit qu'il eut la gorge coupée; selon sa première confession, il le « fit occire à Machecoul »; selon la seconde, il ne sait qui lui coupa la gorge, il n'était pas là, mais il sait que Gilles en abusa comme des autres (p. 511, 517, 524, 562 et 566).

Le page d'un certain Daussy a le même âge à peu près que celui de Prelati. Il est, comme ce dernier, mis à mort à Machecoul, à l'époque où Blanchet, qui le rapporte, y habite, peut-être au début de 1440, peut-être un peu plus tard (p. 492 et 511). Gilles de Rais, qui en parle comme d'un « petit » page, en parle en même temps que du page de Prelati et du jeune Jean Hubert (p. 386 à 389), mais celui-ci a été tué vers le 26 juin 1438.

Jean de Lanté, prieur de Chéméré, prieur de l'ordre de Saint-Benoît, a un neveu qu'il a confié à un nommé Tabard, afin de lui apprendre à lire et à écrire. Comme les pages de Prelati et de Daussy, il est âgé de quatorze ou quinze ans, et comme eux, il est mis à mort à Machecoul à l'époque où Blanchet y habite (p. 566).

Février

La convocation, comme témoin, de Jean de Lanté sera requise au procès ecclésiastique en même temps que celle du marquis de Ceva, de Bertrand Poulein, de Jean Rousseau et de maître Gilles Heaume (p. 475). André Barbe, cordonnier, demeurant à Machecoul, dit que « dans l'église de la Trinité de Machecoul, il a entendu la plainte d'un homme qu'il ne connaissait pas, qui demandait si l'on n'avait pas vu un sien enfant

qu'il déclarait être de l'âge de sept ans; ce fut-il y a environ huit mois » : en principe, il s'agit du mois de février 1440 (p. 542). Ce témoignage est en principe douteux.

(1440)

Le dauphin, le comte d'Alençon et Dunois se retrouvent à Niort; le duc de Bourbon, le comte de Vendôme et La Trémoille se rencontrent à Blois, les uns et les autres sont entrés en rébellion contre le roi; le duc de Bretagne, Jean V, appuie les rebelles, mais le connétable de Richemont réduit le mouvement, le 17 juillet l'affaire est définitivement terminée.

Un pauvre homme de Touvois, du nom de Mathelin Thouars, se plaint et se met en peine, aux environs du mois de mars 1440, de la disparition d'un enfant âgé de douze ans, dont il ne sait pas ce qu'il est devenu. Quatre témoins de Touvois disent l'avoir entendu. Un tel témoignage n'ajoute évidemment rien à ceux qui méritent d'être pris en considération (p. 544).

Personne n'a demandé le concours de Gilles de Rais. Personne désormais ne prête au maréchal la moindre attention.

Un matin, avant Pâques (27 mars), à Machecoul, Blanchet aurait vu arriver Poitou au château, accompagné du fils du pâtissier, Georget Le Barbier. Cet enfant, prénommé Guillaume, doit alors avoir à peu près seize ans. Georget Le Barbier demeure devant la porte du château. Son fils est placé chez un certain Jean Péletier, tailleur de la dame de Rais, tailleur aussi des gens de la maison du sire de Rais. L'enfant et le tailleur, son maître, venaient et mangeaient continuellement au château. Selon Blanchet, qui sait pratiquement à quoi s'en tenir, l'entrée du garçon au château répond à sa mise à mort.

Avant le 27 mars
Meurtre de
Guillaume
Le Barbier

Selon le témoignage du père, l'enfant n'aurait disparu qu'à la Saint-Barnabé (11 juin). Mais nous savons que le père se gouvernait mal. Et deux de nos témoignages parlent des environs de Pâques (p. 511, 542, 543 et 566).

Eustache Blanchet, le jour de Pâques (27 mars), voit dans l'église de la Sainte-Trinité de Machecoul, un prêtre, m^e Olivier des Ferrières, entendre la confes-

27 mars
La confession
et l'humble
communion
de Gilles de Rais

(1440)

sion de Gilles de Rais. Aussitôt après, le maréchal reçoit l'Eucharistie en même temps que les gens de basse condition. Ceux-ci veulent lui céder la place, mais celui-ci leur ordonne de rester là et de communier comme à l'habitude (p. 511-512).

27 mars au 15 mai
(entre Pâques
et la Pentecôte)

Entre Pâques et l'Ascension de 1440, la veuve d'Yvon Kerguen, maçon de Sainte-Croix, de Nantes, confie, pour entrer à son service, à un homme du sire de Rais, nommé Poitou, qui le lui avait demandé, son fils âgé d'environ quinze ans, qu'elle ne reverra plus (p. 441 et 447). Thomas Aisé et sa femme, pauvres gens qui demeuraient encore à Port-Saint-Père aux environs du 15 mai 1440, envoient un de leurs fils, âgé d'environ dix ans, mendier au château de Machecoul, alors qu'y séjourne le sire de Rais. Une petite fille aurait dit à sa mère que l'on avait d'abord donné l'aumône aux filles, et qu'ensuite elle avait entendu quelqu'un du château dire au jeune Aisé qu'il n'avait pas eu de viande, qu'il en aurait : alors on l'avait fait entrer. Depuis ce jour la mère n'a plus eu de nouvelles de son fils (p. 545 et 550).

15 mai
Le scandale de
Saint-Étienne-de-
Mermorte

Une compagnie d'environ soixante hommes d'armes est en embuscade dans un bois, aux environs de l'église de Saint-Étienne-de-Mermorte. Ils sont armés, et Gilles de Rais est à leur tête. Le moment venu, la grand-messe va finir, il brandit une hache à deux tranchants, se terminant par une sorte de pique, que l'on appelle « guisarme », et se précipite dans l'église. Dans l'église, il injurie Jean Le Ferron frère de Geoffroy Le Ferron, trésorier de Bretagne, auquel il a vendu la châtellenie de Saint-Étienne-de-Mermorte. « Ha, ribaud, vocifère-t-il, tu as battu mes hommes et tu leur as fait extorsion ! Viens hors de l'église, où je t'étendrai mort ! » Le malheureux Jean Le Ferron, clerc tonsuré, que son frère a chargé de la garde de la forteresse est sommé de la restituer à Gilles ; il est emprisonné dans cette forteresse même, que les hommes de Gilles ont envahie (p. 528-531). Gilles a violé le privilège ecclésiastique ; il s'en est pris aux droits du duc de Bretagne, de son propre suzerain.

En peu de temps, la réaction du duc et de son chancelier, Jean de Malestroît (qui possède, en tant qu'évêque de Nantes, la juridiction ecclésiastique du diocèse auquel appartient l'église de Saint-Étienne), conduira Gilles au gibet. L'at-

(1440)

tentat contre Jean Le Ferron répond à la démesure puérile où il sombre. Désormais Gilles est un énergumène traqué, il a perdu le sens et, de tous côtés, vont lui manquer les appuis. Le remords le travaille. La Terre Sainte le hante, il voudrait amender sa mauvaise vie, implorer la rémission de ses péchés.

Il a déjà confié cette intention l'année passée (p. 399). Il la répète au moins une fois, sans doute avant l'attentat de Saint-Étienne (plus de quatre mois avant la déposition du 16 octobre).

Un espoir de lointain voyage et de dévotion le soulève (p. 465-466, 495, 508 et 513). Mais tout l'indique : il est trop tard. Comme le chien, il retourne à son vomit. De toute façon, c'est vainement qu'il se débat.

Gilles tente d'échapper au duc de Bretagne, qui l'a juin frappé d'une amende de 50 000 écus d'or (somme d'argent considérable qui représente la moitié de la valeur des forteresses d'Ingrandes et de Champtocé). Il transfère son prisonnier, Jean Le Ferron, à Tiffauges, en Poitou, dans le domaine royal.

Sept témoins de Saint-Étienne-de-Montluc, dont un clerc, ont connu depuis environ trois ans le fils d'un certain Guillaume Brice, pauvre homme de leur paroisse. Ce Guillaume meurt vers février 1439. Depuis la Saint-Jean de 1440 (24 juin), les témoins n'ont pas revu ce garçon qui répondait au nom de Jamet, qui était très beau, et avait environ huit ou neuf ans (p. 540-541). Évidemment, on voit mal la raison qui permettrait sérieusement d'accuser Gilles de Rais d'une disparition d'enfant survenue à Saint-Étienne-de-Montluc, au nord de l'estuaire de la Loire. Mais il reprendra, tout au moins dès juillet, le cours de ses errements. Après le 24 juin

Reste une issue apparente : pourquoi Gilles n'irait-il pas trouver Jean V ? Dans la mesure où son intérêt le lui dictait, Jean V avait montré de l'amitié pour lui. Tant que Gilles ne fut pas ruiné entièrement, le duc en pouvait espérer tirer profit. Juillet

Gilles est en effet assez aveugle pour ne pas voir qu'en échange d'une bienveillance dont, plus qu'un autre, il a besoin, il n'a plus rien à donner à Jean V.

(1440)

Il devrait le savoir : il est perdu. Il n'est rien qu'il puisse attendre du côté du roi. Fuir ? Il s'y refuse. Son caractère entier s'y oppose ; comment d'ailleurs cacher un personnage aussi voyant ?

Il fait décidément tête à l'orage. Il joindra le duc à Josselin ; il s'expliquera avec lui. Mais il mesure le risque. Il ne peut savoir, avant de partir, s'il reviendra de ce voyage. C'est pourquoi, dès Machecoul, avant de partir, il ordonne à Prelati d'interroger le diable Barron ; il veut savoir s'il peut se rendre en toute sécurité chez son seigneur ; il veut savoir s'il reviendra...

Le diable répond ouï !

Ils partent de Machecoul, et sur le chemin, Gilles demande à l'évêque de répéter la question qui ne lui laisse pas de repos. Il la fait répéter à Nantes et, dès l'arrivée à Josselin, Prelati est prié de poursuivre les évocations. Il les lui fait poursuivre dans un pré. Gilles n'y assiste pas. Barron apparaît cette fois, selon François, couvert d'un manteau de soie violette. Cette fois encore, il donne l'assurance du retour : Gilles de Rais reprendra le chemin de Machecoul (p. 507).

Le vain et sanglant
voyage à Josselin

Nous ne savons rien de l'entrevue de Gilles et de Jean V. Nous ne savons même rien de l'hospitalité que le duc doit donner au maréchal. Prelati doit chercher le diable dans un pré. C'est de même dans un pré qu'Henriet, qui les tue, dit avoir mené trois enfants. Poitou, malade, n'est pas là. C'est là tout ce que nous savons.

À ses serviteurs, Gilles dit qu'il est venu voir le duc afin de recevoir l'argent qui lui est dû. Mais ils le savent, leur maître est désormais réduit à feindre.

Meurtre à Vannes

Il est à présumer que le séjour à Josselin fut pénible à Gilles et que, pour cette raison, il voulut aussitôt aller à Vannes, afin de rencontrer le jeune chanteur qu'il avait, au plus tard en 1434, introduit dans sa chapelle, André Buchet. Il savait ce qu'il pouvait en attendre. Gilles, à Vannes, est logé hors les murs, près du manoir épiscopal, en un lieu que l'on appelle La Mothe, dans la maison d'un nommé Lemoine. Sans doute, André Buchet appartient-il dès lors à la

(1440)

chapelle du duc, qui souvent réside à Vannes (il y appartenait, de toute façon, quelques semaines plus tard, au moment du procès). Buchet mène à Gilles le fils, âgé d'environ dix ans, d'un habitant du voisinage, nommé Jean Lavary. Mais il n'y a pas, chez Lemoine, de lieu assez secret pour tuer l'enfant. Celui-ci est conduit dans une maison assez proche, chez un nommé Boetden. La tête de l'enfant est tranchée – puis brûlée – dans la chambre où Gilles est installé. Le corps, lié à l'aide d'une ceinture, est porté dans les latrines de la maison de ce Boetden, et Poitou, apparemment guéri, doit descendre dans la fosse : il est nécessaire d'enfoncer et de couvrir le mort afin qu'on ne puisse le trouver. Puis Henri et Buchet doivent aider Poitou à sortir de la fosse.

Poitou y insiste : Buchet qui, lors du procès, appartient à la chapelle ducale a tout su. Gilles lui-même le précise, Buchet n'ignore rien des meurtres d'enfants (p. 521).

L'évêque de Nantes et chancelier de Bretagne, Jean de Malestroit, publie sous forme de lettres patentes les résultats de l'enquête secrète, qui semble avoir immédiatement suivi l'attentat de Saint-Étienne-de-Mermort. Elle établit que Gilles de Rais, sujet et justifiable de l'évêque, a abusé de nombreux enfants, qu'il a tués ; en outre, il a évoqué les démons et passé un pacte avec eux : la rumeur publique l'accuse de tous ces crimes.

29 juillet
Les résultats
de l'enquête secrète
de l'évêque
de Nantes

Raoulet de Launay, tailleur de Nantes, fait un pourpoint pour l'enfant d'Eonnet de Villeblanche. Cet enfant ne demeure pas alors chez ses parents, il habite avec Poitou. C'est Poitou qui donne à Raoulet les vingt sous du pourpoint. Poitou, dans sa déposition, reconnaît que la mère de l'enfant, répondant au nom de Macée, lui a donné l'enfant pour être son page et qu'il le fit lui-même habiller. Selon Poitou, l'enfant fut tué et brûlé, et Raoulet de Launay, dans son témoignage, atteste que, par la suite, il ne le revit plus. C'est le dernier meurtre allégué ; il est postérieur aux lettres patentes du 29 juillet (p. 557).

Vers le 15 août
Dernier meurtre

Selon son habitude, Jean V, en face de Gilles de Rais, n'a dû faire que dissimuler, mais il a décidé d'en finir. Son chancelier, Jean de Malestroit, a dû l'en convaincre sans mal ; la rumeur publique est trop

24 août
L'effondrement :
Le connétable
de Richemont
s'empare de
Tiffauges

(1440)

forte, Gilles a, le jour de Saint-Étienne, excédé les limites : aucun intérêt désormais ne s'y oppose.

Mais le duc au moment d'agir tient à se concilier l'accord, au moins tacite, du roi. Jean V sait que Charles VII ne s'intéresse plus au maréchal, mais il est inutile de lui laisser le prétexte d'une intervention que le souvenir de l'attitude hostile du duc au moment de la Praguerie suffirait à justifier. C'est pourquoi il a soin d'associer à son action l'un des principaux officiers de la couronne, son frère Arthur de Richemont, connétable de France.

Arthur est disposé à prêter à son frère le concours qu'il lui demande. Il a des sorciers la plus grande horreur et sans doute n'a-t-il jamais aimé le maréchal, créature de son pire ennemi, de La Trémoille. En échange, Arthur recevra deux terres complétant l'apanage dont le duc, son frère, ne s'est pas encore acquitté. Il recevra en particulier Bourgneuf-en-Rais, fief que Gilles tient encore en Bretagne. Gilles n'est pas mort, mais les jeux sont faits, déjà le duc en distribue les dépouilles*.

Le 24 août, le duc, à Vannes, confère avec son frère. Son frère seul, officier du roi, peut s'emparer de Tiffauges, en Poitou, où Gilles a voulu maintenir en son pouvoir, à l'abri d'une action ducal, son prisonnier de Saint-Étienne-de-Mermorte, Jean Le Ferron. Arthur, ayant accepté de s'emparer de Tiffauges, tout se précipite : Jean Le Ferron est délivré. Gilles n'a plus d'otage. Il doit maintenant savoir ce qui l'attend. Rien ne peut désormais le protéger. À la nouvelle de l'entrée du connétable à Tiffauges, Gilles de Sillé et Roger de Briquerville décident de prendre la fuite. Ils ont dû, en prévision de cette issue, amasser une fortune suffisante... Seuls restent ceux qui ne peuvent échapper d'aucune façon, l'étranger Prelati, le prêtre Blanchet et les deux chambriers à tout faire, Henri et Poitou. Gilles lui-même pourrait peut-être fuir, mais il a toujours un espoir absurde. Il ne peut croire, en sa durable naïveté, que l'on va s'en prendre à lui.

Avant le
15 septembre

La justice séculière est à son tour entrée en campagne. Elle a mené l'enquête de son côté. Elle a entendu à peu près les mêmes plaignants que la justice

* Cosneau (E.), *Arthur de Richemont*, p. 309.

(1440)

ecclésiastique (p. 535). C'est elle qui a pris la décision et fait le nécessaire en vue de l'arrestation du sire de Rais.

Gilles est cité devant le tribunal ecclésiastique de Nantes : il est accusé de meurtres d'enfants et de sodomie, d'évocations des démons, d'offense à la Majesté divine et d'hérésie.

13 septembre
Gilles accusé de
meurtres d'enfants
et d'évocations
des démons

Les hommes du duc de Bretagne, ayant à leur tête le capitaine d'armes Jean Labbé, assistés du notaire Robin Guillaumet, parlant au nom de l'évêque chancelier, Jean de Malestroît, se présentent au portail de Machecoul.

15 septembre
L'arrestation

Le maréchal de Rais est mis en état d'arrestation.

En même temps sont arrêtés François Prelati, Eustache Blanchet, Henri et Poitou.

Sur le chemin de la prison de Nantes, Henri, dans son effroi, songe à s'ouvrir la gorge (p. 561).

Comparaissant devant la cour séculière de Nantes, Gilles de Rais est censé répondre de deux chefs d'accusation : les meurtres d'enfants et l'affaire de Saint-Étienne-de-Mermorte (l'attentat contre Jean Le Ferron et sa détention, l'occupation du château de Saint-Étienne, qu'il a cédé à Geoffroy Le Ferron, trésorier général de Bretagne). Nous n'avons de cette audience qu'une relation officieuse, qui ne nous donne que la réponse de Gilles au sujet de cette dernière affaire. Aucune réponse sur les meurtres. Si l'accusation du procureur avait porté sur ce chapitre, étant donné l'attitude de Gilles, le 8 octobre devant les juges ecclésiastiques, il n'aurait sans doute pas été si conciliant sur l'affaire de Saint-Étienne. Apparemment les juges civils ont eu la même prudence que les ecclésiastiques et n'ont pas parlé, dès l'abord, de l'aspect très lourd de l'affaire. L'auteur de la relation a pu voir dans cette lacune un oubli, mais il n'a pas pris sur lui d'introduire une réponse de Gilles concernant les enfants.

Après le
15 septembre

18 septembre
Lamentations des
parents des victimes

Pierre de l'Hôpital, président de Bretagne * a en haute main la procédure séculière dans l'action poursuivie contre le sire de Rais. Un clerc, Jean de Touscheronde, chargé de l'enquête, la commence en recevant des témoignages concernant le meurtre du fils de Peronne Loessart, de La Roche-Bernard, et celui de Jamet Brice, de Port-Launay (p. 538-541).

19 septembre

Les débats du jugement de Gilles de Rais s'ouvrent à Nantes dans la grande salle supérieure du château de la Tour Neuve (p. 444). Gilles de Rais, accusé, comparaît devant Jean de Malestroït, évêque de Nantes. Il entend les accusations du « promoteur » (chargé de requérir contre lui), Guillaume Chapeillon. Celui-ci l'accuse d'avoir admis « l'hérésie doctrinale ». Il est pour ce motif assigné à comparaître, en même temps que devant l'évêque, devant le vicaire de l'inquisiteur, Jean Blouyn, chargé de l'inquisition pour la ville et le diocèse de Nantes. Il comparaitra le 28 septembre devant ces deux juges, dont il admet d'abord la compétence. Il lui semble peut-être alors relativement facile de répondre à la seule accusation d'hérésie.

27 septembre

Jean de Touscheronde poursuit l'enquête civile : il entend des témoins au sujet de la disparition de Jean Bernard, de Port-Launay (p. 541).

28 septembre

L'évêque, Jean de Malestroït et le vicaire de l'inquisiteur, Jean Blouyn, dominicain, voient comparaître dans la chapelle du manoir épiscopal dix plaignants accusant le sire de Rais d'avoir abusé honteusement et massacré qui leur fils et qui leur neveu (p. 445-448). Ils se plaignent « avec larmes et douleur ». Gilles de Rais, dont la comparution était cependant prévue, ne comparait pas ce jour-là.

28, 29 et
30 septembre

Jean de Touscheronde poursuit son enquête : il entend des témoins concernant la disparition des enfants de Georget Le Barbier, de Jean (ou Guillaume)

* Le « président de Bretagne », ou « juge universel de Bretagne », préside la cour séculière de Nantes et, au-dessus, les sessions judiciaires du parlement général du duché. Il est, avec le chancelier de Bretagne, Jean de Malestroït, et le trésorier général, Godefroy Le Ferron (frère de Jean Le Ferron, victime de Gilles de Rais), l'un des plus grands officiers du duc de Bretagne. « Dans l'organisation judiciaire bretonne, il occupe la première place », affirme Durtelle de Saint-Sauveur, dans son *Histoire de Bretagne des origines à nos jours*, 4^e éd., t. I, p. 331.

(1440)

Jeudon, de Jeannot Roussin, d'Alexandre Chastelier, de Guillaume Sergeant, de Mathelin Thouars, de Jeanne Édelin, de Macé Sorin, du nommé Oran, de Thomas Aisé, de Guillaume Hamelin et de Micheau Bouer, de Bernard Le Camus, et des enfants de Jeanette Drouet. Il entend en outre la plainte personnelle de Perrine, femme de Clément Rondeau, au sujet de Prelati (p. 542-551).

Suite de l'enquête de Jean de Touscheronde : sont en cause les disparitions d'un enfant de Regnaud Donete, de Jean Hubert, d'un fils de Jean Jenvret, de Colin Avril, d'un enfant de Guibelet Delit, d'un pupille de Jean Tout-blanc, d'un fils de Jean Fougère, d'un fils d'Éonnet de Villeblanche (p. 551-555).

Suite de la même enquête concernant la disparition de Perrot Dagaie (p. 555).

Suite de la même enquête concernant la disparition de deux fils de Robin Pavot, d'Olivier Darel, de Jean Hubert, du fils de Regnaud Donete (p. 556-559).

Dans la salle basse du château de la Tour Neuve, les dix plaignants de l'audience précédente reviennent à la charge « avec de grandes clameurs, douloureusement et dans les larmes », devant l'évêque et le vicaire de l'inquisiteur (p. 448). Outre le meurtre et la sodomie, il est question d'« évocation des malins esprits » et de « plusieurs autres crimes concernant la juridiction ecclésiastique ».

Le même jour, mais, cette fois, « en une grande salle supérieure » du château de la Tour Neuve, Gilles de Rais et le « promoteur » comparaissent devant l'évêque et le vicaire de l'inquisiteur : ce jour-là l'accusation du promoteur, présentée verbalement, cite l'ensemble des crimes et délits retenus contre le criminel, tels qu'on les trouvera plus loin exposés dans l'« acte d'accusation » en quarante-neuf articles. Gilles aussitôt réagit et appelle de ses juges, mais son appel est rejeté sur-le-champ comme frivole. Il oppose alors à ses juges une négation brutale. En dépit de quatre sommations et de la menace de l'excommunication de droit, il refuse de prêter serment.

(1440)

Cette journée est le commencement véritable du jugement : l'accusation, ce jour-là, est énoncée tout entière. Pierre de l'Hôpital qui a la charge de l'action de la cour séculière assiste, pour la première fois, aux débats de la cour ecclésiastique (p. 449-450). Dès lors (ainsi que l'évêque de Saint-Brieuc, Jean Prégent, qui participera avec lui à l'interrogatoire de la « confession hors jugement », du 21 octobre), il est présent à tous les débats : sauf le 20 octobre, où l'application de la torture sera décidée, et le matin du 21 où la torture aurait dû être appliquée. Il est remarquable que, le 15 octobre, Gilles de Rais s'adresse à lui comme s'il devait comprendre son indignation et le 20 octobre demande à être entendu par lui (et par Jean Prégent), en dehors de la présence des juges ecclésiastiques.

11 octobre *L'évêque et le vicaire de l'inquisiteur ajournent la séance prévue, assignant le promoteur et l'accusé au surlendemain. Ils se contentent d'entendre une troisième fois, dans la salle basse, les plaintes et les larmes des malheureux qui les supplient de pourvoir à la « justice nécessaire » (p. 451).*

13 octobre
L'acte d'accusation
en 49 articles

À neuf heures du matin, dans la grande salle supérieure du château de la Tour Neuve, devant l'évêque et le vice-inquisiteur, et devant de nombreuses personnalités de Nantes, l'accusation est formulée par le promoteur, conformément à l'acte d'accusation rédigé par écrit en quarante-neuf articles, dont il est fait ensuite une lecture judiciaire.

Les quatorze premiers articles (l'acte d'accusation est donné en entier, p. 455-468) n'ont de sens que préliminaire : ils sont destinés à montrer la qualification en l'occurrence de la cour ecclésiastique de Nantes, de l'évêque et du vice-inquisiteur. Mais les articles 15 à 49 exposent enfin en détail les différents crimes dont Gilles de Rais est accusé. Cet exposé est désordonné et confus mais il est assez complet. Il concorde en fait – tout au moins dans l'ensemble – avec les autres données que les documents fournissent par ailleurs. (Toutefois, la date de 1426 donnée comme le début des meurtres d'enfants est contredite par la confession de l'accusé; nous devons ajouter qu'en général les dates de cet acte d'accusation ne méritent que peu de confiance : c'est ainsi que l'affaire de Saint-Étienne-de-Mermorte, dont la date, 15 mai 1440, est connue avec une précision aussi

(1440)

convaincante qu'il se peut, est attribuée à l'année 1438.) Cet acte d'accusation envisage en fait trois points principaux : premièrement, les crimes contre les enfants; deuxièmement, l'hérésie, à savoir essentiellement l'évocation des démons, liée à la pratique des arts magiques et aux affirmations plus ou moins dogmatiques des évocateurs et des autres praticiens; troisièmement, le viol de l'immunité ecclésiastique.

Depuis quatorze ans environ (c'est-à-dire depuis 1426), affirme l'accusation, cent quarante enfants, filles et garçons, ont été les victimes de Gilles de Rais et de ses complices. Ils ont été emmenés soit par ses complices principaux qui l'ont assisté dans ses meurtres, soit par des pourvoyeurs ou des pourvoyeuses. Divers services à rendre à Gilles de Rais servaient de prétexte et les avantages que les enfants eux-mêmes – ou que leurs parents – tiraient de ces services étaient mis en avant. En fait les enfants étaient égorgés, tués et « honteusement tourmentés ». De plus, l'accusé commettait avec eux le péché de sodomie, soit tandis qu'ils vivaient, soit lorsqu'ils étaient morts, soit tandis qu'ils mouraient. Gilles de Rais dédaignait le « vase naturel » des filles. À la fin les victimes étaient démembrées et brûlées.

L'accusation ne désigne avec précision que deux des victimes, un enfant qui vivait à Bourgneuf-en-Rais chez un nommé Rodigo, et le fils d'un certain Jean Lavary, de Vannes.

Elle fait état du transport de Champtocé à Mache-coul, où ils furent brûlés, de quarante-cinq squelettes.

L'usage des vins fins, de l'hypocras et du claret ainsi que les abus de table sont liés au péché de sodomie en tant qu'ils servaient à l'accusé d'excitants en vue d'exercer ce péché « plus abondamment, plus facilement et plus délectablement ».

L'accusation tient compte des remords fugaces et des velléités de conversion du criminel, qui voulut changer de vie et se rendre en pèlerinage au Saint-Sépulcre, mais qui ne sut pas donner suite à son propos et, ainsi que « le chien retourne à son vomit », revint à ses criminelles erreurs.

(1440)

Les lieux des crimes, à savoir le château de Champtocé, la maison de La Suze, à Nantes, les châteaux de Machecoul et de Tiffauges, la maison des Frères Mineurs de Bourgneuf-en-Rais, la maison d'un certain Lemoine, à Vannes, sont nommément déterminés.

C'est aussi en 1426 que l'accusation fait remonter cette activité condamnable de l'hérésie de Gilles de Rais qui relève de l'inquisition. Il est accusé de relations avec des hérétiques, dont il a reçu les dogmes : il aurait de plus étudié et lu des livres hérétiques. En particulier, il est accusé de s'être fait un dogme des conclusions et des erreurs des devins et des évocateurs. Il aurait également pratiqué et tenu pour dogmes les arts magiques et interdits de la géomancie et de la nécromancie. Enfin, il n'aurait pas manqué d'affirmer publiquement les principes de ces crimes, considérés comme autant de dogmes.

Mais plus encore que des pensées ou des paroles, ce sont des faits condamnables qu'énumère l'acte d'accusation. Il s'agit essentiellement de l'évocation des démons. En divers lieux Gilles de Rais a évoqué et fait évoquer divers démons, à Orléans (à l'enseigne de la Croix d'Or), aux châteaux de Machecoul et de Tiffauges, à Bourgneuf-en-Rais, chez les Frères Mineurs et à Josselin, près du château du duc de Bretagne. Les sacrifices d'enfants sont également reprochés à Gilles, qui, à Tiffauges, offrit dans un verre, les mains, les yeux et le cœur d'un enfant. L'accusé a voulu se lier au diable par un pacte, à quelle fin il a préparé une cédule, c'est-à-dire une lettre d'engagement, qui le lie, sauf réserve de son âme et de l'abréviation de sa vie. L'accusation fait en outre mention de certaines solennités célébrées depuis cinq ans en particulier à l'occasion de la Toussaint; au cours de ces solennités des aumônes étaient distribuées aux pauvres.

Le viol de l'immunité de l'Église est le troisième grief qui justifie la comparution de l'accusé devant le tribunal ecclésiastique. Il s'agit de l'affaire de Saint-Étienne-de-Mermorte. L'accusation précise que Gilles de Rais est entré dans une église avec des armes offensives « de manière furibonde et téméraire », qu'il a menacé de mort un clerc, Jean Le Ferron, qu'ensuite il a détenu avec des fers aux pieds et aux mains, d'abord dans le château de Saint-Étienne-de-Mer-

(1440)

morte, puis dans celui de Tiffauges. C'est ainsi que l'accusé a « gravement et honteusement violé la juridiction de l'évêque ».

En conclusion de ces quarante-neuf articles, le procureur demande que l'accusé soit reconnu par l'évêque et le vicaire de l'inquisiteur, coupable des différents crimes rapportés par l'accusation : ainsi devrait-il encourir « l'excommunication et les autres peines de droit » ; ainsi devrait-il être « puni et salutairement corrigé comme l'exigent le droit et les sanctions canoniques ».

À la demande du promoteur, Gilles est interrogé par l'évêque et le vicaire de l'inquisiteur au sujet des articles de cet acte d'accusation (p. 453) ; alors il dénie leur autorité et refuse de les reconnaître comme ses juges, puis il les traite de « simoniaques » et de « ribauds » : « il aimerait mieux, dit-il, être pendu la corde au cou que répondre à de tels ecclésiastiques et à de tels juges ». Après plusieurs sommations, l'excommunication est prononcée. Gilles en appelle, mais son appel est aussitôt déclaré sans valeur, « attendu la nature de la cause et aussi des crimes si horribles et si énormes » relevés contre lui.

Gilles interrogé
refuse de répondre
et insulte ses juges

Puis lecture est donnée des lettres de pouvoir accordées en 1426 par Guillaume Mérici, inquisiteur de l'hérésie au royaume de France, au vice-inquisiteur, Jean Blouyn.

Les mêmes réunis dans la même salle, un renversement décisif se produit (p. 469-470) : Gilles de Rais reconnaît l'évêque et le vicaire de l'inquisiteur comme ses juges compétents, il avoue avoir « commis et méchamment perpétré » les crimes énoncés et « sollicite humblement, dévotement et en larmes », le pardon de ses juges pour les « injures » et les « paroles blessantes » à leur adresse. Pour l'amour de Dieu les juges accordent aussitôt le pardon demandé. L'accusé reconnaît le contenu des articles 1 à 4 et 8 à 14 (les articles 5 à 7, exceptés de cet accord concernant Jean Blouyn, mais l'article 8, qui est reconnu, en accepte le pouvoir).

15 octobre
Début des aveux

Gilles de Rais, ce jour-là, ne s'en oppose pas moins à l'un des chefs d'accusation, à savoir l'évocation des démons, qu'il continue à nier : il n'avoue, quant à ce chapitre, que

(1440)

des faits peu significatifs et même offre spontanément de subir à ce propos « l'épreuve du feu ».

Le promoteur et l'accusé prêtent serment sur les Évangiles, puis le promoteur produit, à titre de témoins en vue de leur audition, les chambriers Henri et Poitou, l'alchimiste Prelati, le prêtre Blanchet, une certaine Tiphaine, veuve de Robin Branchu et la pourvoyeuse Perrine Martin, qui sont à leur tour admis à prêter serment. (Les témoignages d'Henri, de Poitou, de Prelati, entendus les jours suivants, nous ont été conservés, mais il n'en est pas de même de ceux de Tiphaine et de Perrine Martin, qui manquent dans les documents qui nous sont parvenus) (p. 473).

16 octobre
Le témoignage
de Prelati

Audition du témoignage de François Prelati, Italien alchimiste et évocateur au service de Gilles de Rais, de mai 1439 au 15 septembre 1440 (p. 503). Le lieu où ce témoignage fut entendu n'est pas indiqué.

17 octobre
Témoignages de
Blanchet, d'Henri
et de Poitou

Audition des témoignages du prêtre Eustache Blanchet et des deux chambriers, Henri Griaud et Étienne Corrillaut, dit Poitou, tous trois au service de Gilles de Rais depuis plusieurs années et jusqu'à son arrestation (p. 509, 514 et 522).

Il est possible que l'audition de ces trois témoins ait eu lieu dans la matinée, puisque le promoteur et Gilles de Rais étaient présents, la cour siège l'après-midi, à l'heure de vêpres, dans la grande salle supérieure pour la présentation et la prestation de serment de cinquante témoins qui doivent être prochainement entendus, en particulier au sujet du viol de l'immunité ecclésiastique à savoir Lenano, marquis de Ceva, Bertrand Poulein, Jean Rousseau, Gilles Heaume et frère Jean de Lanté (p. 475 et 528).

19 octobre

À neuf heures du matin, la cour siège, le promoteur et Gilles de Rais présents, dans la grande salle supérieure du château pour la production et la prestation de serment de quinze nouveaux témoins (p. 477 et 531).

20 octobre
Les juges envisagent
la torture

Toujours dans la grande salle supérieure, à neuf heures du matin, le promoteur et Gilles de Rais comparaissent devant l'évêque et le vicaire de l'inquisiteur (p. 479) : ceux-

(1440)

ci, à la demande du promoteur, veulent savoir de Gilles ce qu'il a à dire et à objecter contre l'accusation, mais l'accusé répond qu'il n'a rien à dire et, sollicité, il consent à la publication immédiate des témoignages qui viennent d'être recueillis. Cependant le promoteur, « pour élucider et scruter plus amplement la vérité », n'en demande pas moins aux juges l'application de la torture; en suite de quoi ceux-ci prennent conseil d'« hommes experts » qui les assistent et décident que Gilles doit être soumis « aux questions et aux tortures ».

Siégeant à neuf heures du matin dans la salle basse de la Tour Neuve, les juges mandent l'accusé afin de lui faire subir la torture (p. 481). Gilles introduit les supplie alors humblement de différer l'exécution jusqu'au lendemain : il s'efforcera de parler sans être torturé de telle sorte qu'ils puissent ne plus juger nécessaire de le « questionner ». Il propose de répondre en dehors du lieu où la torture a été préparée, à l'évêque de Saint-Brieuc, Jean Prigent, représentant la cour ecclésiastique, et au président de Bretagne, Pierre de L'Hôpital, représentant la cour séculière. Les juges consentent à cette proposition et accordent le délai nécessaire.

À la deuxième heure de l'après-midi, comparaissent dans la même salle basse l'évêque et le vicaire de l'inquisiteur (p. 482) : ceux-ci envoient à Gilles de Rais, l'évêque Jean Prigent et Pierre de L'Hôpital. Les juges les envoient dans la « chambre haute » du château où réside alors le maréchal accusé, qui a gardé le privilège d'une habitation décente.

L'interrogatoire a lieu avec l'assistance de Jean Petit, notaire de la cour ecclésiastique, de Jean Labbé, le capitaine au service du duc de Bretagne qui a procédé aux arrestations de Machecoul, de son écuyer, Yvon de Rocerf, qui était également à Machecoul, enfin du clerc Jean de Touscheronde, qui mène l'enquête séculière.

La première
confession
« hors jugement »

C'est dans ces conditions qu'eut lieu la première confession de Gilles de Rais, dite « confession hors jugement » (p. 483-485) c'est-à-dire indépendante de la procédure ecclésiastique comme de la procédure séculière. Il est noté qu'elle fut faite « volontairement, librement et douloureusement ».

(1440)

C'est dans cette confession que l'accusé précise que ses premiers crimes remontent à l'année « où son aïeul, le seigneur de La Suze, décéda », c'est-à-dire en 1432. Il affirme alors, en dépit de l'insistance de Pierre de L'Hôpital à l'interroger sur ce point, qu'il commit ses crimes « suivant son imagination et sa pensée, sans le conseil de personne, et selon son propre sens, seulement pour son plaisir et sa délectation charnelle, et non pour quelque autre intention ou quelque autre fin ».

Les deux commissaires font alors venir François Prelati : Gilles et ce dernier précisent ensemble ce qui concerne les évocations qui suivirent l'arrivée de l'alchimiste italien, notamment l'offrande de la main, des yeux et du cœur d'un enfant, qui fut préparée, mais ne fut pas accomplie. Les adieux de Gilles à son complice ont lieu à la suite.

Après cet interrogatoire, les deux commissaires retournent dans la salle basse du château, où ils font part de la confession qu'ils ont obtenue (p. 482) qui dut donner satisfaction aux juges, puisqu'il n'est plus parlé de torture à partir de là.

22 octobre
La grande
confession
ou « confession en
jugement »

À l'heure de vêpres, Gilles de Rais et le promoteur comparaissent à nouveau devant l'évêque et le vicaire de l'inquisiteur (p. 486) (sans doute dans la salle supérieure du château).

Les juges demandent à l'accusé s'il veut dire autre chose ou objecter contre ce qui est déjà dit. Celui-ci répond que non, mais il confesse alors spontanément devant ses juges ce qu'il a déjà confessé « hors jugement ». Le compte rendu le représente parlant « avec une grande contrition de cœur et une grande amertume, ainsi qu'il apparaissait à première vue, et avec une grande effusion de larmes ». Sans s'écarter de la première confession, il cherche à la compléter, à remédier à ses défauts ou à ses insuffisances. Il insiste dès l'abord de façon significative sur les désordres de son enfance et demande que ces aveux soient publiés en langue vulgaire à l'intention de l'assistance, « dont la majeure partie ignore le latin ». Il exhorte à la sévérité les pères, les mères et les amis de tous les enfants... Il précise les divers tourments que lui et ses complices infligeaient aux victimes. Il parle du

(1440)

choix qu'ils faisaient des plus belles têtes des enfants morts, et va jusqu'à dire, qu'à les voir mourir, il riait avec ses serviteurs.

Il ajoute à ce qui concerne ses meurtres quelques précisions sur les évocations et sur ses rapports avec Prelati. Il rappelle en particulier quelques meurtres : celui de Bourgneuf, ceux de Jean Hubert et d'un autre page. Enfin le meurtre de Vannes, où le corps de l'enfant décapité fut jeté dans une fosse d'aisances.

Il donne quelques détails sur les tentatives d'évocation antérieures à l'arrivée de Prelati en 1438, et parle de l'intention qu'il eut parfois de renoncer à sa mauvaise vie et d'aller en pèlerinage à Jérusalem.

Il exhorte enfin « le peuple », et surtout les nombreux « ecclésiastiques » présents à son jugement, à vénérer notre Sainte-Mère l'Eglise. Que les pères de famille veillent sur leurs enfants, qui ne doivent pas être « trop délicatement vêtus », ni vivre « dans l'oisiveté ». Il incrimine expressément les excès de table, déclarant que « l'oisiveté, une avidité insatiable de mets délicats et la fréquente absorption de vins chauds entretenirent principalement en lui un état d'excitation qui le porta à perpétrer tant de péchés et tant de crimes ».

Il implore le pardon de Dieu, puis celui des parents et des amis des enfants qu'il a « si cruellement massacrés... », demandant à tous les fidèles et aux adolescents du Christ le secours de leurs dévotes prières.

Après cette longue confession, dont le texte connu de nous est le seul décisif, le promoteur demande que soit fixé un jour en vue de la prononciation des « sentences définitives ». Entre autres, Jean Prigent et Pierre de L'Hôpital assistent à cette audience.

La cour séculière, après avoir entendu leurs confessions, qui suivent parfois presque littéralement, mais parfois complètent, leurs dépositions comme témoins devant la cour ecclésiastique (p. 560 à 567), condamne à mort les deux chambriers de Gilles de Rais, Henri et Poitou, qui seront exécutés le même jour que leur maître, aussitôt après lui.

23 octobre

25 octobre
La condamnation de
la cour ecclésiastique

L'évêque, Jean de Malestroit, et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur siégeant en tribunal à neuf heures du matin, dans la grande salle supérieure du château de La Tour Neuve, le promoteur leur demande la conclusion du procès et la promulgation des sentences définitives, Gilles de Rais « entendant, comprenant et non-contredisant » (p. 497). Par un double arrêt de la cour ecclésiastique, l'accusé est déclaré, en premier lieu, « coupable de la perfide apostasie hérétique ainsi que de l'horrible évocation des démons »; en second lieu, « coupable d'avoir commis et méchamment perpétré le crime et le vice contre-nature avec des enfants de l'un et de l'autre sexe selon la pratique sodomite » (p. 500-502). Il est excommunié et tombe sous le coup des autres peines de droit. Cette condamnation de la cour ecclésiastique implique celle de la cour séculière, qui suivra sans délai, le jour même.

Cette promulgation faite, sur-le-champ, les juges proposent à Gilles de Rais de le réincorporer dans l'Église : celui-ci les en prie alors en suppliant « dévotement, à genoux », « avec des soupirs et des gémissements ». Réincorporé il demande à se confesser et les juges chargent aussitôt un religieux de l'ordre des Carmes, Jean Jouvenel, d'entendre sa confession secrète.

Le jugement religieux est terminé.

La condamnation
séculière

Gilles de Rais est alors traduit, tout près de là, au château du Bouffay, devant la cour séculière, réunie sous la présidence de Pierre de L'Hôpital, président de Bretagne. Il confesse alors ce qui concerne l'affaire de Saint-Étienne-de-Mermorte. Pierre de L'Hôpital, ayant demandé l'avis de plusieurs assistants, déclare que, pour cette affaire, l'accusé a encouru les amendes déjà prononcées (50 000 écus d'or), à prélever sur ses biens et à payer au duc de Bretagne; et que, pour les autres crimes commis par lui, il serait pendu et brûlé, la sentence devant être exécutée le lendemain à onze heures (p. 567-569).

Gilles de Rais demande alors que ses serviteurs Henriët et Poitou, comme lui condamnés à mort ne soient exécutés qu'après lui, qui était à l'origine de leurs crimes : il craint que, sinon, ils puissent imaginer qu'il reste, lui, principal coupable, impuni. Pierre de L'Hôpital lui accorde cette

(1440)

grâce, et de plus il décide que le cadavre du condamné, à temps retiré des flammes, sera enseveli dans l'église de son choix. Gilles de Rais demande enfin à son juge de prier l'évêque d'ordonner pour le lendemain matin « une procession générale, pour demander à Dieu de maintenir en lui et en sesdits serviteurs le ferme espoir du salut ». Pierre de L'Hôpital l'accorde.

Après la procession, que suit une foule immense, Gilles de Rais est pendu, puis livré aux flammes, mais bientôt retiré des flammes. Il est alors enseveli « par quatre ou cinq dames ou demoiselles de grand état * ».

26 octobre
La mort

Henriët et Poitou sont exécutés à leur tour et réduits en cendres, mais la dépouille de Gilles est portée dans l'église de Notre-Dame-du-Carmel de Nantes. Son service y est célébré et il y est mis au tombeau. Ainsi reposa-t-il près d'autres personnages imposants. Mais la Révolution fit, dans cette église, aujourd'hui disparue, un macabre saccage.

II. DIVERS PROBLÈMES ET DONNÉES D'HISTOIRE

A. Nombre, âge et sexe des victimes. — B. Les héritiers et l'héritage de Gilles de Rais. — C. Roger de Briquerville après la mort de Gilles de Rais. — D. François Prelati après la mort de Gilles de Rais. — E. La thèse de l'innocence de Gilles de Rais : Salomon Reinach. — F. Deux légendes bretonnes de Gilles de Rais-Barbe-Bleue.

A. Nombre, âge et sexe des victimes

La question du nombre des victimes de Gilles de Rais est insoluble.

Le procès civil a peut-être une expression raisonnable disant (p. 536) : « ...ledit sire avait pris et fait prendre plusieurs petits enfants, non pas seulement dix, ni vingt, mais trente, quarante, cinquante, soixante, cent, deux cents et plus, en sorte qu'on ne pourrait faire au juste la déclaration du nombre. »

Le chiffre de l'acte d'accusation du procès ecclésiastique, donné à l'article 27,

* Chartier (Jean), *Chronique de Charles VII*, n^{re} éd. par Vollet de Viriville, t. II, p. 5-6.

est un peu moins imprécis : Gilles aurait tué, ou fait tuer « cent quarante enfants, ou plus, filles et garçons » (p. 462).

D'autres chiffres que donne le procès n'ont pas non plus de valeur claire : Poitou et Henriet, à eux deux, en auraient conduit soixante et plus. Ailleurs, ce chiffre est réduit à quarante. Ces chiffres laissent dans l'embarras... D'autre part, Henriet en aurait tué de sa main une douzaine. Il en aurait tué onze ou douze dans la maison de La Suze...

La déposition d'Henriet devant les juges ecclésiastiques (p. 525) a peut-être plus de sens. Gilles, selon Henriet, « se délectait à regarder les têtes coupées et il les montrait à lui, témoin, et à Étienne Corrillaut... leur demandant laquelle desdites têtes était la plus belle de celles qu'il leur montrait, la tête tranchée au moment même, ou celle de la veille, ou une autre de l'avant-veille... * ». Il n'est pas impossible de penser qu'une broderie ait parfait ce texte horrible, mais, en principe, nous sommes en présence d'un tableau d'après lequel, en un seul jour, trois têtes d'enfants auraient pu se trouver ensemble. Ce qui incline à émettre, au moins vaguement, l'hypothèse d'un nombre très élevé.

Aucune précision non plus ne peut ressortir du nombre des victimes connues par des témoignages précis, apparemment sérieux. Toutefois le chiffre qu'il est logique d'en tirer pourrait passer pour avoir une valeur de minimum. Il y a donc lieu de dire que trente-cinq victimes représentent ce minimum, d'ailleurs bien au-dessous de la vraisemblance...

En ce qui concerne l'âge, les indications précises que j'ai relevées concernent deux enfants de sept ans, quatre de huit, trois de neuf, deux de dix, deux de douze, un de quatorze, deux de quinze, un de dix-huit, enfin un de vingt ans.

On sait que le sexe des enfants variait. Gilles, sans nul doute, préférerait les garçons, mais à défaut il avait recours à des filles. Disons seulement qu'entre les victimes citées par les témoignages ne figure aucune fille. Il est vrai, le mot d'enfant peut désigner une fille aussi bien qu'un garçon. Il est possible de penser, néanmoins, que si le sire de Rais tuait des filles, c'était par exception, si les pourvoyeurs, ou les pourvoyeuses, n'avaient pu trouver de petits garçons.

La confession d'Henriet devant la cour séculière décrit avec une certaine précision les rapports de son maître avec les filles (p. 563) : « ... quelquefois ledit sire choisissait des petites filles, avec lesquelles il avait commerce sur le ventre, de la même façon qu'avec les enfants mâles disant qu'il avait ainsi plus de plaisir, et moins de peine, qu'à jouir d'elles en leur nature, ensuite ces filles étaient mises à mort comme lesdits enfants mâles. »

* Souligné par nous.

B. Les héritiers et l'héritage de Gilles de Rais

1. Catherine de Thouars, femme de Gilles de Rais.

L'abbé Bourdeaut le précise. Nous ne savons rien, absolument rien, de la femme de Gilles de Rais. Voici ce qu'il dit de cette femme, Catherine de Thouars, en même temps que de Marie de Rais, de l'enfant qu'elle eut — ou qu'elle est censée avoir eu — du sire de Rais : « Elles passent et repassent devant nous, ombres effacées, sans que le moindre fait, la moindre ligne nous permettent de fixer leur physionomie morale *. » Nous savons de Catherine de Thouars qu'elle n'a pas dû s'opposer à l'enlèvement qui permit à Gilles de Rais de l'épouser et de mettre la main sur son héritage. Mais il est clair que son mari cessa vite de s'occuper d'elle : elle fut toute sa vie quantité négligeable. Quoi qu'il en soit, il est difficile de penser qu'elle ignore toujours les crimes que le procès de 1440 acheva de révéler **.

Quand Gilles de Rais eut disparu, elle épousa le plus vite possible, en secondes noces, Jean de Vendôme, vidame de Chartres, qui devint dès 1441 le chambellan du duc de Bretagne.

Catherine de Thouars garda Pouzauges, Tiffauges et, généralement, tous les biens qu'elle avait apportés. Elle avait de plus, en 1440, la tutelle de Marie. Mais les droits de cette dernière étaient si importants que cette tutelle échappa vite à Catherine, personnage mineur, dont le mari d'ailleurs se contenta de prendre à charge, personnellement, les intérêts de Jean V de Bretagne.

2. Marie de Rais, fille de Gilles de Rais, fiancée, puis épouse de l'amiral Prigent de Coëtivy (1442-1450).

La fille de Gilles de Rais avait à la mort de son père environ dix ans. Elle était héritière de tous ceux de ses biens qui ne lui étaient pas venus de sa femme. Ses intérêts se heurtaient à la rapacité de Jean V, qui avait d'urgence fait prononcer la confiscation. Mais, en principe, une telle confiscation ne pouvait alors supprimer les droits d'héritiers innocents. La famille de Gilles — et la cour, toujours intéressée à contrer le duc breton — envisagèrent de confier ces droits, demeurés importants, à un personnage de premier plan, à l'un des hommes les plus brillants, et les plus capables, qui gravitaient autour de Charles VII, à l'amiral Prigent de Coëtivy. Le roi déclarera plus tard qu'il a lui-même marié Marie de Rais à l'amiral ***. Mariage de raison s'il en fut. Prigent de Coëtivy était un requin d'envergure, d'origine bretonne. Ennemi de La Trémoille (il participa au complot de 1434), il devait l'être aussi de Gilles de Rais. Le mariage fut conclu, mais non célébré, au printemps de 1442.

* Bourdeaut (A.), *Chantocé, Gilles de Rais et les Ducs de Bretagne*, p. 148.

** C'est l'avis de l'abbé Bourdeaut (*op. cit.*, p. 148).

*** Bourdeaut (A.), *op. cit.*, p. 114, n. 2.

L'amiral dès lors se conduisit en homme d'affaires, prêt à tirer le meilleur parti de sa position. Il n'avait aucun scrupule et n'avait pas de souci d'honneur excessif (sans doute fut-il choisi en raison de ce caractère : il s'agissait d'épouser la fille d'un condamné à mort).

Dès 1443, il renonce à une tentative de procès de réhabilitation de son beau-père, qui, dans un texte préparé, mais abandonné, est déclaré avoir été condamné à tort. Il y renonce et obtient de ne pas être tenu de porter les armes de Rais, ce qu'il avait d'abord accepté. Apparemment, il a cru d'abord à la possibilité d'une réhabilitation, peut-être même à l'innocence du sire de Rais, que la cour de France aurait eu intérêt à prétendre : il était bon de mettre à profit tout ce qui pouvait toucher le crédit du duc de Bretagne. Mais il est certain qu'à partir de 1443, personne n'imagina rien de ce genre. Il apparaît hors de doute qu'à ce moment l'évidence est faite partout.

La partie importante qui se joue concerne en fait les forteresses de Champ-tocé et d'Ingrandes. Dès le 25 mars 1443, Coëtivy obtient de René d'Anjou des droits sur ces deux seigneuries essentielles. Puis il en fait prononcer la confiscation par Charles VII. Les deux places appartenaient au fils de Jean V, Gilles, connu sous le nom de Gilles de Bretagne, qui avait partie liée avec les Anglais. Une trahison avérée justifiait un acte qui d'ailleurs, en même temps qu'il prononçait la confiscation, conférait la possession à l'amiral de Coëtivy*.

Un an après, celui-ci épousait la jeune Marie : elle avait alors quatorze ans.

Ainsi le protégé de Charles VII a-t-il gagné la partie jouée par lui dans le sens des intérêts français, mais, avant tout, de ses intérêts particuliers : à l'aide de la bonne carte que, dans ses mains avides, était la fille du tueur d'enfants. Sans doute les suites de la vie de Gilles de Rais sont-elles moins tragiques que ses meurtres, elles sont du moins sordides.

Mais l'héritage du maréchal criminel ne porta pas chance à l'amiral. Le jour même où il put déclarer à ses amis qu'il était enfin pleinement seigneur de Champocé, il était au siège de Cherbourg (place que les Anglais tenaient encore, le 20 juillet 1450) : une balle d'arquebuse dans la tête le tua.

3. Marie de Rais, épouse, en secondes noces, de son cousin André de Laval-Lohéac (1451-1457).

Marie de Rais veuve demeurait, pour qui aurait le pouvoir de l'épouser, l'atout majeur qu'elle avait été pour Coëtivy. Ce fut son cousin, André de Laval-Lohéac, qui avait été, aux côtés de René de Rais, ou de La Suze, le défenseur des droits de la famille de Laval en face des prodigalités de Gilles de Rais (p. 376 et passim). Le mariage eut lieu à Vitré en février 1451. L'abbé Bourdeaut souligne le fait : ce mariage eut lieu le jour même où le frère d'André, Guy XIV de Laval, épousait Françoise de Dinan, veuve de Gilles de Bretagne, que son frère, le duc François II, avait

* *Op. cit.*, p. 121.

laissé mourir dans un cul de basse-fosse à demi plein d'eau. « Les deux femmes, lisons-nous*, firent ensemble leur entrée solennelle dans la ville de Laval. »

Le temps que Marie de Rais vécut dans ce second mariage se passa en procès au sujet de Champocé, que la famille de Coëtivy continua de réclamer au nom du contrat de mariage de l'amiral.

Marie de Rais mourut, à vingt-sept ans, sans enfant, le 1^{er} novembre 1457. « Elle fut inhumée dans le chœur de Notre-Dame de Vitré, où les mères montrent encore à leurs enfants la sépulture de la fille de Barbe-Bleue** : »

4. René, frère de Gilles de Rais (1457-1473).

À la mort de Marie, l'héritage de son père revenait au frère, à René de La Suze, devenu baron de Rais.

Pour justifier ses prétentions sur Champocé, qu'il reprit à la suite, René de Rais fut amené à démontrer la prodigalité de son frère et c'est de son activité que résulte le Mémoire des héritiers.

René louvoya entre différents pouvoirs, mais il échoua, pour mourir en 1473, laissant une fille, Jeanne, mariée à François de Chauvigny. Cette Jeanne, qui mourut en 1481, eut un fils et une fille, mais ces derniers n'eurent pas d'enfants.

Champocé n'avait pas cessé d'être, du vivant de René de Rais, l'objet de procès qui portaient sur des sommes destinées à indemniser la famille de Coëtivy. Le sort de la forteresse se régla au cours du règne de Louis XI. Durant une guerre contre la Bretagne, celui-ci la fit en partie raser, puis, après des démêlés avec René d'Anjou, il la fit saisir.

La saisie toutefois fut levée en 1483, et, à ce moment, le duc de Bretagne donna à l'un de ses bâtards le château dont Gilles de Rais était parti, en 1429, pour se rendre à Chinon, de là au siège d'Orléans, et où, en 1432, il dut égorger la première de ses victimes.

C. Roger de Briquerville après la mort de Gilles de Rais

Quand l'arrestation de Gilles de Rais parut inévitable, et prochaine, Gilles de Sillé et Roger de Briquerville, ses hommes de confiance (et parfois ses complices) s'enfuirent. Nous ne savons pas ce que devint Sillé, mais Briquerville entra au service de Prigent de Coëtivy, qui, par lui, put apparemment connaître en détail bien des questions touchant les affaires de son beau-père.

Briquerville, dont le père, noble et riche, avait quitté la Normandie chassé par les Anglais, était parent de Gilles et, par conséquent, de Marie de Rais.

* Bourdeaut (A.), *op. cit.*, p. 135.

** *Op. cit.*, p. 137.

À ce titre, l'amiral l'accueillit et le prit sous sa protection. Marie de Rais prit même auprès d'elle ses enfants. Mais Briquerville craignait d'être inquiété pour avoir participé aux crimes du beau-père. Coëtivy dut avoir à se louer des services — sans doute de bas services — que dut lui rendre un homme aussi misérable : il lui fit donc obtenir des lettres de grâce. Ces lettres ont pour nous un intérêt certain. Elles constituent le seul document officiel, indépendant de la justice de Jean de Malestroit et de celle de Jean V, qui fasse état des meurtres d'enfants, dont Briquerville était complice. Ce sont des lettres de grâce, mais elles rapportent les crimes dont le noble serviteur de Gilles s'est rendu coupable : il était « nourri » par son maître et « il était alors jeune écuyer et de petit entendement » ; or, ce maître faisait « tuer et mettre à mort » des enfants, et Briquerville dut avoir été contraint de lui en envoyer. Il apparaît dans les documents du procès qu'il prêta la main aux meurtres eux-mêmes. Mais ce qu'il avoue dans les lettres de grâce est restreint. Il ne savait tout d'abord rien des homicides, et plus tard, dès qu'il s'en douta, « il délaissa la compagnie et le service de ce sire de Rais, qui, cinq ans après qu'il l'eut quitté, fut pris et puni avec ses complices ». On a vu (p. 369-370) que ce Briquerville était, au sens le plus triste, un homme à tout faire : il n'y a pas lieu de s'attarder à ses négations, mais à ses aveux, qui donnent à la thèse de la culpabilité de Gilles un appui d'autant plus grand que l'amiral de Coëtivy avait d'abord cru possible, nous l'avons dit, d'innocenter et de réhabiliter son beau-père. N'avait-il pas admis d'en porter les armes ? Mais, bien vite, il se fit donner le droit d'y renoncer. Sa dernière attitude est donnée, noir sur blanc, dans ces lettres qu'il obtint du roi, et qui sont datées de Sazilly, près Chinon, du mois de mai 1446.

D. François Prelati après la mort de Gilles (1440-1445)

Salomon Reinach a tiré argument pour sa thèse du fait que le magicien Prelati n'avait pas été condamné. Mais cet argument se fondait sur une erreur. La peine que l'inquisiteur lui infligea fut la prison perpétuelle *. C'était, pense l'abbé Bourdeaut, la « seule peine qui pût être infligée, car il n'avait pas trempé dans les homicides commis par le baron de Rays ». Enfermé, l'habileté de prestidigitateur et le bagou de Prelati lui facilitèrent sans doute l'évasion. Ils lui permirent même de gagner la faveur de René d'Anjou, qui crut, comme Gilles de Rais, que l'Italien savait faire de l'or. Toujours est-il que le « bon roi René » le nomma capitaine de La Roche-sur-Yon. À La Roche-sur-Yon, nous retrouvons également près de lui son ami, le prêtre Étienne Blanchet et, selon Bourdeaut, « tout un essaim d'anciens serviteurs du baron de Rais ». Mais Prelati, qui se souvenait

* C'est par l'abbé Bourdeaut, d'après les documents d'archives, que nous connaissons celles des aventures de Prelati qui suivirent la mort de son maître (op. cit., p. 128-130).

d'avoir été arrêté le 15 septembre 1440, fit, à son tour, arrêter Geoffroy Le Ferron, qui traversait La Roche. Or bientôt, Le Ferron, relâché, se retrouva le plus puissant : il fit pendre l'Italien.

Jusqu'à la fin, celui-ci poursuivait ainsi une carrière d'imposteur et d'aventurier : il était en tout point indigne de la scène du 21 octobre (p. 485). Il s'était servi de blancs-seings qu'avait sur lui Geoffroy Le Ferron, pour fabriquer des faux qui compromettaient de grands personnages *. Ce fut ce qui le perdit.

E. La thèse de l'innocence de Gilles de Rais : Salomon Reinach

On a parfois douté de la culpabilité de Gilles de Rais. Une phrase de Voltaire ** indique une intention certaine : « En Bretagne, on fit mourir le maréchal de Rais, accusé de magie et d'avoir égorgé des enfants pour faire avec leur sang de prétendus enchantements. » D'autres auteurs, des mêmes temps, introduisent le même doute, mais la thèse de l'innocence n'a pas été, avant le xx^e siècle, l'objet d'une affirmation fondée sur une étude, superficielle peut-être, mais réelle, des documents. Salomon Reinach, en 1902, prit en main la cause de Gilles de Rais...

À vrai dire, sa thèse ***, au moins dans l'ensemble ****, est laissée pour compte. Personne, ou peu s'en faut, ne la reprend. De même, personne ne reprend aujourd'hui les idées du même Salomon Reinach sur le totémisme... Je ne parle pas de la trop fameuse tiare de Saitapharnès, ni des fouilles de Glozel *****, qui n'ont certes pas été favorables à son crédit...

Il est d'ailleurs aisé de montrer la voie qui conduisit ce savant incontestable mais naïf à penser que le procès du maréchal de Rais avait été fabriqué.

En 1902, à l'occasion de l'affaire Dreyfus, il était naturel de mettre en

* Op. cit., p. 130.

** Dans l'Essai sur les mœurs, ch. LXXX.

*** Salomon Reinach, Gilles de Rais, dans Cultes, mythes et religions, Paris, 1912, in-8°, t. IV, p. 267-299.

**** Citons comme une exception l'ouvrage du Dr Lodovico Fernandez, pseudonyme de Fernand Fleuret : Le Procès inquisitorial de Gilles de Rais, Paris, 1922, in-8°. L'auteur, dans une préface qui est un essai de réhabilitation, et qui précède une traduction du latin très défectueuse, se borne à reproduire les arguments de Salomon Reinach. Par contre des érudits comme Émile Gabory (La Vie et la mort de Gilles de Rais... Paris, 1930) et comme l'abbé Bourdeaut (Chantocé, Gilles de Rays et les Ducs de Bretagne, Rennes, 1924) ne doutent pas d'une culpabilité qui ressort de l'ensemble des documents. En particulier, l'abbé Bourdeaut a une connaissance extraordinaire du détail des faits. C'est lui qui a fait remarquer que la somme due à Jean Labbé pour l'arrestation du maréchal n'avait été payée qu'en 1467, ce qui, s'il avait été le complice d'une machination, n'eût pas été concevable.

***** Faux qu'il a cru pouvoir authentifier par son autorité, aussi indûment qu'il a cru pouvoir qualifier de falsification le procès de Gilles de Rais.

doute l'authenticité d'un procès. C'était d'ailleurs un procès inquisitorial, de dix ans postérieur, à peine, à celui de Jeanne d'Arc, condamnée comme ce Gilles de Rais, qui en avait été le compagnon d'armes.

Malheureusement le théoricien du tolémisme élabora sa thèse avant d'avoir une connaissance suffisante du procès contre lequel il s'inscrivait. Il avançait ses arguments avant d'avoir lu le procès civil, se contentant du procès ecclésiastique, seul publié en 1902. Il eut par la suite à faire face à la contestation de Noël Valois, fondée sur les témoignages précis recueillis par la cour séculière. Il aurait pu s'apercevoir alors que ses principaux arguments tombaient, mais l'honnêteté est parfois difficile, et sans doute s'est-il enfoncé sincèrement. Reconnaissons d'ailleurs que l'hésitation d'un historien autorisé * put alors l'encourager. Mais celui-ci n'avait en aucune mesure une expérience que lui aurait donnée la familiarité des documents. Il ne me semble pas utile d'entrer ici dans une argumentation trop détaillée. On trouvera plus bas des témoignages et des aveux qu'il est difficile de lire sans être saisi par une émotion qu'une supercherie ne peut guère donner. Cette émotion se lie à une multitude de détails vivants, qui frappent, qui accablent... Bien entendu, ce n'est pas immédiatement décisif : il est toujours possible d'imaginer une fabrication. Mais le lecteur, qui pourra, désormais, ici même, se reporter aux documents, sera juge : si les témoignages donnés dans cette édition sont fabriqués, l'auteur ou les auteurs de ces faux méritent l'admiration. En un mot l'argumentation de Salomon Reinach ne tient pas au grand jour. Elle suppose une connaissance superficielle, l'ignorance ou l'absence d'un contact prolongé. Les textes et les analyses détaillées de cette édition ont été prévus de telle sorte que l'opinion du garant de la tiare de Saitapharnès puisse enfin — décidément — tomber dans l'oubli.

J'insisterai seulement sur un argument, en vue d'éclairer un aspect surprenant des documents donnés ici. Nous lisons, p. 277-278 de l'étude de Salomon Reinach : « Les deux dépositions à charge les plus écrasantes, celles de Henriët et de Poitou, serviteurs de Gilles, portent sur des faits déjà éloignés de plusieurs années, sur des crimes très complexes ; or elles concordent jusque dans les plus menus détails ; il n'y a pas entre elles une seule contradiction de quelque importance ; il n'y a, ni dans l'une ni dans l'autre, aucune des omissions auxquelles on s'attendrait naturellement. »

Ajoutons ce que Reinach n'aurait pu représenter au moment où il écrivait ces lignes (au moment où il prit, il ignorait, nous l'avons dit, les documents du procès civil) : au moins l'une des confessions des mêmes Henriët et Poitou recueillies par les interrogateurs de la cour séculière, celle de Poitou, se rapproche, sinon littéralement, du moins de bien près, de la déposition devant la cour ecclésiastique. Que ce soit bizarre, choquant même, il va sans dire. Mais est-il sérieux, sans aller plus loin, de tirer de tels faits la preuve de la falsification ? Serait-il impossible de penser que l'interrogatoire de deux témoins, dont il était à l'avance connu qu'ils avaient assisté ensemble aux

* Charles-Victor Langlois, ancien directeur des Archives de France.

mêmes scènes, étant fait par les mêmes juges, ceux-ci procédèrent, selon une méthode évidemment critiquable, en posant la question à partir de la déposition précédente, en principe pour la confirmer ? De même, pour aller plus vite, l'interrogatoire séculier de Poitou dut se faire à partir des réponses qu'il avait déjà faites aux juges ecclésiastiques. Salomon Reinach insiste en particulier sur un point. Non seulement d'après les dépositions de Poitou et d'Henriët devant les juges ecclésiastiques (datées du 17 octobre : p. 521 et 523), mais dans la confession de Gilles lui-même du 22 octobre (p. 488), il est dit que Gilles, assis, alors qu'elles mouraient, sur le ventre de ses victimes, prenait un grand plaisir à les voir mourir. Le souci que le même juge eut sur un tel point de répéter la question à partir de la première réponse ne me semble pas si étrange. Et qu'il ait reproduit des termes qu'il avait sous les yeux est explicable : ne pouvait-il se servir des phrases déjà rédigées, se contentant de l'accord de l'interrogé, négligeant de trouver une expression nouvelle, une expression différente. Le fait que les termes latins des documents transposent sous une forme indirecte des réponses en français, faites en style personnel et direct, rend suffisamment compte de ce qui surprend Salomon Reinach au point d'écrire : « ...la suspicion devient (dans ces conditions) la certitude de la fraude...! »

Cette légèreté, surtout, est surprenante. Ajoutons que l'affirmation première, sur laquelle est fondée l'argumentation, n'est pas de nature à lui donner beaucoup de poids. Selon Salomon Reinach, ces dépositions « portent sur des faits déjà éloignés de plusieurs années ». Il suffit de se reporter à l'analyse des documents : les crimes auxquels Henriët et Poitou sont censés avoir assisté l'un et l'autre se sont multipliés de 1435 et 1440, et jusqu'au dernier jour de liberté du criminel !

Il serait facile de montrer que, sur d'autres points, la thèse de Salomon Reinach implique des erreurs et des jugements discutables.

Il me semble inutile d'insister.

Je crois seulement devoir préciser pour finir la raison décisive que j'ai de croire à l'authenticité.

J'ai déjà dit à quel point la fabrication de ces documents était, en fait, impensable. Elle est impensable en raison de sa cohérence. Celle-ci ne souffre que d'imperfections secondaires. Qui pourrait imaginer un tel document, multiple, volumineux, où la logique ne souffrirait jamais ? Mais elle ne souffre que bien rarement et, sur l'essentiel, elle est d'une rigueur frappante. Qui au *xv*^e siècle, avant Sade, avant Freud, aurait pu mettre en scène correctement, sans une fausse note, ces horribles boucheries, qui, sans les connaissances qu'aujourd'hui nous avons acquises, ne seraient pas vraisemblables ?

Salomon Reinach, en effet, n'avait pas ces connaissances, et devant ces meurtres insensés, imagina qu'il s'agissait simplement des accusations classiques du Moyen Âge, artificiellement avancées contre ceux qu'on voulait perdre : templiers, juifs, hérétiques. Il n'avait nulle idée de la sentine au-dessus de laquelle se multiplient de monstrueux désirs. Les horreurs de Gilles de Rais ne pouvaient avoir nulle réalité dans son esprit. Il a tenu ce procès

pour une invention de la même façon qu'il tenait pour ignominieuses les hypothèses de la psychanalyse. Il était aux antipodes d'une génération qui regarde de tous ses yeux, et qui ne s'étonne plus d'apprendre aujourd'hui qu'un Gilles de Rais femelle exista *..., qui sait surtout que les meurtres d'enfants relevant du désir sexuel sont malheureusement fréquents.

F. Deux légendes bretonnes de Gilles de Rais Barbe-Bleue

J'ai tenu à citer longuement (p. 283-285) l'enquête originale de l'abbé Bossard sur les traditions locales concernant les rapports de la légende de Barbe-Bleue et de l'histoire de Gilles de Rais. A la suite, l'auteur reproduit deux textes ** empruntés par lui au Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle, de Pierre Larousse ***. Je crois devoir à mon tour les reproduire ici. Surtout le premier d'entre eux achève de donner une indication qui ne situe rien exactement, mais n'en est pas moins touchante, sur la formation d'une légende à partir d'épouvantables crimes. Le texte suivant est celui d'une complainte bretonne, rédigée en breton, sans doute assez anciennement, et donnée en traduction dans un recueil du comte d'Amezeuil ****.

UN VIEILLARD : Jeunes filles de Pléeur, pourquoi vous taisez-vous donc? Pourquoi n'allez-vous plus aux fêtes et aux assemblées?

LES JEUNES FILLES : Demandez-nous pourquoi le rossignol se tait dans le bocage, et qui fait que les loris et les bouvreuils ne disent plus leurs chansons si douces.

LE VIEILLARD : Pardon, jeunes filles, mais je suis étranger; j'arrive de bien loin, de par-delà le pays de Tréguier et de Léon, et j'ignore la cause de la tristesse répandue sur votre visage.

LES JEUNES FILLES : Nous pleurons Gwennola, la plus belle et la plus aimée d'entre nous.

LE VIEILLARD : Et qu'est devenue Gwennola?... Vous vous taisez, jeunes filles!... Que se passe-t-il donc ici?

LES JEUNES FILLES : Las! hélas! le vilain Barbe-Bleue a fait périr la gentille Gwennola, comme il a tué toutes ses femmes!

* Qu'en conséquence, les crimes du premier ne sont pas aussi inexplicables qu'il lui sembla. Il s'agit, en fait, d'une grande dame hongroise, Erszebeth Bathory, de famille royale, qui a fait l'objet d'une étude de Valentine Penrose (éditions du *Mercur de France*). À la vérité Erszebeth Bathory ne tuait pas des enfants : elle torturait et mettait à mort des jeunes filles, mais, dans son château, ses victimes furent, comme celles du maréchal, innombrables. Derrière les hautes murailles des féodaux, bien des horreurs étaient possibles : l'arrestation de personnages de rang princier ne s'imposait pas vite à l'esprit. Du moins en des temps aussi reculés que, pour la France, l'était la première partie du XV^e siècle, et, pour la Hongrie, la fin du XVI^e.

** Bossard (E.), *Gilles de Rais...*, 1^{re} éd., 1885, p. 393-397.

*** T. II, Paris, 1867, in-4°, p. 214-215.

**** *Légendes bretonnes*, Paris, 1863, in-18°.

LE VIEILLARD, avec terreur : Barbe-Bleue habite près d'ici? Ah! fuyez, fuyez bien vite, enfants! Le loup ravisseur n'est pas plus terrible que le farouche baron; l'ours est plus doux que le maudit baron de Rais.

LES JEUNES FILLES : Fuir ne nous est pas permis : nous sommes serves de la baronnie de Rais, et corps et âme nous appartenons au sire de Barbe-Bleue.

LE VIEILLARD : Je vous délivrerai, moi, car je suis Jean de Malestroït, évêque de Nantes, et j'ai juré de défendre mes ouailles.

LES JEUNES FILLES : Gilles de Laval ne croit pas à Dieu!

LE VIEILLARD : Il périra de malemort! je le jure par le Dieu vivant!...

Voici la fin de cette complainte :

Aujourd'hui les filles de Pléeur chantent de tout leur cœur et vont danser aux fêtes et aux pardons. Le rossignol fait retentir le bocage de ses tendres accents; les loris et les bouvreuils redisent leurs plus douces chansons; la nature tout entière a revêtu sa parure de fête : Gilles de Laval n'est plus! La Barbe-Bleue est morte!

On le voit : cette version de la légende tentait d'accorder l'histoire des sept femmes et l'histoire réelle de Gilles de Rais, qui n'étant pas le meurtrier de ses femmes, bien plus que des filles, tuait des enfants mâles. Cependant il tuait aussi des filles et c'est en effet Jean de Malestroït, l'évêque de Nantes, qui le fit condamner.

Le grand dictionnaire de Larousse, également reproduit par Bossard, ne donne pas la source de la seconde des légendes connues par lui, que je cite maintenant :

Las de guerroyer contre les Anglais, messire Gilles de Laval s'était retiré dans son château de Rais, entre Elven et Questembert. Tout son temps s'écoulait « en liesses, festins et joyeusetés ». Un soir passa près du château, se rendant à Morlaix, un cavalier, le comte Odon de Tréméac, seigneur de Krevent et autres lieux; près de lui chevauchait une belle jeune fille, Blanche de l'Herminière, sa fiancée. Gilles de Rais les invita l'une et l'autre à se reposer et vida avec eux un verre d'hypocras. Cependant Gilles de Rais se montra si pressant, et surtout si aimable, que le soir vint sans que l'on songeât à partir. Tout à coup, sur un signe du châtelain, des archers s'emparèrent du comte Odon de Tréméac, qu'ils jetèrent dans un cachot profond; puis Gilles parla à la jeune fille de l'épouser. Blanche verse d'abondantes larmes, tandis que la chapelle s'éclairait de mille cierges, que la cloche tintait joyeusement et que tout se préparait pour la noce. Blanche fut conduite aux pieds de l'autel; elle était pâle comme un beau lis et toute tremblante. Monseigneur de Laval, vêtu superbement, et dont la barbe était du plus beau rouge, vint se mettre auprès d'elle : « Vite, Messire chapelain, mariez-nous. — Je ne veux pas de Monseigneur pour époux! s'écria Blanche de l'Herminière. — Et moi, je veux qu'on nous marie. — N'en faites rien, Messire prêtre, reprit la jeune fille en sanglotant. — Obéissez, je vous l'ordonne. » Puis comme Blanche essayait de fuir,

Gilles de Rais la saisit dans ses bras. « Je te donnerai, dit-il, les parures les plus belles. — Laissez-moi! — À toi mes châteaux, mes bois, mes champs, mes prés! — Laissez-moi! — À toi mon corps et mon âme!... — J'accepte! J'accepte! entends-tu bien, Gilles de Rais? J'accepte; et désormais tu m'appartiens. » Blanche venait de se métamorphoser en un diable bleu d'azur, qui avait pris place aux côtés du baron. « Malédiction! » s'écria ce dernier. « Gilles de Laval, dit le démon avec un éclat de rire sinistre, Dieu s'est lassé de tes forfaits; tu appartiens maintenant à l'enfer et dès ce jour tu en as revêtu la livrée. » En même temps, il fait un signe et la barbe de Gilles de Laval, de rouge qu'elle était, prit une teinte des plus foncées. Ce n'est pas tout; le démon dit encore : « Tu ne seras plus à l'avenir Gilles de Laval; tu seras la Barbe-Bleue, le plus affreux des hommes, un épouvantail pour les petits enfants. Ton nom sera maudit dans toute l'éternité et tes cendres, après ta mort, seront livrées aux vents, tandis que ta vilaine âme descendra dans les profondeurs de l'enfer. » Gilles cria qu'il se repentait. Le diable lui parla de ses nombreuses victimes, de ses sept femmes dont les cadavres gisent dans les caveaux du château. Il ajouta : « Le sire Odon de Tréméac, que j'avais accompagné sous les traits de Blanche de L'Herminière, chevauche en ce moment sur la route d'Elven, en compagnie de tous les gentilshommes du pays de Redon. — Et que viennent-ils faire? — Venger la mort de tous ceux que tu as tués. — Alors, je suis perdu? — Pas encore, car ton heure n'a pas sonné. — Qui les arrêtera donc? — Moi, qui ai besoin de ton secours et de ton aide, mon bon chevalier. — Tu ferais cela? — Oui, je le ferai, car, vivant, tu me serviras mille fois plus que mort. Et, maintenant, au revoir, Gilles de Rais, et souviens-toi que tu m'appartiens corps et âme. » Il tint parole en empêchant l'intervention des gentilshommes du pays de Redon; mais à partir de ce moment, Gilles ne fut plus connu que sous le nom de l'homme à la barbe bleue.

Bien que le rédacteur de cette version de la légende ignorât qu'après l'exécution, le corps du sire de Rais n'avait pas été mis en cendres, il eut une connaissance relativement précise de la réalité. Il devait, selon l'apparence, savoir à quel point le maréchal démoniaque, qui avait proposé un pacte au démon, avait été soucieux d'excepter de ses promesses son corps et son âme (exactement « sa vie et son âme »), dont le diable s'empara à l'aide d'une ruse¹.

Les documents du procès de Gilles de Rais

PREMIÈRE PARTIE

JUGEMENT DE LA COUR
ECCLÉSIASTIQUE

Actes préliminaires

29 juillet 1440. Lettres de l'évêque de Nantes. Information touchant l'enquête ecclésiastique secrète et déclaration d'infamie de Gilles de Rais.

A tous ceux qui ces présentes lettres verront, nous, Jean, par la permission divine et la grâce du Saint-Siège apostolique, évêque de Nantes, donnons le salut en Notre-Seigneur et demandons d'ajouter foi aux présentes lettres.

Savoir faisons par ces lettres que, visitant la paroisse de Sainte-Marie, de Nantes, en laquelle Gilles de Rais, ci-dessous désigné, souvent réside, dans la maison vulgairement dite de La Suze, et est paroissien de ladite église et visitant d'autres églises paroissiales ci-dessous désignées, nous sont parvenues d'abord la rumeur publique et fréquente, puis les plaintes et les déclarations de bonnes et discrètes personnes : Agathe, femme de Denis de Lemion; la veuve de feu Regnaud Donete, de ladite paroisse de Notre-Dame; Jeanne, veuve de Guibelet Delit, de Saint-Denis; Jean Hubert et sa femme, de Saint-Vincent; Marthe, veuve de feu Éonnet Kerguen, de Sainte-Croix-de-Nantes; Jeanne, femme de Jean Darel, de Saint-Similien, près de Nantes et Tiphaine, femme d'Éonnet Le Charpentier, de Saint-Clément-hors-les-murs, de Nantes, tous paroissiens desdites églises, qu'ont appuyées les témoins synodaux desdites églises et d'autres personnes prudentes, discrètes et non suspectes.

Nous, visitant ces mêmes églises, ainsi qu'il appartient à notre office, nous les avons fait diligemment examiner et par leurs dépositions avons appris entre autres choses, comme étant pour nous certain, que noble homme, messire Gilles de Rais, chevalier, seigneur dudit lieu et baron, notre sujet et notre justiciable, avec certains de ses complices, avait égorgé, tué et massacré de façon odieuse, plusieurs jeunes garçons innocents, qu'il avait pratiqué avec ces enfants la luxure contre nature et le vice de sodomie, souvent fait et fait faire l'horrible évocation des démons, avait sacrifié à ceux-ci et fait

des pactes avec eux, et perpétré d'autres crimes énormes dans les limites de notre juridiction; et nous avons appris par les enquêtes de nos commissaires et procureurs que ledit Gilles avait commis et perpétré les crimes mentionnés ci-dessus et d'autres débauches dans notre diocèse comme en plusieurs autres lieux qui en dépendent.

Au sujet desquels délits, ledit Gilles de Rais était et se trouve être encore en diffamation auprès de graves et honorables personnes. Et afin que nul ne puisse avoir de doute à ce sujet, nous avons prescrit les présentes lettres et leur avons fait apposer notre sceau.

Donné à Nantes, le 29 juillet 1440.

Du mandement dudit seigneur évêque de Nantes,

[Signé :] J. Petit.

13 septembre 1440. Lettres de l'évêque de Nantes. Citation de Gilles de Rais devant le tribunal ecclésiastique.

Nous, Jean, par la grâce de Dieu et du Saint-Siège apostolique, évêque de Nantes, à tous et à chacun des recteurs des églises paroissiales et de leurs vicaires, aux chapelains, curés et non curés, clercs, notaires et tabellions publics, constitués en notre ville et diocèse de Nantes, et à chacun d'eux en particulier, envoyons notre salut en Notre-Seigneur et demandons d'obéir fermement à nos mandements.

Vous devez savoir que dernièrement dans notre ville et diocèse de Nantes et surtout dans les églises paroissiales de Notre-Dame, Saint-Denis, Saint-Nicolas, Saint-Vincent et Sainte-Croix, de Nantes, de Saint-Similien, près de Nantes, et de Saint-Clément-hor-les-murs de Nantes, et de Saint-Cyr-en-Rais, dans notre diocèse, au cours de la visite à laquelle nous sommes tenus par notre office pastoral, nous avons entendu plusieurs fois de fortes plaintes que nous ont faites tant les bons et discrets témoins synodaux desdites églises que plusieurs autres personnes et prud'hommes dignes de foi, en même temps que plusieurs paroissiens de ces mêmes églises, et que nous avons ordonné de faire insérer et rédiger les dépositions par nos notaires et nos scribes, dans les registres desdites visites pastorales, et qu'ainsi par la rumeur publique souvent répétée autant que par les dénonciations précédentes, nous avons découvert que noble homme, messire Gilles de Rais, baron de ladite terre en notre diocèse, avait tué, égorgé et massacré plusieurs enfants innocents d'inhumaine façon, et commis avec eux, contre nature, l'abominable et exécrable péché de sodomie, de diverses manières et avec des perversités inouïes, qui ne peuvent être actuellement expliquées en raison de leur horreur, mais qui seront déclarées en latin en temps et en lieu opportuns; qu'il avait plusieurs fois et souvent pratiqué l'horrible évocation des

démons et pris soin qu'elle fût pratiquée; qu'il avait sacrifié et fait des offrandes à ces mêmes démons, conclu des pactes avec eux et méchamment perpétré d'autres crimes et délits, professant l'hérésie doctrinale en offense à la majesté divine, dans la subversion et la déformation de notre foi, offrant un pernicieux exemple à plusieurs.

Nous, ne voulant pas que de tels crimes et qu'une telle maladie d'hérésie, qui « s'étend comme un chancre » si on ne l'extirpe sur-le-champ, soient passés sous silence par dissimulation ou par incurie; bien plus, désirant y apporter avec célérité les remèdes convenables, par la teneur des présentes, vous requérons et vous mandons, vous et chacun de vous, sans que l'un s'en remette à l'autre ou s'excuse par l'autre, de citer péremptoirement par un seul édit péremptoire à comparaître devant Nous ou notre official de Nantes, le lundi suivant la fête de l'Exaltation de la Sainte-Croix, à savoir le 19 septembre, ledit noble seigneur Gilles de Rais, chevalier, notre sujet et notre justiciable en cette partie, que Nous citons ainsi par la teneur de ces présentes, devant Nous comme devant le promoteur aux causes de notre cour de Nantes, chargé de poursuivre l'affaire, afin d'en répondre aussi pour sa défense en la cause de la foi, ainsi que de droit; et de ce fait, Nous voulons que nos présentes lettres soient dûment exécutées par vous ou par l'un d'entre vous.

Donné le mardi précédent *, 13 septembre, l'an du Seigneur 1440.

Signé ainsi : du mandement dudit seigneur évêque,

Jean Guiolé
qui l'ai transcrit.

Signification des lettres du 13 septembre 1440.

Moi, Robin Guillaumet, clerc, notaire public du diocèse de Nantes, j'ai pris soin de rendre exécutoires comme il se devait, ces lettres préinsérées contre ledit Gilles, chevalier, baron de Rais, en ces mêmes lettres principalement nommé, et par moi saisi en propre, en l'an susdit, le 14 septembre, en la forme et la manière dans lesquelles il était mandé de le faire par ces mêmes lettres.

* Il s'agit évidemment de la copie, rédigée le lendemain, comme il est dit dans la signification qui suit.

II

*Comptes rendus des audiences**Journée du lundi 19 septembre 1440.*

Première
comparution de
Gilles de Rais.

Le lundi suivant la fête de l'Exaltation de la Sainte-Croix ont comparu personnellement en jugement devant le révérend père, seigneur évêque de Nantes, siégeant en tribunal afin de rendre droit dans la grande salle du château de la Tour Neuve de Nantes, honorable homme maître Guillaume Chapeillon, promoteur aux causes de ladite cour, reproduisant en fait lesdites lettres de citation ci-dessus insérées, avec l'exécution préinsérée de celles-ci, d'une part, et ledit messire Gilles, chevalier et baron, accusé, d'autre part.

Lequel messire Gilles, chevalier et baron, après plusieurs accusations de la part dudit promoteur contre ledit messire Gilles, à savoir qu'il aurait admis l'hérésie doctrinale, ainsi que l'affirmait ledit promoteur, déclara vouloir comparaître personnellement devant ledit révérend père, seigneur évêque de Nantes et devant n'importe quels autres juges ecclésiastiques, ainsi que devant un quelconque inquisiteur de l'hérésie pour se purger de pareilles accusations. Sur quoi ledit révérend père évêque fixa et assigna à messire Gilles, chevalier et baron susdit, et en cela consentant, le 28 dudit mois pour comparaître aussi devant religieux homme, frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur de l'hérésie au royaume susdit, pour répondre des crimes et délits à lui reprochés par ledit promoteur, afin de procéder avec le révérend père évêque et le vicaire de l'inquisiteur et le promoteur susdits en la cause de la foi ainsi que de droit et ainsi qu'il devait être et qu'il a été assigné audit promoteur.

Présents audit lieu discrets hommes M^e Olivier Solidé, de Bouveron, messire Jean Durand, de Blain, recteurs des églises paroissiales du diocèse de Nantes, témoins à ce spécialement appelés et requis.

[Signé en marge :] J. Delaunay, notaire,
J. Petit et G. Lesné.

Journée du mercredi 28 septembre 1440.

Au nom du Seigneur, amen.

Le mercredi 28 septembre 1440, la 10^e année du pontificat de très saint-père en Dieu, monseigneur Eugène, par la divine Providence pape, quatrième du nom, et durant le concile général de Bâle, devant le révérend père en Dieu, le seigneur Jean de Males-
troit, par la grâce de Dieu et du Saint-Siège apostolique, évêque de Nantes, et devant religieux homme, frère Jean Blouyn, de l'ordre des Frères Pêcheurs, bachelier en la sainte écriture, vicaire de religieux homme, frère Guillaume Merici, de l'ordre susdit des Frères Prêcheurs, professeur de théologie, inquisiteur de l'hérésie au royaume de France, délégué par l'autorité apostolique et par ce même frère Guillaume, spécialement institué inquisiteur pour la ville et le diocèse de Nantes, pour lors étant en la chapelle du manoir épiscopal de Nantes, et en la présence de nous, Jean Delaunay *, Jean Petit, Nicolas Géraud et Guillaume Lesné, notaires publics et scribes devant les mêmes en la cause et les causes de cet ordre, devant écrire fidèlement pour ces mêmes seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur susdit sur toutes et chacune des choses qui adviendraient en lesdites causes, et ensuite députés et commis à ce rédiger en forme publique, selon qu'ils nous députèrent et ont député chacun de nous, et en présence des témoins ci-dessous inscrits, se sont présentés personnellement les personnes nommées ci-dessous qui, auxdits seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur susdit, ont exposé, s'en plaignant avec larmes et douleur, la perte de leurs fils et neveux et autres, assurant que lesdits fils, neveux et autres avaient été traîtreusement pris

Audition des plaintes
en dehors de la
présence de Gilles de
Rais, dont la seconde
comparution est
ajournée au
8 octobre.

* En latin : de Almetis.

et ensuite inhumainement égorgés et massacrés par ledit Gilles de Rais et par certains de ses complices, fauteurs, suivants et familiers; que les mêmes avaient abusé d'eux honteusement et contre nature et qu'ils avaient, avec eux, méchamment commis le péché de sodomie; qu'ils avaient plusieurs fois invoqué les malins esprits, auxquels ils ont plusieurs fois rendu hommage; qu'ils avaient perpétré plusieurs autres crimes et délits, énormes et inusités, concernant la juridiction ecclésiastique; lesquels plaignants supplièrent humblement lesdits révérends seigneur évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, de daigner là-dessus pourvoir rapidement de remède de droit et opportun :

Agathe, femme de Denis de Lemion, paroissien de Notre-Dame-de-Nantes, s'est plainte que Colin son neveu, fils de Guillaume Avril, âgé d'environ vingt ans, qui était de petite taille et de figure blanche, comme elle l'affirme, ayant sur l'une de ses oreilles certain signe semblable à une petite oreille, alla un matin du mois d'août 1439, ou vers ce temps, dans la maison dite de La Suze, située à Nantes, assez près de l'église Notre-Dame. Laquelle maison était alors au sire de Rais. Et depuis, elle ne vit plus ledit Colin et n'eut plus de ses nouvelles, jusqu'au jour où une certaine Perrine Martin, dite La Meffraye, fut arrêtée et emprisonnée par la cour séculière de Nantes. Après l'arrestation de laquelle, elle entendit dire par plusieurs, et c'était la rumeur publique, que nombre d'enfants et de jeunes gens avaient été pris et tués par ledit sire de Rais. Elle ne sait dans quel but.

Item, la veuve de feu Regnaud Donete, paroissienne de Notre-Dame-de-Nantes, s'est plainte également que Jean, son fils, fréquentait ladite maison de La Suze, et depuis le jour de la Nativité de Saint-Jean-Baptiste de 1438, elle n'entendit plus de ses nouvelles, jusqu'à ce que Perrine Martin, dite La Meffraye, arrêtée et emprisonnée comme il est dit ci-dessus, confessât qu'il avait été livré audit sire de Rais et à ses gens.

Jeanne, femme de Guibelet Delit, paroissien de Saint-Denis-de-Nantes, s'est plainte semblablement que Guillaume, son fils, fréquentait ladite maison de La Suze et qu'il y était allé durant la première semaine de carême dernier. Et elle entendit M^r Jean Briand dire qu'il l'avait vu dans ladite maison pendant

sept ou huit jours consécutifs, et qu'ensuite il ne le vit plus; bien plus il soupçonnait qu'il avait disparu dans ladite maison.

Jean Hubert et sa femme, paroissiens de Saint-Vincent, de Nantes, se sont plaints qu'un de leurs fils, nommé Jean, âgé d'environ quatorze ans, il y aura deux ans à la nativité de Saint-Jean-Baptiste dernière, alla dans la maison de La Suze et revint à la maison de ses parents; et il dit à sa mère qu'il avait nettoyé la chambre dudit sire en la maison de La Suze, ce pour quoi lui fut donné dans ladite maison un pain qu'il porta et donna à sa mère; et il lui dit aussi qu'il était dans les bonnes grâces dudit sire qui lui faisait boire du vin blanc; aussi retourna-t-il immédiatement dans la maison de La Suze, et il ne fut plus revu par ses parents.

Jeanne, femme de Jean Darel, paroissien de Saint-Similien, près de Nantes, s'est plainte, que le jour de la fête des Saints Pierre et Paul dernière, alors qu'elle s'en retournait chez elle, venant de Notre-Dame-de-Nantes, à l'heure de vêpres, étant suivie d'un sien fils, âgé de sept à huit ans, et qu'elle arrivait aux environs de Saint-Saturnin, de Nantes, elle se retourna pensant qu'il l'avait suivie jusque-là et qu'elle était toujours en sa compagnie, mais alors elle ne le vit plus et elle ne l'a plus jamais revu depuis.

La veuve d'Yvon Kerguen, tailleur de pierre, paroissienne de Sainte-Croix, de Nantes, s'est plainte qu'elle a donné son fils à un nommé Poitou, serviteur dudit sire de Rais, qui le lui avait demandé pour le faire entrer au service de ce dernier, ainsi qu'assura ledit Poitou, et cela entre Pâques et l'Ascension dernière; lequel fils avait environ quinze ans; et depuis lors elle ne l'a plus jamais revu.

Tiphaine, femme d'Éonnet Le Charpentier, boucher, paroissien de Saint-Clément, près de Nantes, s'est plainte que Pierre, fils d'Éonnet Dagaie, son neveu, âgé d'environ dix ans, fut perdu il y a environ deux ans, et que, depuis lors elle n'en eut pas de nouvelles, jusqu'à ce que Perrine Martin, autrement dite la Pellissonne, avouât, comme il a été dit, qu'elle l'avait livré aux gens du sire de Rais.

La femme de Pierre Couperie s'est également plainte qu'elle a perdu ses deux fils, l'un âgé de huit ans, l'autre de neuf.

Jean Magnet s'est plaint qu'il a perdu un de ses fils.

Et lesdits plaignants soupçonnaient et ont dit soupçonner ledit sire de Rais et ses complices d'avoir été et d'être coupables sciemment de la perte desdits enfants et de leur meurtre.

Lesquelles plaintes ayant été portées à la connaissance desdits seigneurs Jean, révérend père en Dieu, évêque de Nantes, et frère Jean Blouyn, vicaire dudit inquisiteur, les mêmes seigneurs évêque et vicaire avertis, voulant que ces méfaits ne demeurent pas impunis, ont péremptoirement décrété et mandé à tous les clercs de citer ledit seigneur Gilles de Rais, le samedi 8 octobre, pour répondre ainsi que de droit audit seigneur évêque de Nantes et audit frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, et pour ce qu'il aurait à objecter pour sa défense en la cause de foi, ainsi qu'au promoteur par eux institué en la cause et en les causes de cet ordre.

Fait le 28 septembre de l'année dudit pontificat et du concile susdits.

Présentes les vénérables et circonspectes personnes, Jacques de Pencoëdic, docteur en l'un et l'autre droit, official de Nantes, et Jean Blanchet, bachelier en droit, clerc du diocèse de Nantes, ainsi que plusieurs autres témoins à ce appelés et expressément requis.

[Signé :] *Jean Delaunay, Jean Petit, G. Lesné.*

Journée du samedi 8 octobre 1440.

Seconde
comparution de
Gilles de Rais.
Procès-verbal de
« litis contestatio ».

Ensuite, le 8 octobre de l'année du pontificat et du concile susdits, lesdits plaignants se représentèrent personnellement devant lesdits seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur dans la salle basse de la Tour Neuve de Nantes, et ils se plaignirent de nouveau auxdits seigneurs évêque de Nantes et au vicaire de l'inquisiteur susdit, avec de grandes clameurs, douloureusement et dans les larmes, de la perte de leurs fils, assurant, comme plus haut, que ceux-ci avaient été pris par ledit sire de Rais et par ses complices et adhérents, lesquels avaient méchamment abusé d'eux de manière sodomique et avaient exercé avec eux le péché de sodomie; et ils avaient évoqué les malins esprits, ils leur avaient rendu hommage et ils avaient commis plusieurs autres crimes concernant la juri-

diction ecclésiastique; lesdits plaignants suppliant humblement lesdits révérend père en Dieu évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire susdit, de vouloir bien sur ce pourvoir de remède opportun et de droit.

En l'année et durant le pontificat et le concile général de Bâle susdits, le samedi 8 octobre, comparurent personnellement en jugement devant révérend père en Dieu le seigneur Jean de Malestroit, évêque de Nantes, et frère Jean Blouyn, bachelier en la sainte écriture, vicaire susdit, siégeant en tribunal pour rendre droit, le matin à l'heure de tierce, en une grande salle supérieure du château de la Tour Neuve de Nantes, spécialement destinée à l'expédition et à la décision des causes de cet ordre, et en la présence de nous, Jean Delaunay, Jean Petit, Nicolas Géraud et Guillaume Lesné, notaires publics et scribes pour la cause et les causes de cet ordre, devant les mêmes, et en la présence des scribes et des témoins susdits, honorable homme, M^r Guillaume Chapeillon, promoteur aux causes de la cour ecclésiastique dudit lieu, par les mêmes seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur spécialement appelé à la cause et aux causes de la foi, demandeur, d'une part; et messire Gilles de Rais, chevalier, baron et seigneur de cette même terre, accusé ou défendeur, d'autre part, du mandement des susdits révérend père et vicaire de l'inquisiteur, ce samedi 8 octobre péremptoirement cité par-devant eux par discret homme Robin Guillaume, clerc, lequel auxdits seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur et à nous, notaires publics susdits, rapporta verbalement avoir cité péremptoirement le même seigneur Gilles, accusé, personnellement appréhendé, devant ces mêmes seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur, et ledit promoteur aux causes de la foi, en la forme et la manière ci-dessus; et néanmoins ledit promoteur a reproduit la susdite citation au nom desdits révérend père évêque et vicaire de l'inquisiteur, avec son exécution dûment faite.

Contre lequel Gilles de Rais, ledit promoteur énonça verbalement les articles de l'accusation, quitte à les donner par écrit en temps et lieu opportuns. Et ledit promoteur proposa, énonça et affirma, en effet verbalement contre le même Gilles, accusé, toutes les choses, et chacune en particulier, qui sont contenues dans les positions et les articles ci-dessous. Lequel

Gilles accusé, dit alors, verbalement et sans écrit, qu'il en appelait des seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur, ainsi que du promoteur. Il lui fut sur-le-champ répondu par lesdits seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur qu'à un appel de ce genre, parce qu'il était frivole et n'était pas présenté par écrit, compte tenu de la nature de la cause et des causes de cet ordre, il ne pouvait être déféré de droit; ce pourquoi les mêmes seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur n'y déférèrent point, assurant qu'ils n'avaient pas accablé et qu'ils ne voulaient pas accabler ledit Gilles avec une mauvaise intention; ils déclarèrent néanmoins qu'il serait procédé à la suite en la cause et en les causes de la foi contre ledit Gilles par eux-mêmes et par ledit promoteur.

A ce moment, ledit Gilles, accusé, nia la vérité desdits articles, contestant qu'il y eût matière à procès, sauf en ceci qu'il confessa avoir reçu le sacrement du baptême et avoir renoncé au diable et à ses pompes, assurant avoir été et être vrai chrétien; sur lesquels positions et articles ainsi niés, et en la cause et les causes de cet ordre, le promoteur jura de ne pas calomnier et de dire la vérité; et à l'instance du promoteur, ledit Gilles, accusé, fut prié de prêter le même serment; ce que ledit Gilles, accusé, requis de faire de toute instance, averti et interpellé une, deux, trois et quatre fois par lesdits seigneurs évêque et vicaire, et menacé d'excommunication de droit, dénia et refusa.

Nonobstant quoi, sur l'instance et à la requête dudit promoteur, lesdits seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur fixèrent et assignèrent audit promoteur et audit Gilles de Rais, présent, entendant et comprenant, le jour du mardi suivant, pour poser et articuler, et voir poser et articuler en la cause et les causes de cet ordre, et pour sommer ledit Gilles, accusé, de répondre, et pour procéder à la suite ainsi que de droit.

De quoi ledit promoteur requit être fait par nous, notaires publics et scribes susdits, un et plusieurs instruments publics.

Présents audit lieu le révérend père en Dieu, messire Jean Prigent, évêque de Saint-Brieuc, honorables et discrets hommes, M^e Pierre de L'Hôpital, président de Bretagne, licencié en droit, Robert de La Rivière, licencié en l'un et l'autre droit, Hervé

Lévy, du diocèse de Léon, sénéchal de Quimper, Jean Chauvin, bourgeois de Nantes, Geoffroy Piperier, chefciér de Notre-Dame-de-Nantes, Gatien Ruytz, Guillaume Groygnet, licenciés en droit, Olivier Solidé, Jean de Châteaugiron, chanoines de l'église de Nantes, Robert Piperier, sénéchal, Jean Guiolé, alloué de Nantes, et Jean de La Grangière, alloué de la cour de Nantes, et plusieurs autres témoins assemblés là en grand nombre, à ce spécialement appelés et priés.

[Signé :] *Jean Delaunay, J. Petit, G. Lesné.*

Journée du mardi 11 octobre 1440.

Le mardi 11 octobre, qui avait été assigné auxdits promoteur et Gilles de Rais, accusé, par lesdits évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur, lesdits seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur, étant certains des causes énoncées, ne siégèrent pas en tribunal pour rendre droit; mais ils ajournèrent la séance prévue pour ce mardi au jeudi suivant et assignèrent ce jour aux mêmes, au promoteur et à Gilles, accusé, afin de procéder à la suite en la cause et les causes de cet ordre, ainsi que de droit.

En lequel 11 octobre, les hommes et femmes susdits se plaignirent de nouveau auxdits évêque de Nantes et vicaire de l'inquisiteur, douloureusement et dans les larmes, de la perte de leurs fils, ainsi qu'il a été largement exposé ci-dessus, dans la salle basse dudit château de la Tour Neuve, les suppliant sur ce de pourvoir à la justice nécessaire et opportune.

Journée du jeudi 13 octobre 1440.

Le jeudi déjà indiqué, 13 octobre, devant lesdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire dudit inquisiteur, siégeant en tribunal pour rendre droit, dans la grande salle supérieure et à l'heure prévue, à savoir à l'heure de tierce, comparurent personnellement en jugement ledit M^e Guillaume Chapeillon, promoteur, demandeur, d'une part, et le susdit Gilles, accusé, d'autre part, pour satisfaire à l'assignation du terme de cet ordre, étant instruit

Ajournement au jeudi suivant de la comparution de Gilles de Rais.

L'accusation produite, l'acte d'accusation ayant été lu judiciairement, l'accusé ayant refusé de répondre et insulté ses juges, il est réputé contumace et excommunié; sa demande d'appel est rejetée.

par ledit frère Jean Blouyn du pouvoir et de la juridiction qui lui appartenaient comme il est dit ci-dessous à la suite.

Ledit promoteur donna, produisit et développa contre ledit accusé certains articles et certaines positions, mis par écrits, concluant dans la teneur ci-dessous écrite; au sujet desquels ledit promoteur demanda pour ledit Gilles, accusé, que chacun desdits articles fussent lus judiciairement audit Gilles, accusé, par vénérable et circonspecte personne, messire Jacques de Pencoëdic, official de Nantes, docteur en l'un et l'autre droits, du mandement desdits seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur susdit, afin de répondre distinctement, en langue française, de point en point et sous la foi du serment, à ce qui est dit dans les positions et les articles, pour autant qu'il s'agissait de positions et d'articles, et afin, s'il le voulait, de dire et d'objecter contre eux, certain terme péremptoire étant fixé et assigné de façon convenable par lesdits seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur au même Gilles, accusé, pour dire et objecter contre ces mêmes articles, ce même Gilles, accusé, devant être interrogé lui-même par les mêmes seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur sur le point de savoir si le contenu desdits articles était vrai.

Alors les mêmes seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur, sur l'instance dudit promoteur, interrogèrent ledit Gilles, accusé, pour savoir s'il voulait lui-même répondre à ces mêmes positions et articles ou les contredire, ou débattre à leur sujet. Lequel dit et répondit, avec orgueil et hauteur, ne pas vouloir répondre à ces mêmes positions et articles, affirmant que lesdits seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur n'avaient jamais été et n'étaient point ses juges, et qu'il en appellerait. Et de plus, parlant alors de façon irrévérencieuse et malhonnête, ledit Gilles, accusé, déclara que lesdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur, et tous les autres ecclésiastiques étaient des simoniaques et des ribauds; qu'il aimerait mieux être pendu la corde au cou que répondre à de tels ecclésiastiques et à de tels juges, et qu'il tenait pour intolérable de comparaître devant eux. Et comme le susdit official de Nantes et prudent homme M^e Geoffroy Piperier, chefciér de Notre-Dame-de-Nantes, au nom et lieu dudit promoteur, à ce député par lesdits seigneur évêque de

Nantes et vicaire de l'inquisiteur susdit, exposait en français audit Gilles, accusé, certains passages du contenu desdits articles et desdites dépositions, ledit Gilles, accusé, démentit avec irrévérence lesdits official et chefciér, et se tournant vers ledit seigneur évêque, il lui lança ces paroles en français : « *Je ne ferai rien pour vous comme évêque de Nantes **. »

Ensuite, à l'instance dudit promoteur, lesdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, interrogèrent ledit Gilles de Rais, accusé, pour savoir si, verbalement ou par écrit, il voulait dire et objecter contre lesdits articles et positions, ajoutant qu'un autre terme convenable lui serait assigné pour dire contre lesdits articles. Alors le même Gilles de Rais, accusé, dit et répondit qu'il ne voulait rien dire contre lesdites positions et lesdits articles.

Sur quoi, à l'instance et à la requête du promoteur, lesdits seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur sommèrent, requièrent et interpellèrent ledit Gilles, accusé, et aussi l'exhortèrent une, deux, trois et quatre fois, sous menace d'excommunication, de répondre auxdites positions et auxdits articles à lui exposés, lus et récités, comme il a été rapporté, en langue française. Lequel Gilles, accusé, refusa de leur répondre, assurant qu'il connaissait la foi catholique aussi bien que ceux qui avaient donné et proposé lesdits articles contre lui, et qu'il était aussi bon chrétien et vrai catholique qu'eux-mêmes, avouant et disant que s'il avait lui-même commis les choses données et proposées contre lui, déclarées et désignées dans lesdits articles, lui-même aurait directement commis un crime contre la foi catholique et en aurait dévié, et que, sur ce point, il ne pouvait prétexter l'ignorance. Et il dit qu'il ne voulait jouir d'aucun privilège ecclésiastique et qu'il s'étonnait que ledit M^e Pierre de L'Hôpital, président de Bretagne, permît que lesdits seigneurs ecclésiastiques pussent connaître de tels crimes ainsi proposées contre lui et pussent ainsi proposer contre lui-même des choses abominables.

Et à l'instance dudit promoteur, le susdit révérend père, seigneur évêque de Nantes et le vicaire de l'inquisiteur susdit déclarèrent que ledit Gilles, accusé,

* En vieux français dans l'original latin : « *Je ne feroye rien pour vous comme évesque de Nantes.* »

canoniquement exhorté et refusant de répondre aux dites propositions et auxdits articles, serait réputé manifestement contumace; puis ils l'excommunièrent alors par écrit, et prononcèrent et publièrent l'excommunication, décrétant néanmoins, à l'instance dudit promoteur, qu'il serait dûment procédé à la suite contre ledit Gilles, accusé, en la cause et en les causes de cet ordre.

Duquel décret et desdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, ledit Gilles, accusé, appela simplement, oralement et sans écrit. Auquel appel, en tant qu'il était sans valeur, attendu la nature de la cause et des causes de cet ordre, et aussi des crimes si horribles et si énormes relevés contre le même Gilles, accusé, desquels on ne pouvait faire appel, ainsi qu'ils le dirent, les seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur susdit ne voulurent pas déférer, assurant que, de droit, ils ne le devaient pas non plus ni n'étaient tenus de le faire; et pour que ledit Gilles fût admis par lesdits seigneurs évêque et vicaire à examiner lesdits articles et lesdites positions; pour que ledit promoteur le fût à produire ses témoins s'il voulait les produire en la cause et les causes de cet ordre; et pour que ledit Gilles, accusé, fût admis à les voir produire, recevoir et jurer, mais qu'en retour, il le fût à dire oralement ou par écrit contre lesdits articles et positions; pour qu'il pût enfin être procédé à la suite, ainsi que de droit, ils fixèrent et assignèrent pour terme audit Gilles, accusé, et audit promoteur, la journée du samedi suivant.

Ensuite, ledit frère Jean Blouyn, vicaire dudit inquisiteur, exhiba et produisit judiciairement certaines lettres patentes dudit religieux homme frère Guillaume Mérici, de l'ordre des Frères Prêcheurs, professeur de théologie, inquisiteur de l'hérésie au royaume de France, député par autorité apostolique; lesquelles lettres étaient scellées de son propre sceau de cire rouge sur queue de parchemin pendante; lesquelles lettres, en la présence dudit Gilles furent lues publiquement par lesdits seigneurs évêque et vicaire. Ensuite, après la production et l'exhibition desquelles lettres, le révérend père, évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, interrogèrent le susdit Gilles de Rais pour savoir si, oralement ou par écrit, il avait quelque chose à dire ou à objecter contre ces mêmes lettres; lequel dit et

répondit avec hauteur qu'il ne voulait rien dire contre elles. L'écriture, le seing, le sceau et la souscription ayant été authentifiés par des témoins dignes de foi en la présence dudit Gilles, accusé, ces lettres furent déclarées suffisantes par lesdits seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur.

De quoi ledit promoteur nous requit de faire, nous, notaires publics et scribes, un et plusieurs instruments publics.

Présents révérend père en Dieu seigneur Jean Prégent, évêque de Saint-Brieuc, M^e Pierre de L'Hôpital, président de Bretagne, Robert de la Rivière, ainsi que le susdit noble homme Guillaume de Grantbois, écuyer, Jean Chauvin, bourgeois de Nantes susdit, M^e Renaud Godelin, licencié en droit, clerc du diocèse de Rennes, Guillaume de Montigné, avocat de la cour séculière de Nantes, et plusieurs autres témoins à ce spécialement priés et requis.

[Signé :] *Jean Delaunay, Jean Petit, Guillaume Lesné.*

Documents lus dans la journée du 13 octobre 1440.

La copie donne le texte suivant, en tête des articles : « Les teneurs desdits articles et positions, et des lettres de pouvoir dudit frère Jean Blouyn, vicaire dudit inquisiteur et la cause et les causes de cet ordre, exhibés et produits, de quoi il est fait mention ci-dessus, suivent et sont telles » :

Positions et articles que devant vous, révérend père en Dieu, seigneur Jean de Malestroit, évêque de Nantes, et religieux homme frère Jean Blouyn, bachelier en écriture sainte, de l'ordre et du couvent des Frères Prêcheurs de Nantes, vicaire de religieux, illustre et excellent homme, frère Guillaume Mérici, du même ordre, professeur de théologie, inquisiteur de l'hérésie au royaume de France député par l'autorité apostolique et par le même frère Guillaume, inquisiteur, spécialement député, institué et ordonné pour la cité et le diocèse de Nantes, honorable homme M^e Guillaume Chapeillon, prêtre, recteur de l'église paroissiale de Saint-Nicolas-de-Nantes, promoteur en la cause et en les causes de cet ordre, par vous spécialement député, donne, fait et exhibe en jugement, en tant que demandeur, contre le seigneur Gilles de Rais, chevalier, seigneur et baron dudit pays de Rais,

1. Acte d'accusation.

votre sujet et justiciable en cette partie et en votre juridiction, délinquant et accusé. Et au contenu de ces mêmes articles et dépositions, donnés aussi de façon narrative, par ordre, intégralement ou isolément, ou comme on voudra, le même promoteur demande que ledit Gilles, accusé et défendeur, réponde, article par article, de façon satisfaisante, sous la foi du serment; et si ces mêmes articles sont niés il demande à être admis par vous à en faire la preuve; ce qu'il offre de faire légitimement, sauf les preuves superflues au sujet desquelles il proteste expressément.

I. En premier, ledit promoteur affirme et, s'il est nécessaire, il entend prouver qu'il y a dix, vingt, trente, quarante, cinquante, soixante, soixante-dix, quatre-vingts, quatre-vingt-dix et cent ans passés, plus ou moins et même pendant une durée telle qu'il n'est pas mémoire du contraire, dans la province de Tours et dans la ville de Nantes, il y eut et il y a encore certaine solennelle et notable église cathédrale, appelée communément église cathédrale de Nantes, ayant comme tête un évêque, et comme membres un doyen et plusieurs chanoines prébendés qui forment un chapitre, et plusieurs attributs en font une église cathédrale et la désignent publiquement et notoirement en tant que telle; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

II. Item, que depuis et pendant ces temps, ledit évêché de Nantes eut et a encore des frontières et des limites précises avec d'autres évêchés de ladite province de Tours, l'en distinguant et l'en séparant, comme avec celles des autres provinces voisines; et qu'en long et en large il y eut audit diocèse plusieurs églises paroissiales et un peuple à lui spirituellement commis, formé de sujets et de justiciables; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai publiquement et notoirement.

III. Item, que depuis les vingt dernières années passées, sinon plus, ledit révérend père fut et est évêque de Nantes, ayant et exerçant au spirituel la cure des âmes, le gouvernement et l'administration dudit évêché en tant qu'il en est le titulaire, et que, de toute évidence, il est regardé et tenu pour évêque de Nantes, communément, publiquement et notoirement; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

IV. Item, que depuis et pendant les premiers temps susdits appartenant à l'évêque de Nantes alors existant, comme appartenant de droit audit révérend père, actuel évêque de Nantes, la correction, la punition et la réformation, sous le rapport du délit comme du péché, de tous délinquants et de chacun d'entre eux dans ladite cité et

ledit diocèse de Nantes, ainsi que l'instruction et la décision des causes délictueuses et criminelles; que le même seigneur évêque de Nantes existant, soit le révérend père susdit, actuel évêque de Nantes, avait et a régulièrement compétence pour punir, corriger, réformer tout sujet coupable d'actions scélérates et honteuses, comme tous criminels, d'où qu'ils vinssent et quel que fût leur lieu d'origine, pourvu qu'ils aient agi délictueusement dans ladite ville ou ledit diocèse de Nantes, dans les cas susdits et le droit à lui réservés, pour porter et promulguer à leur égard sentences, censures et excommunications, leur infliger d'autres peines, les condamner et leur enjoindre des pénitences salutaires et les livrer au bras séculier selon l'exigence des cas et l'énormité des excès, délits et crimes; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai, publiquement, notoirement et manifestement.

V. Item, que naguère le susdit frère Guillaume Merici, inquisiteur de la foi et de l'hérésie du royaume de France et dans la province de Tours, fut député, par l'autorité apostolique, constitué et ordonné avec le pouvoir de substituer en son lieu un autre ou d'autres frères du même ordre, à ce habilité ou habilités; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

VI. Item, que le susdit frère Guillaume Merici, avant la date desdites lettres apostoliques, était et est encore âgé de quarante ans, professeur d'Écriture Sainte, de l'ordre susdit, et communément réputé capable d'exercer un office de ce genre; qu'il en est ainsi et que cela est vrai.

VII. Item, que tant de droit que de coutume, usage, mœurs et observance de la ville et du diocèse de Nantes, légitimement prescrits depuis les temps susdits et strictement observés jusqu'au temps présent, appartenaient selon cette coutume et appartiennent toujours au révérend père seigneur évêque de Nantes et à l'inquisiteur de l'hérésie délégué dans ladite ville et ledit diocèse de Nantes, tant conjointement que séparément, l'instruction, la décision et la punition de l'hérésie, de la sorcellerie, de l'apostasie de la foi, de l'idolâtrie, de la divination et des superstitions, et principalement l'hérésie, l'apostasie et l'idolâtrie des personnes doctes perpétrées dans la ville et le diocèse de Nantes, à chaque fois que le cas s'en présente; qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

VIII. Item, que tant de droit que d'usage, mœurs, observance et coutume dudit royaume de France, et surtout de la ville et du diocèse de Nantes susdits, pratiqués depuis les temps susdits et communément observés jusqu'au temps présent, comme en vertu du privilège concédé par l'autorité apostolique susdite audit ordre des Frères Prêcheurs, le susdit frère Guillaume Merici, inquisiteur de l'hérésie, a eu pouvoir de substituer en son lieu et de

députer et d'ordonner à cet office un autre ou d'autres frères dudit ordre; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

IX. Item, que ledit Gilles de Rais, accusé, fut et est paroissien de la paroisse de la Sainte-Trinité, de Machecoul, dudit diocèse de Nantes et qu'il est tenu et réputé communément pour tel, publiquement et notoirement.

X. Item, que le susdit Gilles de Rais, accusé, fut depuis le temps de son enfance et de son adolescence et est toujours sujet et justiciable du seigneur évêque de Nantes et de l'inquisiteur susdits, avant tout du seigneur évêque, pour ce qui est des crimes susdits; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XI. Item, que depuis les temps susdits et pour le temps présent, à l'intérieur des limites dudit diocèse de Nantes, furent habituellement et se trouvent aujourd'hui encore situés le château ou la forteresse dudit lieu ainsi que les églises paroissiales de la Sainte-Trinité, de Machecoul et de Saint-Étienne-de-Mermorte; et que les paroissiens de ces mêmes églises paroissiales, sujets et justiciables du seigneur évêque de Nantes quant au spirituel, le sont également de ce même seigneur évêque comme de l'inquisiteur susdit pour les crimes mentionnés ci-dessus et ci-dessous; qu'ils le sont publiquement et notoirement; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XII. Item, que ledit Guillaume Merici, déjà inquisiteur, à Nantes, le 26 juillet 1426, institua en son lieu, députa et ordonna comme son vicaire, habilité à exercer son office dans la ville et le diocèse de Nantes susdits, le frère Jean Blouyn, du couvent et de l'ordre susdits, par les lettres destinées à cet effet, à la teneur desquelles se réfère le même promoteur et qu'il donne ainsi que cela est exposé plus loin avec plus d'ampleur à la suite des articles et des dépositions; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XIII. Item, que ledit frère Jean Blouyn, avant l'octroi desdites lettres l'instituant à cet office, fut et est de l'ordre et du couvent des Frères Prêcheurs susdits de Nantes, âgé de quarante ans, qu'il est prêtre, appartenant à la communion des fidèles, et par ailleurs capable d'exercer l'office dudit vicariat et qu'il est tenu et réputé communément pour tel, publiquement et notoirement; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XIV. Item, que tout ce qui est dit ci-dessus est depuis longtemps de notoriété publique.

XV. Item, attendu ce que d'abord rapportait la rumeur publique, puis l'enquête secrète menée par ledit révérend père seigneur évêque de Nantes, dans sa ville et son diocèse, en même temps que par ses commissaires, députés par l'autorité apostolique, au cours de leur visite pastorale, ainsi que celle menée par le susdit promoteur à la cour ecclésiastique de Nantes, de l'autorité dudit père, sur les cas exposés plus bas, crimes et délits concernant la juri-

diction ecclésiastique; mais attendu aussi les dénonciations précédentes réitérées avec des lamentations, douloureusement et dans les larmes, de plusieurs personnes de l'un et de l'autre sexe, tant de la ville que du diocèse de Nantes susdits, gémissant sur la perte et la mise à mort de leurs enfants, fils et filles, assurant que ces mêmes fils et filles avaient été pris par le susdit Gilles de Rais, accusé, par Gilles de Sillé, par Roger de Briquerville, par Henriet Griart, par Étienne Corrillaut, autrement dit Poitou, par André Buchet, par Jean Rossignol, par Robin Romulart, par un nommé Spadine, et par Hicquet de Brémont, familiers et commensaux habituels dudit Gilles de Rais, accusé, et que par eux ces enfants avaient été inhumainement égorgés, tués et ensuite démembrés et brûlés, et par ailleurs tourmentés honteusement; que ledit Gilles de Rais, accusé, avait immolé les corps de ces enfants aux démons de manière damnable; qu'aux dires de plusieurs autres, ledit Gilles de Rais avait évoqué les démons et les malins esprits et sacrifié à ceux-ci, et qu'avec lesdits enfants, tant garçons que filles, parfois pendant qu'ils vivaient, parfois après leur mort, parfois pendant qu'ils mouraient, Gilles avait horriblement et ignoblement commis le péché de sodomie et exercé la luxure avec les uns et les autres, dédaignant avec les filles le vase naturel: ledit promoteur déclare et entend prouver s'il en est besoin que de toute évidence, il y a quatorze ans passés plus ou moins, pendant toutes les années, tous les mois, tous les jours, toutes les nuits, et toutes les heures de ces quatorze années, sous les gouvernements des seigneurs Martin, pape, cinquième du nom, de bienheureuse mémoire, d'Eugène, par la divine Providence, pape, quatrième du nom, du révérendissime père en Dieu, le seigneur Philippe, archevêque de Tours, et du révérend père en Dieu, le seigneur Jean, évêque de Nantes susdit, ainsi que du très illustre prince et seigneur Jean, duc de Bretagne, et quels qu'aient été les dignités et les titres de ceux qui alors régnèrent respectivement et successivement, le susdit Gilles de Rais, imbu du malin esprit et oubliant son salut, a pris, tué, égorgé plusieurs enfants, garçons et filles; que ceux-ci ont été pris, tués, égorgés, tant par lui que par les susdits Gilles de Sillé, Henriet Griart et Étienne Corrillaut, autrement dit Poitou, et qu'il a fait, et ordonné de faire, brûler, réduire ou convertir en cendres les corps de ces enfants et jeter leurs cendres dans des lieux écartés et secrets; qu'avec ces mêmes enfants il a commis ledit péché contre nature de sodomie et abusé d'eux ignominieusement; et qu'il a commis et perpétré tout ce qui est exposé ci-dessus et ci-dessous en plusieurs et divers lieux, et dans les demeures ci-dessous désignées.

XVI. Item, que pour éclaircir la déclaration de l'article qui précède, ledit promoteur déclare et entend prouver qu'il n'est pas permis aux adorateurs du Christ, dont le

désir est d'être unis à la société des anges, de se complaire dans la luxure, consacrés qu'ils sont à Dieu une fois pour toutes par le baptême et par l'engagement et la profession de foi catholique, ni de tourner leurs yeux et leurs esprits vers les vanités et les folies de ce monde, mais qu'il leur convient bien plutôt de mettre leur espérance dans le Seigneur notre Dieu et dans la contemplation de sa face, de tout leur cœur et de tout leur esprit, et d'en imprégner leur regard, témoin le prophète David, disant : « Bienheureux l'homme qui met son espérance dans le Seigneur et ne s'arrête pas aux vanités et aux folies du monde! » et derechef le même David clamant et exhortant : « Fils des hommes, jusqu'où ira la dureté de votre cœur, au point de chérir la vanité et rechercher le mensonge? » ; et cependant le susdit Gilles de Rais, qui avait reçu les sacrements du baptême et de la confirmation en tant que vrai chrétien, et qui, les recevant, avait renoncé au diable, à ses pompes et à ses œuvres, est retombé dans ce à quoi il avait renoncé. Et il y a cinq ans, plus ou moins, dans une salle basse du château de Tiffauges, appartenant à son épouse, au diocèse de Maillezais, il fit tracer plusieurs signes, figures et caractères, par certains maîtres tel François Prelati, Italien de nation, se disant expert dans l'art interdit de la géomancie; et dans un bois assez proche du château de Tiffauges, il fit tracer ces mêmes signes sur la terre de Jean de La Rivière, Antoine de Palerne, Lombard, ainsi que par un nommé Louis et d'autres magiciens et évocateurs des démons, et par eux il fit faire des conjurations et des divinations et il évoqua et il fit évoquer de malins esprits répondant aux noms de Barron, Oriens, Belzébuth, et Bélial, se servant de feu, d'encens, de myrrhe, d'aloës et d'autres aromates, les fenêtres et les lucarnes de ladite salle basse étant grandes ouvertes, tandis qu'ils fléchissaient les genoux pour obtenir des réponses de ces mêmes malins esprits, prêts à leur faire des offrandes et des sacrifices et à les adorer; et ledit Gilles, accusé, voulut conclure un pacte avec eux pour obtenir et récupérer science, puissance et richesse par l'assistance de ces malins esprits; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XVII. Item, que ledit Gilles de Rais, accusé, fit un pacte avec lesdits malins esprits, en vertu duquel il ferait leur volonté; et que, par ce pacte, ledit accusé obtenait et obtint que lesdits malins esprits leur donnassent science, richesse et puissance; qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XVIII. Item, qu'une autre fois, à peu près vers le même temps, ledit François * — qu'un certain messire Eustache Blanchet, prêtre du diocèse de Saint-Malo, avait mandé d'Italie et fait venir auprès de Gilles, accusé, pour qu'il initiât ce dernier à l'art d'évoquer les malins esprits — dans

* François Prelati.

un pré distant d'un quart de lieue du château de Tiffauges, se servant de feu et ayant là-même tracé un cercle, évoqua certains malins esprits, en présence dudit Étienne Corrilaut, autrement dit Poitou, spécialement chargé de ce faire avec ledit François par ledit Gilles de Rais; et qu'auparavant le même accusé avait remis à ces mêmes François et Étienne * une cédule écrite de sa propre main, destinée au malin esprit nommé Barron, pour le cas où il répondrait à ladite évocation et à ladite conjuration, et pour lui être exhibée et tendue au nom dudit Gilles, laquelle cédule disait que le même Gilles, accusé, donnerait audit Barron tout ce qu'il lui demanderait, sauf son âme et l'abréviation de sa vie, pourvu qu'il lui procurât science, puissance et richesses; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XIX. Item, qu'une autre fois, vers le même temps, les susdits Gilles de Rais et François Prelati, dans un certain pré situé près du château et de la ville de Josselin, du côté des faubourgs attenants audit château et à ladite ville, évoquèrent les malins esprits et firent là-même d'autres superstitions; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XX. Item, qu'une autre fois, vers le même temps, à savoir il y a un an plus ou moins, quand il alla voir pour la dernière fois le susdit duc de Bretagne, ledit Gilles accusé se trouvant à Bourgneuf, au diocèse de Nantes, dans la maison des Frères Mineurs, en compagnie dudit François, fit faire par ce dernier plusieurs évocations et conjurations des malins esprits et les évoqua lui-même dans l'espérance et dans l'intention (d'obtenir d'eux) que ledit seigneur duc prît ledit Gilles en sa bonne grâce; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XXI. Item, qu'à peu près vers le même temps, le susdit André Buchet, de Vannes, amena audit Gilles de Rais, dans la maison d'un nommé Jean Lemoine, près du palais épiscopal de Vannes, en dehors et près des murs de la ville, un jeune garçon, âgé d'environ dix ans, fils de Jean Lavary, du marché de Vannes; avec lequel jeune garçon ledit accusé commit le péché de sodomie avant de le mettre à mort et pendant qu'il le voyait mourir, et il abusa honteusement et malhonnêtement dudit garçon, après quoi il le tua cruellement dans la maison d'un voisin nommé Boetden, et ayant coupé et gardé la tête, il fit jeter le corps de ce jeune garçon, ainsi massacré, dans les latrines de la maison dudit Boetden; et il en fut ainsi et cela est vrai.

XXII. Item, que ledit Gilles, accusé, écrivit de sa propre main des cédules pour conclure un pacte bien établi avec le malin esprit surnommé Barron et le lui proposer ainsi qu'il est dit ci-dessus; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

* Étienne Corrilaut, dit Poitou.

XXIII. Item, que toutes ces choses et chacune d'elles sont de notoriété publique.

XXIV. Item, que, durant lesdites quatorze années ou environ, ledit Gilles de Rais, accusé, envoya le susdit Gilles de Sillé, alors son directeur, son complice, son fauteur, son instigateur et son soutien, dans plusieurs et diverses parties du monde, en diverses régions et divers lieux, pour chercher et voir s'il pourrait repérer et lui amener des devins ou des devineresses, des évocateurs et des conjurateurs, qui pussent lui faire avoir de l'argent, lui révéler et découvrir des trésors cachés, l'initier à d'autres arts magiques, lui procurer de grands honneurs et lui permettre de prendre et de tenir des châteaux et des villes; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XXV. Item, qu'audit temps, ledit Gilles, accusé, envoya également le susnommé Eustache Blanchet en Italie, et à Florence pour repérer des évocateurs, des conjurateurs et des devins, lequel Eustache, ayant trouvé alors à Florence le susdit François Prelati, amena ce dernier audit Gilles; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XXVI. Item, que ledit Gilles, accusé, vers le même temps, plus ou moins, tant dans la ville de Nantes, dans sa maison de La Suze, qu'à Orléans, dans la maison à l'enseigne de la Croix d'Or où il séjournait, et dans lesdits châteaux de Machecoul et de Tiffauges, fit plusieurs et diverses évocations et conjurations des malins esprits; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XXVII. Item, que durant lesdites quatorze années ou environ, Gilles de Rais, accusé, tant aux châteaux de Champtocé, au diocèse d'Angers, et de Machecoul et de Tiffauges, qu'à Vannes, dans la maison dudit Lemoine, dans la haute chambre de la même maison, où il séjournait à ce moment, et à Nantes, dans ladite maison nommée de La Suze, située dans la paroisse de Notre-Dame, à savoir dans une certaine chambre haute où de temps à autre et souvent il avait l'habitude de se retirer et de passer la nuit, il tua cent quarante enfants ou plus, garçons et filles, de traîtreuse, cruelle, et inhumaine façon; ou, il les fit tuer par lesdits Gilles de Sillé, Roger de Briquerville, Henri, Étienne *, André ** et d'autres susdits, respectivement et successivement, se rendant coupable d'inhumaine et horrible manière, puisque, selon ce que dit Hermogène : « Chaque fois qu'un homme usurpe l'office du Créateur en supprimant des créatures, les vertus célestes ne cessent pas de crier à la face du divin Juge, jusqu'à ce que soit tiré vengeance du meurtrier qui brûlera dans le feu éternel », — d'autant que ledit Gilles de Rais immolait aux malins esprits les membres desdits innocents; avec lesquels,

* Étienne Corrillaut, dit Poitou.

** André Buchet.

avant et après leur mort, et aussi durant la longueur de la mort, il commettait l'abominable péché de sodomie, qui souille le ciel, et il abusait d'eux contrairement à la nature pour satisfaire sa concupiscence charnelle, illicite et damnable; et ensuite il brûlait et faisait brûler respectivement dans ces mêmes lieux les corps de ces innocents, garçons et filles, par lesdits Gilles de Sillé, Henri, Griart et Étienne Corrillaut, autrement nommé Poitou, et il en faisait jeter les cendres tant dans les fossés que dans les *douves* desdits châteaux que dans les cloaques de la maison de La Suze, ainsi nommée autrefois du nom du seigneur Jean de Craon, l'aïeul, c'est-à-dire le père de la mère dudit Gilles de Rais, lequel était, de son vivant, seigneur du domaine de La Suze et de ladite maison où il résidait et mourut. Dans les lieux secrets de cette même maison de La Suze, quinze desdits innocents sur le nombre des cent quarante ou environ, tués sur l'ordre dudit Gilles, accusé, ont été jetés tant par lui-même que par lesdits Gilles de Sillé, Henri et Étienne, successivement et respectivement, ainsi qu'ils le furent dans d'autres lieux écartés et secrets des villes et des châteaux susdits; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XXVIII. Item, durant la période de ces dits quatorze ans ou environ, ledit Gilles de Rais, accusé, et, en son nom et sur son ordre, lesdits Gilles de Sillé, Roger de Briquerville, Henri, Étienne et André Buchet, requirèrent des pourvoyeurs, des pourvoyeuses et de vieilles entremetteuses qu'ils chargèrent, sous le prétexte de certains services que lesdits enfants pourraient rendre audit Gilles et qui seraient avantageux à ces mêmes enfants, à leurs parents et à leurs amis, de lui procurer des enfants, tant garçons que filles, de les prendre et de les lui amener, cela pour que Gilles de Rais, accusé, pût accomplir avec eux le péché de sodomie, les égorger et les tuer, ou les faire égorger et tuer; lesquels pourvoyeurs et entremetteuses procurèrent damnablement lesdits innocents audit Gilles de Rais et à ses complices susdits; et il en fut ainsi et cela est vrai.

XXIX. Item, qu'il y a moins d'un an, sur l'ordre dudit Gilles de Rais, accusé, qui séjournait alors audit lieu de Bourgneuf, dans la maison des Frères Mineurs, les susdits Henri et Étienne lui procurèrent et livrèrent un garçon de quinze ans environ, pour que l'accusé commît avec lui le péché souvent mentionné de sodomie; lesdits Henri et Étienne prirent cet adolescent, originaire de la Basse-Bretagne, qui demeurait dans la maison d'un nommé Rodigo, habitant de Bourgneuf, et ils l'amènèrent audit Gilles de Rais, accusé, dans une chambre dudit couvent, où le même Gilles, accusé, était logé et avait l'habitude de séjourner, et il exerça avec lui le détestable vice, souvent nommé, de sodomie, comme avec les autres susdits, de

damnable façon, et ensuite il le tua là-même et il fit porter son corps au château de Machecoul pour y être brûlé; ce qu'il fut par ledit Gilles, accusé, et par lesdits Henri et Étienne; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai, notoire et public.

XXX. Item, que ledit Gilles de Rais, accusé, mangeait des mets délicats et buvait des vins fins, de l'hypocras et du claret, et d'autres sortes de boissons pour s'inciter audit péché de sodomie et l'exercer contre nature avec lesdits garçons et filles, plus abondamment, plus facilement et plus délectablement, souvent et très souvent, d'une manière excessive et inusitée; et qu'il faisait chaque jour des abus de table; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XXXI. Item, que ledit Gilles, accusé, dans sa chambre du château de Tiffauges, mit dans un verre la main, les yeux et le cœur de l'un desdits enfants, avec le sang de celui-ci, pour les offrir en signe d'hommage et de tribut au démon susnommé, Barron, et qu'il fit faire cette oblation en son nom par ledit François Prelati; le même François étant désigné pour cela, et sachant évoquer les malins esprits, comme il a été dit; et il en fut ainsi et cela est vrai.

XXXII. Item, que depuis cinq ans environ, plus ou moins, ledit Gilles de Rais fit célébrer, à plusieurs fêtes solennelles et en particulier le jour de la Toussaint dernière, une certaine solennité très marquée en l'honneur des malins esprits conformément au pacte conclu entre lui et lesdits esprits, ainsi qu'il a été rapporté ci-dessus; pendant lesquelles fêtes, en vertu du pacte susdit, au nom de ces mêmes malins esprits et pour leur exaltation, il offrit et fit offrir des aumônes à plusieurs pauvres; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XXXIII. Item, que ledit Gilles de Rais, accusé, mit son intention, son espérance et sa foi dans l'évocation des malins esprits, dans la divination, dans le meurtre desdits enfants innocents, dans le péché de sodomie et dans la luxure contre nature; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XXXIV. Item, que durant lesdits quatorze ans, plus ou moins, ledit Gilles, accusé, fut en conversation avec des devins et des hérétiques; qu'il sollicita plusieurs fois leur assistance pour ce qu'il voulait perpétrer; qu'il communiqua et collabora avec eux, qu'il reçut leurs dogmes et qu'il étudia et lut les livres touchant les arts interdits; qu'il apporta et fixa toute son attention; son espérance et son esprit à ces détestables dogmes, pour repérer les manières et les voies propres à évoquer les malins esprits; et qu'il se fit un dogme des conclusions et des erreurs des devins et des évocateurs; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XXXV. Item, que ledit Gilles de Rais, accusé, durant ces quatorze ans, plus ou moins, fréquenta les évocateurs et les conjurateurs des malins esprits, les devins et les

sorciers, qu'il les reçut, les favorisa et les défendit; qu'il les crut; qu'il apprit, pratiqua et tint pour dogme les arts magiques de la géomancie et de la nécromancie, interdits par la loi divine, canonique et civile; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XXXVI. Item, qu'il y a environ cinq ans passés, plus ou moins, pendant que le susdit seigneur duc de Bretagne assiégeait le château fort de Champtocé, qu'alors tenait le susdit Gilles de Rais, accusé, et avant le siège dudit château, ledit Gilles de Rais, accusé, en fit éloigner par lesdits Gilles de Sillé, Henri et Étienne Corrillaut, autrement nommé Poitou, et placer dans des coffres pour être transportés par eux au château de Machecoul et y être brûlés — de peur que le seigneur duc, ses gens, ses officiers et autres personnes ne les trouvassent — quarante-cinq têtes, avec les ossements, d'innocents inhumainement tués par ledit Gilles, accusé *, avec lesquels enfants il avait détestablement commis le péché de sodomie et d'autres crimes contre nature; et audit château de Machecoul, ces têtes et ossements furent brûlés par lesdits Henri Griart, Gilles de Sillé et Étienne Corrillaut, autrement dit Poitou, sur l'ordre dudit Gilles, accusé; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XXXVII. Item, que Gilles de Rais, accusé, Henri Griart, Étienne Corrillaut, Gilles de Sillé, Jean Rossignol, Spadine, Roger de Briquerville, André Buchet et d'autres susdits, en tous et chacun desdits crimes, délits et scélératesses, se prêtèrent mutuellement assistance, conseil et appui et furent agents consentants et complices, chacun d'entre eux respectivement; qu'il en fut ainsi et que cela est vrai, public, notoire et manifeste.

XXXVIII. Item, que ledit Gilles de Rais, accusé, il y a deux ans passés, plus ou moins, examinant en lui-même le grand nombre de scélératesses, à savoir l'apostasie perfide de la foi, les délits et les crimes maudits et les péchés désignés ci-dessus et d'autres qu'il avait détestablement perpétrés, ce dont sa conscience l'accablait, fit serment, vœu et promesse à Dieu et à ses saints que jamais dorénavant il n'en perpètrerait ni n'en commettrait plus de semblables, horribles et abominables, et qu'il s'en abstenait sur-le-champ et absolument, et que pour cela il partirait pour un pèlerinage à Jérusalem, où il visiterait le Saint-Sépulcre du Seigneur; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XXXIX. Item, que, nonobstant les serments, vœux et promesses susdits, ledit Gilles de Rais, accusé, depuis lors, ainsi que le chien retourne à son vomit, tua, égorga, et fit tuer et égorger inhumainement dans les lieux susdits plusieurs enfants, garçons et filles, et qu'il commit ledit

* Ces faits sont rapportés inexactement : voir p. 382.

péché de sodomie, dans lequel il se vautra, et qu'il continua, comme il est dit ci-dessus, sa maudite luxure contre nature; or, c'est à cause dudit péché de luxure contre nature, selon les dispositions de la justice, qu'ont lieu ici-bas les tremblements de terre, les famines et les pestilences; et qu'il fit et fit faire des évocations et des conjurations des malins esprits, et que, pour ces raisons, ledit Gilles, accusé, retomba et persévéra dans les crimes susdits; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai, public, notoire et manifeste.

XL. Item, qu'au sujet de toutes et de chacune de ces choses, il y eut et il y a rumeur et voix publiques.

XLI. Item, que, pour les raisons susdites, le susnommé Gilles de Rais, accusé, doit être taxé d'infamie; qu'il a commis le péché de sodomie, qu'il est tombé et retombé dans l'hérésie, l'idolâtrie et l'apostasie de la foi; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XLII. Item, qu'il y a deux ans passés, ledit Gilles de Rais, agissant d'une manière sacrilège, en dépit de la crainte de Dieu, avec plusieurs de ses complices associés, a osé entrer avec des armes offensives, de manière furibonde et téméraire, dans ladite église paroissiale de Saint-Étienne-de-Mermorte, au diocèse de Nantes; et qu'usant follement de violences contre un certain Jean Le Ferron, clerc, originaire de Nantes, il mit la main sur lui et fit mettre la main sur lui; et il le fit, violemment et par la force, chasser et expulser de ladite église par un certain Lenano, marquis de Ceva *, Lombard, et par d'autres de ses associés; puis il le fit emprisonner pendant des jours et des mois tant audit château de Saint-Étienne-de-Mermorte qu'au susdit château de Tiffauges, où il fut détenu, les fers aux pieds et aux mains; et que ledit Gilles, accusé, violant l'immunité de l'église, en ce qu'il la viola lui-même et aussi la fit violer, a encouru la sentence d'excommunication, tant de droit que de l'autorité du Concile de Tours et des statuts synodaux de l'église de Nantes; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai, public, notoire et manifeste.

XLIII. Item, que ledit Gilles de Rais, accusé, en plusieurs et divers lieux, et devant plusieurs personnes dignes de foi, dit, divulgua et publia les crimes susdits, par lui faits et perpétrés; et qu'il les considéra comme autant de dogmes; et qu'il avait pratiqué et pratiquait lesdits arts magiques, lesdites évocations et divinations et autres superstitions pour son élévation en honneur, science et puissance; qu'il en fut ainsi et que cela est vrai, notoire et public.

XLIV. Item, que ledit Gilles de Rais, accusé, commit et perpétra le péché de sodomie et contre nature, et les autres crimes, péchés et scélératesses susdits, en chacun des lieux

* Orthographié *Seeva* ou *Seva* dans le texte latin.

susdits et dans leurs détours, ainsi qu'il est dit ci-dessus; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XLV. Item, que la commune opinion des hommes, la croyance et l'assertion du peuple, la vraie réputation, la commune mémoire, la voix et la rumeur publiques, tant dans lesdites paroisses de la Sainte-Trinité, de Machecoul, de Saint-Étienne-de-Mermorte, de Saint-Cyr-en-Rais, au diocèse de Nantes, que dans les autres paroisses adjacentes et voisines, et dans la paroisse de Notre-Dame-de-Nantes, et dans la plus grande partie du duché de Bretagne et dans les régions avoisinantes, dans lesquelles ledit Gilles de Rais, accusé, était et est connu, est qu'il a été et qu'il est hérétique, relaps, sortilège, sodomite, évocateur des malins esprits, divinateur, égorgeur d'innocents, apostat, idolâtre, ayant dévié de la foi, hostile à celle-ci, devin et sorcier. Et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai, communément dit, tenu, cru, présumé, vu, entendu, réputé, public, notoire et manifeste.

XLVI. Item, que ledit Gilles de Rais, accusé, avait et a l'habitude de commettre et de perpétrer lesdits crimes et délits dont il a été et est publiquement et notoirement diffamé par les personnes honnêtes et sérieuses et dont il est véhémentement accusé en tous les lieux susdits et en chacun d'eux; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XLVII. Item, que toutes ces choses susdites et chacune d'elles sont nettement préjudiciables à notre foi catholique et à notre Sainte-Mère l'Église comme au bien public en son entier, en tant que pernicieux exemple pour plusieurs, et qu'elles contribuent au péril de l'âme dudit Gilles; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai.

XLVIII. Item, que toutes ces choses et chacune d'elles furent et sont à ce point notoires et manifestes dans les lieux susdits qu'elles ne sauraient être cachées par des faufuyants ou niées par des désaveux; au sujet desquelles il y a voix et rumeur publiques. Et toutes ces choses susdites, ledit Gilles, accusé, les a avouées et les avoue être vraies *.

XLIX. Item, qu'attendu lesdits crimes, excès et délits qu'il a commis et méchamment perpétrés, ledit Gilles de Rais a encouru des autorités susdites la sentence d'excommunication et les autres peines prévues promulguées contre de tels présomptueux que sont les devins, les sorciers, les évocateurs et les conjurateurs des malins esprits, les fauteurs, les adeptes, les croyants et les partisans des malins esprits, les magiciens et tous ceux qui ont recours aux arts illicites et interdits; que, de plus, il est tombé dans l'hérésie, qu'il a été et qu'il est relaps, qu'il a offensé la majesté

* Évidemment, cette dernière phrase a été ajoutée après la lecture en forme de l'acte d'accusation, qui eut lieu le 13 octobre 1440. Les premiers aveux de Gilles de Rais datent du 15 octobre.

divine, qu'il a commis le crime de lèse-majesté divine, contre les préceptes du Décalogue, contre les rites et les observances de notre Sainte-Mère l'Église, qu'il a damnablement semé les plus grandes erreurs, nuisibles aux chrétiens fidèles, et qu'il a d'autre part gravement et honteusement violé la juridiction dudit révérend père, seigneur évêque de Nantes; et qu'il en fut ainsi et que cela est vrai, notoire et public.

Conclusion. C'est pourquoi ledit promoteur demande que par vous révérend père, seigneur évêque de Nantes, et par vous frère Jean Blouyn, vicaire dudit inquisiteur de l'hérésie – ou par lequel de vous deux il vous plaira – et que par votre sentence définitive, ledit Gilles de Rais, accusé, soit décrété et déclaré hérétique et perfide apostat; qu'il soit déclaré avoir commis et méchamment perpétré l'horrible évocation des démons; avoir encouru pour cela la sentence d'excommunication et les autres peines de droit; et, en tant qu'hérétique, apostat et évocateur des démons, devoir être puni et corrigé ainsi que l'exige le droit et que le stipulent les sanctions canoniques. En outre, que, par vous, révérend père, seigneur évêque de Nantes et par votre sentence définitive, ledit Gilles de Rais, accusé, soit décrété et déclaré avoir commis le crime et le vice contre nature de la pratique sodomite avec les garçons et les enfants susdits; et avoir méchamment perpétré le sacrilège, à savoir la violation de l'immunité ecclésiastique, et avoir encouru pour cela la sentence d'excommunication et les autres peines de droit, et devoir être puni et salutairement corrigé, ainsi que l'exigent le droit et les sanctions canoniques; ledit promoteur implorant humblement votre gracieux office pour toutes les choses susdites et chacune d'elles, afin de dûment pourvoir au prompt accomplissement de la justice.

Et ledit promoteur, de toutes et chacune des choses susdites, donne, dit et fait la preuve avec les meilleurs moyens qu'il se peut et qu'il se doit, et il demande d'être admis par vous à faire cette preuve, ce qu'il offre de faire, sauf toutes preuves superflues, comme il est dit, de quoi il proteste expressément; et sauf le droit de corriger, d'ajouter, de changer, de diminuer, d'interpréter, et d'améliorer, de dire de nouveau et de prouver, s'il en est besoin, en temps et lieu opportuns.

[Signé :] J. Delaunay, J. Petit, G. Lesné.

2. Lettres de l'inquisiteur de l'hérésie au royaume de France, du 26 juillet 1426, commission de vicaire de l'inquisiteur donnée au frère Jean Blouyn.

Frère Guillaume Mérici, de l'ordre des Frères Prêcheurs, professeur de théologie, inquisiteur de l'hérésie au royaume de France, délégué par l'autorité apostolique, à notre frère bien-aimé dans le Christ, Jean Blouyn, au couvent de Nantes du même ordre, salut de l'auteur de la foi, Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Puisque, selon l'Apôtre, le mal de l'hérésie s'étend comme un chancre et sournoisement détruit les âmes simples, s'il n'est extirpé à temps par le diligent sarclage de l'inquisition, il convient de procéder salutairement avec toute la sollicitude et la circonspection de l'office d'inquisition contre les hérétiques et leurs défenseurs, mais aussi contre ceux qui sont diffamés ou suspects d'hérésie et contre les gêneurs et les perturbateurs de la foi. Aussi, faisant pleinement confiance dans le Seigneur à votre capacité et à votre aptitude à exercer l'œuvre du Seigneur dans ce domaine, en vertu du conseil que nous ont donné plusieurs discrets frères du même ordre, nous vous avons fait, institué et créé, par la teneur des présentes, et nous vous faisons, instituons, créons et ordonnons, le mieux que nous puissions le faire en toute manière et en toute forme de droit, notre vicaire en la cité et le diocèse de Nantes, vous donnant et vous concédant le pouvoir, contre les hérétiques quels qu'ils soient et les autres susdits et contre chacun d'entre eux, d'enquêter, de citer, d'accuser, de poursuivre, de saisir, de détenir et de procéder à toutes les autres manières juridiques opportunes, jusqu'à la sentence définitive inclusivement, mais aussi de faire toutes autres choses relevant dudit office d'inquisition, tant de coutume que de droit; auxquelles charges à notre place, autant que nous pouvons, nous vous committons par les présentes, tant en vertu du droit commun que des privilèges spéciaux de l'inquisition susdite. En témoignage de quoi nous avons fait apposer notre sceau aux présentes lettres.

Donné à Nantes, le 26 juillet 1426.

Ainsi signé : G. Mérici.

Journée du samedi 15 octobre 1440.

Le samedi 15 octobre, comparurent personnellement en jugement devant lesdits révérend père en Dieu, le seigneur évêque de Nantes, et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, dans ladite grande salle supérieure de la Tour Neuve, le matin, à l'heure de tierce, siégeant en tribunal afin de rendre droit, ledit M^e Guillaume Chapeillon, promoteur, demandeur, d'une part, et Gilles de Rais, chevalier et baron, accusé susdit, d'autre part.

Soumission et premiers aveux de Gilles de Rais. Prestation de serment de l'accusé et production des premiers témoins.

Et à la demande dudit promoteur, les susdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur, dirent audit Gilles de Rais, accusé, que bien qu'il ait dit par ailleurs qu'il ne voulait rien dire ou objecter contre lesdits articles et positions, ils l'admettraient néanmoins, dans la mesure où ils lui avaient déjà offert de l'admettre à dire ou à objecter. Lequel répondit ne rien vouloir dire ou objecter contre lesdits articles, et à la demande dudit promoteur, lesdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur, interrogèrent ledit Gilles, accusé, pour savoir s'il voulait dire ou proposer quelque chose et contester que les seigneurs évêque de Nantes, et frère Jean Blouyn, vicaire, fussent ses juges en la cause et les causes de cet ordre. Lequel accusé dit alors que non; bien plus, il voulut et il veut consentir que lesdits révérend père en Dieu, le seigneur évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire, avaient été et étaient ses juges compétents en la cause et les causes, bien plus, il voulut et veut admettre que lesdits révérend père en Dieu, le seigneur évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de Guillaume Mérici, inquisiteur susdit, avaient été et étaient en la cause et les causes de cet ordre ses juges compétents, confirmant et approuvant leur juridiction; comme il la confirma, et il consentit à les reconnaître eux-mêmes, et celui d'entre eux qu'il leur plairait, en tant que tels, et il avoua spontanément avoir commis et méchamment perpétré les crimes et délits énoncés dans leur juridiction, et il sollicita humblement, dévotement et en larmes, des susdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire, et de tous les autres ecclésiastiques dont il avait mal et indiscretement parlé, de lui accorder le pardon des injures et des paroles blessantes à leur adresse, et il avoua sa honte de les avoir proférées. Lesquels seigneurs évêque de Nantes et vicaire de l'inquisiteur concédèrent le pardon desdites injures à ce même Gilles, accusé, et ils les lui remirent, pour l'amour de Dieu.

Ensuite, en la présence dudit Gilles de Rais, accusé, entendant et comprenant et à ce consentant expressément, ledit promoteur, demandeur, sollicita avec insistance des susdits seigneurs évêque de Nantes et vicaire de l'inquisiteur d'être admis à faire la preuve des articles susdits; lesquels seigneurs évêque et vi-

caire, à la demande dudit promoteur, déclarèrent lesdits articles et positions admissibles à cet effet. En conséquence le susdit promoteur demanda qu'aux positions et aux articles susdits et à chacun d'eux ledit Gilles, accusé, répondît. Lequel, sous la foi du serment, répondant auxdits articles et positions, avoua spontanément et déclara être vrais les contenus des premier, second, troisième, quatrième, huitième, neuvième, dixième, onzième et quatorzième articles exposés dans l'ordre et en français par le révérend père seigneur Jean Prégent, évêque de Saint-Brieuc, du mandement desdits seigneurs évêque de Nantes et vicaire de l'inquisiteur susdits, et notamment qu'il avait existé et qu'il existait une église cathédrale de Nantes et que, selon la teneur du troisième article, ledit révérend père, seigneur Jean de Malestroit était le véritable évêque de cette même église; que de ce même seigneur évêque, lui-même était au spirituel le sujet et le justiciable; d'autre part, que les châteaux forts de Machecoul et de Saint-Étienne-de-Mermorte étaient situés dans les limites dudit diocèse de Nantes. Item, il confessa spontanément avoir reçu le sacrement du baptême et avoir renoncé au diable et à ses pompes, mais qu'il n'avait jamais évoqué ni fait évoquer les malins esprits, ni offert ou fait offrir quoi que ce fût en sacrifice à ces esprits; et qu'il avait reçu d'un certain chevalier d'Anjou, alors emprisonné pour cause d'hérésie, un certain livre sur l'art de l'alchimie et sur l'évocation des démons, qu'il avait lu plusieurs fois, faisait et avait fait lire publiquement à Angers, dans une certaine salle devant plusieurs auditeurs; qu'il avait parlé avec ledit chevalier alors en prison, de la pratique dudit art d'alchimie et de l'évocation des démons; lequel livre il dit avoir rendu audit chevalier et ne pas l'avoir gardé longtemps par devers lui. En outre, ledit Gilles de Rais, accusé, confessa avoir exercé ledit art de l'alchimie pendant un certain temps et l'avoir fait exercer par certains Lombards, nommés Antoine * et François **, et par un certain orfèvre de Paris *** et qu'exerçant et expérimentant ce genre d'art, il avait congelé et fait congeler du mercure, qu'il affirmait être du vif argent, et qu'il

* Antoine de Palerne.

** François Prelati.

*** Il s'agit du nommé Jean Petit, alchimiste, qu'il ne faut pas confondre avec Jean Petit, notaire public à Nantes.

avait fait plusieurs autres expérimentations concernant cet art, qu'il avait cru et croyait parvenir à des résultats dans ledit art, si ne s'y fût opposée l'arrivée du seigneur dauphin de Viennois audit lieu de Tiffauges où il avait fait construire et préparer des fours pour l'exercice dudit art, qui, lors de cette arrivée, furent démolis. Quant aux autres faits contenus et narrés dans les articles préinsérés, le susnommé Gilles de Rais, accusé, les nia être vrais; il nia de même les évocations des malins esprits dont il est fait mention dans les articles préinsérés, disant et assurant que, dans le cas où cela serait prouvé par des témoins que produirait contre lui ledit promoteur aux causes, et aux dépositions desquels il voulut croire et se tenir comme ci-dessous, ou que par ailleurs, il eût évoqué ou fait évoquer les démons, ou conclu un pacte avec, ou leur eût sacrifié, ou fait sacrifier ou fait faire des oblations, alors dans ce cas-là il s'offrait spontanément à subir l'épreuve du feu. En outre, ledit Gilles de Rais, accusé, voulut spontanément que ledit promoteur pût produire contre lui des témoins en la cause et les causes de cet ordre, sur les faits énoncés dans les articles par ledit promoteur, pour une plus large déclaration des choses contenues dans les articles prescrits et d'autres choses non énoncées dans ces articles, et que leurs dépositions valussent; auxquelles également le même Gilles voulut croire. Sur quoi, ledit promoteur demanda à être admis par le révérend père en Dieu, le seigneur évêque de Nantes et le vicaire dudit inquisiteur, en présence du susdit Gilles de Rais, accusé, entendant et comprenant, à prêter serment de ne pas recourir à la calomnie. Alors lesdits seigneurs évêque et vicaire jugeant que lesdits promoteur et Gilles, accusé, tous deux le sollicitant, devaient être admis à prêter ledit serment, les admirent à le faire. Et aussitôt, à la demande desdits seigneurs évêque et vicaire, dans les mains de ces mêmes seigneurs, et sur les Saints Évangiles, et touchant les Saintes Écritures, ils prêtèrent selon l'usage, et chacun des deux successivement, le serment d'éviter la calomnie et de dire la vérité, avec toutes les clauses et chacunes d'elles contenues dans ce serment, tant en ce qui concerne les articles préinsérés qu'en toute la cause et les causes de cet ordre. Lequel serment ainsi prêté, ledit promoteur, satisfaisant à l'assignation du terme, en présence dudit Gilles, à ce

consentant, produisit à titre de témoins les nommés Henriot Griart *, Étienne Corrillaut **, autrement dit Poitou, François Prelati *** de Monte-Catini, messire Eustache Blanchet ****, prêtre, Tiphaine, veuve de feu Robin Branchu, et Perrine Martin *****, péremptoirement cités par ledit Robin Guillaumet, clerc, du mandement desdits seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur susdit, pour autant que le même Robin a rapporté verbalement les avoir cités à titre de témoins dans ce même jugement, devant lesdits seigneurs évêque de Nantes, et vicaire et devant nous notaires et scribes susdits, pour rendre aussitôt témoignage de la vérité en la cause et les causes.

Lesquels témoins ainsi produits, les susdits seigneurs évêque de Nantes et vicaire de l'inquisiteur susdit, en présence dudit Gilles, accusé, le jugèrent devoir être admis et les admirent à prêter serment, et ils les voulurent absoudre sous caution en tant qu'ils auraient à déposer en la cause et les causes de cet ordre. Lesquels témoins ainsi admis, en présence dudit Gilles, accusé, jurèrent et chacun d'entre eux jura sur les Saints Évangiles de vouloir dire, déposer et attester la vérité qu'ils connaîtraient, pure et sous tous les rapports sans mélange, au sujet des articles proposés et énoncés par ledit promoteur, en la cause et les causes de cet ordre, et aussi au sujet de toutes les autres choses non articulées dans les articles, et de chacune d'elles, sur lesquelles ils viendraient à être examinés et interrogés : ce à quoi ledit Gilles, accusé, consentit alors, prière, amour, crainte, faveur, rancœur, haine, grâce, amitié ou inimitié étant écartés et cessant totalement entre les parties. Aux dépositions desquels témoins et à celles aussi de n'importe

* Sa déposition, du 17 octobre 1440, est donnée plus bas, p. 522.

** Sa déposition, du même jour, est donnée plus bas, p. 514.

*** Sa déposition, du 16 octobre 1440, est donnée plus bas, p. 503.

**** Sa déposition, du 17 octobre 1440, est donnée plus bas, p. 509.

***** Les dépositions de ces deux témoins ne se trouvent pas dans les documents qui nous sont parvenus. Nous savons de Perrine Martin qu'elle mourut en prison, évidemment après le 15 octobre. Et une certaine Stéphanie, ou Tiphaine apparaît plus bas comme détenue en même temps que la Meffraye (p. 555, et n.).

quels autres témoins que ledit promoteur aurait à produire, pour sa part, le même Gilles, accusé, voulut croire et se tenir également pour les choses non articulées dans les articles, et déclara ne vouloir rien dire, objecter ni exciper contre les dires ni contre les personnes de ces témoins. Desquels témoins et de chacun des autres que ledit promoteur aurait à produire pour sa part en la cause et les causes de cet ordre, lesdits seigneurs évêque de Nantes et vicaire de l'inquisiteur nous chargèrent, nous notaires et scribes susnommés, de procéder, fidèlement à l'examen.

Ce qui étant fait, lesdits seigneurs évêque de Nantes et vicaire de l'inquisiteur susdit, à la demande dudit promoteur, demandèrent au susdit Gilles de Rais, accusé, s'il voulait lui-même interroger les témoins selon ce que lesdits témoins présenteraient qui mériterait l'examen et l'interrogation, et en prévision de ce cas, ils fixèrent et assignèrent audit Gilles, accusé, le jour même et toute la journée du lendemain pour le faire. Lequel Gilles répondit alors au seigneur évêque et au frère Jean Blouyn, vicaire dudit inquisiteur, ne vouloir interroger personne en la cause et les causes, s'en remettant pour cela à la conscience desdits témoins. Et les choses étant ainsi réglées, le susdit Gilles de Rais, accusé, se mettant à genoux et exprimant la contrition par de grands soupirs, douloureusement et dans les larmes, sollicita humblement d'être absous par écrit par lesdits seigneurs évêque de Nantes et vicaire de l'inquisiteur susdit de la sentence d'excommunication portée contre lui, comme il a été rapporté ci-dessus, du fait que le même Gilles, accusé, requis et exhorté canoniquement, avait refusé de répondre auxdites dépositions et auxdits articles. Auquel accusé, ledit seigneur évêque de Nantes, en son nom, le vicaire de l'inquisiteur à ce consentant, donna alors l'absolution par écrit et le rendit à la participation des sacrements et à l'unité des fidèles du Christ et de notre Sainte-Mère l'Église, en forme de droit et selon la coutume de l'Église, une pénitence salutaire, répondant à la faute, étant ordonnée par le susdit seigneur évêque de Nantes au même Gilles, accusé; puis il fit annoncer l'absolution publiquement et en tous lieux.

Ensuite, à la demande dudit promoteur, les susdits seigneurs évêque de Nantes et vicaire de l'inquisiteur

susdit, assignèrent et fixèrent au promoteur et audit Gilles de Rais, accusé, afin de procéder à la suite en ces mêmes causes ainsi que de droit, la journée du lundi suivant, pour que ledit Gilles pût voir les autres témoins, en la cause et les causes de cet ordre, produits de la part du promoteur.

Sur quoi ledit promoteur nous requit, notaires et scribes susdits, d'en faire un et plusieurs instruments publics.

Présents audit lieu révérend père en Dieu, messire Jean Prigent, évêque de Saint-Brieuc, honorable et discret homme M^e Pierre de L'Hôpital, président de Bretagne, Regnaud Godelin, licencié en droit, les susdits Guillaume de Grantbois, Jean Chauvin, Guillaume de Montigné, Robert de La Rivière, licencié l'un et l'autre en droit, et plusieurs autres témoins réunis en grand nombre, à ce spécialement appelés et priés.

[Signé :] *Delaunay, J. Petit, G. Lesné.*

Journée du lundi 17 octobre 1440.

Le lundi 17 octobre, comparurent personnellement en jugement devant les susdits évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, siégeant en tribunal pour rendre droit dans ladite grande salle supérieure de ladite Tour Neuve, à l'heure de vêpres, ledit promoteur, demandeur, d'une part, et Gilles de Rais, accusé, d'autre part.

Lequel promoteur, satisfaisant au terme, produisit à titre de témoins les nommés Lenano, marquis de Ceva *, Bertrand Poulein **, Jean Rousseau ***, M^e Gilles Heaume ****, licencié en droit, et frère Jean de Lanté ****, prieur de Chéméré, de l'ordre de saint Benoît, dudit diocèse de Nantes, péremptoirement cités par le susdit Robin Guillaumet, clerc, du mandement desdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit,

Production de divers témoins.

* Sa déposition est donnée plus bas, p. 529.

** Sa déposition est donnée plus bas, p. 530.

*** Sa déposition est donnée plus bas, p. 528.

**** Les dépositions de Gilles Heaume et de Jean de Lanté ne se trouvent pas dans les documents qui nous sont parvenus.

ainsi que ledit Robin rapporta avoir cité verbalement lesdits témoins devant lesdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire, et devant nous, notaires et scribes susdits, en ce même jugement, afin qu'ils rendissent aussitôt témoignage de la vérité en la cause et les causes de cet ordre; lesquels témoins, lesdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire dudit inquisiteur, en présence dudit Gilles, accusé, jugèrent devoir être admis et les admirent à prêter serment, et ils les voulurent absoudre sous caution en tant qu'ils auraient à déposer en la cause et les causes de cet ordre. Lesquels témoins ainsi admis, en présence dudit Gilles, accusé, jurèrent et chacun d'entre eux jura de vouloir dire et attester la vérité qu'ils connaîtraient, pure et sous tous les rapports sans mélange, au sujet des articles proposés par ledit promoteur en la cause et les causes de cet ordre, et aussi sur toutes choses et chacune d'elles sur lesquelles on les interrogerait, prière, faveur, amour, crainte, rancœur, grâce, amitié, et inimitié étant écartés et cessant totalement entre les parties. Ce qui étant fait, à la demande dudit promoteur, lesdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, demandèrent au susdit Gilles, accusé, s'il voulait lui-même interroger les témoins selon que lesdits témoins mériteraient l'examen et l'interrogation et en prévision de ce cas lesdits seigneurs évêque et vicaire assignèrent à l'accusé le jour même et toute la journée du lendemain pour le faire. Lequel Gilles, accusé, répondit alors auxdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur, ne vouloir interroger aucun des témoins. Desquels témoins lesdits seigneur, évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, nous chargèrent, notaires et scribes susdits, de procéder fidèlement à l'examen. En outre, à la demande dudit promoteur, les susdits évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur, fixèrent et assignèrent au promoteur et à Gilles, accusé, la journée du mercredi suivant, en sorte que le susdit Gilles, accusé, pût voir certains autres témoins produits de la part dudit promoteur en la cause et les causes de cet ordre, reçus et admis à prêter serment.

Sur lesquelles choses le susdit promoteur nous pria,

notaires et scribes susdits, de faire un et plusieurs instruments.

Présents audit lieu révérend père en Dieu le seigneur Jean Prigent, évêque de Saint-Brieuc, les maîtres Pierre de L'Hôpital, président de Bretagne, Robert de La Rivière, Regnaud Godelin, Jean Chauvin, Hervé Lévy, Guillaume de Montigné, et les susdits messire Guillaume Després, recteur de l'église paroissiale de Bourg-Barré, du diocèse de Rennes et M^e Olivier Solidé, chanoine de Nantes, avec plusieurs autres témoins rassemblés là-même en grand nombre, à ce spécialement appelés et priés.

[Signé :] *Delaunay, J. Petit, G. Lesné.*

Journée du mercredi 19 octobre 1440.

Le mercredi 19 octobre, le susdit M^e Guillaume Chapeillon, promoteur, défendeur d'une part, et ledit Gilles de Rais, accusé, d'autre part, comparurent personnellement en jugement devant le révérend père en Dieu, le seigneur Jean de Malestroit, évêque de Nantes, et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, siégeant en tribunal pour rendre droit au lieu susdit, le matin, à l'heure de tierce.

Lequel promoteur, satisfaisant à l'assignation du terme, produisit en la cause et les causes de ce genre à titre de témoins vénérable homme, messire Jacques de Pencoëdic, professeur en l'un et l'autre droit, Jean Audilaurech, André Seguin, Pierre Vilmain, M^e Jean Lorient, Jean Briand, Jean Le Veill, Jean Picard, Guillaume Michel, Pierre Drouet, Eutrope Chardavoine, Robin Guillemet, chirurgien, Robin Riou, Jacques Tinnecy et Jean Letournours, que le susdit Robin Guillaumet, clerc, du mandement desdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire dudit inquisiteur, avait péremptoirement cités, et que le même Robin rapporta verbalement aux susdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire susdit, et à nous, notaires et scribes, avoir cités devant eux en ce même jugement, afin de rendre aussitôt témoignage de la vérité, en présence dudit Gilles, accusé. Lesquels lesdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire susdit, reçurent pour témoins et voulurent absoudre sous caution en

Suite de la
production des
témoins.

tant qu'ils auraient à déposer en la cause et les causes. Lesquels ainsi reçus pour témoins, en présence dudit Gilles, accusé, jurèrent et chacun d'entre eux jura sur les Saints Évangiles de dire et d'attester sur les choses pour lesquelles ils seraient examinés et interrogés la vérité qu'ils connaîtraient, pure et sans mélange; prière, estime, amour, crainte, faveur, haine, rancœur, grâce, amitié, inimitié, cessant et étant également écartés. Et pour cela lesdits seigneurs évêque et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, demandèrent à Gilles de Rais, accusé, s'il voulait interroger les témoins, auquel cas ils assigneraient au même Gilles, accusé, le jour même et toute la journée du lendemain; lequel Gilles répondit ne vouloir interroger personne. Desquels témoins les susdits seigneurs évêque de Nantes et vicaire de l'inquisiteur nous chargèrent, notaires et scribes susdits, de faire fidèlement l'examen. Ce qui étant fait, lesdits seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur, à la demande dudit promoteur, assignèrent au même promoteur et audit Gilles, accusé, la journée du lendemain, pour que la partie défenderesse pût voir produire tous les titres et chacun de ceux-ci, par lesquels eux-mêmes avaient l'intention d'aider à la cause et aux causes de cet ordre, et pour procéder à la suite. Ensuite, ledit Gilles de Rais, accusé, à la demande dudit promoteur, fut interrogé par lesdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, pour savoir s'il voulait donner, dire, proposer, alléguer ou produire pour son salut et sa justification quelque raison importante au sujet des crimes, délits ou faits contre lui relevés et déclarés dans les articles préinsérés. Lequel accusé répondit tout de suite ne savoir dire rien d'autre que ce qu'il avait dit et répondu par ailleurs.

Sur lesquelles choses le susdit promoteur nous pria, nous, notaires publics et scribes susdits, de faire un et plusieurs instruments publics.

Présents au lieu susdit, le susdit révérend père dans le Christ, Jean Prigent, évêque de Saint-Brieuc, M^e Pierre de L'Hôpital, président de Bretagne, noble homme messire Robert d'Épinay, chevalier, M^e Gilles Lebel, Robert de La Rivière, Raoul de La Moussaye, prévôt de l'église de Guérande, au diocèse de Nantes, Regnaud Godelin, licencié en droit, et Jean Guiolé,

prevôt et alloué de Nantes, avec plusieurs autres témoins à ce spécialement appelés et requis.

[Signé :] *Delaunay, J. Petit, G. Lesné.*

Journée du jeudi 20 octobre 1440.

Le jeudi 20 octobre, comparurent personnellement en jugement devant les susdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, siégeant au tribunal pour rendre droit dans ladite grande salle supérieure de la Tour Neuve, le matin, à l'heure de tierce, ledit M^e Guillaume Chapeillon, promoteur, défendeur d'une part, et le susdit Gilles de Rais, accusé, d'autre part.

Les juges décident de soumettre Gilles à la torture.

Et satisfaisant au terme convenable, le susdit promoteur demandant et sollicitant que fût assigné et fixé par lesdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, un terme convenable audit Gilles de Rais, pour dire et objecter tout ce qu'il voudrait oralement ou par écrit, contre lesdites choses produites, lesdits seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur susdit fixèrent et assignèrent à ce même Gilles, accusé, pour dire et objecter, ainsi qu'au promoteur lui-même, afin de procéder à la suite en la cause ainsi que de droit, la journée du samedi suivant.

Ensuite cependant, à la demande dudit promoteur, lesdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, interrogèrent à nouveau ledit Gilles, accusé, pour savoir s'il voulait donner ou proposer quelque chose d'important pour son salut et sa justification au sujet des délits et des crimes, relevés et proposés contre lui, spécifiés et déclarés dans les articles susdits, et dire quoi que ce fût contre les choses ainsi produites. Lequel accusé répondit que non, mais qu'il s'en rapportait à ce qu'il avait d'ores et déjà dit par ailleurs.

Après quoi ledit promoteur, en présence dudit Gilles, accusé, entendant et comprenant, demanda auxdits seigneurs évêque et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur, de fixer et d'assigner également un terme au même Gilles, accusé, pour voir publier les dires et les dépositions des témoins susnommés. Lequel Gilles, accusé, dit que cela n'était pas nécessaire,

attendu ce qu'il avait déjà confessé et ce qu'il avait l'intention de confesser encore. Nonobstant quoi, à l'instance dudit promoteur, lesdits seigneurs demandèrent à l'accusé s'ils devaient rendre publics les dires et les dépositions des témoins. Lequel accusé répondit que oui. Lesquels dires et lesquelles dépositions, les susdits révérend père le seigneur évêque de Nantes et le vicaire de l'inquisiteur publièrent alors du consentement dudit Gilles, accusé; et derechef, à l'instance dudit promoteur, le révérend père, le seigneur évêque de Nantes et le vicaire de l'inquisiteur susdit demandèrent audit Gilles, accusé, s'il voulait dire ou exciper, oralement ou par écrit, quelque chose d'important contre les personnes desdits témoins ou contre leurs dépositions. Lequel accusé répondit spontanément que non.

Sur quoi, ledit promoteur déclara que, attendu la confession dudit Gilles, accusé, attendu la production des témoins, leurs dires et leurs dépositions qui établissaient suffisamment l'intention de l'accusé en la cause, il n'en sollicitait pas moins avec instance que pour élucider et scruter plus amplement la vérité, la torture ou la question fût appliquée audit Gilles, accusé, par les mêmes seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, ses juges.

Lesquels seigneurs évêque et vicaire dudit inquisiteur, ayant pris conseil sur toutes choses auprès d'hommes experts, et tout ce qui précède étant bien considéré, ordonnèrent la question ou torture pour ledit Gilles de Rais, et décidèrent que ledit Gilles devait souffrir la torture et être soumis aux questions et aux tortures.

Sur lesquelles choses le susdit promoteur nous requit, notaires et scribes susdits, de préparer pour lui un et plusieurs instruments publics. Présents, au lieu susdit, révérend père en Dieu, messire Jean Prégent, évêque de Saint-Brieuc, noble homme messire Robert d'Épinay, chevalier, les susdits maîtres Hervé Lévy et Robert de La Rivière, messire Durand, recteur de l'église paroissiale de Blain, dudit diocèse de Nantes, et messire Michel Mauléon, recteur de l'église paroissiale d'Ancenis, dudit diocèse de Nantes, ainsi que plusieurs autres assistants et témoins rassemblés là-même en grand nombre, à ce spécialement appelés et requis.

[Signé :] *Delaunay, J. Petit, G. Lesné.*

Journée du vendredi 21 octobre 1440.

Le vendredi 21 octobre, lesdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur, se représentèrent le matin à l'heure de tierce, ou environ, dans ladite salle basse de la Tour Neuve, disant et assurant que la veille, à savoir le jeudi 20 octobre, ils avaient décidé d'envoyer ledit Gilles à la torture ou question canonique ainsi qu'il est dit dans un acte judiciaire dudit jeudi prononcé devant eux en présence dudit promoteur et de Gilles de Rais, accusé, et que, bien qu'ils eussent eux-mêmes fixé et assigné le samedi audit Gilles, accusé, pour dire ou objecter, verbalement ou par écrit, tout ce qu'il voudrait contre ce qui a été produit en la cause ou en les causes de ce genre, ainsi qu'au seigneur promoteur, pour procéder en la cause et les causes de cet ordre, à la suite, comme il serait de droit, cependant, ils voulaient procéder à la torture ordonnée par eux comme il a été dit, et en assurer l'exécution, et à la demande dudit promoteur, comparaisant au même lieu personnellement, ils mandèrent ledit Gilles, accusé, pour lui faire subir ladite torture.

Celui-ci, sur l'ordre desdits seigneurs évêque de Nantes et vicaire de l'inquisiteur, vint et comparut personnellement devant eux dans ladite salle basse pour subir ladite torture. Et comme lesdits seigneurs évêque de Nantes et vicaire de l'inquisiteur voulaient en fait procéder à l'exécution de ladite torture ou de ladite question contre ledit Gilles, ledit Gilles les supplia humblement de bien vouloir différer ladite exécution jusqu'au lendemain, qui lui avait été assigné comme il a été dit; disant que, dans l'intervalle, il délibérerait de telle sorte qu'au sujet des crimes et délits contre lui proposés, il les rendrait contents, à tel point qu'il ne serait pas nécessaire de le questionner là-dessus; suppliant et demandant en outre ledit Gilles, accusé, que ledit seigneur évêque de Saint-Brieuc, dans l'intérêt de la cour ecclésiastique, à savoir desdits seigneurs évêque de Nantes et vicaire de l'inquisiteur, et que ledit seigneur président dans l'intérêt de la cour séculière, entendent en dehors du lieu où ladite torture avait

Gilles supplie humblement ses juges de remettre au lendemain l'exécution de la torture : ils délèguent l'évêque de Saint-Brieuc et le « président de Bretagne » pour entendre les aveux de l'accusé.

été ordonnée ce que l'accusé lui-même voudrait avouer au sujet des articles proposés contre lui, et que les seigneurs évêque de Nantes et vicaire de l'inquisiteur cèdent leur place audit seigneur évêque de Saint-Brieuc; lesdits seigneurs évêque de Nantes et vicaire de l'inquisiteur, consentant à cette supplication dudit accusé, cédèrent sur ce point leur place audit seigneur évêque de Saint-Brieuc, alors présent et acceptant gracieusement cette charge; et, en faveur de l'accusé, ils remirent l'exécution de ladite torture à la seconde heure de l'après-midi du présent jour de la manière suivante: que si, par hasard, ledit Gilles, accusé, avouait les crimes à lui reprochés ou telle autre chose, alors, que ceux-ci, à cette heure même ou plus tard, différeraient ladite exécution de la torture jusqu'audit lendemain.

Au sujet de quelles choses et de chacune d'elles, ledit promoteur nous demanda, à nous, notaires et scribes susdits, d'en faire un ou plusieurs instruments publics.

Présents nobles hommes, messire Robert d'Épinay, chevalier, Yvon de Rocerf, M^e Robert de La Rivière, Pierre Juete, Jean de Vennes et un grand nombre d'autres témoins, à ce spécialement appelés et requis.

À cette deuxième heure de l'après-midi dudit vendredi, lesdits seigneurs évêque et vicaire de l'inquisiteur se présentèrent personnellement dans ladite salle basse et, sur la demande dudit promoteur, alors comparaisant lui-même en ce lieu personnellement, lesdits seigneurs évêque et vicaire, en vertu de la commission susdite, envoyèrent audit Gilles, accusé, dans une certaine chambre haute de ladite Tour Neuve du château de Nantes, qui lui était alors donnée pour son habitation et dans laquelle ledit accusé était alors censé demeurer, les seigneurs évêque de Saint-Brieuc et président de Bretagne susdits, avec Jean Petit, l'un des quatre notaires et scribes susdits, afin d'entendre et de rapporter ce que pourrait dire l'accusé au sujet de ce qui lui était proposé, ainsi qu'il est dit. Lesquels seigneurs commissaires vinrent auprès dudit Gilles puis, le même jour, revenus dans ladite salle basse, dirent et rapportèrent auxdits seigneurs évêque de Nantes et vicaire, qu'ils avaient parlé audit accusé qui avait fait en leur présence une longue confession dont la

teneur est donnée dans la relation ci-dessous, qu'ils montrèrent alors.

[Signé :] *J. Delaunay, G. Lesné.*

S'ensuit la confession hors jugement de Gilles de Rais, accusé, souvent mentionné, faite en présence desdits seigneurs évêque de Saint-Brieuc, commis par lesdits seigneurs évêque et vicaire, en ce qui regarde la juridiction ecclésiastique, et de M^e Pierre de L'Hôpital, président, de Jean Labbé, d'Yvon de Rocerf, écuyer, de Jean de Touscheronde, clerc, et de moi, Jean Petit, scribe et notaire susdit, spécialement convoqués pour cela dans une chambre convenable donnée audit Gilles dans la Tour Neuve du château de Nantes, pour y séjourner, se reposer et y dormir, pendant le procès commencé contre lui. Ainsi qu'il est dit ci-dessus, ladite confession fut faite volontairement, librement et sans contrainte, le vendredi 21 octobre, l'après-midi dudit jour et l'année susdite.

Et premièrement, au sujet de et sur la prise et la mort de plusieurs enfants, sur le vice libidineux, sodomite et contre nature, sur les manières de tuer cruelles et horribles, en même temps sur les évocations des démons, les oblations, les immolations ou les sacrifices, les promesses qu'il leur fit ou les obligations contractées par lui envers eux ou les autres choses dont il est fait mention dans le premier article ou dans les articles suivants, ledit Gilles de Rais, interrogé par ledit seigneur évêque de Saint-Brieuc et ledit président, dit et confessa volontairement, librement et douloureusement, en leur présence et en la présence de quelques autres personnes, avoir commis et avoir méchamment perpétré sur de nombreux enfants les crimes, les péchés et les délits d'homicide et de sodomie; il confessa également avoir commis les évocations des démons, les oblations, les immolations, les promesses et les obligations faites aux démons et les autres choses qu'il avait récemment confessées en présence dudit seigneur président et de quelques autres personnes.

Interrogé par lesdits révérend père et président sur le lieu et sur le temps où il commença à perpétrer le crime de sodomie, il répondit: au château fort de Champtocé; il déclara ignorer l'année ou le temps,

2. « Confession hors jugement » de Gilles de Rais.

mais avoir commencé à le faire l'année où son aïeul le seigneur de La Suze décéda.

Item, interrogé par ledit seigneur président sur qui l'avait induit aux crimes susdits et qui lui avait enseigné la façon de les commettre, il répondit qu'il les fit et les perpétra suivant son imagination et sa pensée, sans le conseil de personne, et selon son propre sens, seulement pour son plaisir et sa délectation charnelle, et non pour quelque autre intention ou quelque autre fin.

Et ledit seigneur président s'étonnant, comme il disait, que ledit accusé, de lui-même et sans l'instigation de personne, eût accompli lesdits crimes et délits, somma de nouveau ledit accusé de dire pour quels motifs, pour quelles intentions et à quelles fins il faisait mourir lesdits enfants, et commettait avec eux lesdits péchés et faisait brûler leurs cadavres et pourquoi il se livrait aux autres crimes et aux autres péchés susdits, adjurant ledit accusé de le vouloir lui-même déclarer pleinement, afin de décharger sa conscience qui, vraisemblablement, l'accusait, et d'obtenir plus facilement la faveur du très clément Rédempteur; alors ledit accusé, comme indigné d'être ainsi sollicité et interrogé, dit en français audit seigneur président : « Hélas! monseigneur, vous vous tourmentez et moi avec *. » Lequel seigneur président lui répondit en français : « Je ne me tourmente point, mais je suis très étonné de ce que vous me dites et ne m'en puis simplement contenter. Mais, je désire et voudrais par vous en savoir la pure vérité pour les causes que je vous ai déjà souvent dites **. » Auquel seigneur président, ledit accusé répondit : « Vraiment, il n'y avait aucune autre cause, aucune autre fin ni intention, sinon ce que je vous ai dit : je vous ai dit de plus grandes choses que celle-ci et assez pour faire mourir dix mille hommes ***. » Sur quoi, ledit président cessa d'interroger ledit accusé, mais ordonna de faire venir ledit François Prelati dans ladite chambre. Et, en la présence dudit Gilles, accusé, et

* En vieux français dans l'original latin. « Hélas! monseigneur, vous vous tourmentez et moy avecques. »

** En vieux français : « Je ne me tourmente point, mais je suis moult émerveillé de ce que vous me dites et ne m'en puis bonnement contenter. Ainçois, je désire et voudroye par vous en savoir la pure vérité pour les causes que je vous ay ja souvent dites. »

*** En vieux français dans l'original latin : « Vrayement il n'y avoit autre cause, fin ne intencion que ce que je vous ay dit : je vous ay dit de plus grans choses que n'est cest cy et assez pour faire mourir dix mille hommes. »

d'autres assistants, François, constitué en personne, et ledit Gilles, accusé, furent interrogés ensemble par ledit seigneur évêque de Saint-Brieuc, sur l'évocation des démons et l'oblation du sang et des membres desdits petits enfants — de quoi ledit évêque disait que lesdits Gilles et François venaient de se confesser — et sur les lieux où ils firent lesdites évocations et oblations déjà confessées par eux.

Lesquels Gilles, accusé, et François répondirent que ledit François fit plusieurs évocations des démons, et expressément d'un nommé Barron, sur l'ordre dudit accusé, tant en son absence qu'en sa présence; et en outre ledit accusé dit qu'il fut présent à deux ou trois évocations, et spécialement auxdits lieux de Tiffauges et de Bourneuf-en-Rais, mais il dit que jamais il ne put voir ni entendre aucun démon, bien que ledit accusé, comme tous deux le disaient, eût transmis une cédule obligatoire, écrite et signée de sa main, audit Barron, par ledit François, par laquelle ledit Gilles se soumettait audit Barron et à son mandement, et promettait d'obéir à ses ordres, sous réserve cependant de son âme et de la perte de sa vie; et que ledit accusé promit audit Barron la main, les yeux et le cœur d'un enfant, qu'il lui fit offrir par ledit François, ainsi qu'il dit, mais ledit François ne le donna pas, selon ce que ledit accusé et François disaient avoir déclaré pleinement dans leurs récentes confessions, en ce qui le concernait, ledit François se rapportant auxdites confessions.

Ledit seigneur président ordonna alors audit François de retourner dans sa chambre, ou là où il était gardé. Alors ledit accusé, se tournant vers ledit François, lui dit en français avec des larmes et des soupirs : « Adieu, François, mon ami! jamais plus nous ne nous reverrons en ce monde; je prie Dieu qu'il vous donne bonne patience et connaissance, et soyez certain, pourvu que vous ayez bonne patience et espérance en Dieu, de nous revoir dans la grande joie du paradis! Priez Dieu pour moi et je prierai pour vous *! » et disant cela, il embrassa ledit François, qui aussitôt s'éloigna.

[Signé :] Jean Petit.

* En vieux français dans l'original latin : « Adieu François, mon amy! jamais plus ne nous entreverrons en cest monde; je pri Dieu qu'il vous doint bonne pacience et esperance en Dieu que nous nous entreverrons en la grant joye de paradis! Priez Dieu pour moy et je prieray pour vous. »

Journée du samedi 22 octobre 1440.

« Confession en
jugement » de Gilles
de Rais.

Le samedi 22 octobre, comparurent en personnes, en jugement, devant lesdits seigneur évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur, siégeant en tribunal pour rendre droit, au lieu désigné ci-dessus, à l'heure de vêpres, ledit M^e Guillaume Chapeillon, promoteur, demandeur, d'une part, et ledit Gilles de Rais, accusé, d'autre part.

Et pour observer le terme de l'assignation, le promoteur demandant auxdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur, qu'ils interrogent ledit accusé pour savoir s'il voulait dire autre chose ou objecter contre ce qui est dit en la cause, l'accusé dit et répondit ne rien vouloir dire, mais volontairement, et librement, avec une grande contrition de cœur et une grande amertume, ainsi qu'il apparaissait à première vue, et avec une grande effusion de larmes, il confessa ce qu'il avait déjà confessé hors jugement dans sa chambre en présence du révérend père, le seigneur évêque de Saint-Brieuc, de M^e Pierre de L'Hôpital, président de Bretagne, de Jean de Touscheronde et de Jean Petit. Et il reconnut que toutes les choses contenues et insérées dans lesdits articles et chacune d'elles étaient et sont vraies. Et l'accusé lui-même ajoutant à son autre confession hors jugement, sans s'en écarter, voulut la répéter et la réciter ici, et afin de remédier à ses défauts dans le cas où il aurait omis quelque chose et afin de faire de plus amples déclarations sur des points développés sommairement dans les articles susdits, il confessa spontanément et déclara qu'il avait commis et perpétré d'autres grands et énormes crimes, iniquement, depuis le commencement de sa jeunesse, contre Dieu et ses commandements et qu'il avait offensé notre Sauveur du fait du mauvais gouvernement qu'il avait eu dans son enfance, où, sans frein, il s'était appliqué à tout ce qui lui plaisait, et s'était complu à tous les actes illicites, et il pria ceux des assistants qui avaient des enfants de les instruire dans les bonnes doctrines et de leur donner l'habitude de la vertu pendant leur jeunesse et leur enfance.

Après cette confession faite en jugement par ledit Gilles de Rais, accusé, ainsi qu'il a été rapporté, au sujet de la teneur des articles susdits, et une fois la

confession hors jugement répétée et récitée, — d'autant qu'il affirma que parmi les crimes et délits figurent d'énormes vices, soit le péché contre nature qui n'est pas énoncé avec autant d'ampleur dans les articles, déjà spontanément reconnus être vrais par lui, et dont il avait fait la confession secrète devant le révérend père en Dieu, le seigneur Jean Prégent, évêque de Saint-Brieuc, et nobles hommes, Pierre de L'Hôpital, président de Bretagne, et Jean Labbé, écuyer, et moi, Jean Petit, notaire public, examinateur général des témoins à la cour ecclésiastique de Nantes, et Jean de Touscheronde, également scribe à la cour séculière du même lieu, — pour que ladite confession secrète fût confiée à la mémoire des hommes dans de meilleures conditions, il a plu au même Gilles, accusé, non de la diminuer, mais plutôt de la fortifier et de la renforcer; et il demanda que ladite confession, pour tous et pour chacun des assistants, dont la majeure partie ignorait le latin, fût publiée en langue vulgaire, et que la publication et la confession des délits perpétrés leur fussent exposées pour sa honte, afin qu'il obtînt plus facilement la rémission de ses péchés et la faveur de Dieu pour l'abolition des péchés commis par lui; il dit qu'au temps de sa jeunesse, il avait toujours été de nature délicate et qu'il avait pour son plaisir et selon sa volonté fait tout le mal qu'il pouvait, et qu'il mettait son espérance et son intention dans les actes et les choses illicites et malhonnêtes qu'il faisait; il pria et exhortait très affectueusement les pères, les mères, les amis et les proches de tous les jeunes gens et de tous les enfants de les gouverner dans les bonnes mœurs, suivant les bons exemples et les bonnes doctrines; et de les instruire là-dessus et de les châtier, de peur qu'ils ne tombassent dans le piège où il était lui-même tombé. Par laquelle confession secrète qui, en la présence dudit Gilles, fut lue en jugement et publiée, et par lui approuvée, ledit Gilles de Rais, accusé, volontairement, et publiquement devant tous confessa que, pour son ardeur et sa délectation sensuelle, il prit et fit prendre un si grand nombre d'enfants qu'il ne saurait le préciser avec certitude; lesquels il tua et fit tuer, avec lesquels il commit le vice et le péché de sodomie; et il dit et confessa qu'il émettait la semence spermatique de la façon la plus coupable sur le ventre desdits enfants, tant avant qu'après leur mort, et aussi durant

leur mort; auxquels enfants quelquefois lui-même, et parfois d'autres de ses complices, notamment les ci-dessus nommés Gilles de Sillé, messire Roger de Briqueville, chevalier, Henri et Poitou, Rossignol et Petit Robin, infligeaient divers genres et manières de tourments : tantôt ils séparaient la tête du corps avec des dagues, des poignards et des couteaux; tantôt, ils les frappaient violemment sur la tête avec un bâton, ou avec d'autres objets contondants, tantôt ils les suspendaient dans sa chambre par une perche ou par un crochet avec des cordes et ils les étranglaient; et quand ils languissaient, il commettait avec eux le vice sodomite de la manière susdite. Lesquels enfants morts, il embrassait, et ceux qui avaient les plus belles têtes et les plus beaux membres, il les donnait à contempler et il faisait cruellement ouvrir leurs corps et se délectait de la vue de leurs organes intérieurs; et, très souvent, quand lesdits enfants mouraient, il s'asseyait sur leur ventre et il prenait plaisir à les voir ainsi mourir et il en riait avec lesdits Corrillaut et Henri, après quoi il faisait brûler et convertir leurs cadavres en poussière par lesdits Corrillaut et Henri.

Interrogé sur le lieu où il perpétra lesdits crimes et en quel temps il commença à le faire, et sur le nombre des morts, il dit et répondit : premièrement, dans le château fort de Champtocé, en l'année que le seigneur de La Suze, son aïeul, décéda, auquel lieu il tua et fit tuer plusieurs enfants, et en grand nombre — duquel nombre il n'est pas certain; et il commit avec eux ledit péché sodomite et contre nature; et en ce temps, Gilles de Sillé seul le savait, mais ensuite Roger de Briqueville, ensuite Henri, Étienne Corrillaut, autrement dit Poitou, Rossignol, Robin furent successivement ses complices; et il dit qu'il fit extraire les os des enfants tués à Champtocé, tant les têtes que les corps, qui avaient été jetés dans le bas de la tour; et il les fit mettre dans un coffre et transporter au château fort de Machecoul, où ils furent brûlés et réduits en cendres; et qu'audit lieu de Machecoul, il prit, tua, et fit prendre et tuer plusieurs autres enfants, en grand nombre, lequel nombre il ignore; et dans la maison nommée de La Suze, à Nantes, qu'il possédait en ce temps-là, il tua, fit tuer, brûler et convertir en cendres plusieurs enfants du nombre desquels il ne se souvient pas, dont il abusa et qu'il

pollua, commettant avec eux le vice de sodomie contre nature, comme ci-dessus. Lesquels crimes et délits il commit uniquement pour son mauvais plaisir et pour sa mauvaise délectation, non pour quelque autre fin ou dans quelque autre intention, sans être conseillé de personne et seulement suivant son imagination.

De plus, ledit Gilles dit et confessa qu'il y a un an et demi passé, ledit messire Eustache Blanchet fit venir de Florence *, en Lombardie, ledit M^e François Prelati auprès de Gilles, accusé, dans l'intention de pratiquer l'évocation des démons; et que ledit François lui dit que, dans les pays d'où il venait, il avait trouvé moyen de faire venir par conjuration un esprit lequel avait promis à ce même François que lui-même ferait venir un certain démon, lequel s'appelait Barron, et autant de fois que le même François le voudrait.

Item, ledit Gilles dit et confessa que ledit François fit plusieurs évocations, sur son ordre, tant en son absence qu'en sa présence, et que lui, accusé, fut en personne avec ledit François à trois évocations que faisait ce dernier; une fois au château de Tiffauges, l'autre à Bourgneuf-en-Rais; il ne se rappelle pas en quel lieu la troisième fut faite; il ajoute que ledit Eustache Blanchet savait bien que ledit François faisait lesdites évocations, mais qu'il n'y assistait pas, car lui, accusé, ni François ne l'auraient toléré, parce que ledit Eustache était une méchante langue, fertile en propos légers.

Item, ledit Gilles, accusé, dit et confessa que pour faire lesdites évocations, ils traçaient sur la terre des signes en forme de cercle ou en forme de croix, et des caractères; et que ledit François avait un livre qu'il avait apporté d'Italie, comme il disait, dans lequel il y avait les noms de plusieurs démons et des paroles pour les conjurer et les invoquer, desquels noms et desquelles paroles il ne se souvient pas; lequel livre ledit François tenait et lisait durant près de deux heures pendant lesdites conjurations et évocations; et que lui, accusé, à aucune de celles-ci ne vit ni n'aperçut aucun diable à qui parler, ce dont il fut très irrité et déçu.

Item, ledit accusé dit et confessa qu'à une évocation

* C'est de Florence, en Toscane, qu'il s'agit. Lombardie signifie alors Italie.

faite par ledit François en son absence, selon ce qu'il lui dit à son retour, François avait vu le nommé Barron et lui avait parlé, lequel lui avait dit qu'il ne viendrait pas vers ledit accusé, parce qu'il avait failli à ce qu'il lui avait promis et ne l'avait pas accompli; et lui, accusé, apprenant cela, chargea ledit François de demander à ce même diable ce qu'il voulait avoir de lui et de l'assurer que ce qu'il voulait de lui, il le lui donnerait, sauf son âme et sa vie, pourvu que, par ce moyen, le diable lui concédât et lui donnât ce qu'il demanderait; ledit accusé ajoutant que son intention était de lui demander science, puissance et richesses, afin de revenir au premier état de sa seigneurie et de sa puissance; et que, peu après, ledit François lui dit avoir parlé avec ce même diable qui, entre autres choses, exigea que ledit Gilles de Rais lui donnât quelques membres d'enfant; lequel Gilles, après cela, donna audit François la main, le cœur et les yeux d'un jeune garçon, pour les offrir au diable de la part dudit Gilles, accusé.

Item, ledit Gilles, accusé, dit et confessa qu'avant d'aller à l'une des trois évocations où il fut en personne, il écrivit de sa propre main une cédule, qu'il signa de son nom en français : « Gilles »; mais il ne se souvient pas de la teneur de ladite cédule, qu'il écrivit avec l'intention de la donner au diable, s'il venait à l'évocation faite par ledit François; ce qu'il avait fait sur le conseil dudit François, qui lui avait dit qu'il importait de remettre ladite cédule au diable aussitôt qu'il viendrait; et pendant l'évocation, il tenait constamment ladite cédule en main, attendant les pactes ou les promesses que formuleraient ledit François et le diable et dont ils conviendraient sur ce que ledit Gilles, accusé, promettait au diable d'accomplir; mais le diable ne parut pas et ne parla pas avec eux.

Item, l'accusé dit et confessa qu'une nuit, il envoya ledit Étienne Corrillaut, autrement dit Poitou, avec ledit François pour faire une évocation; lesquels revinrent bien mouillés et bien trempés, lui disant qu'il n'était rien venu à ladite évocation.

Item, ledit accusé dit et confessa qu'il voulut assister à une évocation que le même François allait faire, et que ce dernier ne voulut pas de sa présence; et qu'au retour de ladite évocation, il affirma audit Gilles que s'il avait assisté à cette évocation, il aurait couru un grand danger, car il était apparu à François un

serpent dont il avait eu grand peur; ce qu'entendant, ledit Gilles fit prendre un morceau de la Vraie Croix qu'il possédait et il pensa aller au lieu de ladite évocation où ledit François disait avoir vu le serpent; ce qu'il ne fit pas, parce que ledit François l'en empêcha.

Item, le même Gilles de Rais, accusé, dit et confessa qu'à l'une des trois évocations auxquelles il assista, ledit François relata audit accusé qu'il avait vu lui-même le nommé Barron lequel lui avait montré une grande quantité d'or, et entre autres un lingot d'or; mais ledit accusé déclara qu'il ne vit pas le diable, ni le lingot, mais seulement une sorte d'oripeau en forme de feuille ou de feuilles d'or, auquel il ne toucha pas.

Item, l'accusé dit et confessa que, la dernière fois qu'il fut à Josselin, au diocèse de Saint-Malo, auprès de l'illustre prince et seigneur duc de Bretagne, le même accusé fit tuer plusieurs enfants à lui procurés par le susdit Henri; et qu'il commit et exerça avec eux le vice et le péché de sodomie de la manière susdite.

Item, le même accusé dit et confessa que ledit François, sur ordre et en son absence, fit des évocations du diable à Josselin, auxquelles il n'était rien apparu ni rien venu.

Item, il dit que, devant partir pour Bourges, il envoya ledit François au lieu de Tiffauges, le priant, durant son absence, de faire des évocations et de lui annoncer ce qu'il ferait et saurait, et de lui écrire à mots couverts* que ses travaux allaient bien; lequel François lui écrivit et lui envoya une sorte d'onguent dans un tube d'argent, placé dans une bourse et une boîte faite également d'argent, lui écrivant que c'était là chose précieuse et qu'il le gardât bien; et lui, ajoutant foi à l'affirmation dudit François, pendit ladite bourse à son cou pendant plusieurs jours; mais peu après, il la jeta, s'apercevant qu'elle ne lui était d'aucun profit.

Item, le même accusé dit et confessa que ledit François lui dit une fois que ledit Barron mandait de donner un repas en son nom à trois pauvres, à trois grandes fêtes de l'année; ce que lui, accusé, fit une seule fois, à une fête de la Toussaint.

Interrogé sur le motif qui lui faisait garder près de

* L'original dit en latin « *per verba seu vocabula cooperta* », et commente l'expression en vieux français : « par paroles couvertes ».

lui et dans sa maison ledit François, il répondit que ledit François était bien doué et d'un commerce agréable, parlant le latin avec élégance et recherche, et qu'il s'employait diligemment des affaires dudit Gilles, accusé.

Item, le même accusé dit et confessa qu'après la Saint-Jean-Baptiste dernière, un beau jeune homme, qui demeurait avec un nommé Rodigo, à Bourgneuf-en-Rais, où lui même, accusé, se trouvait alors, lui fut amené un certain soir par lesdits Henri et Corillaut, et la nuit il exerça ledit vice sodomite et contre nature avec lui, de la manière susdite, puis il le tua et le fit porter à Machecoul pour être brûlé.

Item, il dit et confessa qu'ayant été averti que les gens du château fort de Palluau projetaient de s'emparer du capitaine du château fort de Sainte-Étienne-de-Mermorte, et pour cela indigné contre eux, un matin dont il ne peut se rappeler le jour, il partit à cheval avec ses gens d'armes dans l'intention de surprendre les gens du château fort de Palluau, de les faire prisonniers et de les punir s'il pouvait les cerner; et au commencement de l'expédition ledit François, étant en sa compagnie avec les autres lui dit qu'il ne les trouverait pas et en effet, ledit accusé ne les trouva point et son projet fut déçu.

Item, ledit Gilles de Rais, accusé, dit et confessa avoir tué deux jeunes pages, l'un de Guillaume Daussy, l'autre de Pierre Jacquet, dit Princé, avec lesquels il commit et exerça ladite luxure contre nature.

Item, le même accusé dit et confessa que, la dernière fois qu'il alla à Vannes, au mois de juillet dernier, André Buchet lui livra, dans la maison d'un nommé Lemoine où logeait ledit accusé, un jeune garçon avec lequel il commit le vice contre nature, comme il est dit ci-dessus. Et après l'avoir tué, il le fit jeter par ledit Poitou dans les latrines de l'auberge d'un nommé Boetden, proche de celle dudit Lemoine, dans l'auberge ou la maison duquel Boetden, près du marché de Vannes, les amis dudit accusé étaient logés; lequel Poitou descendit dans lesdites latrines, afin d'enfoncer et de couvrir le cadavre, de sorte qu'on ne pût le trouver.

Item, ledit Gilles de Rais, accusé, dit et confessa semblablement qu'avant la venue dudit François, il avait eu d'autres évocateurs, à savoir un trompette nommé Dumesnil, M^e Jean de La Rivière, un nommé

Louis, M^e Antoine de Palerne, et un autre dont il ne se rappelle le nom. Lesquels, de son mandement, firent plusieurs évocations, à quelques-unes desquelles il assista, tant à Machecoul qu'en d'autres lieux; et, en particulier, pour voir faire sur le sol un cercle ou figure en forme de cercle, tracé sur la terre, qui est nécessaire à cette sorte d'évocation, avec l'intention de voir le diable, de lui parler et de faire un pacte avec lui. Mais ledit accusé dit qu'il ne put jamais voir le diable, ni lui parler, quoique il prit toute la peine qu'il pût, à tel point que cela ne dépendit pas de lui-même s'il ne put voir le diable ni lui parler.

Item, le même Gilles de Rais, souvent nommé, dit et confessa que le susdit Dumesnil, évocateur, lui dit une fois que le diable, afin de faire et d'accomplir par lui-même ce que ledit accusé avait l'intention de solliciter et d'obtenir de ce même diable, voulait voir faire et recevoir une cédule signée de la propre main de l'accusé avec du sang de son doigt, par laquelle celui-ci promettait de donner audit diable, quand il viendrait à son évocation, certaines choses dont il ne se souvient pas; et pour cette raison et à cette fin, il signa ladite cédule avec du sang de son petit doigt, de son nom *Gilles*. Quant à ce qui était d'autre part écrit sur ladite cédule, il ne s'en souvenait pas, sinon qu'il promettait au diable ce que mentionnait ladite cédule, à la condition que le diable lui donnât et lui procurât science, puissance et richesse. Mais il est bien certain, comme il l'affirma, que quoi qu'il pût promettre au diable, il avait toujours réservé son âme et sa vie et il dit que ladite cédule ne fut pas remise, le diable ne s'étant pas montré à lui et n'ayant pas répondu à cette même évocation.

Item, ledit accusé confessa qu'à une évocation faite par le susdit M^e de La Rivière, dans un bois près du lieu ou de la ville de Pouzanges, ledit La Rivière, avant de faire ladite évocation, s'était muni d'armes et d'une armature et qu'ainsi armé, il était allé dans ledit bois pour y faire ladite évocation; et que lui, accusé, avec ses serviteurs et spécialement avec Eustache Blanchet, avec Henri et Étienne Corillaut, autrement dit Poitou, allant dans le bois, trouvèrent ledit La Rivière s'en revenant, qui lui dit qu'il avait vu le diable venant à lui sous l'apparence d'un léopard, lequel avait passé sans rien lui dire; et qu'il en avait eu grande crainte et terreur, à ce qu'il disait.

Et l'accusé ajouta dans sa narration que ledit La Rivière, à qui il avait versé la somme de vingt réaux d'or, se retira après cette évocation, promettant de revenir trouver ledit accusé, ce qu'il ne fit pas.

Item, le même accusé dit et confessa qu'à une autre évocation des démons qu'ils firent lui et un évocateur dont il ne se rappelait pas le nom, ainsi que Gilles de Sillé, dans une chambre dudit château fort de Tiffauges, ledit Sillé n'osa pas entrer dans le cercle, alors qu'il était dans ladite chambre pour faire l'évocation, mais il se retira vers une fenêtre avec l'intention de sauter dehors s'il sentait venir quelque chose de redoutable, et il tenait entre ses bras une image de la Bienheureuse Vierge Marie; ledit accusé était lui-même dans le cercle avec crainte, parce que l'évocateur lui avait défendu de faire le signe de la croix, car s'il le faisait, ils seraient tous en grand péril; mais il se souvint d'une prière à Notre-Dame qui commence par *Alma*, et incontinent, l'évocateur lui commanda de sortir du cercle, ce qu'il fit aussitôt en se signant; et il quitta la chambre promptement, y laissant l'évocateur et fermant la porte sur lui; ensuite, il trouva ledit Gilles de Sillé, qui lui dit que l'on battait et que l'on frappait l'évocateur ainsi laissé dans ladite chambre, ce qui s'entendait comme si l'on battait un lit de plume; ce que lui, accusé, n'entendait pas, et il fit ouvrir la chambre et il aperçut à l'entrée l'évocateur blessé au visage et en d'autres parties de son corps, et ayant entre autres, une grosse bosse au front, et ce au point de ne pouvoir se soutenir; et de crainte qu'il ne mourût des suites desdites blessures, il voulut le faire confesser et lui faire donner les sacrements; mais l'évocateur ne mourut pas et guérit de ses blessures.

Item, ledit Gilles de Rais, accusé, dit et confessa qu'il envoya ledit Gilles de Sillé en pays plus haut, chercher pour lui des évocateurs des démons ou des malins esprits. Lequel Gilles de Sillé, revenu vers lui, lui rapporta qu'il avait trouvé une femme qui s'occupait de telles évocations : laquelle avait dit à Sillé que, si Gilles de Rais ne détournait pas son âme de l'Église et de sa chapelle, jamais il ne pourrait parvenir à ses fins; et que Sillé avait rencontré dans la même région une autre femme qui lui avait dit que si ledit accusé n'abandonnait pas ou ne faisait pas

cesser une œuvre commencée par lui ou qu'il entendait poursuivre, jamais rien de bien ne lui arriverait.

Item, que ledit Gilles de Sillé avait trouvé dans le même pays un évocateur qu'il se proposait d'amener audit accusé, lequel évocateur se disposant à rejoindre ledit accusé, se noya alors qu'il traversait un fleuve ou une rivière.

Item, ledit Gilles, accusé, dit et confessa que ledit Sillé lui amena un autre évocateur qui mourut presque aussitôt. Et à cause de ces morts malheureuses et des difficultés s'opposant à ce qu'il ne pût, dans lesdites évocations ou d'autres semblables, répondre à ses coupables intentions, il dit croire que la clémence divine et l'intercession de l'Église, desquelles jamais son cœur et son espérance ne se détournèrent, étaient alors survenues miséricordieusement et l'avaient empêché de succomber à tant d'épreuves et de périls; et pour cette raison, il eut l'intention de renoncer à sa mauvaise vie et d'aller en pèlerinage à Jérusalem et au sépulcre de Notre-Seigneur et en d'autres lieux de la Passion de son Rédempteur et de faire tout ce qu'il pourrait pour obtenir de la miséricorde de son Rédempteur la rémission de ses péchés.

Et ensuite, après ladite confession en jugement, volontairement et librement faite, il exhorta le peuple qui se trouvait là et surtout les ecclésiastiques qui étaient là en nombre plus considérable, leur demandant de toujours vénérer notre Sainte-Mère l'Église, et de l'honorer grandement et de ne jamais s'en séparer, ajoutant expressément que si lui-même, accusé, n'eût dirigé son cœur et son affection vers cette même Église, jamais il n'eût échappé à la malice et à l'intention du diable; bien plus, il croyait que, sinon, le diable, en raison de l'énormité de ses scélératesses et de ses crimes, eût depuis longtemps détruit son corps et emporté son âme; exhortant en outre tous les pères de famille de veiller sur leurs enfants, afin qu'ils ne fussent point trop délicatement vêtus et de ne point tolérer qu'ils vécussent dans l'oisiveté, faisant remarquer et assurant que plusieurs maux naissent de l'oisiveté et des excès de table et déclarant plus expressément encore que chez lui l'oisiveté, une avidité insatiable de mets délicats et la fréquente absorption de vins chauds entretenaient principalement en lui un état d'excitation qui le porta à perpétrer tant de péchés et de crimes.

Au sujet desquels crimes et délits par lui perpétrés, Gilles de Rais, accusé, implora avec humilité et en pleurant la miséricorde et le pardon de son Créateur et très saint Rédempteur, comme aussi la miséricorde et le pardon des parents et des amis des enfants si cruellement massacrés, ainsi que de tous ceux qu'il avait pu léser et à l'égard desquels il s'était rendu effectivement coupable, qu'ils se trouvassent là ou ailleurs, et il demandait à tous les fidèles et aux adorateurs du Christ les secours de leurs dévotes prières.

Et c'est pourquoi le susdit M^e Guillaume Chapeillon, promoteur, en présence dudit Gilles de Rais, accusé, attendu la confession spontanée du même accusé, et les autres preuves légitimement apportées contre lui, demanda instamment que fussent assignés un jour et un terme convenables audit accusé pour conclure et en même temps, d'autre part, voir conclure à la sentence et aux sentences définitives par ledit révérend père en Dieu, le seigneur évêque de Nantes, et frère Jean Blouyn, vicaire dudit inquisiteur, et par chacun d'entre eux ou par ceux qu'ils en chargeraient, sentences à mettre par écrits et à promulguer en la cause et les causes de cet ordre, à moins que ledit Gilles de Rais, accusé, n'eût à donner quelque raison valable pour laquelle ceci ne dût pas se faire. Sur quoi les susdits seigneurs évêque de Nantes et vicaire de l'inquisiteur susdit assignèrent la journée du mardi suivant au promoteur et à Gilles de Rais, accusé, qui ne le contredisait pas en cela, pour procéder ainsi que de droit, selon qu'il était nécessaire en la cause et les causes de cet ordre.

Sur lesquelles choses ledit promoteur nous pria, notaires et scribes soussignés, de faire un et plusieurs instruments publics.

Présents, au lieu susdit, révérend père en Dieu messire Jean Prégent, évêque de Saint-Brieuc, maîtres Pierre de L'Hôpital, président de Bretagne, Robert de La Rivière et messire Robert d'Épinay, chevalier susdit, et noble homme Yvon de Rocerf, ainsi que les honorables hommes maîtres Yvon Coyer, doyen, Jean Morelli, chantre, Gatien Ruytz, Guillaume Groyguet, licencié en l'un et l'autre droit, Jean de Châteaugiron, Pierre Avril, Robert Viger, Geoffroy de Chevigny, licencié en droit, les maires de Nantes, Geoffroi Piperier chefci, Pierre Hamon, Jean Guérin, Jean Vaedi et Jean Symon, chanoines de Notre-

Dame-de-Nantes et de Saint-Brieuc, Hervé Lévy, sénéchal de Quimper, et M^e Guillaume de La Lohérie, licencié en droit, avocat à la cour séculière de Nantes, avec plusieurs autres témoins rassemblés là-même en grand nombre, à ce spécialement appelés et requis.

[Signé :] *Delaunay, J. Petit, G. Lesné.*

Journée du mardi 25 octobre 1440.

Le mardi après la fête de saint Luc, évangéliste, le 25 octobre 1440, comparurent personnellement en jugement devant lesdits révérends père en Dieu, le Seigneur Jean de Malestroît, évêque de Nantes, et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, siégeant en tribunal pour rendre droit dans ladite grande salle supérieure de la Tour Neuve, le matin à l'heure de tierce, le susdit M^e Guillaume Chapeillon, promoteur, pour lui-même, d'une part, et ledit Gilles de Rais, accusé, également pour lui-même, d'autre part.

Lequel promoteur, satisfaisant à l'assignation du terme en cause et les causes de cet ordre, demanda avec instance, en présence dudit Gilles de Rais, accusé, entendant, comprenant et non contredisant, qu'il fût conclu et tenu pour conclu en la cause et les causes par les susdits seigneurs évêque et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, et pour autant qu'il tenait à lui, il conclut en ces mêmes causes. Et alors lesdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire dudit inquisiteur, répondant audit promoteur, qui concluait et demandait qu'il fût conclu avec lui, en présence dudit Gilles de Rais, accusé, non contredisant, mais en ce consentant, conclurent et tinrent pour conclu et voulurent qu'il fût tenu pour conclu en ces mêmes causes.

Laquelle conclusion ainsi faite, ledit promoteur demanda avec instance que la sentence et les sentences définitives en la cause et les causes de cet ordre fussent aussitôt portées et promulguées en présence dudit Gilles de Rais, entendant et comprenant, pour le même promoteur et contre ledit Gilles de Rais, accusé, par les mêmes seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, suivant la conclusion et les conclusions des articles préinsérés, et que celles-ci fussent portées et promulguées soit

1. Procès-verbal de la reddition des arrêts.

par ces mêmes seigneurs évêque et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, soit par celui des deux qu'ils voudraient, ou encore par un autre, délégué à cet effet.

Et alors le même seigneur évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire du même inquisiteur, siégeant en tribunal, comme ci-dessus, pour rendre droit, en présence dudit Gilles de Rais, accusé, entendant, comprenant et non contredisant, — vu d'abord et diligemment par eux inspecté tous actes et plaidoyers, toutes lettres et écritures, tous développements et tous aveux dudit Gilles, accusé; vu toutes dépositions des témoins et toutes autres pièces et garanties en la cause et les causes de cet ordre, tenues, exhibées et produites, et chacune de ces choses mêmes dûment recensées avec diligence et circonspection; vu la délibération mûrie sur toutes ces mêmes choses avec les révérends pères, seigneurs évêques, docteurs en droit, légistes, professeurs de théologie, praticiens illustres et autres hommes probes, auxquels le seigneur évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, firent une relation complète et fidèle des motifs légitimes de la cause et des causes de cet ordre; vu le conseil et l'assentiment de ces mêmes seigneurs évêques, docteurs, légistes, théologiens, praticiens et autres hommes probes; le seigneur évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit, procédèrent et jugèrent bon de procéder à leur sentence, et à toutes leurs sentences définitives, qui doivent être promulguées et portées en la cause et en les causes de cet ordre, touchant celle-ci et celles-là suivant les choses que, par les actes, les plaidoyers, les confessions, les dépositions des témoins, les écritures, les développements et les autres pièces et garanties, ils examinèrent et instruisirent, et que maintenant ils examinent et connaissent; sentences que par l'organe de vénérable homme et circonspect, messire Jacques de Pencoëdic, professeur en l'un et l'autre droit, official de Nantes, ils portèrent et promulguèrent, respectivement et successivement, et dont la teneur est intégralement contenue ci-dessous, conformément à ce qui est donné dans certaines cédules de papier qu'alors ledit Pencoëdic avait entre ses mains, lesquelles, là-même, les seigneurs évêque de Nantes et vicaire de l'inquisiteur firent lire à haute et intelligible voix par le susdit messire Jacques, doc-

teur et official susdit. Cette promulgation des sentences étant ainsi faite, pour sa part et celle dudit vicaire de l'inquisiteur susdit, le seigneur évêque de Nantes interrogea ledit Gilles, accusé, pour savoir s'il voulait être réincorporé à l'Église, notre Mère, et revenir à elle, à cause des erreurs susdites, de l'évocation des malins esprits, et des autres déviations à l'égard de la foi catholique. Lequel accusé répondit et dit n'avoir jamais su ce qu'était l'hérésie, qu'il ignore l'avoir commise et y être tombé; cependant, dès lors que, tant en raison de sa confession qu'en raison d'autres preuves, l'Église jugeait que les choses par lui commises sentaient l'hérésie, en conséquence de ce jugement, il demandait en suppliant dévotement à genoux, — et il le fit avec des soupirs et des gémissements — d'être réincorporé par lesdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire de l'inquisiteur susdit. À laquelle réincorporation, lesdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire dudit inquisiteur, reçurent et admirèrent le susdit Gilles, accusé, qui le sollicitait humblement, et ils le réincorporèrent. Lequel, ainsi réincorporé, humblement et à genoux, avec des soupirs et des gémissements continus, supplia d'être absous des sentences d'excommunication portées contre lui dans lesdites promulgations des sentences définitives ainsi que de toutes les autres qu'il pouvait avoir encourues; tant à cause des délits susdits par lui commis et perpétrés d'inique façon; que pour la violation de l'immunité de ladite église paroissiale de Saint-Étienne-de-Mermorte comme de toutes autres églises, ou pour la détention et l'emprisonnement dudit Jean Le Ferron, clerc, ou pour les injures par lui proférées à l'égard des mêmes seigneurs évêque de Nantes et vicaire de l'inquisiteur et des autres ecclésiastiques, et pour les offenses faites à Dieu et à son Église; implorant que le pardon de tout ceci lui fût par eux imparti. Lesquels le lui accordèrent pour l'amour de Dieu, et alors le susdit Gilles de Rais, accusé, fut absous, par écrit et dans la forme coutumière de l'Église, de ladite sentence d'excommunication par le susdit seigneur évêque de Nantes, et restitué à la participation des sacrements et à l'unité des fidèles du Christ de son Église. Enfin, à la prière instante dudit Gilles, accusé, les susdits seigneurs évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, vicaire dudit inquisiteur,

chargèrent un religieux homme, frère Jean Jouvenel, de l'ordre des Carmes de Plöermel, du diocèse de Saint-Malo, d'entendre la confession secrète de l'accusé, de l'absoudre de ses péchés déjà confessés ou devant être confessés et de lui imposer et enjoindre pour tous, tant pour ceux qu'il avait judiciairement confessés que pour ceux qu'il confesserait dans le for de la conscience, une pénitence salutaire à la mesure de ses fautes, et de l'absoudre de toutes autres sentences d'excommunications portées contre lui d'autorité de droit par les juges susdits, tant conjointement que séparément.

Sur quelles choses, ledit M^e Guillaume Chapeillon, promoteur, nous pria, nous notaires et scribes susdits, de faire un et plusieurs instruments publics.

Présents au lieu susdit, les révérends pères messires Jean Prégent, évêque de Saint-Brieuc, et Denis de La Lohérie, évêque de Laodicée, et Guillaume de Malestroît, élu de l'église du Mans, ainsi qu'honorables et nobles hommes M^e Pierre de L'Hôpital, président de Bretagne, Robert de La Rivière, et messire Robert d'Épinay, chevalier, Yvon de Rocerf, susdits, et maîtres Jean de Châteaugiron, Olivier Solidé, chanoine de Nantes, et messire Robert Mercier, chanoine de l'église de Saint-Brieuc, Guillaume Ausquier, recteur de l'église paroissiale de Sainte-Croix-de-Machecoul, dudit diocèse de Nantes, Jean Guiolé, Guillaume de La Lohérie, licencié en droit, Olivier et Guillaume Les Grimaux, avocats à la cour séculière de Nantes, et plusieurs autres témoins rassemblés là-même en grand nombre, à ce spécialement appelés et requis.

[Signé :] *Delaunay, J. Petit, G. Lesné.*

2. Arrêt rendu contre Gilles de Rais, coupable d'hérésie.

Au nom du Christ *

Nous, Jean, évêque de Nantes, et frère Jean Blouyn, bachelier en sainte écriture, de l'ordre des Frères Prêcheurs de Nantes,

* Le texte suivant est précédé dans la copie de ces mots : « Teneur desdites cédulas de prononciation dont il est fait mention ci-dessus, lesquelles suivent et sont telles. »

vicaire dudit inquisiteur de l'hérésie pour la ville et le diocèse de Nantes, siégeant en tribunal et n'ayant en vue que Dieu seul, attendu le conseil et l'assentiment des révérends pères, seigneurs évêques, légistes, docteurs et maîtres en théologie, par cette véritable sentence définitive que nous mettons dans ces écrits, attendu les dépositions des témoins cités par nous et par notre promoteur, en cette partie par nous délégué en la cause de la foi, contre toi, Gilles de Rais, notre sujet et notre justiciable, en cette partie produits et diligemment examinés, et les dépositions fidèlement rédigées de ces mêmes témoins, attendu ta confession spontanément faite devant nous, et les autres attendus et les points considérés en cette partie qui ont justement ému nos âmes, nous décrétons et déclarons que toi, Gilles de Rais susdit, devant nous présent en jugement, t'es rendu coupable de la perfide apostasie ainsi que de l'horrible évocation des démons, que tu as méchamment perpétrées, et que tu as encouru pour cela la sentence d'excommunication et les autres peines de droit, afin de te punir et de te corriger salutairement et afin que tu sois puni et corrigé selon que l'exige le droit et le décrètent les sanctions canoniques.

[Signé :] *Delaunay, J. Petit, G. Lesné.*

3. Arrêt rendu contre Gilles de Rais « coupable de crime et de vice contre nature avec des enfants ».

Au nom du Christ

Nous, Jean, évêque de Nantes, en tribunal siégeant et n'ayant en vue que Dieu seul, étant examinés et instruits par nous les motifs légitimes et les développements de la cause de la foi parvenus devant nous de la part de notre promoteur, en la cause par nous député, demandeur contre toi, Gilles de Rais, notre sujet et notre justiciable, en cette partie accusé, attendu les dépositions des témoins pour leur part et celle de notre promoteur, en cette cause produits, assermentés et diligemment examinés; attendu la rédaction fidèle de leurs dépositions, attendu ta confession, par toi spontanément faite en jugement devant nous, et publiquement énoncée, et tous autres attendus et tous points considérés, qui, du point de vue canonique, ont préoccupé notre esprit; ayant pris conseil des révérends pères et des maîtres de théologie et des légistes, par cette sentence définitive que nous portons dans ces écrits, nous te décrétons et te déclarons, toi, Gilles de Rais susdit, comparaissant personnellement en jugement devant nous, coupable d'avoir commis et méchamment perpétré le crime et le vice contre nature avec des enfants de l'un et de l'autre sexe, selon la pratique sodomite,

et pour cela dans ces écrits, nous t'excommunions et nous décidons que tu as encouru les autres peines de droit, afin de te punir et de te corriger salutairement, et afin que tu sois puni et corrigé selon que l'exigent le droit et les sanctions canoniques.

[Signé :] *Delaunay, J. Petit, G. Lesné.*

*Dépositions des témoins **

I. Dépositions concernant les enfants et les évocations. 1. François Prelati, clerc. 16 octobre 1440.

Et premièrement :

FRANÇOIS PRELATI, examiné et interrogé le 16 octobre 1440, sous le pontificat et durant le concile général susdits, sur toutes choses contenues dans les articles préinsérés, successivement et par ordre, déposa qu'il était originaire du lieu de Monte-Catini au Val di Nievole, près de Pistoie, diocèse de Lucques, en Italie, clerc, ainsi qu'il l'assure, ayant reçu la tonsure cléricale de l'évêque d'Arezzo; ayant étudié la poésie, la géomancie, et d'autres sciences et arts, en particulier l'alchimie; âgé de vingt-trois ans environ, à ce qu'il croit.

Item, il dit et déposa qu'il y a environ deux ans, comme il demeurerait à Florence chez l'évêque de Mondovi, vint à lui un certain messire Eustache Blanchet, prêtre, qui par l'entremise d'un certain maître de Monte-Pulciano, fit connaissance avec lui, François, et qu'ensuite le même Eustache et lui se fréquentèrent pendant quelque temps, mangeant et buvant ensemble, et se réunissant d'autres façons; enfin, ledit Eustache lui demanda, entre autres choses, s'il savait exercer l'art de l'alchimie et de l'évocation des démons; à quoi ledit François répondit que oui; et alors le même Eustache lui demanda s'il voulait venir en France. À quoi ledit François répondit qu'il avait un cousin qu'il connaissait, nommé de Martellis, qui demeurerait à Nantes en Bretagne, et qu'il irait volontiers le voir. Alors ledit Eustache dit au même François qu'en France vivait un grand personnage, à savoir le sire de Rais, qui désirait beaucoup avoir auprès de lui un homme savant et expert dans lesdits arts, et que, si le susdit François y était expert et voulait venir chez ledit seigneur, il pourrait recevoir de sa part de grandes

* « Attestations des témoins produits de la part dudit M^e Guillaume Chapeillon, promoteur, devant les susdits révérend père en Dieu, messire Jean, évêque de Nantes et frère Jean Blouyn, inquisiteur de l'hérésie, et de l'ordre et du mandement desdits seigneurs juges, fidèlement et diligemment examinés, autant qu'il se pouvait, sur les articles susinsérés dudit promoteur, par nous, Jean Delaunay, Jean Petit, Nicolas Géraud et Guillaume Lesné, notaires et commissaires susdits, scribes députés en la cause et les causes de cet ordre, par lesdits seigneurs juges. »

commodités. Alors ledit François consentit à se rendre avec le même Eustache auprès dudit sire de Rais à l'occasion des choses susdites; et pour lors, ils se mirent en route pour la France, et le même témoin emporta avec lui, de Florence, un livre traitant des évocations et de l'art de l'alchimie. Et ils arrivèrent à Saint-Florent-le-Vieil, ville qui ne dépend d'aucun diocèse, située dans la province ecclésiastique de Tours, et ils s'y arrêtrèrent pour quelques jours. Et de ce même lieu, ledit Eustache écrivit audit sire Rais pour lui annoncer leur arrivée; ce qu'apprenant ledit sire envoya immédiatement les nommés Henri et Poitou, à savoir Étienne Corrillaut, ses familiers, avec deux autres, pour aller au-devant dudit témoin et dudit Eustache, lesquels arrivèrent à Tiffauges, au diocèse de Maillezaïs. Après leur arrivée, ayant reçu lesdits François et Eustache, et ayant appris par ce dernier que ce François était expert et savant dans les arts susdits le sire de Rais s'en réjouit fort; avec lequel sire, depuis lors, ledit témoin demeura continuellement, l'espace de seize mois environ.

Item, il dit qu'après un certain temps de séjour à Tiffauges, il fit la connaissance d'un certain Breton bretonnant qui, là-même, à Tiffauges, au diocèse de Maillezaïs, demeurant dans la maison de Geoffroy Leconte, capitaine du château fort dudit lieu, lequel Breton soignait une maladie des yeux dont souffrait l'épouse dudit capitaine chez ce Breton, le témoin trouva un livre relié de cuir noir, partie de papier, partie de parchemin, portant une écriture et avec des titres et des rubriques rouges. Or, ce livre contenait des invocations des démons et plusieurs autres questions concernant la médecine, l'astrologie et autres; lesquels livres* le témoin montra peu après au susdit Gilles. Après les avoir regardés et parcourus, le même Gilles décida qu'ils éprouveraient et expérimenteraient ensemble le contenu de ces livres, particulièrement en ce qui touchait lesdites évocations. Pour ce faire, le susdit Gilles et le témoin, une certaine nuit, après le dîner, ayant pris des cierges et d'autres choses, avec le livre en question que le témoin avait apporté, comme il a été dit, firent plusieurs cercles comprenant des caractères et des signes en manière d'armoiries, tracés de la pointe d'une épée sur le sol, à savoir dans la grande salle inférieure du château de Tiffauges, à la composition et au tracé desquels cercles assistèrent le susdit Gilles de Sillé, Henri et Poitou, autrement dit Étienne Corrillaut, ainsi que messire Eustache Blanchet. Après que furent tracés lesdits cercles et caractères et que le feu fut allumé, tous les susdits sauf ledit messire Gilles de Rais et le témoin, sur l'ordre dudit messire Gilles, quittèrent ladite salle, tandis que le même Gilles et le témoin se plaçaient au milieu des cercles susdits et dans un certain angle proche du mur, sur lequel le témoin traça un autre caractère, des charbons ardents se trouvant dans un pot de terre: sur lesquels charbons ils mirent de la poudre magnétique, vulgairement dite d'*aimant***, de l'encens, de la myrrhe, de l'aloès, d'où s'élevait une fumée odoriférante. Et là même ils demeurèrent, tantôt debout, tantôt assis, tantôt à genoux, afin d'adorer les démons et de leur faire des sacrifices, près de deux heures durant, évoquant les démons et s'appliquant à les évoquer efficacement, le susdit Gilles et le témoin lisant à tour de rôle dans le livre susdit, attendant que ledit démon invoqué parût, mais comme le témoin l'affirme, rien ne parut cette fois-là.

* Celui du Breton et celui que Prelati avait lui-même apporté d'Italie.

** En français dans l'original latin.

Item, le témoin dit que dans ce livre on lisait que les démons avaient le pouvoir de révéler les trésors cachés, d'enseigner la philosophie, et de guider ceux qui agissaient. Les paroles de l'évocation dont ils usaient alors, sont ainsi conçues: « *Je vous conjure, Barron, Satan, Belial, Belzebuth, par le Père, le Fils et le Saint-Esprit, par la Vierge Marie et tous les saints, d'apparaître ici en personne pour parler avec nous et pour faire notre volonté.* » Interrogé pour savoir si, au cas où le démon eût paru là même, ils lui eussent fait quelque don ou quelque offrande, le témoin dit que oui: un coq, une colombe, un pigeon ou une tourterelle vivants, pour l'engager à ne pas leur nuire pendant qu'ils l'évoquaient, et pour qu'il leur concédât plus facilement les choses sollicitées.

Item, il dit que le même Gilles et lui, une autre fois, se proposèrent de faire au lieu susdit une évocation avec d'autres moyens, à savoir à l'aide d'une pierre que l'on appelle dyadocus et d'un oiseau huppé; mais ils ne la firent point, faute de ladite pierre.

Il dit en outre qu'au même lieu, ledit Gilles et lui firent plusieurs fois semblable évocation dans la forme et de la manière susdites.

Item, il dit que lui-même et Poitou, à savoir Étienne Corrillaut, serviteur susdit du susdit Gilles, ce dernier le sachant, le prescrivant, et en son nom, sortirent une nuit dudit château de Tiffauges, audit diocèse de Maillezaïs, emportant le livre susdit avec des cierges, de la poudre magnétique et d'autres aromates, avec lesquels faire les évocations des démons, et ils arrivèrent au-dessous de l'étang dudit lieu, vers Montaigu, en un pré distant d'un trait d'arc environ de ce même étang; et là ils firent un cercle et des caractères semblables aux autres susdits et ils allumèrent alors le feu comme ci-dessus, et firent lesdites évocations. Et le témoin recommanda au susdit Poitou, à savoir Étienne Corrillaut, de ne pas faire le signe de la croix au moment d'entrer dans le cercle, et pendant qu'il s'y tiendrait, de peur que ledit signe n'empêchât la venue du démon évoqué; et ils firent ladite évocation comme le témoin et ledit Gilles l'avaient faite dans la salle susdite, alors que rien n'était apparu; et là ils demeurèrent l'espace d'une demi-heure environ; ils firent cette évocation près d'une vieille maison inhabitée, distante du lieu dudit cercle d'un trait d'arc environ. Pendant qu'ils revenaient de ce lieu la pluie commença, torrentielle, et le vent souffla avec violence, et il y avait alors une obscurité profonde.

Item, il déclara avoir entendu dire par un certain Guillaume Daussey, familier et serviteur dudit Gilles, que le même Gilles tuait et faisait tuer beaucoup de jeunes garçons dans sa chambre de Tiffauges, et à Machecoul également dans sa chambre et sur le portail dudit lieu de Machecoul, qu'il offrait leur sang et leurs membres aux démons, en faisant la susdite évocation de ces mêmes démons.

Item, qu'il entendit dire par le nommé Guillaume que ledit Gilles commettait l'acte de sodomie avec lesdits garçons.

Item, il dit avoir vu, il y a un an environ, un enfant de six mois, dans ladite salle de Tiffauges, tué et étendu sur le sol, en présence de Gilles de Sillé; lequel enfant il croit avoir été tué par ledit Sillé.

Item, que, comme ledit Gilles et le témoin faisaient ensemble plusieurs évocations, auxquelles le démon évoqué ne parut point, ledit Gilles demanda au témoin pourquoi il en était ainsi et pour quelle raison le démon évoqué ne leur apparaissait pas ni ne leur parlait, et il dit au témoin de le demander lui-même au démon; et pour le savoir, le témoin fit une évocation, et il

obtint du démon évoqué la réponse à la question susdite, laquelle était que ledit Gilles promettait de donner beaucoup de choses aux démons évoqués, mais ne tenait pas ses promesses, et que, si le même messire Gilles voulait que le démon lui apparût et lui parlât, que ce fût lui-même qui lui donnât, à chaque fois qu'il lui apparaîtrait et qu'il lui parlerait, un coq, ou une poule, ou une colombe, ou un pigeon, pourvu que le même Gilles ne sollicitât de ce démon évoqué rien de considérable et que, si par hasard il sollicitait quelque chose de tel, alors il fallait qu'il lui donnât quelque membre d'un jeune garçon; et c'est ce que le témoin rapporta au susdit Gilles.

Item, il dit que cela étant parvenu peu après à la connaissance dudit Gilles, le même Gilles porta, une fois, dans la chambre dudit François, la main, le cœur, les yeux et le sang d'un jeune garçon, contenus dans un verre et les lui donna afin qu'aussitôt qu'il ferait une évocation, François offrît et donnât au démon la main, le cœur, les yeux et le sang, si le démon lui-même répondait à ladite évocation; quant à savoir si lesdits membres étaient ceux de l'enfant que le témoin dit avoir vu mort dans ladite salle de Tiffauges, ou d'un autre, il l'ignore, comme il l'assure.

Item, que peu après les choses susdites, le témoin et ledit Gilles, dans le lieu susdit, à savoir dans la salle de Tiffauges, firent une évocation avec les cérémonies susdites, dans l'intention d'offrir et de donner la main, le cœur, les yeux et le sang au démon s'il apparaissait; à laquelle évocation le démon n'apparut point, et c'est pourquoi un peu plus tard le témoin enveloppa la main, le cœur et les yeux susdits dans un linge et il les inhuma près de la chapelle de Saint-Vincent, à l'intérieur de l'enceinte dudit château à Tiffauges, en terre bénite, à ce qu'il croit.

Item, il dit qu'il fit plusieurs évocations dans la salle susdite, en posant, sur le feu allumé dans un pot de terre et placé à l'intérieur du cercle, de l'encens, de la myrrhe et de l'aloès. Auxquelles évocations souvent et jusqu'à dix à douze fois, le diable nommé Barron lui apparut, sous la forme d'un beau jeune homme d'environ vingt-cinq ans.

Item, il dit avoir fait en la présence dudit messire Gilles trois évocations auxquelles le diable n'apparut point, comme jamais non plus il n'apparut en la présence du témoin audit messire Gilles, et il ne sait pas s'il lui apparut jamais.

Interrogé pour savoir avec qui, ou par qui, et où le témoin apprit l'art des évocations susdites, il répondit que ce fut à Florence et cela avec un certain M^e Jean de Fontenelle, médecin, voici trois ans.

Interrogé sur la manière dont il l'apprit, il déclare que ledit M^e Jean le mena dans une chambre haute de sa maison où, de jour, il dessina un cercle semblable à celui qui a été mentionné ci-dessus, et qu'il fit alors les évocations à la manière susdite. Lesquelles étant faites, leur apparurent des oiseaux en forme de corbeaux, jusqu'au nombre d'une vingtaine. Lesquels oiseaux ne leur parlèrent point. Et pour lors rien d'autre ne fut fait.

Item, qu'une autre fois, le même Fontenelle, au lieu susdit, en présence du témoin, fit ladite évocation et qu'alors vint le diable nommé Barron sous la forme d'un jeune homme, comme il a été dit ci-dessus, que ledit Jean de Fontenelle fit ainsi connaître au témoin; et le témoin, concluant un pacte avec le diable, promit de lui donner une poule ou une colombe, ou une tourterelle, ou un pigeon, à chaque fois qu'il lui apparaîtrait.

Item, il dit que lorsque, accompagné de Poitou, à savoir Étienne Corril-

laut, il se rendit dans le pré hors du village de Tiffauges, comme il a été rapporté ci-dessus, ledit messire Gilles lui donna une lettre, auparavant rédigée en français de la main de Gilles lui-même, afin qu'il la remit au diable s'il apparaissait à l'évocation que le témoin et ledit Poitou, à savoir Étienne Corrilaut, allaient faire et qu'ils firent comme ci-dessus; laquelle lettre contenait en effet ce qui suit: « Viens à ma volonté, et je te donnerai tout ce que tu voudras, excepté mon âme et l'abréviation de ma vie. » Lettre qu'il rendit ensuite audit Gilles, le diable ne s'étant pas montré à la susdite évocation.

Interrogé pour savoir qui donna audit Gilles la formule de ladite lettre ainsi conçue, il répondit qu'il ne savait pas.

Item, il déclare qu'il entendit dire par le même Gilles qu'il avait pratiqué l'art desdites évocations pendant environ quatorze ans, mais que jamais il n'avait vu le diable ni parlé avec lui.

Item, il entendit dire par une certaine *La Picarde*, maintenant morte, laquelle demeurait alors au bourg de Saint-Martin-de-Machecoul, qu'elle-même avait reçu dans sa maison comme hôte quelqu'un qui disait exercer l'art des évocations avec ledit Gilles, mais il ne l'entendit pas nommer ledit hôte par son nom.

Item, il dit qu'il fit une évocation à Bourgneuf, à laquelle assista le susdit messire Gilles, et une autre à Josselin dans un pré, en l'absence dudit sire, le témoin y étant seul; et le diable Barron susnommé lui apparut sous la forme susdite d'un jeune homme couvert d'un manteau de soie de couleur violette.

Item, il dit que, il y a moins d'un an, en l'absence dudit messire Gilles, qui séjournait alors à Bourges, comme il faisait une évocation dans la salle susdite de Tiffauges Barron lui apparut dans la forme susdite. Lequel apporta et remit au témoin de la poudre noire, sur une pièce d'ardoise. Et Barron recommanda alors à François, témoin, de transmettre la même poudre audit messire Gilles à Bourges, afin qu'il la mît dans un petit vase d'argent et la portât sur lui, car à le faire ainsi, il verrait prospérer ses affaires. Laquelle poudre le témoin donna à Gilles de Sillé qui, par un certain Gascard de Pouzauges, la fit transmettre audit messire Gilles, à Bourges.

Interrogé pour savoir si Gilles portait cette poudre sur lui, il répondit qu'il l'ignorait; mais qu'au retour du même seigneur Gilles à Tiffauges, le susdit Poitou, à savoir Étienne Corrilaut, rapporta au témoin ladite poudre dans un petit vase d'argent, et enveloppée dans un linge, vulgairement dit *sandal* *, et que le témoin la reçut dans le susdit vase; lequel vase le témoin porta, pendant quelque temps, attaché à son cou et qu'ensuite il l'en détacha pour le garder dans un petit coffre, ou un écrin, qu'il avait dans sa chambre, dans la maison d'un certain M^e Pierre Rondel, à Machecoul, et que, jusqu'au moment où il fut arrêté, le petit vase y était, quand il ne le portait pas dans sa bourse.

Item, au retour de Bourges dudit seigneur Gilles, le témoin fit une évocation dans la susdite salle à Tiffauges, où apparut Barron, sous la forme humaine; auquel le témoin, au nom dudit messire Gilles, demanda de l'argent. Et peu après il vit en effet dans une chambre l'apparence d'une grande quantité d'or en lingots; lequel or demeura là, pendant plusieurs

* En français dans l'original latin.

jours; sitôt qu'il le vit, le témoin le voulut toucher, et la réponse du malin esprit fut qu'il s'en abstint, parce qu'il n'était pas encore temps. Ce que le témoin rapporta audit messire Gilles; et le même messire Gilles lui demanda s'il pouvait le voir et si cela lui était permis; auquel le témoin répondit que oui; et tous deux se dirigèrent vers ladite chambre et, comme le témoin ouvrait la porte, un grand serpent, ailé et vigoureux, de la grosseur d'un chien, lui apparut sur le sol; et alors le témoin dit audit Gilles de se garder d'entrer dans la chambre, parce qu'il y voyait un serpent; effrayé ledit Gilles commença par se sauver, et le témoin le suivit. Après quoi ledit messire Gilles prit une croix dans laquelle étaient des parcelles de la Vraie Croix afin de pouvoir entrer dans la chambre avec plus de sécurité; mais le témoin lui dit qu'il n'était pas bon d'user d'une croix bénie en de telles affaires. Peu de temps après, le témoin entra dans ladite chambre et alors qu'il touchait ladite apparence d'or, il s'aperçut que ce n'était qu'une poussière de couleur fauve, et il connut ainsi la fausseté du malin esprit.

Item, il dit que, la dernière fois que le susdit messire Gilles voulut se rendre auprès du seigneur duc, et ce au mois de juillet, le témoin, sur l'ordre dudit Gilles, interrogea ledit Barron pour qu'il lui dît si ledit Gilles pouvait aller vers le seigneur duc et revenir en toute sécurité; lequel Barron répondit que oui; le témoin fit les mêmes interrogations, et eut réponse dudit Barron, tant à Machecoul qu'à Nantes, et peu après à Josselin.

Item, le témoin dit qu'aux questions qu'il lui posait de la part dudit Gilles de Rais, accusé, jamais il n'obtint de réponses véridiques du diable nommé Barron, si ce n'est deux fois, à savoir lorsque ledit Gilles voulut aller au secours du capitaine de Saint-Étienne-de-Mermorte, que les gens ou la garnison de Palluau ou des Essars voulaient surprendre, et que, chevauchant, dans l'intention de faire une embuscade contre cette garnison, messire Gilles demanda quel parti prendre; alors ledit François lui déclara que Barron lui avait répondu qu'il ne rencontrerait aucune troupe de ladite garnison, et il en fut ainsi. Et le même François avait encore obtenu une autre réponse dudit Barron, au moment où il voulait faire une traversée en mer; ce que Barron lui interdit de faire, car si François la faisait, il périrait; et ce fut avant d'arriver dans ce pays-ci qu'il obtint dudit Barron cette dernière réponse.

Item, il dit qu'ayant, sur l'ordre de Gilles, conclu un pacte avec le susdit Barron, au nom de ce même Gilles, en vertu duquel messire Gilles, chaque année, donnerait un repas à trois personnes lors de trois fêtes solennelles, le même messire Gilles offrit un repas à trois personnes à la dernière fête de la Toussaint; et comme il avait cessé de le faire et de continuer, lesdits François et Gilles supposèrent que c'était la raison pour laquelle le même Barron refusait de paraître en présence dudit Gilles.

Et ce sont là les choses que ledit François, diligemment soumis à l'enquête et interrogé, déposa, et il ne savait rien d'autre, hormis ce que répandait la rumeur publique qu'il dit s'accorder avec les faits par lui déposés.

Item, le témoin déclara qu'à différentes reprises le susdit Gilles de Rais, accusé, lui affirma vouloir s'amender de toute la mauvaise vie qu'il avait menée jusqu'alors et entreprendre un pèlerinage en Terre Sainte et à Jérusalem, où il se proposait d'emmener également le témoin, pour y implorer notre Rédempteur de leur accorder le pardon de leurs péchés, et cela il y a quatre mois, tant à Machecoul que dans l'île de Bouin, et aussi à Bourgneuf, en la paroisse de Saint-Cyr-en-Rais.

Et il a été enjoint au témoin selon la forme usuelle de ne rien révéler à quiconque de sa déposition, etc.

2. Eustache Blanchet, prêtre. 17 octobre 1440.

MESSIRE EUSTACHE BLANCHET, prêtre, originaire de Montauban, paroisse de Saint-Éloi, au diocèse de Saint-Malo, âgé d'environ quarante ans, à ce qu'il croyait, témoin, comme il est dit ci-dessus, produit, admis à prêter serment pour rendre témoignage de la vérité sur cette affaire, et absous sous caution pour déposer en la cause, examiné ce 17 octobre, l'an du pontificat et du concile général susdits, interrogé sur les articles préinsérés et sur toute l'affaire, dit et attesta que, le jour de l'Ascension dernière, il alla demeurer avec ledit Gilles de Rais, accusé, sur sa prière et à sa requête; et qu'il y a deux ans passés, lui, témoin, étant à Florence, il vit François *, témoin précédent, qui fréquentait Nicolas de Médicis, Florentin, et un certain François, du diocèse de Castellane, lesquels pratiquaient, comme il assurait, l'art de l'alchimie; et, ayant commencé à se lier avec ledit François, témoin précédent, ce dernier le sachant lui-même originaire de France, il lui dit qu'il irait volontiers en France et en Bretagne, à savoir à Nantes, où il avait un cousin, nommé de Martellis, et qu'il irait volontiers à Nantes afin de voir ce cousin; et lui, témoin déposant, lui proposa de s'associer avec lui s'il voulait y aller; lequel témoin précédent lui dit que, s'il y avait en France des personnes qui voulaient s'initier à l'art de l'alchimie, avant trois mois il les en rendrait capables. Et le présent témoin lui répondit qu'il trouverait en France des gens qui le recevraient pour cela. Ayant délibéré là-dessus, ledit François et le présent témoin se mirent en chemin et vinrent de Florence jusqu'à Saint-Florent-le-Vieil, ville qui ne dépend d'aucun diocèse, située dans la province ecclésiastique de Tours. De là, sachant bien depuis qu'il connaissait ledit Gilles, accusé, qu'il se passionnait pour l'alchimie, le témoin lui écrivit que ledit François venait de Florence et savait pratiquer l'art de l'alchimie, dont lui, témoin, avait autrefois entendu dire que ledit Gilles s'y était exercé.

Ce qu'étant venu à la connaissance dudit Gilles, il leur envoya Étienne Corrollaut, autrement nommé Poitou, Henriet Griart et deux autres, pour les amener tous deux chez ledit Gilles alors à Tiffauges, au diocèse de Maillezaïs; et lui, témoin, demeura là, à savoir au château dudit lieu, l'année dernière, depuis l'Ascension jusqu'à la Toussaint suivante. Ledit François, un certain Jean **, orfèvre de Paris, et une vieille nommée Perrote, demeurant à présent près de l'église Saint-Nicolas de Tiffauges, demeuraient ensemble dans une chambre. À cette époque, ledit François et Gilles de Rais, accusé, travaillèrent quotidiennement avec ledit orfèvre à l'art de l'alchimie. Et le témoin ne le vit faire l'expérience qu'une seule fois.

Item, il attesta que, durant ce temps-là ledit Gilles arrivait dans ladite chambre, tantôt la nuit tantôt le jour, tantôt au chant du coq. Et, après l'arrivée dudit Gilles, lui, témoin, et Perrote sortaient de ladite chambre et laissaient seuls lesdits François et Gilles; et sur ce qu'ils étaient en train de faire, ledit témoin et ladite Perrote y furent ainsi initiés par l'accusé lui-même: il dit en effet qu'un autre jour, ledit Gilles arrivant, lui, témoin, vit

* François Prelati.

** Jean Petit.

que ledit Gilles et François entraient dans une salle basse située derrière la chambre où lui, témoin, et les autres susdits passaient la nuit; dans laquelle salle ledit Gilles, accusé, et François restèrent pendant quelque temps. Et alors le témoin entendit ledit François, entre autres paroles dites à voix basse, dire ces mots : « Viens, Satan »; ou « Venez! » Le témoin croit que le même François ajoutait : « à notre aide », et il ne sait rien d'autre. Et ledit François dit plusieurs autres paroles que le témoin ne put entendre clairement et qu'il n'est pas à même de rapporter; lesdits Gilles et François demeurèrent là environ une demi-heure, la chandelle allumée. Et peu après que lesdites paroles furent prononcées, un vent froid souffla impétueusement qui traversa ledit château. De quoi le témoin fut effrayé et il n'entendit rien d'autre, ainsi qu'il assura. Ayant réfléchi là-dessus, il s'imagina que ledit Gilles et François évoquaient les démons. À cause de quoi, ainsi qu'il l'assura, il eut une discussion avec un certain Robin, autre familier dudit Gilles. Et il quitta la maison dudit Gilles et il alla demeurer chez Bouchard-Ménard, hôte demeurant à Mortagne, en Poitou, où il demeura sept semaines, ou environ. Pendant quel temps ledit Gilles, accusé, lui écrivit plusieurs fois de venir le voir, et que, s'il le faisait, il s'en trouverait bien auprès desdits Gilles et François. Lequel témoin refusa d'aller vers ledit Gilles. Et dans l'intervalle, arriva chez ledit Bouchard, pour y loger, Jean Mercier, châtelain de La Roche-sur-Yon, au diocèse de Luçon; auquel le témoin demanda des nouvelles de la région de Nantes et de Clisson. Lequel Mercier répondit que, selon la rumeur publique répandue dans la région susdite et ailleurs, ledit Gilles de Rais tuait et faisait tuer des enfants en grand nombre, et qu'il écrivait un livre de leur sang de sa propre main. Et que, ce livre ainsi fait, ledit Gilles, accusé, prendrait toutes les forteresses qu'il voudrait; et qu'avec cedit livre, ainsi écrit, personne ne pourrait lui nuire en rien. Or, le lendemain vint l'orfèvre, à savoir Jean Petit, qui lui dit que lesdits Gilles et François désiraient beaucoup le voir et lui demandaient de venir; auquel lui, témoin, répondit qu'il n'irait en aucun cas les rejoindre, attendu la rumeur susdite. Et il requit ledit orfèvre de dire auxdits Gilles et François de cesser les choses susdites, s'il en était ainsi, et qu'il n'était pas bien de perpétrer de tels crimes; et que, là-dessus, la rumeur publique contre eux était forte. Ce que ledit orfèvre leur rapporta, ainsi que le témoin le croit; ce dont ledit Gilles fut très indigné contre ledit orfèvre, car il le fit emprisonner au château de Saint-Étienne-de-Mermorte, où le même orfèvre demeura longtemps. Ensuite, ledit Gilles envoya Étienne Corrillaut, autrement dit Poitou, Gilles de Sillé, Jean Lebreton et Henriët Griart, ses serviteurs, à Mortagne, où résidait alors le témoin pour s'emparer de lui; ce qu'ils firent, et ils l'amènèrent jusqu'à Roche-Servière, avec l'intention de le conduire audit château de Mermorte pour l'emprisonner; sur quoi lui, témoin, l'ayant appris refusa d'y aller; et il fit tant avec les quatre susdits qu'ils le menèrent à Machecoul; auquel témoin, ledit Poitou, à savoir Étienne Corrillaut, déclara que, s'il avait été mené au château de Mermorte, ledit Gilles l'y aurait fait mourir pour les propos qu'il avait tenus audit orfèvre au sujet de Gilles. Et, à Machecoul, il logea chez Étienne Ferron, pelletier, et il y resta deux mois, et ensuite, il alla loger dans la maison de feu Guillaume Richard. Durant le temps qu'il logea chez ledit Ferron, il vit un matin, de la date duquel il ne se souvient pas autrement, avant la fête de Pâques dernière, arriver ledit Poitou au château dudit lieu, accompagné du fils de Georget Le Barbier, pâtissier, lequel Georget demeurait devant

ledit château; et le lendemain, il entendit dire que le fils dudit Georget, âgé de quinze à seize ans, était perdu, et qu'après son entrée dans ledit château, il ne fut plus revu par personne dans la ville de Machecoul.

Item, il dit que, pendant qu'il résida à Machecoul, il entendit dire qu'avaient été perdus les jeunes pages d'un certain Daussy et de François, témoin précédent, et le neveu du prieur de Chéméré, tous âgés de quinze à seize ans, et le témoin croit qu'ils furent tués audit château de Machecoul, à cause de leur crédulité, comme le fils de Georget *, qui, parce que son père se gouvernait mal, voulait avoir la part qui lui revenait dans la succession de sa mère, pour laquelle il eut un marc d'argent, ou une part répondant à la valeur de ce marc, qu'il porta dans un écrin audit château, pour qu'on le lui gardât; lequel écrin, un nommé Jean, pâtissier de la dame de Rais, rendit au père avec d'autres biens, ainsi qu'il a entendu dire; d'où le témoin présume et croit que le fils de Georget fut tué là-même.

Item, il dit que la commune rumeur était que plusieurs vieilles, qui sont détenues dans les prisons du seigneur duc de Bretagne, à Nantes, et dont il ignore les noms, amenaient des enfants à Machecoul et les livraient aux susdits Étienne Corrillaut, autrement dit Poitou et Henriët Griart, qui les tuaient.

Item, il attesta avoir plusieurs fois entendu dire par ledit Gilles, accusé, qu'il ne croyait pas possible à l'homme de faire venir le diable et qu'il connaissait bien un homme qui le tentait et ne pouvait pas y parvenir. Et le témoin croyait que ledit Gilles, accusé, parlait de lui-même, attendu ce qui est dit ci-dessus et attesté.

Interrogé sur les personnes présentes lors des propos ci-dessus, il répondit qu'il ne s'en souvenait pas.

Interrogé sur le lieu où ils furent tenus et sur la cause et l'intention qui les faisaient tenir audit Gilles, accusé, le témoin répondit, pour ce qui est du lieu, que ce fut au château de Tiffauges, et parce que le témoin, allant et revenant, par la Bourgogne et la Savoie, à la cour de Rome, rapportait audit Gilles que dans ces pays il y avait plusieurs hérésies, qui pullulaient. Et lui, témoin, vit et entendit que plusieurs vieilles y avaient été pendues pour lesdites hérésies. Et avant tout, pour avoir fait des évocations des démons.

Item, il attesta avoir plusieurs fois entendu dire par Alain de Mazères que ce dernier avait entendu ledit Gilles, accusé, tenir des propos semblables.

Item, il dit que, récemment, à la fête de Pâques dernière, comme le susdit Gilles menait le témoin, et messire Gilles de Valois, prêtre, en son cabinet de travail ou écritoire, au château de Machecoul, ledit Gilles leur montra un livre qu'il écrivait sur les cérémonies de son collège de Machecoul, et lui, témoin, vit dans les archives dudit Gilles, accusé, cinq ou six feuilles de papier à grandes marges, sur lesquelles il y avait de l'écriture rouge de la main dudit Gilles, des croix et des signes rouges; laquelle écriture, lui, témoin, présuma et soupçonna avoir été faite avec du sang humain, attendu ce qu'il avait entendu dire précédemment : que ledit Gilles, accusé, faisait tuer des enfants pour avoir leur sang et en écrire des livres.

Item, il attesta que le jour de la fête de Pâques dernière, il vit ledit Gilles, accusé, et certain messire Olivier des Ferrières, prêtre, aller ensemble

* Georget Le Barbier.

derrière l'autel de Notre-Dame dans l'église de la Sainte-Trinité de Macheoul, et il croit que ledit Olivier entendit la confession dudit accusé. Car tout de suite après, ledit accusé reçut l'Eucharistie, en même temps que les paroissiens de basse condition dudit lieu et en leur compagnie; lesquels laïcs de basse condition, voyant s'approcher un si grand seigneur, voulurent sortir, mais ledit accusé ne voulut pas permettre qu'ils sortissent et, bien plus, il commanda qu'ils restassent avec lui et reçussent l'Eucharistie, comme il est d'usage. Et un certain messire Simon Loisel, alors desservant de ladite église, administra l'Eucharistie.

Item, il attesta que les fils de M^e Jean Briand et surtout Perrinet, le plus jeune, et un autre nommé Pierre, de la maîtrise dudit Gilles, se tenaient constamment dans la chambre dudit accusé, et que ledit Perrinet était son mignon.

Item, interrogé sur l'émission de sperme faite sur les enfants par ledit Gilles, accusé, il dit n'en avoir rien su jusqu'à ce qu'il l'ait entendu dire.

Item, le témoin dit qu'il entendit dire par Mathieu Fouquet, parlant avec lui de la mort desdits enfants, et s'en étonnant, que ce n'était pas nouveau et que plusieurs en parlaient et qu'il y a longtemps qu'on en avait parlé, et qu'il y avait déjà quelque temps qu'on avait trouvé des ossements d'enfants morts au château de Champocé.

En outre, en ce qui touche les évocations des démons et les meurtres d'enfants, sur la question de savoir s'il y avait assisté, il dit qu'il s'en remettait et qu'il s'en remet à la relation, à la confession, aux dépositions et aux attestations des accusés, François *, le marquis **, Poitou et Henri, qu'il a voulu et veut croire sur ce point, et sur cela chargeant leurs consciences, comme il les a déjà chargées et les charge encore.

Interrogé pour savoir s'il alla à Florence de son propre mouvement afin de poursuivre ses affaires ou sollicité par ledit Gilles, accusé, d'y aller pour chercher des évocateurs de démons, il répondit qu'il y allait pour ses affaires, ce qu'il expliqua audit Gilles, qui le pria de chercher dans lesdits pays un homme expert en l'art de l'alchimie et sachant évoquer les démons, et de le lui envoyer et qu'il le récompenserait. C'est pourquoi lui, témoin, étant arrivé, se souvint de ce que lui avait dit ledit Gilles, et chercha avec une grande diligence un homme pratiquant lesdits arts; enfin, par l'entremise de M^e Guillaume de Montepulciano, il fit la connaissance de François, témoin précédent; il s'associa avec lui et il lui offrit du vin et des repas en abondance afin de lier partie avec lui, et à cette fin il lui exposa maintes choses, sans se soucier de ce qu'il lui exposait, pourvu qu'il pût amener le même François audit Gilles, accusé; et ainsi, par son intermédiaire, comme ci-dessus, le même François arriva dans ce pays-ci chez ledit Gilles.

Item, interrogé si, avant de faire venir ledit François, il savait qu'il connaît l'art très criminel d'évoquer les démons ou de faire des évocations, il répond que oui, ledit François l'en ayant assuré, sur sa propre demande.

Item, interrogé si, sur l'ordre dudit Gilles, accusé, il avait cherché d'autres évocateurs ou les lui avait envoyés, il répondit que oui, à savoir M^e Jean de La Rivière, médecin, qui savait faire lesdites évocations, comme il l'assura. Il envoya ledit La Rivière, sur l'ordre et à la requête dudit Gilles, de Poitiers à Pouzauges, où, par la suite, il fit des évocations de la part dudit Gilles.

* Prelati (François).

** Ceva (Lenano, marquis de).

Une nuit, pourvu d'une armure blanche, d'un glaive et d'autres armes, il arriva dans un bois situé près dudit lieu de Pouzauges; et ledit accusé, les nommés Étienne Corrollaut, Henri et lui, témoin, l'accompagnèrent jusqu'audit bois; et ledit La Rivière laissa les susnommés à l'entrée dudit bois et il y entra seul pour faire lesdites évocations, ainsi qu'il l'assura lui-même, et lui, témoin, et les autres attendirent; et lui, témoin, entendit ledit La Rivière frapper, à ce qu'il crut, son glaive sur ladite armure dont il était couvert, ou de quelque façon, frapper avec une grande force, faisant du bruit comme s'il combattait. Ensuite, ledit La Rivière sortit du bois et revint vers le lieu où il avait laissé ledit Gilles, accusé, et les autres; et ledit Gilles lui demanda aussitôt ce qu'il avait vu, et si ce qu'il avait vu était de quelque importance; et ledit La Rivière comme effrayé et troublé, dit avoir vu un démon qui avait l'apparence d'un léopard, lequel passa près de lui en dédaignant sa présence et refusa de lui parler ou de lui dire quoi que ce fût: pour quelle raison, le même La Rivière ne l'indiqua pas à Gilles, accusé.

Ensuite, lesdits Gilles, La Rivière et les autres, allèrent à Pouzauges, où ils se livrèrent à des réjouissances et où ils couchèrent et, le lendemain, ledit La Rivière prétendit manquer de certaines choses nécessaires auxdites évocations, et ledit Gilles, accusé, lui donna vingt écus ou réaux d'or, et il lui demanda de se procurer ce qui lui manquait pour son entreprise et de revenir vers lui sans tarder, ce qu'il promit de faire. Et il s'en alla et jamais il n'est revenu auprès dudit Gilles, pour autant que le témoin ait pu en juger ou l'entendre dire.

Interrogé si lui, témoin, avait été à quelqu'une des évocations faites par ledit François ou par d'autres, il répondit que non, mais il assista à la composition du cercle et des caractères dans ladite salle du château de Tiffauges, et, de même, au transport du charbon, du feu et des autres choses nécessaires aux évocations que fit ledit François. Cela, avant que ledit François procédât auxdites évocations: lui, Gilles de Sillé, Étienne Corrollaut et Henri, immédiatement après avoir assisté à ces préparatifs, sur l'ordre de Gilles, accusé, se rendirent dans la chambre de ce dernier où d'autres dormaient et où ils dormirent; et lesdits accusés et François restèrent seuls, faisant lesdites évocations comme ils voulurent; et, ainsi qu'il l'assura, il ne sait pas s'il y eut quelque apparition.

Item, il dit qu'il entendit plusieurs fois, il y a quelque temps, ledit Gilles de Rais, accusé, dire qu'il se proposait de s'amender de sa mauvaise vie et d'aller en pèlerinage au Saint-Sépulcre, à Jérusalem, pour demander la rémission de ses péchés; et cela tant à Macheoul qu'à Bourgneuf-en-Rais.

Item, il dit et déposa qu'une autre fois, ledit Gilles de Rais, accusé, étant à Angers, logé au Lion d'Argent, lui, témoin, du mandement exprès dudit Gilles, alla chercher et lui envoya un orfèvre qui disait connaître l'art d'alchimie, l'avoir exercé autrefois et savoir l'exercer. Auquel orfèvre ledit Gilles donna un marc d'argent pour opérer. Ce que promit ledit orfèvre, et il s'enferma dans une chambre où il s'enivra et s'endormit. Lequel Gilles le trouva endormi et, indigné, il le traita d'ivrogne, lui disant qu'il n'attendait plus de lui ce qu'il cherchait. Lequel orfèvre sortit avec ledit marc d'argent, que perdit l'accusé.

Et telle fut sa déposition, et il ne savait rien d'autre, sinon de la rumeur publique, qui, selon lui, s'accorde avec ce qu'il a déposé.

Item, il dit et déposa qu'un jour qu'il ne put préciser davantage, étant dans la ville de Tiffauges, hors du château fort de ce lieu, et en dehors du

temps où il y était logé, — et alors souvent, ainsi qu'il l'assura, il allait au château pour rencontrer des ecclésiastiques et pour d'autres affaires — ledit Gilles lui fit demander de venir immédiatement. Et lui, témoin, vint à cette demande; et il trouva ledit Gilles dans une galerie du château, accablé de douleur et de tristesse. Et dès qu'il fut là, ledit accusé lui dit qu'il croyait que François était mort, qu'il l'avait entendu pousser de grandes clameurs dans la chambre où il habitait et qu'il avait entendu le bruit des coups, comme si l'on battait un lit de plume, mais qu'il n'osait pas y aller et entrer dans ladite chambre; et il pria le témoin d'y entrer voir ce qui s'y passait. Mais le témoin répondit que lui non plus n'osait pas y entrer. Cependant, pour complaire audit Gilles, le témoin se dirigea vers ladite chambre où il n'entra pas, mais comme ladite chambre avait une ouverture vers le haut, par cette ouverture il appela ledit François, qui ne répondit mot; le témoin toutefois l'entendit se plaindre douloureusement, comme un homme gravement blessé; ce qu'il rapporta audit Gilles, qui en fut très affligé. Ensuite ledit François sortit très pâle et alla dans la chambre dudit Gilles; et il raconta que le diable l'avait horriblement battu dans ladite chambre; à la suite de quelle correction, ledit François eut la fièvre et fut malade sept ou huit jours. Et ledit Gilles, accusé, s'occupa lui-même entièrement dudit François pendant sa maladie, ne permettant qu'aucun autre le soignât; et il le fit confesser, et ledit François guérit de sa maladie.

Item, interrogé s'il a su ou entendu dire la cause de cette correction, il dit avoir entendu dire par ledit François que ce fut pour la raison qu'ayant autrefois parlé avec le présent témoin des évocations des malins esprits qu'il faisait lui-même, le présent témoin avait avancé que lesdits malins esprits étaient de nature vulgaire et n'avaient aucun pouvoir; lesquels, indignés contre ledit François — et aussi de ce que ledit François réservait ses secrets au présent témoin — l'avaient battu, ainsi qu'il disait. Par lequel François, le présent témoin avait entendu dire que lesdits esprits étaient procréés d'une matière plus noble que la Bienheureuse Vierge Marie.

Et telle fut sa déposition.

Et il lui fut ordonné en la forme de ne révéler sa déposition à personne.

3. Étienne Corrillaut, dit Poitou : 17 octobre 1440.

ÉTIENNE CORRILAUT, autrement dit POITOU, comme il l'assure, originaire de Pouzauges, au diocèse de Luçon, âgé de vingt-deux ans environ, à ce qu'il croit, témoin déjà produit en la cause, admis à prêter serment de dire la vérité, et absous sous caution, au jour susdit et en l'an du pontificat et du concile susdits, soumis à l'enquête et examiné sur toutes les choses contenues dans les articles préinsérés, a déposé en ordre et a dit qu'après que René de Rais, sire de La Suze, frère germain dudit Gilles de Rais, accusé, eut pris le château fort de Champtocé, au diocèse d'Angers, que tenait auparavant ledit Gilles de Rais, accusé, le même René, sire de La Suze, vint à Machecoul, au diocèse de Nantes, et il prit de même le château fort dudit lieu, il y a deux ans passés.

Alors le témoin, après la prise dudit château fort de Machecoul, entendit dire par messire Charles du Léon, chevalier, qui se trouvait avec le susdit seigneur de La Suze dans ce même château fort de Machecoul, qu'on avait découvert les corps ou les ossements de deux enfants dans la partie basse

de la tour dudit château fort. Et ledit messire Charles demanda au témoin s'il savait quelque chose à ce sujet : lequel lui répondit que non, et en réalité il n'en savait rien alors, ainsi qu'il l'assura, car ledit Gilles de Rais ne lui avait encore rien révélé de ses secrets, touchant les enlèvements, les abus luxurieux et les meurtres desdits enfants, qu'il lui révéla plus tard, ainsi qu'il est dit ci-dessous.

Item, il dit et déposa que, lorsque ledit Gilles de Rais eut recouvré dudit sire de La Suze le château fort de Champtocé, et qu'il y alla pour en donner et livrer la possession au seigneur duc de Bretagne, à qui il avait déjà transféré la seigneurie du même lieu, alors, tout d'abord, il lui fit jurer, à lui, témoin, de ne pas révéler les secrets qu'il lui voulait montrer, et il commanda à Gilles de Sillé, à Henriet Griart, à Hicquet de Brémont, à Robin Romulart et à lui, témoin, qui alors étaient tous serviteurs dudit Gilles, accusé, d'aller à la tour du château de Champtocé, où étaient les corps et ossements de plusieurs enfants morts, de les prendre et de les mettre en coffre, et de les porter à Machecoul, ce qui fut fait aussi secrètement qu'il se put; et on trouva dans ladite tour les ossements de trente-six ou quarante-six enfants, lesquels ossements étaient déjà desséchés, et il dit ne pas se rappeler autrement le nombre, et le coffre où ils furent déposés fut lié avec des cordes, de peur qu'il ne s'ouvrit et que n'éclatassent le scandale et l'iniquité d'un si grand crime.

Interrogé sur la façon dont ils constatèrent le nombre des corps, il répondit que ce fut par le compte des têtes qui fut alors fait par eux; mais il ne se rappelait pas le véritable nombre, si ce n'est qu'il savait bien qu'il y en avait trente-six, ou quarante-six, et il ne s'en souvenait pas autrement.

Item, il dit et déposa que lesdits ossements furent portés à Machecoul dans la chambre dudit Gilles, accusé, et brûlés en la présence dudit Gilles, de Gilles de Sillé, de Jean Rossignol, d'André Buchet, d'Henriet Griart, et de lui, témoin.

Interrogé sur ce qui fut fait des cendres desdits ossements brûlés, il répondit qu'elles furent jetées dans les fossés ou dans les douves du château fort de Machecoul.

Interrogé par qui, il répondit : par lui, témoin, et par lesdits Griart, Buchet et Rossignol.

Interrogé pour quelle raison les ossements ne furent pas brûlés à Champtocé, il répondit qu'on ne le pouvait pas, car, après que ledit Gilles de Rais eut recouvré la possession dudit lieu, il livra le château fort audit seigneur duc, ou le fit livrer en son nom, ou de son mandement.

Interrogé pour quelle raison lesdits ossements étaient déjà desséchés, il répondit : à cause du long temps qu'il y avait qu'ils furent jetés en ladite tour, avant la prise du château fort, lequel, après sa prise, le sire de La Suze eut à terme par trois ans * ou environ.

Interrogé sur la personne qui tua lesdits enfants et qui mit les ossements en la tour, il répondit qu'il ne savait pas, mais qu'avant la prise du château fort, messire Roger de Briqueville, chevalier, et Gilles de Sillé fréquentaient ledit Gilles et savaient ses secrets, ainsi qu'il entendit dire, et il croyait qu'ils le savaient bien, mais il n'en sait pas davantage.

En outre ledit témoin dit et déposa que ledit Sillé, Henriet et lui, témoin,

* Ce délai n'est pas vraisemblable. Il s'agit peut-être de trois mois. Voir aussi plus bas, p. 523.

trouvèrent et conduisirent audit Gilles de Rais, accusé, en sa chambre, plusieurs garçons et filles pour exercer sur eux ses débauches libidineuses, comme il est indiqué ci-dessous de façon plus détaillée, et ils le firent sur l'ordre dudit Gilles, accusé.

Interrogé sur le nombre, il dit jusqu'au nombre de quarante, vraisemblablement.

Interrogé sur le lieu ou les lieux où les enfants étaient conduits, il répondit : quelquefois à Nantes, quelquefois à Machecoul, quelquefois à Tiffauges et en d'autres lieux.

Interrogé sur le nombre d'enfants qui furent donnés audit Gilles, accusé, en chacun desdits lieux, par lui, témoin, et lesdits Sillé et Griart, il répondit qu'à Nantes il en vit quatorze ou quinze, à Machecoul la majeure partie dudit nombre de quarante, autrement il ne pouvait en déclarer le nombre exact.

Item, il dit et déposa que ledit Gilles de Rais, pour exercer avec lesdits enfants, garçons et filles, ses débauches contre nature et ses ardeurs libidineuses, prenait premièrement sa verge ou son membre viril entre l'une ou l'autre de ses mains, la frottait ou l'érigait ou la tendait, puis il la posait entre les cuisses et les jambes desdits garçons et filles, omettant le vase naturel desdites filles, frottant sa dite verge ou son membre viril sur le ventre desdits garçons et filles avec une grande délectation, une ardeur et une concupiscence libidineuse, jusqu'à ce que le sperme s'émît sur leurs ventres.

Item, il dit et déposa qu'avant de perpétrer ses débauches sur lesdits garçons et filles, afin de prévenir leurs cris, et afin qu'ils ne soient pas entendus, ledit Gilles de Rais tantôt les suspendait de sa propre main, tantôt les faisait suspendre par d'autres par le cou, avec des liens ou des cordes, dans sa chambre, à une perche ou un crochet; ensuite il les descendait ou les faisait descendre, il les cajolait en simulant, assurant qu'il ne voulait ni leur faire mal ni les blesser, qu'au contraire, c'était pour se divertir avec eux, et de la sorte, il les empêchait de crier.

Item que, lorsque ledit Gilles de Rais commettait ses horribles débauches et ses péchés de luxure sur lesdits garçons et filles, il les tuait ensuite ou les faisait tuer.

Interrogé par qui, il répondit que parfois ledit Gilles, accusé, les tuait de sa propre main, parfois il les faisait tuer par ledit Sillé ou par Henri et par lui, témoin, ou par l'un ou l'autre d'entre eux, ensemble ou séparément. Interrogé de quelle façon, il répondit : tantôt les décollant ou les décapitant, tantôt leur coupant la gorge, tantôt les démembrant et tantôt leur rompant le cou avec un bâton; et qu'il y avait un glaive destiné à leur exécution, vulgairement appelé *braquemard* *.

Interrogé pour savoir si ledit Gilles de Rais commettait ses luxures sur lesdits enfants, garçons ou filles, une fois seulement, ou plus, il répondit une fois seulement, ou deux au plus, avec chacun d'eux.

Item, en outre, il dit et déposa que ledit Gilles de Rais quelquefois commettait ses luxures sur lesdits garçons et filles avant de les blesser, mais rarement; d'autres fois, et souvent, après la suspension ou avant d'autres lésions, d'autres fois après leur avoir incisé ou fait inciser la veine du cou ou de la gorge, le sang jaillissant, et d'autres fois quand ils étaient en

* En français dans l'original latin.

langueur de mort, d'autres fois après leur mort et quand ils avaient le cou coupé, tant qu'il restait quelque chaleur dans les corps.

Item, il dit et déposa que ledit Gilles de Rais pratiquait ses luxurieuses débauches sur les filles de la manière dont il abusait des garçons, dédaignant et omettant leur sexe, et qu'à plusieurs il l'avait entendu dire qu'il prenait infiniment plus de plaisir à se débaucher ainsi avec lesdites filles, comme il est dit ci-dessus, qu'à user du vase propre et de manière normale.

Interrogé sur ce que l'on faisait desdits garçons et filles après leur mort, ou de leurs cadavres, il répondit qu'on les brûlait avec leurs vêtements.

Interrogé sur celui qui les mettait au feu, il répondit que lui, témoin, et ledit Henri et le faisaient souvent.

Interrogé sur le lieu où on les brûlait, il répondit : dans la chambre dudit Gilles, et souvent au portail de Machecoul.

Interrogé de quelle manière, il répondit sur des landiers dans la chambre dudit Gilles, avec du gros bois, en disposant ensuite des fagots sur les corps morts, et en faisant un grand feu; on plaçait les vêtements pièce à pièce sur le feu, où ils étaient soulevés, en sorte qu'ils brûlaient plus doucement et qu'on ne sentait pas la mauvaise odeur.

Interrogé sur l'endroit où l'on jetait les cendres ou les poussières, il répondit : quelquefois aux cloaques, d'autres fois dans les fossés ou dans les *douves* ou en d'autres cachettes, selon la diversité des lieux.

Interrogé sur le lieu des meurtres, il répondit comme ci-dessus : quelquefois à Machecoul, et ce pour la plus grande partie, quelquefois à Tiffauges et en d'autres lieux.

Item, il dit et déposa que la plus grande partie et le plus grand nombre desdits garçons et filles, dont ledit Gilles de Rais avait luxurieusement abusé et qui furent tués du temps que lui, témoin, fut à son service, furent pris parmi les pauvres allant à l'aumône, tant par ledit Gilles que d'une autre manière; que parfois ledit Gilles choisissait à son plaisir, et parfois il les faisait choisir par ledit Sillé, par Henri et par lui, témoin, qui les conduisaient secrètement audit Gilles, en sa chambre.

Item, il dit et déposa que Catherine, femme d'un peintre nommé Thierry, demeurant alors à Nantes, donna audit Henri, ainsi que l'entendit dire le témoin par ce même Henri, un frère de ladite Catherine pour le conduire auprès dudit Gilles de Rais, pour le faire admettre parmi les enfants de sa chapelle, ou tout au moins dans cette espérance, lequel Henri le conduisit audit Gilles et le lui livra à Machecoul. Et ledit Gilles, peu de temps après, souilla charnellement et libidineusement ledit enfant et le tua de sa main.

Interrogé sur la façon dont il l'avait su, il répondit qu'il y assista et le vit faire.

Item, le présent témoin dit et déposa que, sur l'ordre dudit Gilles, et de ce fait, croyant mériter sa reconnaissance, il amena un jeune et beau garçon de La Roche-Bernard, au diocèse de Nantes, à Machecoul et le livra audit Gilles, qui commit sur lui ses abominables crimes luxurieux; jusqu'à ce qu'enfin le jeune garçon fût éborgné comme les autres susdits.

Item, il dit et déposa que ledit Gilles posséda un jeune garçon qui était le page de M^r François Prelati, et qui était lui aussi très beau; et ledit Gilles de Rais après avoir abusé de lui luxurieusement, le tua ou le fit tuer de la manière ci-dessus déclarée.

Item, il dit et déposa que lui, témoin, et ledit Henri, à la Pentecôte de

1439 *, prirent ensemble à Bourgneuf, dans la paroisse de Saint-Cyr, au diocèse de Nantes, un très bel adolescent, âgé de quinze ans environ, qui était chez un nommé Rodigo; et ils le conduisirent audit Gilles qui était alors logé chez les Cordeliers dudit lieu, où ledit Gilles commit et exerça ses luxures sur ledit enfant, de l'exécrable manière susdite et ledit témoin et Henriet, sur l'ordre dudit Gilles, tuèrent ledit enfant et le portèrent au château fort de Machecoul et là ils le brûlèrent en la chambre dudit Gilles, accusé.

Item, il dit et déposa qu'il y a deux ans et demi, comme il lui semble **, un certain habitant de Nantes, nommé Pierre Jacquet, originaire de Nantes, communément appelé Princé, lequel avait un jeune page très convenable, âgé d'environ quatorze ans, qui demeurait avec lui, donna ce jeune garçon audit Gilles, accusé, pour être son chambrier et son serviteur au lieu de lui, témoin, qui proposait alors de se retirer et en avait plusieurs fois demandé licence audit Gilles; lequel, après s'être servi dudit adolescent pour ses débauches luxurieuses, ainsi qu'il avait fait des autres, le tua de sa propre main.

Item, il déposa et dit qu'un certain André Buchet, qui fut premièrement de la chapelle dudit Gilles de Rais et ensuite de celle du seigneur duc, fit conduire audit Gilles qui le reçut, par un de ses serviteurs, nommé Raoulet, des environs de Vannes jusqu'à Machecoul, un enfant de l'âge de neuf ans environ; et ledit enfant était en habit de page, et pour le récompenser, ledit Gilles donna audit Buchet un cheval que lui livra Pierre Heaume, et qui fut estimé soixante réaux d'or; et ledit Gilles exerça ses luxurieuses débauches sur ledit enfant, qui fut ensuite tué comme les autres susdits.

Item, il dit et déposa que lui, témoin, présent et entendant, ledit Gilles de Rais quelquefois se vantait d'avoir une plus grande délectation à tuer et à égorger ou à faire tuer lesdits garçons et filles, à les voir languir et mourir, à couper leurs têtes et leurs membres et à voir le sang, que d'exercer la luxure sur eux.

Item, il dit et déposa que lorsque ledit Gilles de Rais trouvait ou voyait deux garçons ou filles, frères ou sœurs, ou autrement réunis, si l'un d'eux n'était pas à son plaisir et qu'il ne voulût exercer la luxure et se débaucher qu'avec l'autre, afin que celui qui ne lui plaisait pas ne pût révéler que l'autre avait été pris, ledit Gilles, accusé, les prenait ou les faisait prendre tous les deux, et il exerçait avec celui qui lui plaisait ses abominables œuvres charnelles de la manière exprimée ci-dessus, puis il les égorgeait ou les faisait égorger l'un et l'autre.

Item, il dit et déposa que ledit Gilles, accusé, accomplit une fois ledit acte charnel sur lui, témoin, de la manière qu'il est dit ci-dessus, et cela dès que lui, témoin, vint demeurer avec ledit Gilles, et il dit qu'il eut peur d'être tué par lui; et il pense qu'il l'eût été, et cela avec une dague, si ledit Sillé n'eût empêché ledit Gilles de le faire, disant qu'il était beau garçon et qu'il valait mieux que ledit Gilles le gardât pour en faire son page; et ledit accusé s'éprit de lui, témoin, et exigea qu'il lui fit serment que, de cela et de ses autres secrets, il ne révélat rien d'aucune manière.

Item, il dit et déposa avoir entendu dire par messire Eustache Blanchet, prêtre, qui fréquentait ledit Gilles de Rais, qu'il ne pouvait accomplir ce qu'il entendait faire et avait entrepris sans donner ou offrir au diable un pied, une main ou un autre membre d'enfant.

* En fait, le jour de l'Ascension, 25 août 1439.

** En fait, vers le 26 juin 1439.

Interrogé pour savoir s'il a vu ou su que quelques-uns desdits membres furent donnés ou offerts aux démons par ledit Gilles, il répondit que non. Mais une fois entre autres, il vit que ledit Gilles ayant pris une main (il ne sait si c'était la droite ou la gauche) et le cœur d'un enfant tué par ordre dudit Gilles dans le château fort de Tiffauges, il posa ladite main et ledit cœur dans une coupe de verre sur une cimaise * de la cheminée de sa chambre, et les couvrit d'un linge de lin, et il dit au témoin et audit Henriet de clore et de fermer ladite chambre.

Interrogé sur ce qui fut fait desdits membres, il répondit qu'il ne le savait pas, mais il croyait que ledit Gilles, accusé, les donna ensuite audit M^e François Prelati pour l'offrir au diable.

Item, il dit et déposa que ledit Gilles de Sillé rapporta à lui, témoin, et audit Henriet, que quinze jours ou trois semaines avant que les sires de La Suze et le Lohéac arrivassent au château fort de Machecoul, ledit Sillé, ainsi qu'il le dit à lui, témoin, et audit Henriet, avait extrait et enlevé d'une tour proche de la salle basse dudit château les ossements de quarante enfants ou environ et les avait brûlés; et à ce sujet le même Sillé disait que cela était survenu à temps pour ledit Gilles, accusé, comme pour lui-même Sillé, et pour tous les autres qu'aimait le même Gilles, accusé, et qui l'aimaient. De là, parlant de ces choses au témoin et audit Henriet, ce que le susnommé Sillé leur dit, en français : « *Messire Roger de Briquerville n'était-il pas un traître lorsqu'il nous demanda à Robin Romulart et à moi de faire regarder la dame de Jarville et Thomain d'Araguin par une fente, quand nous retirions lesdits ossements? et il savait bien tout ce qui avait été fait* ** ? »

Interrogé sur qui tua lesdits enfants, et en quel temps, et qui les mit ou mit leurs ossements en ladite tour, il répondit que lesdits enfants furent tués, à ce qu'il croit, par lesdits Gilles de Rais, Gilles de Sillé et Roger de Briquerville, avant que lui, témoin, ne demeurât avec ledit Gilles; et il ne sait rien d'autre.

Item, il dit et déposa que, quand ledit Gilles, accusé, ne pouvait à son plaisir trouver d'autres enfants, garçons et filles, pour exercer ses exécrables débauches, il les exerçait sur les enfants de sa chapelle, de la manière qu'il est dit ci-dessus; et principalement, à ce qu'il entendit, sur le plus jeune des deux fils de M^e Briand, demeurant à Nantes.

Interrogé pour savoir s'il tuait ou faisait tuer aucun desdits enfants de sa chapelle, après l'exercice de ses débauches sur eux, il répondit que non, parce qu'il les appréciait beaucoup et qu'eux-mêmes tenaient ces faits secrets.

Item, il dit et déposa que messire Eustache Blanchet, prêtre, nommé ci-dessus, sur l'ordre et à la prière dudit Gilles de Rais, alla en Italie pour en ramener M^e François Prelati et le conduire audit Gilles, accusé, à Tiffauges, afin d'y exercer l'art de l'alchimie et d'évoquer les démons. Et il dit avoir entendu dire par le seigneur Eustache, parlant dudit M^e François, telles paroles en français : « *Il fera venir maître Aliboron* *** », désignant le diable par ce nom; et que ledit M^e François ferait venir et apparaître le diable pour un pot de vin.

* En français dans l'original latin. Il s'agit sans doute de la tablette surmontant la cheminée.

** En vieux français dans l'original latin : « *N'estoit pas messire Rogier de Briquerville bien traistre, qui nous faisoit regarder, Robin Romulart et moy, à la dame de Jarville et Thomain d'Araguin, par une fente, quant nous oustions lesdits ossements et savoit bien tout ce fait?* »

*** En français dans l'original latin.

Item, il dit et déposa que ledit M^e François Prelati, au lieu de Tiffauges en la présence dudit Gilles de Rais, de messire Eustache Blanchet, d'Henriet et de lui, témoin, fit et composa avec la pointe d'une épée, dans la grande salle du château de Tiffauges, certain cercle en manière ou figure de grand cercle; et il fit des croix, des signes ou des caractères, en manière d'armoirie, dans les quatre parties dudit cercle; et au lieu où fut fait ledit cercle, lui, témoin, ledit messire Eustache et Henriet portèrent une grande quantité de charbon, de l'encens, une pierre magnétique, en français pierre d'*aimant* *, un pot de terre, des torches ou flambeaux, des chandeliers, du feu et d'autres choses dont il ne se souvient, que ledit Gilles, accusé, et François disposèrent en certaines parties dudit cercle; et un grand feu fut allumé dans ledit pot où était beaucoup de charbon. Ensuite, ledit François fit d'autres signes ou caractères, toujours en manière d'armoiries, du côté du mur ou sur le mur de ladite salle, à l'angle de la porte; et il alluma un autre feu près desdits signes. Et sitôt après, ledit François fit ouvrir les quatre fenêtres de ladite salle, en forme ou manière de croix; et ceci fait, ledit Gilles de Rais commanda à lui, témoin, à messire Eustache et à Henriet de quitter la salle et d'entrer dans la chambre dudit Gilles, et de l'attendre dans ladite chambre et de la garder, leur interdisant d'approcher pour voir ou pour entendre ce que feraient en ladite salle lesdits Gilles de Rais et M^e François, ou de rien révéler à quiconque de ce qui s'était passé. Et ledit témoin, messire Eustache et Henriet, sur l'ordre dudit Gilles, s'en allèrent dans ladite chambre, lesdits Gilles, accusé, et M^e François restant seuls dans ladite salle. Quant à ce qui y fut fait ensuite par eux, il dit ne pas le savoir, mais il a entendu dire plus tard par ledit messire Eustache et par Henriet, qu'ils entendirent M^e François parler à haute voix, mais ne comprirent pas ce qu'il disait; ensuite ils entendirent également, comme ils disaient, du bruit comme si un quadrupède marchait sur le toit de la maison et voulait entrer par la lucarne dudit château, du côté où se trouvaient Gilles, accusé, et François; de ceci lui, témoin, n'entendit rien, comme il l'assura, parce qu'après être entré dans ladite chambre, et comme il s'ennuyait, il s'était endormi.

Interrogé sur la date et sur l'heure, il répondit que ce fut en été et pendant la nuit; il ne se rappelait rien d'autre, sinon que cela commença avant minuit et qu'il était environ une heure après minuit quand lesdits Gilles et François revinrent dans la chambre dudit Gilles.

Item, il dit et déposa que, le lendemain soir, à une heure assez tardive, lui, témoin, sur l'ordre dudit Gilles, et contraint par lui, n'osant le contredire, ni refuser d'exécuter son ordre et parce que ledit M^e François lui avait promis et assuré qu'il n'encourrait aucun péril, ou aucun détriment, et ne risquerait pas d'être blessé, il sortit avec ledit M^e François dudit château de Tiffauges et ils allèrent tous les deux dans un petit pré, distant de Tiffauges d'environ un quart de lieue, dans la direction de Montaigu, au diocèse de Luçon; en effet, ledit témoin craignait d'aller avec ledit M^e François, sachant qu'il devait évoquer le démon, et tant qu'il put, il refusa d'aller avec lui, et il n'y fût pas allé si ledit Gilles, accusé, ne le lui avait pas ordonné et si ledit François ne l'avait pas rassuré, comme ci-dessus. Et ledit François et lui, témoin, emportèrent du feu, du charbon, de l'encens, un flambeau, une pierre d'aimant, et le livre contenant les évocations des démons que

* En français dans l'original latin.

portait ledit M^e François. Et, arrivés audit pré, ledit M^e François y fit, à l'aide d'un couteau, un cercle en manière ou figure du cercle, avec des croix et des caractères, ainsi qu'il avait fait dans ladite salle. Et ayant mis le feu tant au flambeau qu'au charbon, ledit François lui interdit à lui, témoin, de faire le signe de la croix et il lui enjoignit d'entrer avec lui dans ledit cercle. Et tous deux se trouvant à l'intérieur du cercle, ledit M^e François fit ses évocations, et lui, témoin, ne sait lesquelles, ni ce qu'il dit alors en les faisant, parce qu'il n'y comprit mot, comme il l'assura, excepté le nom de « Barron », quoique M^e François parlât à haute voix; et il dit et assura que malgré la défense dudit François, il fit secrètement le signe de la croix, ce que ne vit pas ledit François.

Interrogé pour savoir s'il vint quelque chose à ladite évocation et si ledit François eut ou reçut une réponse, il répondit que non, du moins pour ce qu'il vit et entendit.

Item, il dit et déposa que, ceci fait, lui et ledit François s'en retournèrent à Tiffauges, mais ils ne purent entrer au château avant le matin, parce qu'il était fermé; et ils reçurent l'hospitalité dans le village chez quelqu'un où ledit Eustache les attendait, et il fit faire du feu et préparer des lits pour lui-même et pour eux. En outre, il dit que quand ledit François et lui, témoin, furent à l'intérieur du cercle, il y eut une grande pluie, avec un vent très fort et il se fit une obscurité si grande qu'ils ne purent revenir qu'à grand'peine.

Item, ledit témoin dit et déposa qu'au mois de juillet dernier, ledit Gilles, accusé, se rendit à Vannes pour s'y entretenir avec le seigneur duc, et logea chez un nommé Lemoine, hors les murs de la cité de Vannes, en face et près du palais épiscopal, audit lieu vulgairement appelé La Mote; auquel Gilles de Rais, André Buchet, dont il est fait mention ci-dessus, livra un enfant de l'âge d'environ dix ans, sur lequel ledit Gilles commit et perpétra ses abominables péchés de luxure de la manière qu'il est dit ci-dessus; lequel enfant fut conduit chez un nommé Boetden, dont la maison est située près du marché de Vannes, assez près de la maison dudit Lemoine, et chez ledit Boetden étaient logés les écuyers dudit Gilles, accusé. La raison pour laquelle on y conduisit l'enfant est qu'il n'y avait pas chez Lemoine de lieu assez secret pour l'y tuer; lequel enfant fut tué dans la chambre de la maison dudit Boetden, la tête coupée et séparée du corps, puis brûlée dans ladite chambre; quant au corps, lié avec la propre ceinture de l'enfant, il fut jeté dans les latrines de la maison dudit Boetden, où lui, témoin, descendit, avec beaucoup de peine et de difficulté, pour enfoncer ledit corps dans la profondeur desdites latrines; et le témoin ajouta que ledit Buchet savait tout cela.

Item, il dit et déposa que ledit Gilles, accusé, après l'incision de la veine du cou et de la gorge desdits enfants, ou d'autres parties du corps, et lorsque le sang coulait, et aussi après la décapitation, pratiquée comme il est dit ci-dessus, il s'asseyait parfois sur leur ventre et se délectait à les voir ainsi mourir et il s'asseyait de biais pour mieux voir leur fin et leur mort.

Item, il dit et déposa que parfois et assez souvent, après la décapitation et la mort desdits enfants, ainsi opérée ou autrement, comme il est dit plus haut, ledit Gilles se délectait à les regarder et à les faire regarder par lui, témoin, et par les autres qui étaient dans ses secrets, et il leur montrait la tête et les membres desdits enfants tués, et leur demandait lequel de ces enfants avait les plus beaux membres, le plus beau visage, la plus belle tête;

souvent il trouvait sa jouissance à baiser l'un ou l'autre de ces enfants tués, et dont on examinait alors les membres, ou l'un de ceux que l'on avait déjà examinés et qui lui avaient semblé avoir le plus beau visage.

Et telle fut la déposition du témoin. Et il lui fut enjoint de ne rien révéler de sa déposition à quiconque, etc.

4. Henriet Griart. 17 octobre 1440.

HENRIET GRIART, originaire de la paroisse de Saint-Jacques-de-la-Boucherie, de Paris, ainsi qu'il l'assura, âgé d'environ vingt-six ans, autre témoin produit en la cause, admis à prêter serment de dire la vérité, et absous sous caution, au jour susdit, l'an du pontificat et du concile général susdits, examiné et soumis à l'enquête, interrogé sur toutes choses contenues dans les articles susdits et sur chacune d'elles; a déposé dans l'ordre comme il suit.

Et premièrement, que depuis cinq ou six ans, il est chambrier et serviteur dudit Gilles, accusé, et qu'il y a trois ans écoulés, après que René de Rais, sire de La Suze, frère germain dudit Gilles de Rais, accusé, eût pris le château fort de Champtocé, le même René, sire de La Suze, alla à Machecoul et s'empara du château dudit lieu; et là, le témoin entendit dire par messire Charles du Léon, qui était avec ledit sire de La Suze, que, dans la partie inférieure d'une tour dudit lieu de Machecoul, on avait trouvé les corps et les ossements de deux enfants; et ledit messire Charles demanda au témoin s'il en savait quelque chose, à quoi lui, témoin, répondit que non, et il assura qu'en ce temps-là, en effet, il n'en savait rien. Mais il dit qu'après que ledit Gilles de Rais, accusé, recouvra ledit château de Champtocé et y arriva pour le donner et le livrer au seigneur duc de Bretagne, ledit Gilles exigea de lui, témoin, le serment qu'il ne révélerait pas ses secrets, qu'il lui voulait montrer; et il lui commanda, à lui, témoin, à Étienne Corrillaut, autrement dit Poitou, à Gilles de Sillé, à Hicquet de Brémont, et à Robin Romulart, serviteurs dudit Gilles d'aller dans la tour dudit château fort de Champtocé, où étaient les corps ou ossements d'un grand nombre d'innocents, de les mettre dans un coffre, et le plus secrètement qu'il se pût, et de les transporter à Machecoul. Et lui, témoin, et les autres allèrent dans ladite tour et ils y trouvèrent les ossements de trente-six à quarante-six enfants, ce dont il ne se souvient plus précisément. Lesquels ossements étaient desséchés; mais ils les dénombrèrent par têtes, et d'autre manière, si bien qu'ils surent le nombre des enfants jetés là; lesquels ossements furent mis dans un coffre fortement lié avec des cordes, et transportés à Machecoul où ils furent brûlés dans la chambre dudit Gilles de Rais, en sa présence et en la présence de Gilles de Sillé, d'Étienne Corrillaut, autrement dit Poitou, de Jean Rossignol, d'André Buchet et de lui, témoin; et les poussières ou les cendres desdits enfants furent jetés dans les fossés ou dans les *douves* du château fort dudit lieu de Machecoul. Il dit qu'ils ne furent pas brûlés à Champtocé, pour la raison que ledit Gilles, après avoir repris ce château audit sire de La Suze, n'en eut la possession que deux jours, après quoi il livra la possession dudit lieu de Champtocé ou la fit livrer par d'autres en son nom et sur son ordre au susnommé seigneur duc, auquel il avait déjà transféré la seigneurie dudit lieu.

Interrogé sur la raison pour laquelle lesdits ossements étaient desséchés,

il répondit: parce que lesdits enfants furent tués et jetés dans ladite tour avant la prise dudit château fort de Champtocé par ledit sire de La Suze qui le tint et le garda environ trois ans*.

Interrogé sur qui les tua, comment et pourquoi ils furent tués, il répondit ne pas le savoir, parce que, quand ils furent tués, il ne demeura pas avec ledit Gilles, accusé, mais ainsi qu'il dit, les susdits messire Roger de Briquerville, chevalier, et Gilles de Sillé demeuraient avec lui, et le témoin croyait qu'eux le savaient bien.

En outre, il dit et dépose que lui, témoin, ledit Sillé, Étienne Corrillaut, autrement dit Poitou, amenèrent, donnèrent et livrèrent audit Gilles de Rais dans sa chambre, plusieurs garçons et filles de Nantes, de Machecoul et surtout de Tiffauges, selon lui, jusqu'au nombre de quarante, sur lesquels enfants ledit Gilles, accusé, exerçait ses ardeurs libidineuses contre nature, tenant premièrement sa verge virile dans sa main, la tendant, la frottant, et l'agitant, après quoi il l'introduisait entre les cuisses desdits enfants, et de cette manière frottant sa dite verge sur le ventre desdits enfants, il se délectait et s'échauffait tellement que le sperme, criminellement et autrement qu'il ne se doit, jaillissait sur le ventre desdits enfants.

Item, il dit et déposa que ledit Gilles, accusé, exerçait une fois ou deux la luxure sur chacun desdits enfants et, cela fait, tantôt ledit Gilles tuait lesdits enfants de sa propre main, et tantôt il les faisait tuer par lesdits Sillé, Corrillaut, autrement dit Poitou, et par lui, témoin, quelquefois ensemble, et quelquefois séparément.

Interrogé sur la manière de tuer lesdits enfants, il répondit que tantôt il séparait la tête et dépeçait les membres, tantôt il leur tranchait la gorge, la tête restant attachée au corps, tantôt il leur rompait le cou avec un bâton, tantôt il leur incisait la veine du cou ou une autre partie de la gorge, en sorte que le sang desdits enfants coulant, alors quelquefois, ledit Gilles de Rais s'asseyait sur le ventre desdits enfants, qui ainsi languissaient à mourir et les regardait mourir en s'inclinant sur le côté.

Item, il dit et déposa que, parfois, ledit Gilles, accusé, lorsqu'il voulait exercer ses criminelles luxures sur lesdits enfants, afin d'étouffer leurs plaintes ou leurs cris, les suspendait et les faisait suspendre par lui, témoin, et par Corrillaut et Sillé, tantôt à une perche, tantôt à un croc ou à un crochet dans sa chambre, il les faisait suspendre avec des cordes par le cou, les menaçant et les effrayant, et puis alors qu'ils étaient blessés et terrifiés par ce traitement, il les cajolait, leur disant de ne rien craindre, assurant qu'il voulait seulement se divertir avec eux, et en conséquence, il exerçait la luxure sur eux, comme il est dit ci-dessus.

En outre, il dit et déposa que parfois ledit Gilles, accusé, exerçait sa débauche sur lesdits enfants avant de les tuer, ou avant de commencer à les tuer, d'autres fois après qu'on avait commencé et qu'ils languissaient à mourir, quelquefois après qu'ils étaient tués, étant encore chauds.

Interrogé pour savoir ce qu'on faisait de leur sang, il répondit qu'il coulait et se répandait sur le sol qui, par la suite, était nettoyé.

Interrogé sur ce qu'on faisait des corps et des vêtements, il dit qu'on les brûlait dans la chambre dudit Gilles, accusé.

Interrogé de quelle manière, il dit qu'on brûlait les vêtements, une pièce après l'autre, dans la cheminée de ladite chambre, afin qu'on ne sentît pas

* Sans doute trois mois. Voir p. 515.

la mauvaise odeur; et que, pour brûler lesdits corps, on mettait sur les landiers de grosses bûches, sur lesquelles on mettait les corps, et par-dessus, des fagots en abondance, et on les brûlait de cette manière.

Interrogé sur ce qu'on faisait des cendres ou des poussières desdits corps brûlés, il répondit qu'on les jetait dans les lieux secrets des chambres où se commettaient les actes susdits, parfois dans les latrines, parfois dans les fossés ou en d'autres lieux qui semblaient appropriés.

Interrogé sur les lieux où furent faites les choses auxquelles lui, témoin, assista, il répond : à Nantes, dans la maison dudit Gilles, vulgairement nommée La Suze, et dans les châteaux forts de Machecoul et de Tiffauges.

Interrogé sur l'endroit, il dit dans une certaine chambre de ladite maison de La Suze, située à l'extrémité de cette maison, du côté de l'église paroissiale de Saint-Denis, du même lieu de Nantes, dans laquelle chambre ledit Gilles avait l'habitude de passer la nuit; et souvent, au portail dudit château fort de Machecoul.

Item, interrogé pour savoir où lui, témoin, prenait lesdits enfants que lui et les autres, par lui nommés, livraient audit Gilles, il répondit que les enfants livrés par lui, témoin, pour la majeure partie, furent pris parmi ceux qui demandaient l'aumône, tant chez ledit Gilles, accusé, qu'en d'autres lieux.

Interrogé sur le nombre desdits enfants, il répondit comme ci-dessus, à savoir qu'il y en eut à peu près quarante livrés par lui et les autres susdits, sur le nombre desquels quatorze ou quinze furent tués à Nantes, dans ladite maison de La Suze, les autres à Machecoul pour la majeure partie, et à Tiffauges et en d'autres lieux.

Item, il déposa que Catherine, femme d'un nommé Thierry, peintre, demeurant alors à Nantes, lui procura et lui donna, à lui, témoin, un sien frère pour le conduire chez ledit Gilles, accusé, dans l'espoir qu'il ferait partie de la chapelle dudit Gilles; lequel il conduisit à Machecoul et mena dans la chambre dudit Gilles, accusé. Et après la remise de cet enfant, ledit Gilles, accusé, fit jurer au témoin qu'il ne révélerait aucun des secrets qu'il lui laisserait connaître.

Interrogé sur le lieu où fut prêté ledit serment, il répondit : en l'église de la Sainte-Trinité de Machecoul.

Interrogé sur le temps, il répondit qu'il y a environ trois ans que ce fut fait. Il dit en outre qu'après ladite remise dudit enfant ainsi faite par lui, témoin, il était allé à Nantes, où il resta trois jours sans revenir à Machecoul; et lorsque, étant revenu à Machecoul après ces trois jours, il rechercha ledit enfant qu'il ne trouva pas, il lui fut dit qu'il avait quitté ce monde à la manière des autres, et ledit Corrillaut, autrement dit Poitou, lui apprit que ledit Gilles, accusé, avait tué ledit enfant de sa main; et tout comme les autres, il avait servi à ses actes libidineux.

Item, il dit et déposa que ledit Corrillaut, autrement dit Poitou, amena à Machecoul un bel enfant de La Roche-Bernard, et le donna audit Gilles, qui en abusa comme des autres ci-dessus.

Item, il déposa qu'il vit à Machecoul un jeune et beau garçon qui était le page de M^e François Prelati, lequel eut la gorge coupée, il ne sait par qui, étant absent; et ledit Gilles en abusa comme des autres.

Item, il dit et déposa que lui, témoin, et ledit Corrillaut, autrement dit Poitou, prirent ensemble, à la fête de la Pentecôte de 1439, un adolescent très beau, de l'âge de quinze ans environ, qui demeurait chez un nommé

Rodigo, à Bourgneuf, en la paroisse de Saint-Cyr-en-Rais, au diocèse de Nantes, et ils le conduisirent audit Gilles, accusé, et ils lui livrèrent chez les Cordeliers dudit lieu de Bourgneuf, où il était logé; et après que ledit Gilles, accusé, en eut abusé libidineusement, de la manière susdite, lui, Henriet, témoin qui parle, et Corrillaut, le tuèrent sur l'ordre dudit Gilles de Rais et, en conséquence, ils portèrent le corps de ce jeune garçon à Machecoul où ils le brûlèrent dans la chambre dudit Gilles.

Item, il déposa qu'il y avait deux ans et demi environ, un homme communément nommé Princé, demeurant à Nantes, avait pour page un très bel adolescent, qui demeurait avec lui, était connu de lui, témoin, et que ledit Princé donna audit Gilles, qui lui promit qu'il en ferait son chambrier à la place dudit Corrillaut, autrement dit Poitou, qui disait vouloir s'en aller de chez lui; et sitôt après que ledit Gilles eut reçu ce jeune garçon, il en abusa charnellement et honteusement dans ses luxures contre nature; ensuite il le tua de sa propre main, et ledit garçon avait environ quatorze ans.

Item, il dit et déposa qu'un certain André Buchet, qui avait été de la chapelle dudit Gilles de Rais, et qui, au temps de la déposition, est de la chapelle du seigneur duc, envoya des environs de Vannes à Machecoul un certain enfant en costume de page, de l'âge d'environ neuf ans et l'un de ses serviteurs, nommé Raoulet, l'amena audit Gilles, accusé. Lequel enfant, après que ledit Gilles en eut charnellement et criminellement abusé, fut tué et brûlé comme les autres, dont il a été question ci-dessus. Et le témoin ajouta que ledit Buchet reçut pour récompense dudit Gilles, accusé, un cheval d'une valeur de soixante réaux d'or, que lui livra Pierre Heaume.

Item, il déposa avoir entendu dire par ledit Gilles, accusé, qu'il prenait plus de plaisir au meurtre desdits enfants, à voir séparer leurs têtes et leurs membres, à les voir languir et à voir leur sang, qu'à les connaître charnellement.

Item, il dit que ledit Gilles, accusé, avait une épée, vulgairement appelée *braquemard* *, pour couper les têtes desdits enfants et les égorger, et souvent il se délectait à regarder les têtes coupées et il les montrait à lui, témoin, et à Étienne Corrillaut, autrement dit Poitou, leur demandant laquelle desdites têtes était la plus belle de celles qu'il leur montrait, la tête tranchée au moment même ou celle de la veille ou une autre de l'avant-veille, et il baisait souvent la tête qui lui plaisait davantage, et il s'en délectait.

Item, il déposa que lorsque ledit Gilles, accusé, rencontrait deux garçons ou filles, frères ou sœurs, ou d'autres enfants qui vivaient ensemble, si l'un était à son goût, et qu'il ne voulût pas connaître l'autre charnellement, il les faisait prendre tous les deux, et il n'avait de commerce luxurieux qu'avec l'un des deux; et, afin que l'autre ne se plaignît pas de la perte du premier, il les faisait égorger et mourir l'un et l'autre.

Item, il déposa que ledit Gilles, accusé, exerçait ses débauches sur les filles et abusait d'elles de la même manière que des garçons, dédaignant et négligeant leur sexe.

Item, il dit avoir entendu dire par ledit Gilles, accusé, qu'il était né sous une telle constellation que, selon lui, personne ne pouvait savoir ou comprendre les anomalies ni les actes illicites dont il se rendait coupable.

Item, il déposa que ledit Gilles, accusé, parfois égorgeait et faisait égorger plusieurs desdits enfants, et trancher leurs membres. Et il dit avoir entendu

* En français dans l'original latin.

dire par messire Eustache Blanchet, prêtre, qui fréquentait ledit Gilles, accusé, que ledit Gilles ne pouvait parfaire ce qu'il avait commencé d'entreprendre sans donner ou offrir au diable les pieds, les mains, ou les autres membres desdits enfants. Et le témoin ajouta que lui-même égorgé et dépeça de plusieurs et de diverses manières beaucoup de ces enfants, du nombre desquels il dit se souvenir moins que de ceux au sujet desquels il a déjà déposé ci-dessus.

Item, il déposa que ledit Gilles, accusé, choisissait souvent à sa complaisance les garçons et les filles qu'il voyait demander l'aumône, et il ordonnait qu'ils lui fussent amenés pour accomplir sa mauvaise délectation.

Item, il déposa avoir entendu dire par ledit Gilles de Sillé, s'adressant à lui, témoin, et audit Corrillaut, autrement dit Poitou, que ce fut une chance pour ledit Gilles de Rais et pour lui, qu'il eût, lui, Sillé, enlevé et éloigné d'une certaine tour près du château fort de Machecoul, comme il disait, les ossements de quarante enfants ou environ, et cela au moins quinze jours ou trois semaines avant que ledit château fort de Machecoul ne fût pris par ledit sire de La Suze et le sire de Lohéac, et le témoin dit qu'il fut pris, il y a maintenant deux ans passés; et que ledit Sillé lui dit, à lui, témoin, ces mots ou de semblables en français : *« Messire Roger de Briquerville n'était-il pas un traître lorsqu'il nous demanda à Robin et à moi de faire regarder la dame de Jarville et Thomin d'Araguin par une fente, quand nous retirions lesdits ossements et il savait bien tout ce qui avait été fait * ? »*

Item, il dit que ledit Sillé lui dit à lui, témoin, et audit Corrillaut, autrement dit Poitou, que lui, Sillé, brûla lesdits ossements, lesquels, assura le témoin, se trouvaient là du temps que lesdits Sillé et Briquerville étaient dans les secrets dudit Gilles de Rais, accusé, et avant que lesdits secrets fussent découverts par eux deux, à savoir par Henriët, témoin qui parle, et par Corrillaut, autrement dit Poitou.

Item, il déposa que, lorsque ledit Gilles de Rais ne trouvait pas d'enfants à son goût, il exerçait la luxure de la manière décrite ci-dessus sur les enfants de sa chapelle; mais il ne les tuait ni ne les faisait tuer, parce qu'ils tenaient ces choses secrètes.

Interrogé sur ceux des enfants de sadite chapelle avec lesquels il le faisait, il répondit : avec Perrinet, fils de M^e Jean Briand, demeurant à Nantes, et avec d'autres, du nom desquels il ne se souvient pas; lequel Perrinet était le mignon dudit accusé, qu'il chérissait plus que les autres.

Item, il dit et déposa que ledit messire Eustache Blanchet, dont il a été fait mention ci-dessus, alla en Italie chercher M^e François Prelati et qu'il le fit venir auprès dudit Gilles de Rais, et ce sur l'ordre de ce dernier, pour exercer l'art de l'alchimie et pour évoquer les démons. Et qu'il l'entendit dire ces mots en français : *« qu'il ferait venir M^e Aliboron ** »*. En outre il dit avoir entendu dire par le même messire Eustache que ledit M^e François Prelati ferait venir et apparaître le diable pour un pot de vin.

Item, il déposa qu'en la présence desdits Gilles de Rais, de messire Eustache Blanchet, d'Étienne Corrillaut, autrement dit Poitou, et de lui témoin, ledit M^e François Prelati, sur le sol d'une grande salle du château de Tiffauges, fit et composa avec la pointe d'une épée un grand cercle, dans les

* En vieux français dans l'original latin : *« N'estoit pas messire Rogier de Briquerville bien traistre, qui nous faisoit regarder, Robin et moy, a la dame de Jarville et Thomin d'Araguin, par une fente quand nous oustions lesdiz ossements, et savoit bien tout ce fait. »*

** En français dans l'original latin.

quatre parties duquel il inscrivit des croix, des signes ou des caractères en manière d'armoiries, sur l'ordre dudit de Gilles, accusé, et que lui, témoin, ledit messire Eustache Blanchet et Étienne Corrillaut, autrement dit Poitou, y apportèrent en grande quantité du charbon, de l'encens, une pierre magnétique ou pierre d'aimant, des torches ou des flambeaux, des cierges, un pot de terre, et d'autres choses, que ledit Gilles de Rais et M^e François posèrent dans une certaine partie dudit cercle; et ils allumèrent un feu vif dans ledit pot. Ensuite ledit François alluma un autre feu à l'angle de la porte ou à l'entrée de ladite salle, où il fit pareillement d'autres signes en manières d'armoiries, du côté des murs ou sur les murs de ladite salle, près dudit dernier feu; et peu après ledit M^e François Prelati fit ouvrir quatre fenêtres de ladite cour, en manière de croix, c'est-à-dire de telle sorte que l'ouverture desdites fenêtres ou l'action de les ouvrir semblait représenter en quelque sorte le signe de la croix. Ce qui étant fait, le témoin présent, ainsi qu'Étienne Corrillaut, autrement dit Poitou, et messire Eustache Blanchet, déjà mentionnés, sur l'ordre dudit Gilles, accusé, se retirèrent dans sa chambre à l'étage au-dessus, ainsi congédiés par Gilles, accusé, et ledit M^e François, qui seuls demeurèrent dans ladite salle. Lequel Gilles, accusé, auparavant et au moment où se retiraient le témoin et les susdits messire Eustache et Corrillaut, autrement dit Poitou, leur interdit de façon formelle de révéler jamais rien à quiconque de ce qui s'était pour lors accompli, et aucun d'entre eux ne devait s'approcher pour voir ou pour entendre ce que lui, Gilles, accusé, et M^e François pouvaient faire.

Item, il dit et déposa qu'après qu'il se fut retiré ainsi que lesdits messire Eustache et Corrillaut, autrement dit Poitou, et au moment où ils entraient dans ladite chambre dudit Gilles, accusé, un certain intervalle de temps s'étant écoulé, le témoin et ledit messire Eustache entendirent ledit M^e François parler à voix haute dans ladite salle; mais, comme l'assura le témoin, il ne put rien comprendre des choses qu'il disait. Et peu après, le témoin et messire Eustache entendirent un certain bruit comme celui d'un quadrupède marchant sur la toiture. Lequel animal, leur semblait-il, s'approchait de la lucarne du vivier dudit lieu, proche de celui où se trouvaient alors lesdits Gilles, accusé, et M^e François.

Interrogé pour savoir si ledit Corrillaut, autrement dit Poitou, entendit quelque chose des faits précédents ainsi perçus par le témoin et messire Eustache, comme il a été rapporté, il répondit qu'il pensait que non; bien plus, le témoin croyait que le même Corrillaut, autrement dit Poitou, dormait à partir de ce moment-là.

Interrogé sur le temps ou la date, il répondit que près d'une année s'était écoulée depuis que ces faits s'étaient produits.

Interrogé sur l'heure, il répondit que les choses susdites se firent pendant la nuit, avant minuit et se terminèrent une heure plus tard. Interrogé sur le mois et le jour, il répondit ne plus savoir de façon précise, mais être certain que ceci se passait pendant l'été.

Item, le même témoin, déposant en la cause, ajouta que lesdits Gilles de Rais, accusé, et M^e François se rencontraient seuls à Machecoul pendant une période de cinq semaines, dans une chambre de ce même château fort, chambre dont ledit Gilles, accusé, ne cessait de garder la clé; et le témoin entendit dire, il ne sait plus par qui, qu'on avait trouvé dans ladite chambre la figure ou l'image d'une main, en une espèce de fer façonné.

Item, il ajouta et déposa que d'autre part ledit Gilles de Rais, accusé,

porta dans sa chambre au château fort de Tiffauges, chambre dont le même témoin et Corrillaut, autrement dit Poitou, étaient alors les gardiens, la main et le cœur d'un jeune garçon qui avait été tué audit lieu de Tiffauges, sur l'ordre dudit Gilles, accusé, peut-être par Gilles lui-même, et qu'il les déposa dans un verre couvert d'un linge, près de la cheminée de ladite chambre, à savoir sur cette partie supérieure de la cheminée que l'on nomme en français *la cimaise* *; et il recommanda au témoin et audit Corrillaut, autrement dit Poitou, de verrouiller la porte de ladite chambre.

Interrogé sur ce que l'on faisait de cette main et de ce cœur, il répondit ne pas le savoir au juste, mais il pensait que M^e François devait s'en servir et que ledit Gilles accusé devait les lui confier pour faire ses évocations et pour qu'il offrît ce cœur et cette main aux démons évoqués.

Et il fut enjoint au témoin en la forme usuelle de ne révéler sa déposition à personne, etc.

II. Déppositions concernant le viol des immunités de l'Église.

1. Jean Rousseau, homme d'armes du duc de Bretagne. 19 octobre 1440.

JEAN ROUSSEAU, homme d'armes du seigneur duc de Bretagne, paroissien de Saint-Nicolas de Nantes, âgé de quarante ans ou environ, comme il croyait, témoin, produit, reçu et ayant juré de rendre témoignage de la vérité, en les causes de cet ordre, examiné ce 19 octobre 1440, l'année du pontificat et du concile général susdits, soumis à l'enquête et interrogé sur le contenu de l'article 42 commençant par : « Item, qu'il y a deux ans passés, etc. », qui fait mention de la violation des immunités ecclésiastiques, a déposé et dit que le lundi de la Pentecôte passée, comme ce témoin, ainsi que Jean Le Ferron et un certain Guillaume Hauteys, et plusieurs autres, se trouvaient dans l'église paroissiale de Saint-Étienne-de-Mermorte, au diocèse de Nantes, laquelle église paroissiale fut et est située près du château fort dudit lieu, dans lequel lieu le témoin s'était rendu pour faire interdiction de la part du seigneur duc aux débiteurs du fisc d'acquitter ou de verser à Gilles, accusé, les redevances, le cens et autres impositions dudit lieu — et comme le témoin et les autres susdits se trouvaient là à l'issue de la grand-messe de l'église paroissiale susdite, le témoin vit le susnommé Gilles, accusé, une sorte d'épée, dite en français *jusarme* **, à la main, suivi de certains autres de ses gens, entrer d'une manière impétueuse dans ladite église, et, s'adressant de façon comminatoire au susdit Le Ferron et aux autres qui se trouvaient alors dans ladite église, s'adressant particulièrement au susdit Ferron d'une voix terrible, il s'écria, en français : *Dehors! dehors!* *** Le témoin vit alors un certain Lenano, marquis de Ceva, familier dudit Gilles, accusé, qui se trouvait également là, entraîner hors de ladite église le susdit Le Ferron à la suite dudit Gilles, accusé, et de ses autres gens; et il croit que ledit Le Ferron quitta alors ladite église, parce que la menace dudit accusé le terrifiait, plus que pour une autre raison. Le témoin se proposait alors de quitter ladite église et il l'eût quittée si quelqu'un de la suite dudit Gilles, accusé, n'eût fait un signe de son doigt au témoin (et en faisant ledit signe,

* En français dans l'original latin. Voir p. 519, note *.

** En français dans l'original latin.

*** En français dans l'original latin.

il approcha son doigt de son nez et de ses yeux ainsi qu'il en est de qui se signe) et par ce moyen il demeura dans l'église susdite.

Il dit qu'il entendit dire alors par plusieurs personnes qu'à ce moment-là se trouvaient dans un bois proche dudit lieu une compagnie de gens d'armes, au nombre d'environ soixante hommes, attendant ledit Gilles qui les avait placés là en embuscade. Il dit en outre qu'étant à l'intérieur de ladite église, il en aperçut trois ou quatre avec des capelines ou des salades sur la tête et d'autres armes, passer devant ladite église, et qu'il entendit dire plus tard que ledit Le Ferron fut conduit au château susdit par le même Gilles, accusé, et par ses familiers, lequel château ledit Le Ferron restitua ou rendit au susdit Gilles, accusé, qui dans ce lieu même garda ledit Le Ferron incarcéré.

Interrogé pour savoir si, quand ce même Le Ferron sortit de ladite église, quelque autre violence fut perpétrée par le même Gilles, accusé, et par ses gens, il répondit qu'il ne vit ni ne sut rien d'autre que ce qui est dit ci-dessus. Et le témoin ajouta qu'il avait connu ledit Jean Le Ferron depuis sa jeunesse, et que, plusieurs années avant qu'il ne fût ainsi emmené et incarcéré, il l'avait vu sous l'habit de clerc, ayant reçu la tonsure cléricale, et qu'il était communément réputé pour clerc.

Et il lui fut enjoint en la forme usuelle de ne rien révéler à personne de sa déposition.

2. Lenano, marquis de Ceva, capitaine au service de Gilles de Rais. 19 octobre 1440.

LENANO DE CEVA, marquis, du diocèse d'Alba *, de l'âge de quarante ans ou plus, à ce qu'il croit, témoin produit, examiné le jour et l'an susdits, soumis à l'enquête et interrogé sur le contenu de l'article qui fait mention de la violation des immunités de l'Église, a dit et a déposé que ledit Gilles de Rais, accusé, accompagné de Gilles de Sillé et de Bertrand Poulein, arriva à l'église paroissiale et curiale de Saint-Étienne-de-Mermorte, pendant la grande-messe, après l'élévation et la communion; il ne se souvenait pas du jour, mais il croyait que c'était à la solennité de la Pentecôte dernière ou le lendemain de la fête; que ledit Gilles, accusé, tenait une sorte d'épée, dite en français *jusarme* **; et qu'il dit au susnommé Jean Le Ferron : « *Ha, ribaud, tu as battu mes hommes, et leur as fait des extorsions; viens hors de l'église, ou je t'étendrai mort!* *** » Alors ledit Le Ferron, à genoux et suppliant, lui fit signe qu'il ferait ce qu'il voudrait. Et, effrayé par ledit Gilles, accusé, il pria le témoin de l'assister et d'intercéder pour lui, de peur d'être malmené par ledit Gilles. Auquel Le Ferron, le témoin fit comprendre que s'il lui arrivait quelque mal, il en pâtirait lui-même semblablement; et après plusieurs paroles échangées entre eux, ledit Le Ferron sortit de son propre mouvement de ladite église, avec le témoin, suivant le même Gilles, accusé, vers le château de Mermorte, qu'autrefois ledit Gilles avait vendu à Geoffroy Le Ferron, lequel château le susdit Jean Le Ferron rendit alors audit accusé; et le même Le Ferron y demeura prisonnier dudit Gilles, accusé.

* En Piémont.

** En français dans l'original latin.

*** En ancien français dans l'original latin : « *Ha, ribault, tu as batu mes hommes, et leur as fait extorsion; viens dehors de l'église ou je te tueroy tout mort!* »

En outre, il dit que les cinquante ou soixante hommes que ledit Gilles, accusé, avait rassemblés dans un bois voisin, en embuscade, étaient chargés d'assaillir et d'envahir ledit château si ledit Le Ferron ne l'avait pas rendu audit Gilles, accusé. Ils portaient des manteaux, que l'on appelle en français *paletots* *, des capelines **, des casques à visière, des salades *** et d'autres armes. Mais il dit en effet qu'aucun de ceux qui entrèrent dans ladite église ne portait de capeline, de salade ni de casque à visière.

Et il ajouta qu'il avait vu ledit Jean Le Ferron sous l'habit de clerc et tonsuré, et qu'il était communément tenu et réputé pour clerc.

Et telle fut sa déposition et il ne savait rien d'autre, hormis ce que rapporte la rumeur publique, qu'il dit s'accorder avec les faits par lui déposés.

Et il lui fut enjoint en la forme usuelle de ne rien révéler à personne de sa déposition.

3. Bertrand Poulein, homme d'armes au service de Gilles de Rais. 19 octobre 1440.

BERTRAND POULEIN, du diocèse de Bayeux, originaire de Cantelou, près de Caen, en Normandie, de l'âge de quarante-cinq ans environ, à ce qu'il croit, témoin produit et assermenté, examiné ce jour, en l'an susdit, soumis à l'enquête et interrogé sur le contenu de l'article 42, qui fait mention de la violation des immunités de l'Église, dit et déposa que lui, témoin, en compagnie des susnommés Gilles de Rais, accusé, Gilles de Sillé, ainsi que de plusieurs autres, le jour de la solennité de la Pentecôte dernière, ou le lendemain de cette même fête, mais il croyait que ce fut le jour de ladite solennité, entra dans l'église paroissiale et curiale de Saint-Étienne-de-Mermorte, au diocèse de Nantes, dans laquelle église ils trouvèrent le susnommé Jean Le Ferron, entendant la messe : auquel Jean Le Ferron le même Gilles, accusé, tenant une sorte d'épée, que l'on nomme en français *jusarme* ****, dit de manière furibonde, éclatant en terribles menaces à l'adresse dudit Le Ferron, s'écriant en français : « *Ha ribaut, tu as battu mes hommes, et leur as fait des extorsions; viens, viens, hors de l'église, ou je t'étendrai mort* *****! » Alors ledit Ferron à genoux, humblement, dit à Gilles, accusé : « *Faites ce qu'il vous plaira* *****. » Et effrayé par ledit accusé, le même Ferron pria le précédent témoin de l'assister et d'intercéder pour lui auprès dudit accusé, de peur d'être maltraité par ce dernier. Auquel le précédent témoin dit qu'il n'avait rien à craindre de ce même Gilles, accusé, et que s'il avait à en souffrir quelque mal, lui-même, à savoir le précédent témoin, en aurait à souffrir autant que lui. Ensuite, après plusieurs paroles échangées entre le témoin précédent et Jean Le Ferron, ce dernier sortit de son plein gré avec le témoin précédent; lesquels en même temps que lui, témoin qui déposait, se dirigèrent, à la suite dudit accusé, vers ledit château fort de Mermorte. Lequel château, le jour même, le susdit Ferron rendit ou restitua audit accusé, comme le témoin précédent l'a attesté. Et le même Jean Le

* En français dans l'original latin.

** Sorte de casque.

*** Autre sorte de casque.

**** En français dans l'original latin.

***** Voir p. 529, note ***.

***** Ancien français de l'original : « *Faites ce que il vous plera.* »

Ferron y fut détenu par ledit Gilles de Rais, accusé, qui le garda, là et ailleurs, incarcéré pendant quelque temps. Et il dit que l'embuscade préparée par cinquante ou soixante hommes d'armes le fut au nom dudit Gilles de Rais, accusé, pour assaillir et envahir ledit château, et que le même Gilles l'aurait envahi si ledit Le Ferron ne le lui avait pas restitué. Cependant, personne de ceux qui se trouvaient avec ledit Gilles, accusé, dans ladite église, lorsque le même Le Ferron en sortit, n'était armé de salade, de casque à visière ou d'autres armes offensives, excepté des épées, et la *jusarme* susdite qu'avait le susnommé Gilles, accusé.

En outre, il dit avoir vu ledit Jean Le Ferron sous l'habit de clerc et tonsuré, et l'avoir su communément réputé pour clerc.

Et telle fut sa déposition et il ne savait rien d'autre, sinon ce que rapportait la rumeur publique qu'il dit s'accorder sur les faits par lui déposés.

Et il lui fut enjoint sous la foi du serment de ne rien révéler à personne de sa déposition.

III. Dépôts de quinze témoins au sujet de la rumeur publique. 21 octobre 1440.

Vénérable et circonspect homme messire JACQUES DE PENCOËTDIC, professeur en l'un et l'autre droit, âgé de quarante ans; ANDRÉ SEGUIN, avocat à la cour ecclésiastique de Nantes, âgé de quarante ans; JEAN LORIENT, quarante ans, avocat à la cour séculière; ROBIN RIOU, avocat à la cour séculière; M^e JEAN BRIAND, cinquante ans; JACQUES THOMICI, marchand de Lucanie, citoyen de Nantes, quarante-cinq ans; JEAN LE VELL, marchand, quarante ans; PIERRE PICARD, marchand, quarante ans; GUILLAUME MICHEL, apothicaire, quarante ans; PIERRE DROUET, marchand, quarante ans; EUTROPE CHARDAVOINE, apothicaire, quarante ans; JEAN LE TOURNOURS, apothicaire, quarante ans; PIERRE VIVIANI, le jeune, notaire à la cour ecclésiastique de Nantes, trente-cinq ans; ROBIN GUILLEMET, chirurgien, soixante ans et JEAN AUDILAURECH, barbier, citoyens de Nantes, témoins produits, comme ci-dessus, admis à prêter serment pour rendre témoignage de la vérité, et absous sous caution pour déposer en cette affaire ou en les causes de cet ordre, examinés ce 21 octobre de l'an susdit, soumis à l'enquête, d'abord séparément et enfin ensemble, et diligemment interrogés sur les contenus des quarantième et quarante et unième articles faisant mention de la rumeur publique; ont dit et déposé sans désaccord ni différence ce que la voix et la rumeur publiques avaient répandu et répandent encore dans la cité et le diocèse de Nantes, dans le pays de Machecoul et les lieux avoisinants, à savoir que ledit Gilles de Rais, accusé, avait emmené et a fait emmener frauduleusement plusieurs enfants, garçons et filles, et avait l'habitude d'exercer avec eux l'abominable péché de sodomie, de façon vile, honteuse et déshonorante, se livrant sur eux à la luxure contre nature; qu'il les avait égorgés et fait égorger, et qu'il avait fait brûler leurs corps et leurs cadavres par les nommés Roger de Briqueville, chevalier, Gilles de Sillé, Étienne Corrillaut, autrement dit Poitou, et Henriet Griart, ses familiers, et par plusieurs autres de ses complices, fauteurs et auxiliaires, à lui attachés pour cette affaire; et que, faisant d'horribles évocations des démons, il avait évoqué les malins esprits, et, contrairement à notre foi, avait rendu hommage aux démons, leur avait offert et fait offrir les membres des enfants

égorgés; et qu'il avait l'habitude de perpétrer d'autres crimes et d'autres scélératesses de façon inique et perverse; et que, pour cela, le même Gilles de Rais, accusé, fut et est notoirement diffamé auprès des honnêtes gens.

Et telle fut leur déposition, et ils ne savaient rien d'autre, comme ils l'assurèrent, quant au contenu de ces articles; et il fut enjoint à ces mêmes témoins, en la forme usuelle, de ne pas révéler leurs dépositions.

SECONDE PARTIE

JUGEMENT DE LA COUR SÉCULIÈRE *

* D'après l'ancien français de la copie du « procès civil », datée de 1530, provenant des Archives de la Trémoille, conservée aux Archives Nationales, sous la cote 1 AP 585. Cette copie non authentique est la plus ancienne et la meilleure.

*Relation officieuse de l'activité
de la cour*

DÈS PREMIÈRES PLAINTES
À LA COMPARUTION DE L'ACCUSÉ

S'ensuit le procès fait devant noble et sage homme Pierre de L'Hôpital, président de Bretagne, commis de par le duc notre souverain seigneur, et d'autres gens du conseil de mondit seigneur, et commis de par lui, contre Gilles de Rais et tels de ses gens et de ses serviteurs, ci-dessous nommés, sur la plainte lamentée de Jean Jenvret et de sa femme, de Jeanne Degrépie, veuve de Regnaut Donete, de Jean Hubert et de sa femme, de Jeanne, femme de Guibelet Delit, d'Agathe, femme de Denis de Lemion *, de Jeanne, femme de Jean Darel, de la femme de Perrot Couperie, de Tiphaine, femme d'Eonnet Le Charpentier, de Jean Magnet, de Pierre Degrepie, de Jean Rouillé, demeurant dans les faubourgs ou dans les villages voisins de Nantes, et en plusieurs autres lieux du même diocèse ou ailleurs, déclarant avoir perdu des enfants et présumer que ledit sire et ses gens les ont pris ou fait prendre, et mis à mort; ils disent que ledit sire et ses gens sont soupçonnés de ces crimes.

À ce sujet, sur ladite plainte, enquête et information ont été faites de l'autorité de mondit seigneur le duc et de monsieur le président dessus dit, dont la teneur est donnée ci-dessus. Lesdits plaignants demandant douloureusement, avec des larmes et de grands cris, que justice leur soit faite, selon l'exigence des cas, et lesdites enquêtes ayant prouvé la culpabilité de Gilles de Rais, celui-ci étant chargé de la mort de ces petits enfants et de plusieurs autres, commandement fut donné à Jean Labbé et à d'autres sujets de notre souverain seigneur, s'ils pouvaient trouver ledit Gilles de Rais, de le prendre

* En ce qui concerne Agathe, femme de Denis de Lemion, il s'agit de son neveu, Colin Avril.

au corps. À quelle occasion Jean Labbé et d'autres sujets de mondit seigneur ont arrêté Gilles de Rais dans le pays de Bretagne, au mois de septembre, et ils l'ont amené avant le présent jour à Nantes dans les prisons de mondit seigneur. Et à Gilles de Rais mis en jugement devant les commissaires délégués par le procureur de Nantes, et par son lieutenant procédant à son office, il fut dit et proposé, que, du commandement de Dieu et de la loi, il est défendu de commettre l'homicide contre son semblable, et au contraire ordonné de l'aimer comme son semblable. Cependant ledit sire a pris et fait prendre plusieurs petits enfants, non pas seulement dix, ni vingt, mais trente, quarante, cinquante, soixante, cent, deux cents et plus, en sorte qu'on ne peut faire de déclaration précise au sujet du nombre; il a eu avec eux un commerce charnel, y prenant un plaisir contre nature et commettant le détestable péché de sodomie, horreur et abomination de tout bon catholique; non content de cela, il les tuait ou les faisait tuer et, mis à mort, il faisait brûler et réduire en cendre leur corps. Ledit sire perséverait en outre dans ce mal, et bien que toute puissance vînt de Dieu, et que tout sujet dût l'obéissance à son prince, qui est prince de par la puissance de Dieu, et qu'il fût vassal et sujet de notredit souverain seigneur et qu'il lui eût prêté serment de fidélité, ainsi que les autres barons; en vertu de quoi, il n'avait pas le droit de rien entreprendre de sa propre autorité, par voie de fait, dans le pays de mondit seigneur, s'il n'avait obtenu de lui congé et licence; nonobstant quoi, ledit Gilles de Rais, décevant mondit seigneur et passant outre à sa volonté, avait fait assembler des gens et avait assailli à main armée le nommé Jean Le Ferron, sujet de mondit seigneur, garde de la place et forteresse de Saint-Étienne-de-Mermorte au nom de Geoffroy Le Ferron, son frère, à qui il avait vendu par transport cette place et son droit de seigneurie, et dont il l'avait mis en possession; et il avait fait mener ledit Jean Le Ferron devant ladite place, le menaçant de lui faire couper la tête sur les lieux, ce qui obligea ledit Jean Le Ferron à la lui rendre. Ledit sire tint et garda cette place durant un certain temps, bien qu'il lui eût été fait commandement de par mondit seigneur, et de par sa justice, de vider les lieux et ladite place, et de la rendre audit Le Ferron, avec les biens qu'il y avait pris sous peine d'une amende de cinquante mille écus d'or, qui serait appliquée par mondit seigneur, en cas de désobéissance, de refus ou de délai.

À quoi ledit sire n'avait nullement obéi, mais il avait mis la main sur lesdits Le Ferron et sur Guillaume Hauteris, receveur du foirage de mondit seigneur, qui était en sa compagnie, et il les avait fait emprisonner, puis mener à Tiffauges, hors de ce duché, où ils furent longtemps détenus. Et, depuis cet emprisonnement dudit Le Ferron, ledit sire avait mis et fait mettre la main sur Jean Rousseau, sergent général de mondit seigneur, il lui avait ôté sa dague et fait d'autres excès. Après quoi, il avait, à Machecoul, fait battre d'autres sergents,

en haine de mondit seigneur, en raison du mépris des injonctions que celui-ci lui faisait, sous peine d'une amende de cinquante mille écus, de réparer lesdits excès. Les biens et possessions ci-dessus désignés étant dans la sauvegarde de mondit seigneur, ledit sire avait enfreint cette sauvegarde et violé son serment de fidélité, se montrant rebelle et désobéissant à mondit seigneur et à sa justice.

Et ledit procureur avait présenté les conclusions à son encontre, selon lesquelles, vues lesdites enquêtes et la charge retenue contre lui, il devait être condamné à subir une punition corporelle à l'égard de la justice. En outre, les biens et les terres qu'il tenait de mondit seigneur le duc devaient lui être confisqués; et lesdites peines d'amendes devaient être exécutées sur ses biens.

Ledit sire de Rais reconnut avoir, de sa propre autorité, assemblé des hommes, afin de prendre ladite place de Saint-Étienne-de-Mermorte; et avoir, recourant à la force, mis la main sur ledit Jean Le Ferron, pour le dépouiller de ladite place; il reconnut que celui-ci lui avait cédé de peur qu'il ne lui fit couper la tête sur les lieux; que depuis lors, il avait gardé cette place jusqu'au jour où mondit seigneur le duc la fit reprendre par ses hommes d'armes; de même, il reconnut qu'il avait fait mener ledit Jean Le Ferron à Tiffauges, où celui-ci avait été détenu jusqu'au jour où il fut délivré par l'intervention de monseigneur le connétable; il reconnut encore qu'il lui avait été fait injonction de par mondit seigneur le duc, sous ladite peine d'une amende de cinquante mille écus, de rendre ladite place à Jean Le Ferron, à quoi il n'avait nullement obéi. Sur quoi, il serait content de se conformer à la volonté et à l'ordre de mondit seigneur le duc, mais il ne reconnut pas avoir fait ni fait faire nul excès auxdits sergents. En outre, il désavoua les propos dudit procureur, lequel voulut une preuve, qu'il fut admis à faire. Après cela, il faut demander audit sire s'il en voulait croire ses serviteurs, Henriet et Poitou, et s'il admettait qu'ils en fussent les témoins. Ledit sire répondit, qu'il ne voulait souffrir en sa maison que des gens qu'il sût honnêtes et que, s'il en connaissait d'autres, il serait le premier à contribuer à les faire punir. Et il n'avait pas à contester des témoins ni à donner son assentiment *...

* À la suite, le manuscrit des Archives de La Trémoille rapporte ce qui se passa à la cour ecclésiastique concernant la décision de la torture (voir p. 479-480), puis ce que nous donnons ici dans les pages suivantes. Cette sorte d'interpolation répond au caractère de relation libre de cette partie du manuscrit.

Enquête des commissaires du Duc de Bretagne

Du 18 septembre au 8 octobre 1440.

18 septembre 1440.

*Information * et enquête en vue de prouver, s'il se peut, que le sire de Rais, et les siens, ses complices, ont emmené et fait emmener un certain nombre de petits enfants, ou d'autres personnes, et qu'ils les ont frappés et tués, afin d'en avoir le sang, le cœur, le foie ou telles autres parties, afin d'en faire un sacrifice au diable, ou d'autres maléfices, au sujet desquels il y a de nombreuses plaintes. Cette enquête est faite par Jean de Touscheronde, commis par le duc, notre souverain seigneur.*

Jean Colin (sic) est le premier témoin appelé que l'enquêteur reçut, le 18 septembre 1440.

PERONNE LOESSART, demeurant à La Roche-Bernard, dépose sous la foi du serment, disant qu'en ce présent mois de septembre, il y a deux ans, ledit sire de Rais, s'en revenant de Vannes, vint loger audit lieu de La Roche-Bernard, chez ledit Jean Colin, et y passa la nuit. Celle qui dépose demeurerait alors en face de l'auberge dudit Jean Colin. Elle avait un fils de l'âge de dix ans, qui allait à l'école, qu'invita un des serviteurs du sire de Rais, nommé Poitou. Ce Poitou vint à parler à ladite Peronne, lui demandant d'accepter que l'enfant demeurât avec lui, qu'il l'habillerait très bien et lui ferait de grands avantages, l'enfant, d'ailleurs, de son côté, serait pour ledit Poitou, l'occasion de grands avantages. Sur ce ladite Peronne lui avait répondu qu'elle avait le temps d'attendre qu'il lui fit des avantages et qu'elle ne le retirerait pas de l'école. Là-dessus ledit Poitou affirma et il lui promit en le jurant qu'il le tiendrait et l'enverrait à l'école et qu'il

* Nous donnons en italique les titres et les autres indications portées en sus de l'enquête proprement dite.

donnerait à cette Peronne cent sous pour une robe. Confiante en cette promesse, elle lui permit d'emmener l'enfant avec lui.

Peu après, Poitou lui porta quatre livres pour sa robe. Sur quoi, elle lui fit remarquer qu'il manquait vingt sous : ce qu'il nia, disant qu'il ne lui avait promis que quatre livres. Elle lui dit alors qu'elle savait ainsi qu'il aurait du mal à tenir les autres promesses, puisqu'il s'en fallait déjà de vingt sous. Là-dessus, il lui dit de ne pas se frapper pour autant et qu'il lui ferait assez d'autres dons, à elle et à son enfant. Il emmena alors ledit enfant, et il l'emmena chez Jean Colin, hôte dudit sire. Et ainsi le lendemain, comme Gilles de Rais sortait de ladite auberge, cette Peronne lui recommanda sondit enfant, qui était présent. Mais le sire de Rais ne répondit rien. Mais il dit audit Poitou, qui se trouvait là, que cet enfant avait été bien choisi, et qu'il était beau comme un ange. Ledit Poitou lui répondit alors qu'il n'y avait eu que lui à le choisir, et ledit sire lui dit qu'il n'avait pas manqué de le bien choisir. Et peu après cet enfant s'en alla avec ledit Poitou en compagnie dudit sire, sur un petit cheval que ledit Poitou acheta audit Jean Colin. Depuis lors cette femme n'en eut plus de nouvelles, elle n'a pas entendu parler du lieu où pourrait être sondit enfant, et elle ne l'a pas vu en compagnie dudit sire qui, depuis, est passé par ledit lieu de la Roche-Bernard. Et depuis lors elle n'a plus vu ledit Poitou dans la suite dudit sire. Ceux des gens dudit sire auxquels elle demanda où était sondit enfant, lui disaient qu'il était à Tiffauges ou à Pouzauges.

[Signé :] *De Touscheronde.*

JEAN COLIN et sa femme *, OLIVE, mère de la femme dudit COLIN, demeurant à la Roche-Bernard, déposent sous la foi du serment, disant qu'en ce présent mois de septembre, il y a deux ans, ledit sire de Rais, venant de Vannes, logea dans leur auberge et y passa la nuit. Et qu'un nommé Poitou, serviteur dudit sire, fit tant auprès de Peronne Loessart, qui demeurerait alors devant leur maison, qu'elle lui confia un sien fils, qui allait à l'école, l'un des plus beaux enfants du pays, pour qu'il aille demeurer avec lui; et ledit Colin vendit audit Poitou un petit cheval qu'il avait pour la somme de soixante sous afin d'emmener ledit enfant. Et lesdites femmes disent que le soir où la mère confia l'enfant à ce Poitou, il le mena à l'auberge appartenant aux témoins, disant aux autres serviteurs dudit sire que c'était son page, et ceux-ci lui disaient qu'il ne serait pas pour lui et que ledit sire, leur maître, le garderait pour lui. Et le lendemain, lorsque ledit sire sortit de ladite auberge pour s'en aller, ces femmes entendirent la mère de l'enfant le recommander audit sire, en présence de l'enfant et de Poitou; sur quoi, ledit sire dit à Poitou que

* Le prénom de la femme de Jean Colin n'est pas donné, Olive est le prénom de sa mère.

l'enfant était bien choisi; Poitou lui répondit qu'il n'y avait eu que lui à le choisir, et ledit sire lui dit qu'il ne s'était pas trompé et que l'enfant était beau comme un ange. Peu après, celui-ci s'en alla sur ledit cheval avec ledit Poitou en compagnie dudit sire. Et ledit Colin déclare que, deux ou trois mois plus tard, il vit à Nantes un autre que ledit enfant monter ledit cheval, ce dont il s'étonna. Et les témoins susnommés disent que, depuis lors, ils n'ont pas vu ledit enfant ni entendu dire où il était, sauf que lesdites femmes disent que, comme elles l'avaient demandé aux gens dudit sire, les uns répondaient qu'il était à Tiffauges, d'autres qu'il était mort : qu'en passant sur les ponts de Nantes, le vent l'avait fait tomber dans le fleuve. Depuis lors elle n'avait pas vu ledit Poitou passer par ledit lieu de La Roche-Bernard en compagnie dudit sire qui, lui, y passa. Et la dernière fois qu'il y passa, il y a six semaines, en revenant de Vannes, elles ont entendu dire à des serviteurs dudit sire, à qui elles demandaient où était ledit Poitou, pour savoir où était ledit enfant, que ce Poitou s'en était allé du côté de Redon; et elles imaginent que c'était pour les plaintes criantes qu'auparavant ladite Peronne avait faites au sujet de son fils : lesquelles plaintes pouvaient être venues à la connaissance dudit Poitou par les gens dudit sire.

[Signé :] *De Touscheronde.*

JEAN LEMEIGNEN et sa femme, ALLAIN DULIS, PERROT DUPOUEZ, GUILLAUME GENTON, GUILLAUME PORTUYS, JEAN LEFEVRE, clerc, de Saint-Étienne-de-Montluc, déposent sous la foi du serment, disant qu'il y a environ trois ans, ils ont vu un jeune enfant, fils de Guillaume Brice, un pauvre homme de ladite paroisse, fréquenter pour y demander l'aumône le bourg de Saint-Étienne-de-Montluc, où son père demeurait. Cet enfant était âgé d'environ huit à neuf ans, et son père mourut il y eut un an vers le temps de carême-prenant : cet enfant était très beau et s'appelait Jamet. Les témoins déclarent que, depuis la Saint-Jean dernière, ils ne l'ont plus revu et n'ont rien entendu dire sur le lieu où il se trouvait ou de ce qu'il était devenu. En outre ce Dupouez dit qu'aux environs de la Saint-Jean dernière, il rencontra une vieille femme au visage vermeil, âgée de cinquante à soixante ans : elle venait du côté de Coueron et il la rencontra assez près du presbytère de Saint-Étienne; elle avait par-dessus sa robe une cotte de toile. Et, un jour auparavant, il l'avait vu venir de Savenay et passer par ledit (sic) bois de Saint-Étienne, tenant son chemin vers Coueron ou vers Nantes. Et, le jour où elle venait du côté de Coueron, le témoin vit ledit enfant près du chemin où il rencontra ladite vieille, pour ainsi dire à un trait d'arc plus haut que ledit presbytère, près duquel presbytère demeurait un nommé Simon Lebreton. Et le témoin déclare que, depuis lors, il ne vit plus ledit enfant et qu'il n'a rien entendu dire sur le lieu où il se trouvait. Aussi bien n'y avait-il personne dans le pays qui s'en fût plaint parce

qu'il n'avait pas un ami; et sa mère, de son côté, était mendiante, allant à l'aumône de jour en jour.

Les témoins susdits ont été interrogés par Jean de Touscheronde, ayant en sa compagnie Jean Thomas, le 18 septembre 1440.

[Signé :] *De Touscheronde, Thomas.*

27 septembre 1440.

Partie de l'enquête et information en vue de prouver, s'il se peut, qu'un certain nombre d'enfants, ou d'autres personnes, ont été emmenés et conduits au château de Machecoul, et là, frappés et tués par le sire de Rais et ses gens, afin d'en avoir le sang, le cœur, le foie, ou telles autres parties, pour en faire un sacrifice au diable, ou d'autres maléfices. Cette enquête est faite par Jean de Touscheronde, commis par le duc en la matière, assisté de Nicolas Chatau, notaire de la cour de Nantes, le 27 septembre 1440.

GUILLAUME FOURAIGE et sa femme, JEANNE, femme de Jean Leflou, RICHARDE, femme de Jean Caudeau, de Port-Launay, près de Coueron déposent sous la foi du serment, disant qu'il y a environ deux ans un jeune garçon âgé d'environ douze ans, fils de feu Jean Bernard, leur voisin, dudit lieu de Port-Launay, et un autre jeune enfant de Coueron, fils de Jean Meugner, s'en allèrent à Machecoul, en raison de la charité que l'on y faisait alors selon la coutume, avec l'intention d'y recevoir l'aumône; et depuis ce jour ils n'ont pas revu le fils dudit Bernard et n'en ont pas eu de nouvelles, si ce n'est qu'ils ont entendu dire audit fils de Jean Meugner que, dans les trois jours, il revint dudit lieu de Machecoul et qu'un soir le fils de Jean Bernard avait dit au fils de Jean Meugner de l'attendre en un certain endroit, hors des maisons, audit lieu de Machecoul, qu'il allait chercher pour eux un endroit où loger; et sur ces mots, il était parti laissant ledit Meugner au lieu qu'il lui avait dit et où celui-ci l'avait attendu plus de trois heures, dans l'espoir qu'il reviendrait, mais depuis lors il ne l'avait plus vu et n'avait pas eu de nouvelles de lui. Et les témoins déclarent qu'ils ont vu depuis la mère dudit Bernard, qui, à présent, est en vendanges, s'en plaindre grandement. En outre, la femme dudit Fouraige déclara que depuis un an elle avait quelquefois rencontré une vieille qu'elle ne connaissait pas, portant une robe de gris et un chaperon noir, qui ne valaient pas grand-chose : cette femme était petite; elle avait une fois avec elle un jeune garçon et disait qu'elle allait à Machecoul et elle passa à Port-Launay avec ledit enfant; et depuis, peu après, sans doute deux ou trois jours, le témoin la vit revenir sans l'enfant; elle lui demanda donc ce qu'il était devenu, et cette femme lui répondit qu'elle l'avait placé chez un bon maître.

[Signé] *De Touscheronde, Chatau.*

28, 29 et 30 septembre 1440.

Autre partie de l'enquête et information touchant l'affaire susdite contre ledit sire de Rais, ses gens et ses complices, que menèrent Jean de Touscheronde, Michel Estrillart et Jean Coppegorge le jeune, commis par le duc à cet effet, assistés de Nicolas Chatau, notaire de la cour de Nantes, les 28, 29 et 30 septembre 1440.

ANDRÉ BARBE, cordonnier, demeurant à Machecoul dépose sous la foi du serment, disant que, depuis Pâques, il a entendu dire que le fils de Georges Le Barbier, de Machecoul avait été perdu, qu'un certain jour, on l'avait vu cueillir des pommes derrière la maison Rondeau et que, depuis lors, on ne l'avait pas revu; certains de ses voisins avaient dit à celui qui parle et à sa femme qu'ils fassent attention à leur enfant qui risquait d'être pris, et ils en avaient grand-peur; en effet le témoin avait même été à Saint-Jean-d'Angély, et on lui avait demandé d'où il était, et il avait répondu qu'il était de Machecoul, et là-dessus on lui avait dit en s'étonnant fort * qu'on y mangeait les petits enfants.

Il dit encore qu'un enfant de Guillaume Jeudon, qui demeurait chez Guillaume Hilairét, un enfant de Jeannot Roussin, et un autre d'Alexandre Chastelier, de Machecoul, avaient été perdus. Il a aussi entendu se plaindre de la perte d'autres enfants audit lieu de Machecoul. Il ajoute qu'on n'osait pas en parler de peur des gens de la chapelle du sire de Rais, ou d'autres de ses gens, ceux qui se plaignaient risquant d'être emprisonnés, ou maltraités, si leurs plaintes venaient à être rapportées.

Il dit en outre qu'il a entendu dans l'église de la Trinité de Machecoul se plaindre un homme qu'il ne connaissait pas, qui demandait si l'on n'avait pas vu un sien enfant qu'il déclarait être âgé de sept ans, et il y a environ huit mois de cela.

[Signé :] De Touscheronde, Coppegorge, Chatau.

JEANNETTE, femme de Guillaume Sergent, demeurant dans la paroisse de Sainte-Croix de Machecoul, en un hameau appelé La Boucardière, déclare qu'il y eut environ un an à la Pentecôte dernière, son mari et elles étaient allés bêcher un champ pour y semer du chanvre : ils avaient laissé à la maison un de leurs fils, âgé de huit ans pour garder une petite fille d'un an et demi, mais, à leur retour, ils ne trouvèrent point ledit enfant de huit ans, ce dont ils s'étonnèrent beaucoup et dont ils furent très malheureux; et ils allèrent s'en informer dans les paroisses de Machecoul et en d'autres lieux,

* L'ancien français du procès civil dit : « sur ce, l'on lui avait dit, en se merveillant, qu'on y mangeoit les petits enfants ».

mais depuis lors ils n'en eurent plus de nouvelles et jamais ils n'ont entendu dire qu'il eût été vu de qui que ce soit.

[Signé :] De Touscheronde, Coppegorge, Chatau.

GEORGET [LE] BARBIER, tailleur *, demeurant près de la porte du château de Machecoul, déclare qu'il avait un fils, nommé Guillaume, qu'il avait placé chez Jean Peletier, tailleur de la dame de Rais et des gens du sire de Rais : il apprenait le métier et demeurait chez lui; aux environs de la Saint-Barnabé dernière, cet enfant, qui avait dix-huit ans, jouait à la pelote à Machecoul; ledit sire et ses gens résidaient alors au château de Machecoul; et depuis la soirée de ce jour où il avait ainsi joué à la pelote, il ne vit plus sondit enfant et n'entendit pas dire qu'il ait été vu de qui que ce soit bien qu'il l'ait demandé plusieurs fois. Et il dit que le tailleur, son maître, et ledit enfant, son serviteur, allaient continuellement au château et y mangeaient.

En outre, il dit avoir entendu murmurer qu'on tuait des enfants dans ledit château.

Item, il déclare avoir entendu dire que, de même, le page de messire François **, qui demeurait chez ledit sire, avait été perdu.

Il dit encore qu'il a vu sans cesse un grand nombre d'enfants aller demander l'aumône au château de Machecoul, quand ledit sire et ses gens y résidaient.

[Signé :] De Touscheronde, Coppegorge, Chatau.

GUILLAUME HILAIRET et sa femme, JEANNE HILAIRET, demeurant à Machecoul, déclarent avoir entendu dire que, vers le temps susdit, le fils dudit Georget Le Barbier avait été perdu, et depuis lors ils ne le virent plus et n'entendirent pas dire qu'on l'ait vu. En outre, ledit Guillaume Hilairét se rappelle qu'il y a de cela environ sept ou huit ans, un enfant de douze ans, fils de Jean Jeudon demeurait avec lui pour apprendre le métier de pelletier. Et ledit Guillaume Hilairét déclare qu'en présence de Roger de Briqueville, vers le temps susdit, Gilles de Sillé le pria de lui prêter sondit valet pour aller porter un message audit château de Machecoul, et ledit Hilairét le lui prêta et l'envoya audit château. Et lesdits Guillaume et sa femme déclarent que depuis lors ils n'ont plus revu ledit aide et n'entendirent pas dire qu'on l'ait vu. Et ce jour-là, très tard, ledit Guillaume Hilairét demanda auxdits Sillé et Briqueville ce qu'était devenu sondit valet : ceux-ci lui répondirent qu'ils ne savaient pas, sinon qu'il devait être allé à Tiffauges, et en tel lieu, dit ledit Sillé, que les voleurs l'avaient emmené pour en faire un page.

Item, les témoins déclarent avoir entendu dire à plusieurs que, de

* Dans la déposition d'Eustache Blanchet (p. 510), ce Le Barbier est donné comme pâtissier.

** François Prelati.

même, un enfant de Jeannot Roussin et un autre d'Alexandre Chastelier, qui demeuraient alors, celui-ci en face de la Trinité de Machecoul, celui-là dans les environs du village, avaient été perdus; et ils ont entendu leurs pères et mères s'en plaindre douloureusement.

Item, ledit Guillaume Hilairret déclare qu'il y a environ cinq ans, il a entendu dire par un nommé Jean du Jardin, qui demeurait alors chez messire Roger de Briqueville, que l'on avait trouvé au château de Champtocé un conduit tout plein de petits enfants morts.

Item, ce Guillaume Hilairret déclare avoir entendu autrefois une femme de Rais, dont il ne connaît pas le nom, se plaindre à Machecoul de la perte d'un sien enfant.

Item, les témoins déclarent avoir entendu dire communément et publiquement qu'on mettait à mort des enfants dans ledit château en raison de quoi ils présumant que les enfants susdits y ont été tués et mis à mort.

Et depuis lors comparut devant nous, commissaires susdits, le susdit Jean Jeudon, lequel déclare avoir autrefois confié sondit fils audit Guillaume Hilairret pour lui apprendre le métier de pelletier; et sondit enfant avait été perdu, il ne sait de quelle façon et, depuis le temps susdit il ne le revit plus et il n'en eut pas de nouvelles. Et de plus il dit avoir entendu des plaintes au sujet de la perte d'autres enfants.

[Signé :] *De Touscheronde, Coppegorge, Chatau.*

JEAN TIFOLOZ, le jeune, JOUHAN AUBIN, CLÉMENT DORÉ, de Thouvois, disent avoir entendu Mathelin Thouars se plaindre et se lamenter au sujet d'un sien enfant, dont il disait ne pas savoir ce qu'il était devenu, ce dont il était très malheureux; et les témoins disent que ce Thouars était un pauvre homme. Et ils l'entendirent se plaindre il y a environ six mois. Et l'enfant avait environ douze ans.

[Signé :] *De Touscheronde, Coppegorge, Chatau.*

JEAN ROUSSIN, de Machecoul, déclare qu'il y a environ neuf ans, un sien enfant, âgé de neuf ans était, un certain jour, à garder les bêtes, et ce jour-là, il ne revint point à la maison; de quoi celui qui parle et sa femme furent très étonnés, ne sachant ce qu'il était devenu. Et, depuis lors, à la suite des plaintes et des cris de sa femme et des siens, il lui fut dit par deux de ses voisines, qui sont décédées, qu'elles avaient vu Gilles de Sillé, vêtu d'un tabard et portant sur le visage un voile d'étamine, parler avec ledit enfant et que ledit enfant s'en alla au château passant par la poterne. En outre, il dit que sondit enfant, qui demeurait près du château, connaissait bien ledit Gilles de Sillé, et parfois il portait du lait au château à ceux qui voulaient en avoir. Et il déclare que, depuis lors, il n'entendit plus parler de sondit enfant.

Il ajoute que le jour précédent celui où il perdit sondit enfant, il entendit les plaintes faites au sujet de la perte de celui dudit Jeudon qui demeurait avec ledit Guillaume Hilairret. Il dit aussi qu'il a entendu d'autres gens se plaindre de la perte de leurs enfants.

[Signé :] *De Touscheronde, Coppegorge, Chatau.*

JEANNE, veuve d'Aimery Édelin, auparavant femme de Jean Bonneau, demeurant à Machecoul, dit qu'elle avait un petit garçon de l'âge de huit ans, qui allait à l'école, et qui était très beau, très blanc et très capable: il demeurait avec la mère de ladite Jeanne devant le château de Machecoul; et il y a environ huit ans que cet enfant disparut sans que l'on pût savoir ce qu'il devint. Et, auparavant, un enfant de Roussin et un autre de Jeudon avaient de même été perdus. Et environ quinze jours après, un enfant de Macé Sorin, dont la femme était la tante de cette Jeanne, avait également été perdu; et, à la suite des plaintes que l'on entendait, on imaginait que ces enfants avaient été pris pour les donner aux Anglais, pour la libération de messire Michel de Sillé, qui était prisonnier des Anglais, à ce que l'on disait; et les gens dudit sire auraient dit que, pour la rançon dudit sire Michel, il était tenu de fournir auxdits Anglais vingt-quatre enfants mâles.

Item, elle dit qu'il y a environ deux ou trois ans, elle vit à Machecoul un nommé Oran, qui habitait du côté de Saint-Mesme, qui se lamentait pitoyablement et en pleurant de la perte d'un enfant et il le demandait audit lieu de Machecoul, mais, à la connaissance de ladite Jeanne, il n'en eut pas de nouvelles.

Item, elle dit qu'après Pâques dernières, elle entendit un nommé Aisé et sa femme, demeurant à Machecoul, dans la paroisse de Sainte-Croix, dans la maison d'un nommé Pinsonneau, se plaindre de la perte de leur enfant.

Item, elle déclare avoir entendu dire qu'il avait été perdu plusieurs autres enfants, en Bretagne et ailleurs, au sujet desquels, il y avait de grandes lamentations. Et, entre autres, elle entendit un homme du côté de Tiffauges, dont elle a oublié le nom, qui disait que, pour un enfant perdu du côté de Machecoul, il en avait été perdu sept dudit côté de Tiffauges: on les prenait dans la campagne alors qu'ils gardaient les bêtes et l'on ne savait ce qu'ils devenaient ni ce que l'on en faisait.

[Signé :] *De Touscheronde, Coppegorge, Chatau.*

MACÉ SORIN et sa femme déclarent qu'à peu près au temps indiqué par ladite femme dudit Édelin, l'enfant de cette femme Édelin fut perdu, sans que l'on pût savoir ce qu'il était devenu et qu'à peu près au même temps, ils ont entendu dire qu'un enfant d'Alexandre Chastelier, un autre d'un nommé Roussin et un autre d'un nommé

Guillaume Jeudon, qui demeurait avec Guillaume Hilairét, avaient de même été perdus; et l'on supposait alors qu'ils avaient été laissés aux Anglais pour la délivrance de messire de Sillé, leur prisonnier, étant donné ce que l'on disait, que, pour sa rançon et délivrance, il était tenu de leur livrer un certain nombre de petits enfants dont ils feraient des pages.

Item, ils disent qu'un fils de Georget Le Barbier, leur proche voisin, a été perdu depuis Pâques, sans que l'on sache ce qu'il est devenu. De ces pertes et d'autres encore, ils ont entendu de grandes plaintes, mais on n'osait pas en trop parler.

[Signé :] *De Touscheronde, Chatau, Coppegorge.*

PERRINE, femme de Clément Rondeau, de Machecoul, dit que depuis un an, son mari était si malade qu'il reçut l'extrême-onction et que l'on croyait qu'il allait mourir et, dès avant ce temps, et auparavant, M^e François * et le marquis de Ceva, Lombards, qui étaient au service du sire de Rais **, étaient logés dans sa maison dans une chambre haute, où ils couchaient ensemble; et le jour où sondit mari reçut l'extrême-onction, cette Perrine, en raison des pleurs et des cris que motivait l'état de son mari, fut installée vers le soir dans la chambre de M^e François et du marquis, qui étaient allés au château de Machecoul, ayant laissé leurs pages dans ladite chambre pour le souper. Et lorsque M^e François et le marquis revinrent, ils furent très irrités de ce que ladite Perrine y soit entrée et, la couvrant d'injures, ils la prirent, l'un par les pieds, l'autre par les épaules, la portant vers l'échelle de la chambre, décidés de la jeter de haut en bas; et, dans cette intention, ledit François lui donna un coup de pied dans le bas des reins; et elle pense qu'elle serait tombée si sa nourrice ne l'avait pas attrapée par la robe.

Item, elle dit que, depuis ce temps, elle a entendu ledit marquis annoncer audit François qu'il lui avait trouvé un beau page du côté de Dieppe, ce dont François dit qu'il se réjouissait beaucoup; ainsi un jeune enfant, très beau, disant être des environs de Dieppe et de bonne famille, vint demeurer avec ledit François, et il resta avec lui environ quinze jours. Ensuite cette Perrine étonnée se demanda ce qu'il était devenu et elle posa la question audit François : où donc était sondit page? François lui répondit que celui-ci l'avait bien trompé, qu'il était parti avec deux écus lui appartenant, qu'il avait obtenu, lui laissant des signatures sans valeur.

Item, elle dit que depuis lors, ce François et M^e Eustache Blanchet s'en vinrent demeurer dans une petite maison située à Machecoul, où demeurait un nommé Perrot Cahu, qu'ils mirent dehors et auquel ils retirèrent les clés de ladite maison : cette maison est loin des

* François Prelati.

** Le texte dit : « qui demeuraient avec le sire de Rais ».

habitations, en lieu isolé, dans une rue extérieure; il y a un puits à l'entrée; et dans cette petite maison, qui n'est pas un honnête logis pour des gens d'honneur, couchaient lesdits François et M^e Eustache, et ledit marquis, qui fréquentait lesdits François et M^e Eustache, couchait dans la maison de ladite Perrine et de son mari.

Item, elle dit qu'elle a vu apporter de la maison dudit Cahu, en présence de Jean Labbé et d'autres, après l'arrestation dudit sire et des susnommés de la poudre qu'on disait venir d'enfants brûlés et une petite chemise d'enfant sanglante, qui puait très fort, si bien qu'elle fut malade de l'avoir sentie.

[Signé :] *De Touscheronde, Coppegorge, Chatau.*

ANDRÉ BRÉCHET, de la paroisse de Sainte-Croix de Machecoul, déclare sous la foi du serment qu'il y a environ six mois, il était à faire le guet au château de Machecoul et qu'après minuit, il s'endormit : et, comme il dormait, un petit homme qu'il ne connaissait pas survint sur le chemin de ronde, qui l'éveilla et lui présenta sa dague nue, lui disant : « Tu es mort. » Néanmoins, sur les excuses dudit André, cet homme ne lui fit rien, mais il continua son chemin et s'en alla. Ledit André en eut une grande peur, qui le laissa tout en sueur : et, le lendemain, il rencontra le sire de Rais, venant de l'île de Boin, allant à Machecoul. Et, depuis lors, il n'osa plus aller faire le guet audit château.

[Signé :] *De Touscheronde, Coppegorge, Chatau.*

PERROT PASQUETEAU, JEAN SOREAU, CATHERINE DEGRÉPIE, GUILLAUME GARNIER, PERRINE, femme de Jean Veillart, MARGUERITE, femme de Perrot Redinet, MARIE, femme de Jean Caëffin, JEANNE, femme d'Étienne Landais, de Fresnay, près de Machecoul, déclarent sous la foi du serment, qu'un jour, après Pâques dernières, ils ont entendu Guillaume Hamelin et Ysabeau, sa femme, se plaindre douloureusement de la disparition de deux de leurs enfants, dont ils ne savaient pas ce qu'ils étaient devenus. Depuis lors ils n'ont pas entendu dire que ces enfants aient été vus ou rencontrés.

[Signé :] *De Touscheronde, Coppegorge, Chatau.*

YSABEAU, femme de Guillaume Hamelin, demeurant au bourg de Fresnay, où elle et son mari étaient venus demeurer il y a environ un an, venant de Pouancé, déclare sous la foi du serment que sept jours environ avant la fin de l'année passée, elle envoya deux de ses enfants, deux garçons, âgés l'un de quinze ans, l'autre de sept ou environ, à la ville de Machecoul pour acheter du pain avec l'argent qu'elle leur avait donné, et ils ne sont point revenus, et depuis lors elle n'a pu savoir où ils étaient. Mais le lendemain du jour où elle

les avait ainsi envoyés, M^e François et le marquis *, qui demeuraient avec le sire de Rais **, et qu'elle dit bien connaître et avoir vus plusieurs fois, se rendirent chez elle et le marquis lui demanda si elle était guérie de sa mamelle; sur quoi lui répondant elle lui demanda comment il savait qu'elle y avait eu mal, car, en fait elle n'y avait pas eu mal. Il lui dit que si, après quoi il lui dit qu'elle n'était pas du pays puisqu'elle était de Pouancé; et elle lui demanda comment il le savait et il lui répondit qu'il le savait bien; elle reconnut alors qu'il disait vrai. Là-dessus, il jeta un coup d'œil dans la maison et il lui demanda si elle n'avait pas de mari, et elle lui répondit que oui, mais qu'il était allé dans leur pays pour y trouver du travail. Et comme il aperçut deux petits enfants dans la maison, à savoir une fille et un garçon, il lui demanda s'ils étaient siens; elle répondit que oui, après quoi il lui demanda si elle n'avait que deux enfants; à quoi elle répondit qu'elle en avait encore deux autres, sans lui mentionner leur disparition, dont elle n'osait pas parler. Alors ils s'en allèrent, et quand ils partirent, elle a entendu ledit marquis dire audit M^e François qu'il en était sorti deux de cette maison.

Elle dit en outre qu'environ huit jours plus tôt, elle avait entendu dire que Micheau Bouer et sa femme, de Saint-Cyr-en-Rais, avaient de même perdu un enfant qui n'a pas été revu depuis lors.

[Signé :] *De Touscheronde, Coppégerge, Chatau.*

PERROT SOUDAN, de Fresnay, déclare sous la foi du serment que vers le temps indiqué par ladite Ysabeau ***, il vit ledit M^e François **** et ledit marquis ***** parler avec ladite Ysabeau devant la maison où elle demeure, mais il n'entendit pas ce qu'ils lui disaient parce qu'il était si loin que la chose était simplement impossible. Il a également entendu Ysabeau se plaindre de la disparition de ses deux enfants, et Micheau Bouer de celle d'un enfant, lesquels enfants n'ont pas été vus par quiconque pour autant qu'il a pu le savoir.

[Signé :] *De Touscheronde, Coppégerge, Chatau.*

GUILLEMETTE, femme de Micheau Bouer, de Saint-Cyr-en-Rais, déclare sous la foi du serment que, sept jours après Pâques dernières, un sien garçon, âgé de huit ans, qui était beau et blanc, était allé demander l'aumône à Machecoul, mais il ne revint pas, et, depuis lors, elle n'en eut pas de nouvelles, bien que son mari, père dudit enfant, se soit enquis de lui en divers lieux; et le lendemain, qui était

* François Prelati et le marquis de Ceva.

** Ils ne demeuraient pas exactement au château, mais dans les parages. La formule implique seulement qu'ils étaient à son service.

*** Ysabeau Hamelin.

**** François Prelati.

***** Le marquis de Ceva.

le jour où l'on donnait l'aumône à Machecoul pour feu Mahé Le Breton, comme elle gardait les bêtes, un grand homme vêtu de noir, qu'elle ne connaissait pas, vint à elle et lui demanda entre autres choses où étaient ses enfants, pourquoi ils n'étaient pas à garder les bêtes. À quoi, elle répondit qu'ils étaient allés demander l'aumône à Machecoul. Là-dessus, il la quitta et s'en alla.

[Signé :] *De Touscheronde, Coppégerge, Chatau.*

GUILLAUME RODIGO, autrement dit Guillaume de Guérande, et sa femme, demeurant à Bourgneuf-en-Rais, déclarent sous la foi du serment que, la veille de la Saint-Barthélemy dernière, le sire de Rais et ses gens, parmi lesquels se trouvaient M^e Eustache Blanchet et Poitou, vinrent loger à Bourgneuf-en-Rais. Et ledit sire soupa chez Guillaume Plumet. Ce Rodigo avait alors chez lui un jeune garçon âgé de quinze ans, nommé Bernard Le Camus, venant des environs de Brest, qu'un sien oncle, et le mancadre de Brest, lui avaient confié auparavant pour apprendre le français en demeurant avec lui. Ce jour-là ledit M^e Eustache et ledit Poitou parlèrent avec ledit jeune garçon, qui était très beau et très capable; les témoins ne savent pas ce qu'ils lui dirent et ledit Poitou vint chez eux demander audit Rodigo d'acheter audit sire ce qu'il avait à vendre en disant avoir déjà conclu le marché dudit Rodigo avec ledit sire. Et ce soir-là, vers dix heures, cet enfant quitta leur maison sans emporter sa robe, ni ses chausses, ni son chaperon, à l'insu et en l'absence dudit Rodigo et de sa femme; et leur chambrier leur avait dit qu'avant de partir, l'enfant lui avait dit qu'il s'en allait et lui avait demandé de bien garder et de ranger les tasses, sur quoi il avait quitté la maison; depuis lors ils n'avaient pas revu l'enfant ni rien entendu dire de ce qu'il était devenu, bien que ledit Rodigo s'en soit enquis auprès dudit sire et auprès de sesdites gens, et qu'il ait offert quarante écus pour qu'on le lui rendît. À quoi, lesdits Poitou et Eustache lui avaient répondu que, s'ils pouvaient le trouver, ils le lui feraient rendre volontiers, mais ils craignaient qu'il ne fût allé à Tiffauges pour être page.

MARGUERITE SORIN, de la paroisse de Saint-Aignan, chambrière desdits Rodigo et de sa femme, déclare sous la foi du serment que, vers le temps indiqué ci-dessus, elle et ledit enfant se trouvant après souper dans la maison dudit Rodigo où ils jouaient ensemble, ledit Rodigo et sa femme étant près de là dans une autre maison leur appartenant, où ils avaient soupé; survint ledit Poitou qui leur demanda s'ils jouaient ainsi ensemble: ils lui répondirent que oui; après quoi, il prit à part ledit enfant, lui mettant la main sur l'épaule et tenant son chapeau de l'autre, parlant si bas avec l'enfant qu'elle ne pouvait l'entendre. Puis, après avoir ainsi parlé, ledit Poitou s'en alla; à ce

moment, celle qui parle demanda audit enfant ce que Poitou lui avait dit : il lui répondit qu'il ne lui avait rien dit; peu après l'enfant dit à celle qui parle qu'il voulait s'en aller et lui demanda de bien garder et de ranger ses affaires; alors il partit sans vouloir lui dire où il allait bien qu'elle ait insisté pour qu'il le lui dise. Il laissa là sa robe, ses chausses et son chaperon, s'en allant dans son vêtement. Depuis lors elle ne le vit plus et n'en eut aucune nouvelle.

[Signé :] *De Touscheronde, Coppegorge, Chatau.*

GUILLAUME PLUMET et sa femme, MICHEL GÉRARD, de Bourgneuf-en-Rais, déclarent sous la foi du serment, qu'ils ont vu demeurer chez ledit Rodigo un bien jeune enfant originaire de Basse-Bretagne, nommé Bernard. Il y était avant la Saint-Barthélemy dernière, mais, un peu avant ladite fête, le sire de Rais vint loger et coucher à Bourgneuf et, depuis lors, ils ont entendu lesdits Rodigo et sa femme se plaindre grandement de la perte dudit enfant, que par la suite les témoins n'ont jamais revu et dont ils n'ont plus entendu de nouvelles.

[Signé :] *De Touscheronde, Coppegorge, Chatau.*

THOMAS AISÉ et sa femme, demeurant à Port-Saint-Père, déclarent sous la foi du serment que, depuis un an, ils ont demeuré à Machecoul et qu'ils y demeuraient encore à la Pentecôte dernière et qu'étant de pauvres gens, vers ladite Pentecôte, ils avaient envoyé un de leurs fils, âgé d'environ dix ans, demander l'aumône au château de Machecoul, où résidait alors le sire de Rais; depuis lors ils n'ont pas revu leur enfant et n'en ont pas eu de nouvelles, à cette exception : une petite fille dont elle ignore le nom et dont elle ne sait pas quel est le père lui dit qu'elle avait vu son fils à l'aumône devant le château et que, premièrement, l'on avait donné l'aumône à part aux filles, qu'ensuite on l'avait donnée aux garçons et qu'après cette seconde distribution, cette petite fille avait entendu l'un des serviteurs du château dire au fils des témoins qu'il n'avait pas eu de viande, qu'il devait entrer dans ledit château et qu'on lui en donnerait; et de fait, sur ces mots, on l'avait fait entrer dans ledit château.

[Signé :] *De Touscheronde, Coppegorge, Chatau.*

JEANNETTE, femme d'Eustache Drouet, de Saint-Léger, près Port-Saint-Père, déclare, sous la foi du serment, qu'un an avant la Noël dernière, environ quinze jours avant la fête, elle avait envoyé deux de ses garçons, l'un de dix et l'autre de sept ans, demander l'aumône à la ville de Machecoul, parce qu'elle avait entendu dire que le sire de Rais la faisait distribuer, et que, de plus, les gens de cette ville la faisaient volontiers. Et elle dit que ses enfants étaient restés quelques jours à Machecoul et qu'elle avait rencontré des gens qui disaient les y avoir vus; mais depuis lors, y étant allée, elle ne les vit pas et

elle ne sut rien de ce qu'ils étaient devenus, bien qu'elle et son mari les aient demandés plusieurs fois.

[Signé :] *De Touscheronde, Coppegorge.*

2 octobre 1440.

Autre information et enquête faite par Jean de Touscheronde et Étienne Halouart, commis par le duc en la matière, assistés de Nicolas Chatau, notaire à la cour de Nantes, le 2 octobre 1440.

JEANNETTE DEGREPIE, [veuve de] Regnaud Donete, de la paroisse de Notre-Dame de Nantes, dit et déclare sous la foi du serment qu'il y a deux ans, aux environs de la Saint-Jean, le sire de Rais résidant alors dans sa maison de Nantes, elle perdit un sien enfant âgé de douze ans, qui allait à l'école. Et que, depuis lors elle n'en a pas eu de nouvelles, exception faite de ce qu'il y a quinze jours, elle a entendu Perrine Martin, détenue à la prison de Nantes, confesser qu'elle avait conduit ledit enfant audit sire dans sa chambre, en sa maison de La Suze, audit lieu de Nantes, et que ledit sire lui avait commandé de le conduire à Machecoul et de le remettre au portier : elle confessa de plus qu'en fait elle y avait conduit ledit enfant.

Item, elle dit que Jean Hubert et Denis de Lemion, du même lieu de Nantes, ont perdu chacun leur fils *, qu'elle connaissait et de la perte desquels elle les a entendus se plaindre; et depuis qu'ils s'en sont plaints, elle ne les a pas revus.

Item, elle dit que sur la plainte qu'elle en fit à un nommé Cherpy ou à d'autres gens dudit sire, parce que [son enfant] fréquentait parfois la maison de La Suze, auprès de laquelle demeurait ladite Perrine, ce Cherpy et les gens dudit sire lui avaient répondu qu'ils pensaient qu'il était allé à Machecoul pour être page.

[Signé :] *Étienne Halouart, De Touscheronde, Chatau.*

JEAN JENVRET et sa femme, de Sainte-Croix-de-Nantes, déclarent sous la foi du serment qu'il y a deux ans, huit jours avant la Saint-Jean-Baptiste, le sire de Rais résidant alors à Nantes en sa maison de La Suze, ils perdirent leur fils, âgé de neuf ans, qui allait à l'école, et qui fréquentait parfois ladite maison de La Suze; et depuis lors ils n'en ont pas eu de nouvelles, sinon qu'il y a de cela trois semaines, ils ont entendu dire que Perrine Martin, détenue à la prison de Nantes, a confessé qu'elle avait conduit ledit enfant au sire de Rais, dans son château de Machecoul.

[Signé :] *De Touscheronde, Étienne Halouart, Chatau.*

* En ce qui concerne Denis de Lemion, il s'agit de son neveu, non de son fils.

JEAN HUBERT et sa femme, de Saint-Léonard de Nantes, déclarent sous la foi du serment qu'il y a deux ans, le jeudi suivant la Saint-Jean-Baptiste, ils ont perdu un garçon de treize ans, qui allait à l'école, le sire de Rais résidant alors dans sa maison de Nantes. Auparavant, cet enfant, qui avait été engagé pour huit jours, avait demeuré avec Princé, qui appartenait à la suite dudit sire. Princé, lorsqu'il l'avait engagé, devait installer l'enfant dans de meilleures conditions et il avait promis de lui faire beaucoup de bien, ainsi qu'à ses parents, mais il ne leur rendit pas l'enfant et ne leur donna même pas la raison pour laquelle il se sépara de lui. Ledit enfant leur dit que ce Princé avait un cheval qu'il n'osait pas monter, de peur que ce cheval ne le tuât. Sur quoi les parents lui disent qu'il devait retourner à l'école, mais l'enfant leur répondit qu'il y avait chez ledit sire de Rais un bon gentilhomme, qui s'appelait Spadine avec lequel il avait lié amitié et avec lequel il désirait demeurer parce qu'il lui avait promis de bien l'équiper, de l'emmener dans un autre pays * et de lui faire beaucoup de bien. Sur la confiance de l'enfant, les parents le laissèrent y aller et, en fait, il y alla le lendemain de son retour de chez ledit Princé, de sorte qu'il ne passa qu'une nuit dans leur maison. Comme, à la suite, il alla habiter la maison de La Suze, où ledit sire était alors, ils y virent continuellement leur enfant pendant sept jours. Mais pendant ce temps, ledit sire s'absenta quatre ou cinq jours, ayant laissé à La Suze une partie de ses gens et ledit enfant. Et le jour où le sire revint, l'enfant alla chez ses parents et dit à sa mère que le sire l'aimait bien, qu'il venait de nettoyer sa chambre et que son maître lui avait donné une miche de pain faite pour ledit sire, laquelle il avait portée à sa mère. Même, il lui dit qu'un nommé Simonnet, l'un des serviteurs dudit sire, lui avait remis une autre miche du même pain pour le porter à une femme en ville. Et les témoins disent que, depuis lors, ils n'ont plus revu leur enfant, et qu'ils n'en ont pas eu de nouvelles, bien qu'ils se soient plaints auprès des gens dudit sire, qui répondaient qu'un chevalier écossais, qui l'aimait bien, l'avait emmené. Même, il y a un mois, ils s'en plaignirent sans méfiance devant la femme de M^e Jean Briand et cette femme de Jean Briand dit à la femme dudit Hubert qu'elle avait prétendu que ledit sire avait tué son enfant. À quoi la femme d'Hubert répondit qu'elle n'en avait rien fait, mais la femme de Briand repartit que si et qu'il lui en cuirait, à elle et à d'autres.

Item, les témoins disent qu'après la perte de l'enfant ledit sire demeura à Nantes environ quinze jours, au cours desquels ledit Spadine envoya chercher Hubert, ainsi que le dit celui-ci, et lui demanda où était son enfant; à quoi, il répondit qu'il ne savait pas, mais qu'il l'avait remis audit Spadine et que celui-ci en était responsable: sur ce, ledit Spadine repartit qu'il était fou et qu'il était lui-

* Le texte dit : *en pays d'amont*.

même responsable de la perte de son enfant. Ils disent aussi qu'ils ont entendu la Degrepie, [veuve de] Regnaud Donete, Denis de Lemion et sa femme, Jean Jenvret et sa femme, se plaindre de même d'avoir perdu des enfants.

Item, le même Hubert déclare ce qu'il a dit à Princé après la perte de son enfant: il avait fait un grand péché de n'avoir pas vraiment gardé et gouverné l'enfant: ce Princé lui avait alors répondu que cela ne le regardait pas, et que sans doute, il était avec un bon gentilhomme, qui lui ferait beaucoup de bien.

[Signé:] *De Touscheronde, Étienne Halouart, Chatau.*

AGAICE, femme de Denis de Lemion, tisserand, de la paroisse de Notre-Dame de Nantes, dit qu'il y a environ un an et demi, un sien neveu, fils de Colin * Avril, demeurait avec son mari et elle, il était âgé de dix-huit ans et fréquentait parfois La Suze et que, vers un certain soir, le sire de Rais y résidant, l'un de ses serviteurs la pria de lui confier l'enfant pour lui montrer la maison de l'archidiacre de Merles, et il lui promit de lui donner une miche; elle accepta, l'accompagna, puis elle s'en retourna; et le lendemain ledit enfant se rendit à la maison de La Suze, avec l'intention de se faire donner ladite miche: depuis lors, il n'est pas revenu, et elle n'a eu aucune nouvelle de ce qu'il a pu devenir.

[Signé:] *De Touscheronde, Étienne Halouart, Chatau.*

JEANNE, femme de Guibelet Delit, de Saint-Denis de Nantes, déclare qu'il y a eu un an en carême dernier, elle a perdu un sien enfant, âgé de sept ans, qui fréquentait La Suze, où il rencontrait un nommé Cherpy, cuisinier du sire de Rais, lequel au moment de la disparition de l'enfant, résidait audit lieu de La Suze. Et M^e Jean Briand, qui y demeurait, lui avait dit qu'il y avait vu ledit enfant occupé à rôtir, et à l'entendre, il avait dit audit cuisinier qu'il avait tort de le laisser ainsi travailler à la cuisine: depuis lors, elle n'avait pas revu l'enfant et n'en a pas eu de nouvelles.

Item, elle dit qu'il y a de cela trois ou quatre mois, elle s'en plaignit à la femme dudit M^e Jean Briand, lui disant qu'on racontait que le sire de Rais faisait prendre de petits enfants pour les tuer; mais deux des serviteurs dudit sire, dont elle ne connaît pas les noms, étaient survenus sur ces mots, et cette femme Briand leur avait dit que le présent témoin prétendait que ledit sire faisait tuer les petits enfants, et ladite femme lui dit qu'il lui en cuirait, ainsi qu'à d'autres; le témoin s'excusa alors auprès des serviteurs dudit sire.

[Signé:] *De Touscheronde, Étienne Halouart, Chatau.*

* C'est apparemment le fils Avril qui est Colin; le père se nomme Guillaume. Voir p. 446 et 554.

JEAN TOUTBLANC, de Saint-Étienne-de-Montluc, déclare qu'il y eut un an à la dernière Saint-Julien il se rendit à Saint-Julien-de-Vouvantes, ayant laissé à la maison un jeune garçon âgé d'environ treize ans; le témoin était le tuteur de ce garçon, qui demeurait dans sa maison. Mais au retour de son voyage, celui-ci avait disparu, et depuis lors, il n'en a pas eu de nouvelles.

[Signé :] *De Touscheronde.*

JEAN FOUGÈRE, de la paroisse de Saint-Donatien, près de Nantes, déclare sous la foi du serment qu'il y a environ deux ans, il perdit un sien fils âgé d'environ douze ans, qui était très beau; et, depuis lors, il n'a pu savoir ce qu'il était devenu.

[Signé :] *De Touscheronde.*

2 octobre 1440.

JEAN FEROT, GUILLAUME JACOB, PERRIN BLANCHET, THOMAS BEAUVIS, ÉONNET JEAN, DENIS DE LEMION, de la paroisse de Notre-Dame de Nantes, déclarent sous la foi du serment qu'ils ont connu un fils de Jean Hubert, un fils de Regnaud Donete et un fils de Guillaume Avril qui demeuraient dans ladite paroisse de Notre-Dame, et ils ne savent ce que sont devenus ces enfants, mais ils ont entendu leurs pères, leurs mères et leurs amis se plaindre douloureusement de leur disparition. Les témoins ont entendu ces plaintes et ont constaté cette disparition depuis deux ans et demi, sans que, depuis deux ans et demi, ils aient eu ou entendu de leurs nouvelles, sinon que, depuis un an, ils ont entendu dire que le sire de Rais et ses gens prenaient et faisaient prendre des enfants pour les tuer et que, sur ce point, il y a clameur (commune renommée) publique.

[Signé :] *De Touscheronde.*

NICOLE, femme de Vincent Bonnereau, PHILIPPE, femme de Mathis Ernaut, JEANNE, femme de Guillaume Prieur, de la paroisse de Sainte-Croix de Nantes, déclarent sous la foi du serment qu'elles ont connu un fils de Jean Jenvret et de sa femme, qui demeurait chez Monsieur d'Étampes *. Cet enfant était âgé d'environ neuf ans et elles ont entendu ses père et mère se plaindre pitoyablement de sa perte et sa disparition. Depuis lors elles n'ont pas vu ledit enfant et n'en ont pas entendu parler. Et elles disent que depuis six mois, elles ont communément entendu dire que le sire de Rais et les siens faisaient prendre et tuer de petits enfants.

* Autant qu'il semble, Richard comte d'Étampes, frère de Jean V, duc de Bretagne.

Item, elles disent avoir connu un jeune garçon, fils de feu Éonnet de Villeblanche et avoir entendu, depuis trois mois, sa mère se plaindre de sa perte et de sa disparition et que, depuis lors, ils ne l'ont pas revu.

Item, RAOULET DE LAUNAY, tailleur, dépose que, vers l'Assomption dernière, il a fait un pourpoint pour ledit enfant, qui demeurait alors avec Poitou. Et ce fut ce Poitou, non ladite Macée *, qui marchanda avec lui pour l'exécution de ce pourpoint, et ledit Poitou lui donna vingt sous, depuis quel temps, il ne revit pas l'enfant.

[Signé :] *De Touscheronde.*

6 octobre 1440.

JEAN ESTAISSE, et MICHÈLE, femme dudit Estaisse, de la paroisse de Saint-Clément, près de Nantes, déclarent sous la foi du serment, qu'un fils dudit Dagaie, nommé Perrot Dagaie, qu'ils avaient vu demeurer pendant deux ans, ou environ, chez M^e Gatien Ruis, et lorsqu'il vint y demeurer, il pouvait bien avoir onze ans. Après y avoir demeuré pendant ces deux ans il vint chez sa mère, où il resta un jour ou deux, et à la connaissance des témoins, il y coucha une nuit. Et depuis lors, c'est-à-dire il y aura deux ans aux environs de la Toussaint prochaine, épouvantés, la mère, les témoins et plusieurs des voisins s'aperçurent un jour de la disparition dudit enfant : et jamais plus, à la connaissance des témoins, celui-ci n'a été revu dans ladite paroisse, ni ailleurs. Et plusieurs fois, les témoins ont entendu dire que la mère dudit enfant le demandait audit M^e Gatien, à ses gens et à un nommé Linache, demeurant à Angers, se lamentant et disant qu'elle ne sait ce qu'il était devenu.

De même, ils lui ont vu le demander en se lamentant à Tiphaine, femme d'Éonnet Le Charpentier, boucher, sœur de ladite mère dudit enfant; laquelle Tiphaine l'a déclaré et relaté de la même façon.

Item, comme il leur est demandé s'ils n'ont point entendu dire et prétendre que ledit sire de Rais avait pris ou fait prendre et tuer cet enfant ou d'autres enfants, ils répondent que non, sauf depuis l'arrestation dudit sire de Rais et de ses gens; ils disent aussi ne pas avoir eu, jusqu'à ce jour, connaissance desdites Tiphaine ** et Perrine **, aujourd'hui détenues en prison.

* Il s'agit de la femme d'Éonnet de Villeblanche (p. 566).

** Évidemment Tiphaine, veuve de Robin Branchu et Perrine Martin, dite La Meffraie. Cette Tiphaine fut produite comme témoin en même temps que Perrine Martin, mais leurs dépositions ne nous sont pas parvenues (voir p. 420).

8 octobre 1440.

JEAN CHIQUET, parcheminier, demeurant hors la porte Sauvetout, dépose sous la foi du serment qu'il y a un mois, ou à peu près, un nommé Macé Drouet, mercier, du côté de Chanteloup, près de Rennes, vint loger chez lui, témoin, et dans sa compagnie, il y avait plusieurs autres merciers. Ils ont parlé ensemble des enfants qui avaient été perdus dans le pays de Rais, auquel Drouet, le témoin, entendit dire que deux autres merciers et lui avaient été au pays de Rais à plusieurs foires, à peu près depuis un an : il avait laissé dans ce pays de Rais [deux enfants], et depuis lors, il ne les avait plus revus; et il avait revu leurs père et mère qui lui en avaient demandé des nouvelles, mais leur avait dit qu'il ne savait pas ce qu'ils étaient devenus.

[Signé :] *De Touscheronde.*

PIERRE BADIEU, mercier, de ladite paroisse de Chanteloup, déclare qu'il y a un an, ou environ, il a vu audit pays de Rais deux petits enfants, âgés d'environ neuf ans; chacun d'eux avait sa balle et ils allaient dans les foires, comme le témoin lui-même le faisait; ils étaient frères et les enfants de Robin Pavot dudit lieu. Et jamais depuis ce temps il ne les revit, et il ne sait ce qu'ils sont devenus. Par la suite, il a été au pays d'où ils venaient et il a parlé à leurs parents et à l'un de leurs frères : ceux-ci lui en ont demandé des nouvelles et il leur a dit qu'il ne les avait pas revus depuis qu'il les avait vus audit pays de Rais. Il ajoute qu'il a entendu dire à ce frère qu'il avait été en diverses régions dans l'espoir d'en obtenir des nouvelles et qu'il n'a rien pu savoir.

[Signé :] *De Touscheronde.*

JEAN DAREL, de la paroisse de Saint-Séverin, près de Nantes, déclare qu'il demeure dans cette paroisse depuis trois ans, ou environ : il y a un an et plus, alors qu'il était malade au lit, où il dut se tenir longtemps, et durant ce temps, un sien fils, qui vivait dans la maison, fut pris dans la rue du Marché où il s'ébattait avec d'autres enfants; il ne sait qui l'a pris ni où il fut conduit, et depuis lors il n'a pu en avoir aucunes nouvelles, bien qu'il ait été en plusieurs pays dans l'espoir d'apprendre quelque chose.

[Signé :] *De Touscheronde.*

JEANNE, femme dudit Darel, déclare qu'il y eut un an le jour de la Saint-Pierre elle perdit en cette ville de Nantes un sien fils nommé Olivier, alors âgé de sept à huit ans. Et depuis cette fête de Saint-

Pierre, elle ne le revit plus et n'a pas eu de nouvelles de ce qu'il avait pu devenir.

[Signé :] *De Touscheronde.*

JEANNE, mère de ladite femme de Jean Darel, déclare qu'il y eut un an ledit jour de la Saint-Pierre, revenant de Saint-Pierre de Nantes, où elle avait entendu les vêpres, elle rencontra ledit enfant près du pilori et l'amena jusque devant Saint-Saturnin, pensant le conduire jusque chez lui, et devant cette église elle perdit l'enfant dans la foule des gens qui se trouvaient là : elle le chercha et le demanda dans l'église, mais elle ne put l'y trouver; et depuis lors, jamais plus elle ne le revit, et jamais plus elle n'en eut de nouvelles.

[Signé :] *De Touscheronde.*

ÉONNETTE, femme de Jean Bremant, demeurant au marché dans la maison où demeurent lesdits Darel déclare qu'elle connaissait bien l'enfant desdits Darel qui s'appelait Olivier et avait l'âge indiqué ci-dessus; et elle dit être certaine que dès le temps indiqué ci-dessus la femme dudit Darel lui dit qu'elle avait perdu son enfant et lui demanda si elle ne l'avait point vu, et qu'elle lui répondit que non; elle dit encore qu'à sa connaissance, depuis lors, l'enfant n'a jamais paru dans la maison de ses père et mère; et jamais elle n'a entendu dire qu'il fût retrouvé.

[Signé :] *De Touscheronde.*

NICOLE, femme de Jean Hubert, de la paroisse de Saint-Vincent, de Nantes, ayant juré de dire la vérité, déclare sous la foi du serment qu'il y eut deux ans aux environs de la Saint-Jean dernière, elle avait un fils nommé Jean, âgé de quatorze ans, qu'elle avait placé chez un nommé Mainguy, chez lequel il ne demeura que peu de temps, parce que ledit Mainguy mourut. Ledit fils après ce décès vint demeurer avec elle et avec son père; là-dessus, le sire de Rais, revenant d'Angers, vint séjourner dans sa maison de Nantes, dite de La Suze. Le fils du témoin alla dans cette maison où il fit la connaissance d'un nommé Spadine, qui demeurait avec ledit sire. Ce Spadine lui donna une miche qu'il apporta au témoin disant que celui-ci la lui avait donnée et qu'il voulait que ledit enfant demeurât avec lui pour chevaucher avec lui en la compagnie dudit sire de Rais. Le témoin lui répondit que c'était bien ainsi. Et derechef, sondit fils se rendit à La Suze, d'où il revint peu après, faisant au témoin ses adieux à plusieurs reprises, lui disant qu'il allait demeurer avec ledit Spadine. Et, de fait, il partit alors, et depuis, jamais le témoin ne l'a revu, ni appris quoi que ce fût sur ce qu'il était devenu. De plus, Jean Hubert, mari du témoin et père de l'enfant, déclare que, depuis lors, il s'est rendu à La Suze et a demandé où était son fils audit Spadine, qui

lui répondit par deux fois qu'il ne savait pas, qu'il n'avait qu'à s'en aller, que l'enfant était perdu. Et telle est sa déposition.

[Signé :] *De Touscheronde.*

JEAN BUREAU et sa femme; JEANNE, femme de Thibaut Geffroi et sa fille; GUILLAUME HEMERI, témoignent ayant juré de dire la vérité et déclarent sous la foi du serment qu'ils connaissent bien cet Hubert et sa femme; que, de même, ils connaissaient bien ledit Jean, leur fils; qu'ils les ont vus longtemps demeurer dans la paroisse de Saint-Léonard de Nantes et qu'ils y demeureraient encore, il y eut deux ans lors de la Saint-Jean dernière. En ce temps ledit Jean, leur fils, demeurait avec eux, et auparavant et depuis lors, ils l'ont vu dans la maison de sesdits père et mère. Mais peu après, cet enfant s'en alla, ou il fut emmené : ils ne surent pas où ni de quel côté, et jamais plus ils ne le revirent; depuis lors, ils ont pu voir ses père et mère le demander dans cette ville et ailleurs. Et telle est leur déposition.

[Signé :] *De Touscheronde.*

LA DEGREPIE, femme de Regnaud Donete, demeurant dans la paroisse de Notre-Dame de Nantes, témoigne ayant juré de dire la vérité; interrogée, elle déclare sous la foi du serment qu'il y eut deux ans lors de la fête de Saint-Jean-Baptiste dernière, elle et son mari demeureraient dans la maison où elle-même demeure encore à présent. Et un de leurs fils demeurait avec eux. Son mari s'était loué pour un certain temps à un nommé Jean Ferot, boulanger, afin de faire le métier de boulanger; et sondit fils allait souvent avec son père, pour enfourner le pain. Elle déclare de plus qu'avant le temps désigné, ce fils avait fait la connaissance d'un certain nombre de gens du sire de Rais, qu'elle-même, selon sa déposition, ne connaît pas; aussitôt que ledit sire vint dans cette ville, son fils fréquenta sa maison, mais elle ne sait ce qu'il y faisait; elle dit enfin qu'au temps indiqué ci-dessus, à savoir il y eut deux ans lors de la Saint-Jean dernière, son fils se rendit dans la maison dudit sire, et jamais, depuis lors, elle ne le revit, et elle ne sut rien de plus de ce qu'il devint que s'il était mort. Par la suite elle s'est rendue en plusieurs lieux dans l'espoir d'en entendre des nouvelles, mais elle n'a rien pu savoir.

[Signé :] *De Touscheronde.*

JEAN FEROT et sa femme déclarent sous la foi du serment qu'il y eut deux ans lors de la Saint-Jean dernière, ce défunt Regnaud Donete s'était loué chez eux pour faire le métier de boulanger; et souvent un sien fils âgé de douze ans venait avec lui qui enfournait le pain. Mais plusieurs fois ils ont vu que lorsqu'il avait préparé une demi-fournée, s'il voyait ou savait que ledit sire de Rais était dans la ville, il abandonnait le pain et s'en allait dans la maison dudit sire,

et ils ne savent pas ce qu'il y faisait. Or, au temps indiqué, un jour qu'ils ne peuvent préciser, ils l'ont vu partir, et jamais depuis ce jour ils ne le revirent, et ils ne savent pas ce qu'il devint.

[Signé :] *De Touscheronde.*

PIERRE BLANCHET et GUILLAUME JACOB déclarent sous la foi du serment qu'ils demeurent près de la maison de la veuve de Regnaud Donete : ils sont certains qu'il y eut deux ans lors de la Saint-Jean dernière, ce défunt Donete et sa femme avaient un fils qu'ils connaissaient bien; or aussitôt que le sire de Rais était dans la ville, il allait dans sa maison, et ils ne savent ce qu'il y faisait. Mais depuis un certain jour où il y alla, ils ne le virent plus, et ils ne savent pas ce qu'il est devenu. Telle est leur déposition.

[Signé :] *De Touscheronde.*

III

*Comptes rendus
des dernières journées*

1. LA CONFESSION D'HENRIET ET DE POITOU

*Confession d'Henriet **

À savoir que ledit Henriet avait été serviteur et chambrier dudit sire de Rais et que, lorsque ledit sire de La Suze ** prit le château et forteresse de Machecoul, ledit Henriet avait ouï dire à messire Charles du Léon qu'on avait trouvé des enfants morts en bas d'une tour dudit château et ledit messire Charles lui avait demandé s'il n'en savait rien, il lui avait dit que non, car alors, il ne savait pas. Mais il dit que lorsque le sire de Rais eut recouvré la place de Champtocé et qu'il y fut allé pour la donner au duc notre souverain seigneur, ledit sire lui avait fait prêter serment de ne rien révéler des secrets qu'il voulait lui confier. Ce serment étant prêté, il commanda auxdits Henriet et Poitou, ainsi qu'à un nommé Petit Robin, qui est décédé, d'aller dans cette tour où étaient lesdits enfants morts, de les prendre et de les mettre dans un coffre afin de les porter à Machecoul. Et dans ladite tour, il avait trouvé trente-six têtes qui furent mises en trois coffres, qui furent liés avec des cordes et menés par eau audit lieu de Machecoul, où ils furent brûlés, et non au lieu de Champtocé, parce que ledit sire de Rais n'y demeura qu'un jour ou deux après avoir recouvré ladite place dudit sire de La Suze, son frère, pour en donner la possession à mondit seigneur le duc auquel ledit sire en avait fait le transport; et de là ledit sire de Rais se rendit à Machecoul,

* Cette confession d'Henriet devant les juges séculiers suit surtout au début de sa rédaction la déposition du même devant la cour ecclésiastique (p. 522). Elle n'y ajoute que bien peu de détails, telle l'idée qu'Henriet, conduit à la prison, eut de se couper la gorge.

** René de Rais, frère de Gilles, sire de La Suze.

où étaient lesdits enfants, qui étaient à peu près totalement pourris, parce qu'ils avaient été mis à mort bien avant que ledit sire de La Suze ne prît ladite place; et il vint à l'esprit dudit Henriet, lorsqu'on le conduisait à la prison de la ville de Nantes, de se couper la gorge, par tentation diabolique, afin de ne pas dire ce qu'il savait.

Item, ledit Henriet déclara que lesdits Gilles de Sillé et Poitou ont livré plusieurs petits enfants audit sire de Rais dans sa chambre, avec lesquels celui-ci avait commerce, s'excitant et rendant sa nature sur leur ventre, mais il ne prenait de plaisir avec eux qu'une fois ou deux. Quelquefois, ledit sire leur coupait lui-même la gorge, d'autres fois Gilles de Sillé, Henriet et Poitou la leur coupaient dans sa chambre; et le sang qui coulait sur place était nettoyé; et morts, ces enfants étaient brûlés dans ladite chambre dudit sire, après que celui-ci s'était couché. Ledit sire prenait plus de plaisir à leur couper ou à leur voir couper la gorge qu'aux rapports charnels qu'il avait avec eux. Et cet Henriet, Gilles de Sillé et un nommé Rossignol lui en ont mené et livré environ quarante, qui ont été tués et brûlés de cette façon. Cet Henriet prit ceux qu'il livra alors qu'ils demandaient l'aumône, et lesdits Sillé, Poitou et Rossignol les brûlaient.

Item, ledit sire et maître François Prelati se rencontraient seuls pendant cinq semaines dans une chambre de Machecoul dont ledit sire avait la clé. Et ledit Henriet entendit dire qu'on y avait trouvé une main de cire et une pièce de fer.

Item, il déclara que Catherine, femme d'un nommé Thierry, qui demeurait à Nantes, lui donna son enfant pour qu'il entrât dans la chapelle dudit sire. Et lui, Henriet, le mena à Machecoul dans sa chambre. Et là, ledit sire et Poitou lui firent prêter serment de ne pas révéler leur secret. L'enfant livré, ledit Henriet se rendit à Nantes, où il demeura trois jours. Mais à son retour à Machecoul, il ne vit plus l'enfant et on lui répondit qu'il était mort. Henriet dit que ce fut le premier enfant qu'il livra audit sire; et il pense qu'il y a environ quatre ans.

Item, il dit qu'il livra audit sire, dans sa maison de La Suze, à Nantes, un enfant de Guibelet Delit, un autre de Jean Hubert, une autre d'un nommé Donete, un autre d'un nommé Lemion, tous quatre de Nantes. Ledit sire eut avec eux commerce charnel dans ladite maison et ils y furent tués et brûlés.

Item, il dit qu'un nommé Hillary, qui est Breton, appartient à la chapelle dudit sire, puis il la quitta, mettant à sa place un sien frère.

Item, il dit que Poitou amena de La Roche-Bernard à Machecoul audit sire un bel enfant qui, de même, fut mis à mort.

Item, il dit que des enfants furent pris à Nantes, et amenés à la maison de La Suze, où ils furent tués et brûlés dans la chambre où couchait ledit sire, qui était au lit quand on les brûlait: par ordre, on mettait alors de grosses ou de longues bûches dans la cheminée sur deux landiers, et deux ou trois fagots secs sur les bûches, après

quoi on y plaçait les enfants, et la poudre de ceux qui étaient brûlés était jetée en divers lieux de Machecoul.

Item, il dit qu'il fit tuer à Machecoul un beau page qu'avait M^e François.

Item, il dit qu'un jeune et beau garçon qui demeurait avec Rodigo à Bourgneuf-en-Rais fut emmené par Poitou et tué à Machecoul, ainsi que le lui dit Poitou. Et Henriët dit qu'il n'était pas présent à la mort dudit enfant, mais qu'il a entendu dire à Poitou, ou à Gilles de Sillé, que cet enfant avait été mis à mort comme les autres.

Item, il dit que Princé livra à Poitou un jeune page qui demeurait chez lui, qu'Henriët connaissait et qui fut également mis à mort; il ajoute que lesdits meurtres d'enfants avaient lieu dans la chambre où couchait ledit sire à Machecoul, ou sur le portail, et qu'après l'embrassement des corps, pour aller plus vite, on brûlait quelquefois dans les flammes, peu à peu les robes et les chemises de ces enfants, de telle sorte qu'on n'en sentît pas la fumée.

Item, il dit que M^e François Prelati allait souvent dans la chambre dudit sire et y restait une heure ou deux seul avec lui.

Item, il dit que M^e Eustache alla chercher ledit M^e François et qu'il entendit celui-ci dire qu'il ferait venir M^e Aliboron, c'est à savoir le diable et qu'il a entendu M^e Eustache dire que M^e François le ferait venir pour un pot de vin.

Item, il dit qu'André Buchet, qui appartient à la chapelle dudit sire, et, à présent, appartient à celle du duc, envoya à Machecoul audit sire des enfants de Vannes, et qu'un sien serviteur, nommé Raoulet lui en mena un qui fut mis à mort, et cela vers le temps où le duc remit audit sire l'argent qu'il lui devait pour Champtocé. Il dit encore que ledit Raoulet demeure à présent avec Jamet Thomas, de Nantes, et que ledit André reçut dudit sire un cheval de soixante réaux.

Item, il dit que messire Roger de Briqueville, Gilles de Sillé, Poitou et Rossignol connaissaient ce qui est dit ci-dessus.

Item, il dit avoir entendu dire qu'il aimait voir séparer la tête des enfants après avoir eu commerce avec eux sur le ventre, ayant leurs jambes entre les siennes, et quelquefois il était sur le ventre desdits enfants quand on séparait leurs têtes du corps; d'autres fois il les incisait derrière le cou pour les faire languir, à quoi il prenait grand plaisir; et tandis qu'ils languissaient, il lui arrivait d'avoir commerce avec eux jusqu'à la mort, parfois après qu'ils étaient morts, pendant qu'ils étaient encore chauds; et il y avait un braquemart pour leur couper la tête; et si parfois ces enfants n'étaient pas beaux à sa fantaisie, il leur coupait lui-même la tête avec ledit braquemart, ensuite il avait quelquefois commerce avec eux.

Item, il a entendu ledit sire dire qu'il n'était pas d'homme vivant qui pût jamais comprendre ce qu'il faisait, et qu'il était porté à agir ainsi par sa planète.

Item, il dit que parfois ledit sire faisait démembrer lesdits enfants

par les aisselles et qu'il prenait plaisir à en voir le sang; et il a entendu dire à M^e Eustache Blanchet que ledit sire ne pouvait mener à bien ce qu'il avait entrepris sans offrir au diable des pieds, des jambes et d'autres membres desdits enfants; et lui, Henriët, en tua de sa main une douzaine; et quelquefois ledit sire demandait à messire de Sillé, à lui, Henriët, et à Poitou lesquels des enfants tués avaient les plus belles têtes.

Item, il déclara avoir entendu dire à Gilles de Sillé que, depuis le recouvrement de la place, qui avait été prise par le sire de La Suze, on avait retrouvé à Machecoul, dans une chambre où il y avait du foin, quarante enfants morts, qui étaient secs et qui avaient été brûlés: et il entendit dire au sire de Sillé, que cela avait été leur chance que l'on n'ait pas trouvé lesdits enfants; [il dit encore] que messire Roger de Briqueville avait fait regarder une femme en bas, là où étaient lesdits enfants; et que, lorsqu'il les avait aperçus, il découvrit le fait, auquel il n'avait pas participé.

Item, il dit qu'un jour, à Tiffauges, lui, Henriët, entra dans ladite chambre du sire de Rais, après que celui-ci et M^e François Prelati y étaient restés longtemps seuls, et s'en étaient allés, et il aperçut sur le sol de ladite chambre un grand cercle, à l'intérieur duquel il y avait des caractères et des croix, dont il ne sait ce qu'ils signifiaient.

Item, il dit que ledit sire avait un petit livre écrit avec du sang ou de l'encre rouge, duquel exactement il n'est pas certain.

Item, il dit et confessa que ledit sire de Rais, pour empêcher les enfants de crier, quand il voulait avoir commerce avec eux, leur faisait auparavant mettre une corde au cou, et il les faisait suspendre à environ trois pieds de haut dans un coin de la chambre, et avant qu'ils ne fussent morts, il les descendait ou les faisait descendre, leur demandant de ne pas dire mot, et il échauffait son membre le tenant en main, après quoi il leur rendait nature sur le ventre; ceci fait, il leur faisait couper la gorge, faisant séparer la tête du corps, et parfois, après qu'ils étaient morts, il demandait lesquels de ces enfants avaient les plus belles têtes.

Item, il déclara que ledit sire lui donnait quelquefois deux ou trois écus pour lesdits enfants; ledit sire choisissait lui-même quand ils venaient à l'aumône, il leur demandait d'où ils étaient et quand ils n'étaient pas du pays, qu'ils disaient n'avoir ni père, ni mère et qu'ils lui plaisaient, il les faisait entrer dans le château de Machecoul. Il faisait alors tirer à part le portier du château.

Item, il dit que parfois ledit sire choisissait des petites filles avec lesquelles il avait commerce sur le ventre de la même façon qu'avec des enfants mâles, disant qu'il avait ainsi plus de plaisir et moins de peine qu'à jouir d'elles en leur nature; ensuite, ces filles étaient mises à mort comme lesdits enfants mâles.

Item, il dit que, si deux de ces enfants étaient frères, et s'ils étaient amenés tous les deux, il ne jouissait que d'un seul, mais il les gardait

audit château, et afin que celui qui demeurerait ne révélât point le sort de son frère, ils étaient tous les deux mis à mort.

Item, il dit que, parfois, quand ledit sire n'avait pas de commerce avec lesdits enfants, il l'avait aussi bien avec ceux de la chapelle, ce qui ne concernait pas le témoin, car il tenait son fait secret.

Item, il dit qu'au dernier voyage que ledit sire fit à Vannes, feignant d'y attendre de l'argent que le duc lui devait, et y séjournant deux ou trois jours – et ce fut, en juillet dernier, selon ce qui lui semble –, André Buchet mena au logis dudit sire un enfant qui fut tué et dont le corps fut jeté dans les latrines de la maison, où ledit Poitou fut descendu à l'aide d'une corde pour enfoncer ledit corps, et d'où ne l'en tirèrent qu'à grand'peine Buchet et lui, Henriët, qui l'aidaient dans cette besogne.

Telle fut la confession dudit Henriët.

*Confession de Poitou **

Et en ce qui touche ledit Étienne Corrillaut, autrement dit Poitou, il reconnut et confessa sans nulle torture ce qui suit :

Premièrement, qu'environ dix ans après qu'il était venu demeurer avec ledit sire de Rais, dont il avait été le page pendant cinq ans, à l'époque où messire Roger de Briquerville, chevalier, s'occupait de ses affaires, et qu'après les cinq autres années devenu enfant de chambre dudit sire, pendant à peu près deux ou trois mois, il vit dans la chambre dudit sire deux enfants morts, et ledit sire le voulut tuer, ce dont l'empêchèrent lesdits messires Roger et de Sillé. Qu'ensuite il fut gardé dans une chambre par ledit messire Roger pendant quatre jours, et ceci fait, ils lui firent prêter serment de ne rien révéler de ce qu'il avait vu et de ce qu'il verrait plus tard, mais avant ce serment, ledit sire avait eu commerce avec ledit Corrillaut sur le ventre.

Item, il dit que messires Roger et de Sillé lui commandèrent de s'emparer d'enfants et de les conduire audit sire : et les dessusdits lui en menèrent plusieurs, contre lesquels ledit sire s'échauffait, tenant son membre en main, et il répandait sa nature sur leur ventre ; après quoi, il leur faisait couper la gorge ; et quelquefois, comme ils languissaient, il avait commerce avec eux ; et il y a cinq ans qu'il commença, lui, Poitou, à lui mener lesdits enfants et à être le complice de ses crimes.

Item, il dit que, depuis le jour où ledit sire eut recouvré Champtocé sur ledit sire de La Suze, son frère, qui l'avait tenu pendant deux

* Cette confession est plus différente de la déposition de Poitou devant la cour ecclésiastique que la confession d'Henriët ne l'est de la déposition du même devant cette cour.

ans *, ledit sire se rendit à Champtocé où il ne resta qu'une nuit ou deux. Ledit sire dit alors à lui, Poitou, à Henriët, à Petit Robin, et au nommé Hicquet qu'il y avait eu longtemps des enfants morts dans une tour et qu'il fallait les en retirer. Poitou et Robin descendirent, ils les mirent dans une poche et les retirèrent. Henriët, Hicquet et Sillé faisaient le guet. Ils en trouvèrent quarante-six qui furent mis dans des coffres et menés à Machecoul où ils furent brûlés dans une tour. Lesdits enfants étaient alors secs et pourris.

Item, il dit qu'on trouva à Machecoul, après le recouvrement de ladite place, qui avait été prise par le sire de La Suze et le sire de Lohéac, quatre-vingts enfants morts, qui furent également brûlés audit lieu de Machecoul.

Item, il dit que, du temps du feu seigneur de La Suze, ledit sire en tua audit lieu de Champtocé dans sa chambre, ainsi que ledit Poitou l'entendit dire et qu'il y a environ quatorze ans que ledit sire commença de le faire.

Item, il dit que, parfois, il tuait les enfants en leur ouvrant la gorge avec un grand braquemart ; parfois, il leur baisait la tête quand elle était tranchée, et il avait commerce avec eux ; parfois, il les tuait seul, ayant auparavant commerce avec eux, il leur mettait une corde au cou qu'il attachait dans sa chambre à un croc, à l'aide d'une perche.

Item, il dit que, s'il y avait deux enfants qui étaient frères, ledit sire les faisait prendre tous deux, afin que l'un ne criât point pour l'autre, et après s'être diverti avec l'un, il gardait l'autre jusqu'au moment où son appétit revenait.

Item, il dit qu'une fois, ledit sire prit le cœur et une main dudit enfant, les mit dans sa chambre et commanda par une fenêtre à Poitou de les garder ; un peu plus tard, ledit sire les mit au bout de ses manches, puis il s'en alla dans la chambre de M^e François, auquel il les porta ; il ne sait ce qu'ils en firent, et ledit cœur était dans un verre.

Item, il dit que ledit sire et François Prelati demeurèrent une nuit dans la chambre dudit sire à Machecoul et ils tracèrent un grand cercle contenant des caractères et des croix ; ils firent un dessin sur un mur en manière d'armoiries, et ces sortes d'armoiries ressemblaient à une tête ; ensuite ils le firent sortir, lui, Poitou, de la chambre, et il alla avec d'autres dans la salle, et ils écoutèrent dans la chambre, et ils entendirent une bête, comme un chien, qui marchait sur le toit. Après cela ledit sire leur demanda s'ils avaient entendu, et il lui répondit que non.

Item, il dit que ledit sire l'envoya une fois avec M^e François pendant la nuit, dans un pré voisin de l'Espérance, et ledit François fit une évocation dans un cercle où il se tint avec lui, Poitou. Ledit François alluma une torche et il appelait Barron et des diables ayant d'autres

* Vraisemblablement pour « deux mois » : voir p. 515, n. * et 523, n. *.

noms, de quoi lui, Poitou, eut grand-peur. Ledit sire et ledit François lui avaient défendu de faire le signe de la croix. Mais rien ne vint, sauf une forte pluie, telle qu'ils ne pouvaient s'en aller.

Item, il dit que Papelais, Guillemain le Portier, Guillemain Le Beille et Le Muet, le sieur Gentelou, le prieur de Chéméré et le marquis * ne savaient rien de la mort desdits enfants; même un neveu dudit prieur de Chéméré, que celui-ci avait confié à un nommé Tabard pour apprendre à chanter et à écrire, fut mis à mort ainsi que les autres enfants.

Item, il dit qu'un nommé M^e Jean, Anglais, et ledit sire allèrent une fois faire des évocations et qu'avant d'y aller, le premier serra le petit doigt dudit sire et ensuite fit sortir du sang du bout du doigt avec une petite épine et, avec ce sang, ledit sire signa de sa main une lettre écrite à l'encre. Ils partirent ensuite faire ladite évocation et celui-ci s'en retourna mouillé comme s'il était tombé dans une rivière. Un nommé Guillaume Cievaye était allé chercher ledit M^e Jean, qui était anglais, ou picard, et celui-ci avait dit audit sire avant ladite évocation de ne pas signer, autrement ils seraient tous morts; et celle-ci eut lieu dans un pré non loin de Machecoul, du côté de l'Espérance, près d'une maison où demeurait une nommée La Picarde. Une autre fois, ledit évocateur arriva blessé, à tel point qu'il ne pouvait parler; et après son départ, lui, Poitou, entendit dire à La Picarde qu'il ne faisait que feindre.

Item, il dit que, dans la maison de La Suze, il y en eut onze ou douze de tués, entre autres un jeune garçon nommé Jenvret, de Nantes.

Item, il dit qu'au dernier voyage que ledit sire fit à Vannes, feignant d'y attendre de l'argent que lui devait le duc, et y séjournant deux ou trois jours, — ce fut en juillet dernier, selon ce qu'il lui semble, — André Buchet mena au logis dudit sire un enfant qui fut tué et dont le corps fut jeté dans les latrines de la maison, où lui, Poitou, fut descendu à l'aide d'une corde, pour enfoncer ledit corps, et d'où ne le tirèrent qu'à grand'peine lesdits Henri et Buchet, qui l'aidaient dans cette besogne.

Item, il parla d'un bel enfant qu'il amena de la Roche-Bernard, avec le consentement de sa mère; de plus, d'un autre bel enfant, fils de feu Éonnet de Villeblanche, dont la mère, qui demeure à Nantes, s'appelle Macée, et que celle-ci lui confia pour qu'il soit page, et lui, Poitou, le fit habiller; de même d'un bel et jeune enfant qui demeurerait à Bourgneuf, chez Guillaume Rodigo, et que lui, Poitou, emmena et conduisit à son maître, qui était un page du même âge; de même, d'un page de M^e François; de même d'un page de Prince; et encore, entre autres, d'un fils de Georget Le Barbier, tailleur, demeurant près de la porte du château de Machecoul; ledit sire eut avec eux

* Le marquis de Ceva.

commerce charnel et ils furent tués et brûlés; il parla enfin de plusieurs autres dont il ne connaissait pas les père et mère, plusieurs desquels étaient pris lorsqu'ils venaient à l'aumône, tant à Machecoul qu'à Tiffauges et en d'autres lieux.

Telle fut la confession dudit Poitou, telle qu'elle est contenue dans les articles qui précèdent.

2. LA CONDAMNATION D'HENRI ET DE POITOU

Après cette confession desdits Henri et Poitou, et après l'avis de plusieurs assistants, avocats et autres, attendu les cas et tout le fait considéré, il fut jugé et déclaré par mondit seigneur le président et commissaire que lesdits Henri et Poitou seraient pendus et brûlés.

3. LA CONDAMNATION DE GILLES DE RAIS

Et depuis, après le procès mené et conclu par la cour ecclésiastique contre ledit sire, celui-ci fut mené le 25 octobre au Bouffay de Nantes, où il y avait une foule si grande que ledit Bouffay était à peu près comble. Après que le procureur, par son ayant cause, l'eut accusé d'avoir commis les crimes indiqués et exposés ci-dessus, il reconnut les avoir commis et monseigneur le président lui demanda de tout dire à ce sujet, la honte qu'il en aurait devant lui valoir l'allègement d'une partie de la peine qu'il devrait en souffrir dans l'au-delà; ledit sire reconnut alors devant ses juges qu'il s'était emparé de la place et forteresse de Saint-Étienne-de-Mermorte de sa propre autorité et à main armée, alors que Geoffroy Le Ferron en était seigneur et en était en possession par un transport que ledit sire lui en avait fait auparavant; et il reconnut que, devant ladite place, il avait contraint et obligé Jean Le Ferron à la lui rendre et qu'audit lieu de Saint-Étienne, il s'était emparé de la personne dudit Jean Le Ferron, et qu'il l'avait fait mener à Tiffauges, hors de ce duché, où il avait été longuement détenu, jusqu'au jour où il avait été délivré par l'intervention de monseigneur le connétable. De même, il reconnut qu'il avait désobéi aux injonctions à lui faites de par mondit seigneur le duc, qui lui demandait de rendre et de vider ladite place et de mettre en liberté Jean Le Ferron, sous peine de cinquante mille écus d'amende. Il reconnut encore, en faisant montre de grands remords et d'une grande douleur, qu'il avait tué un grand nombre de petits

enfants mâles, qu'il les avait fait brûler et mettre en poudre, afin de supprimer les traces de ses crimes et d'éviter les révélations desdits enfants et que, de plus, il avait commis les autres crimes décrits dans sa confession : de laquelle il lui fut alors donné lecture et qu'il reconnut et confessa être véridique.

Après cette confession, mondit seigneur le président demanda l'avis de plusieurs prud'hommes et de membres du conseil assistant à ce jugement; ceux-ci déclarèrent qu'il était digne de la mort, les uns demandant qu'il la souffre de telle manière, les autres d'autre manière. Après avoir ainsi tenu conseil avec lesdits prud'hommes et assistants, mondit seigneur le président et commissaire du duc jugea et déclara, en ce qui concernait le premier cas, que ledit sire avait encouru les peines pécuniaires déjà mentionnées, et que celles-ci devraient être payées au profit de monseigneur le duc, et prélevées sur les biens et les terres dudit sire, avec modération de justice. Et en outre, en ce qui concernait les autres crimes commis et confessés par ledit sire, mondit seigneur le président et commissaire du duc jugea et déclara que ledit Gilles de Rais devait être pendu et brûlé. Après quoi, il dit et déclara audit Gilles, afin qu'il criât merci à Dieu et se préparât à mourir en bon état, avec beaucoup de regrets d'avoir commis lesdits crimes, que, le lendemain, ladite sentence serait mise à exécution à onze heures. Alors ledit sire remercia Dieu et monseigneur le président de lui avoir notifié l'heure de sa mort. Il adressa ensuite cette requête à mondit seigneur le président : lui et lesdits Henri et Poitou, ses serviteurs, ayant commis ensemble les horribles et énormes crimes pour lesquels ils étaient condamnés à mort, qu'il plût à mondit seigneur le président que lui et ses serviteurs, à la même heure et le même jour, souffrissent l'exécution de la sentence, afin que lui, qui était la principale cause des méfaits desdits serviteurs, pût les reconforter, leur parler de leur salut à l'heure de l'exécution et les exhorter par l'exemple à bien mourir; il redoutait, disait-il, que, s'il en était autrement, et que sesdits serviteurs ne le vissent pas mourir, ils pussent tomber dans le désespoir, imaginant qu'ils mouraient; mais que lui, qui était la cause de leurs méfaits, demeurerait impuni : il espérait au contraire, de la grâce de Notre-Seigneur, que lui, qui leur avait fait commettre les méfaits pour lesquels ils mouraient, serait la cause de leur salut.

Mondit seigneur le président accéda à cette requête, et en outre, tenant compte de cette profonde contrition, il accorda cette grâce audit Gilles : ladite exécution faite comme il est dit ci-dessus, il permit que son corps ayant auparavant été ouvert et embrasé par le feu, soit mis dans un cercueil et enseveli dans cette ville de Nantes, en telle église que ledit Gilles désignerait. Ce dont celui-ci remercia mondit seigneur le président, demandant que son corps soit enseveli dans l'église du monastère de Notre-Dame des

Carmes de Nantes. Mondit seigneur le président se montra satisfait de cette solution. Et en outre ledit Gilles demanda à mondit seigneur le président de vouloir bien prier l'évêque de Nantes et les gens de son église de faire une procession générale pour demander à Dieu de maintenir en lui et en sesdits serviteurs le ferme espoir du salut; ce qui, semblablement, lui fut accordé par mondit seigneur le président.

Ainsi signé : *De Touscheronde.*

4. L'EXÉCUTION DU SIRE DE RAIS, DE HENRI ET ET DE POITOU, SES SERVITEURS

En exécution desdites sentences prononcées contre lesdits Gilles de Rais, et Henri et Poitou, ses serviteurs, ils furent menés ensemble au lieu préparé pour ladite exécution, dans le pré situé au-dessus des ponts de Nantes, à peu de distance desdits ponts. Et auparavant, le même jour, à neuf heures ou environ, avait été faite une procession générale où il y eut une grande multitude de peuple priant Dieu pour lesdits condamnés, lesquels étant audit lieu de l'exécution, ledit Gilles de Rais confessa et exhorta sesdits serviteurs au sujet du salut de leurs âmes, leur demandant d'être forts et vertueux devant les tentations diaboliques et d'avoir un grand regret et une grande contrition de leurs méfaits, mais aussi d'avoir confiance en la miséricorde de Dieu et de croire qu'il n'était si grand péché qu'un homme pût commettre, que Dieu ne pardonnât dans sa bonté et sa bénignité, à condition que le pécheur eût en son cœur un grand regret et une grande contrition, et lui en demandât merci avec beaucoup de persévérance. Et Dieu était plus près de pardonner et de recevoir le pécheur en sa miséricorde que l'on n'était de lui demander pardon. Et ils devaient remercier Dieu de leur avoir montré un tel signe d'amour, lui qui avait voulu qu'ils mourussent dans la plénitude de leur force et de leur mémoire, et n'avait pas permis qu'ils fussent soudainement punis de leurs méfaits et leur avait donné une telle ardeur et un tel amour de lui et une si grande contrition de leurs méfaits qu'ils n'avaient plus à craindre en rien la mort de ce monde, qui n'était qu'un petit trépas, sans lequel on ne pouvait voir Dieu dans sa gloire. Et ils devaient bien désirer être hors de ce monde, où il n'y avait que misère pour aller dans la gloire perdurable. Et ainsi, eux qui avaient commis le mal ensemble, sitôt que leurs âmes seraient séparées de leurs corps, ils se reverraient dans la gloire, avec Dieu dans le paradis. Et il les priait de ne pas faire en sorte que, faute de ce qu'il leur demandait, et faute de persévérer dans le peu

de temps qui leur restait, ils perdissent cette gloire qui jamais plus ne leur ferait défaut. Lesdits Henri et Poitou remercièrent alors ledit Gilles de Rais des bons conseils et de l'avertissement qu'il leur donnait pour le salut de leurs âmes, disant tenir la mort de ce monde pour agréable, étant donné le grand désir qu'ils avaient de la miséricorde de Dieu et de la confiance qu'ils avaient d'aller au paradis dans sa gloire, priant leur maître de vouloir pour lui-même ce qu'il leur conseillait. Et après les avoir ainsi exhortés, il se mit à genoux joignant les mains, demandant merci à Dieu, le priant de vouloir bien ne pas le punir selon ses méfaits, mais qu'étant miséricordieux, il le fasse bénéficier de sa miséricorde en laquelle il se confiait, disant au peuple qu'il était leur frère, étant chrétien, et priant ledit peuple et ceux auxquels étaient les enfants qu'il avait tués que, pour l'amour de la passion de Notre-Seigneur, ils voulussent prier Dieu pour lui et le pardonner de bon cœur, de la même façon qu'ils entendaient eux-mêmes avoir de Dieu merci et pardon. Se recommandant à monseigneur saint Jacques, que toujours il avait eu en sa singulière affection et aussi à monseigneur saint Michel, les suppliant, en cette heure et en cette grande nécessité, de vouloir bien le secourir, l'aider et prier Dieu pour lui, en dépit de ce qu'il ne leur avait pas obéi comme il le devait. Il demandait encore qu'au moment où son âme serait séparée du corps, il plût à monseigneur saint Michel de la recevoir et la présenter devant Dieu, qu'il priaît de la prendre en sa miséricorde, sans la punir selon ses délits. Et ledit Gilles fit alors de belles oraisons et d'autres belles prières à Dieu, lui recommandant son âme. Et ensuite, afin de donner le bon exemple à sesdits serviteurs, il voulut mourir le premier. Sesdits serviteurs, un peu avant sa mort, lui dirent et le prièrent d'être fort et vaillant chevalier en l'amour de Dieu, lui demandant de se souvenir de sa passion qui avait été pour notre Rédemption. Lequel Gilles de Rais mourut dans ce repentir. Et avant que le feu n'eût ouvert son corps et ses entrailles, il en fut tiré et le corps fut placé dans un cercueil et porté dans l'église des Carmes de Nantes, où il fut enseveli. Et aussitôt, lesdits Henri et Poitou, furent pendus et brûlés, de telle sorte qu'ils furent réduits en poudre. Et ils eurent beaucoup de contrition et de regret de leurs méfaits, et dans cette contrition et ce regret, ils persévérèrent jusqu'à la fin.

Ainsi signé : De Touscheronde.

BIBLIOGRAPHIE

- BOSSARD (Abbé Eugène). — *Gilles de Rais, Maréchal de France*. 2^e éd., 1886, in-8° XIX-426-CLXVIII p.
- BOURDEAUT (Abbé A.). — *Chantocé, Gilles de Rays et les Ducs de Bretagne*. Rennes, 1924, in-8°, 150 p. (tirage à part de *Mémoires de la société d'histoire et d'archéologie de Bretagne*, 1924, p. 41-150).
- FLEURET (Fernand) voir : HERNANDEZ (Dr Lodovico).
- GABORY (Émile). — *La Vie et la mort de Gilles de Rais, dit à tort Barbe-bleue*. Paris, 1926, in-16, 250 p.
- HERNANDEZ (Dr Lodovico), pseudonyme de Fernand FLEURET. — *Le Procès inquisitorial de Gilles de Rais, Maréchal de France, avec un Essai de réhabilitation*. Traduction littérale du procès canonique et reproduction du procès civil. Paris, 1922, in-8°, 300 p.
- HUYSMANS (Joris-Karl). — *Là-bas*. Paris (1^{re} éd.), 1891, in-16, 441 p.
- REINACH (Salomon). — *Gilles de Rais. Dans Cultes, mythes et religions*. Paris, 1912, in-8°, t. IV, p. 276-299 (publié d'abord dans *Revue de l'Université de Bruxelles*, décembre 1904, p. 161-182).
- VILLENEUVE (Roland). — *Gilles de Rays. Une grande figure diabolique*. Paris, 1955, in-16, 285 p.

*Les Larmes d'Éros*¹

AVANT-PROPOS

Nous en venons à concevoir l'absurdité des rapports de l'érotisme et de la morale.

Nous savons que l'origine en est donnée dans les rapports de l'érotisme et des superstitions les plus lointaines de la religion.

Mais au-dessus de la précision historique, nous ne perdons jamais de vue ce principe : de deux choses l'une, ou ce qui obsède est en premier ce que le désir, ce que la brûlante passion nous suggèrent ; ou nous avons le raisonnable souci d'un avenir amélioré.

Il existe, semble-t-il, un moyen terme.

Je puis vivre dans le souci d'un avenir meilleur. Mais je puis encore rejeter cet avenir dans un autre monde. Dans un monde dans lequel la mort seule a le pouvoir de m'introduire...

Ce moyen terme était sans doute inévitable. Le temps vint pour l'homme de compter — plus lourdement que sur rien — sur les récompenses, ou les châtements, qui pourraient survenir après la mort...

Mais à la fin nous entrevoyons le temps où de telles craintes (ou de tels espoirs) ne pouvant plus jouer, l'intérêt immédiat s'opposera sans moyen terme à l'intérêt futur — où le désir brûlant s'opposera sans plus au calcul réfléchi de la raison.

Personne n'imagine un monde où la passion brûlante cesserait décidément de nous troubler... Personne, d'autre part, n'envisage la possibilité d'une vie que jamais plus le calcul ne lierait.

La civilisation entière, la possibilité de la vie humaine, dépend de la prévision raisonnée des moyens d'assurer la vie. Mais cette vie

— cette vie civilisée — que nous avons la charge d'assurer, ne peut être réduite à ces moyens, qui la rendent possible. Au-delà des moyens calculés nous cherchons la fin — ou les fins — de ces moyens.

Il est banal de se donner pour fin ce qui n'est clairement qu'un moyen. La recherche de la richesse — tantôt de la richesse d'individus égoïstes, parfois de la richesse commune — n'est évidemment qu'un moyen. Le travail n'est qu'un moyen...

La réponse au désir érotique — ainsi qu'au désir, peut-être plus humain (moins physique), de la poésie, et de l'extase (mais de l'érotisme à la poésie, ou de l'érotisme à l'extase, la différence est-elle décidément saisissable?) — la réponse au désir érotique, au contraire, est une fin.

En fait, la recherche des moyens est toujours, en dernier, raisonnable. La recherche d'une fin relève, elle, du désir, qui souvent défie la raison.

Souvent, en moi, la satisfaction d'un désir s'oppose à l'intérêt. Mais je lui cède, car elle est brutalement devenue ma fin dernière!

Il serait possible toutefois d'affirmer que l'érotisme n'est pas seulement cette fin qui m'éblouit. Il ne l'est pas dans la mesure où la naissance d'enfants peut en être la conséquence. Mais seuls les soins que nécessiteront ces enfants ont humainement valeur d'utilité. Personne ne confond l'activité érotique — dont la naissance d'enfants peut résulter — et ce travail utile — sans lequel, ces enfants, finalement, souffriraient et mourraient...

L'activité sexuelle utilitaire s'oppose à l'érotisme, en tant que ce dernier est la fin de notre vie... Mais la recherche calculée de la procréation, semblable au travail de la scie, risque humainement de se réduire à une lamentable mécanique.

L'essence de l'homme fût-elle donnée dans la sexualité — qui en est l'origine et le commencement — lui pose un problème qui n'a d'issue que l'affolement.

Cet affolement est donné dans la « petite mort ». Pourrais-je vivre, pleinement, la « petite mort »? sinon comme l'avant-goût de la mort finale?

La violence de la joie spasmodique est profondément dans mon cœur. Cette violence, en même temps, je tremble de le dire, est le cœur de la mort: il s'ouvre en moi!

L'ambiguïté de cette vie humaine est bien celle du fou rire et des sanglots. Elle tient à la difficulté d'accorder le calcul raisonnable, qui la fonde, avec ces larmes... Avec ce rire horrible...

Le sens de ce livre est, en un premier pas, d'ouvrir la conscience à l'identité de la « petite mort » et d'une mort définitive. De la volupté, du délire à l'horreur sans limites.

C'est le premier pas.

Nous menant à l'oubli des enfantillages de la raison!

De la raison qui jamais ne sut mesurer ses limites.

Ces limites sont données dans le fait qu'inévitablement, la fin de la raison, qui excède la raison, n'est pas contraire au dépassement de la raison!

Par la violence du dépassement, je saisis, dans le désordre de mes rires et de mes sanglots, dans l'excès des transports qui me brisent, la similitude de l'horreur et d'une volupté qui m'excède, de la douleur finale et d'une insupportable joie!

PREMIÈRE PARTIE

LE COMMENCEMENT

(La naissance d'Éros)

La conscience de la mort

1. L'ÉROTISME, LA MORT ET LE « DIABLE »

La simple activité sexuelle est différente de l'érotisme; la première est donnée dans la vie animale et seule la vie humaine présente une activité que définit peut-être un aspect « diabolique », auquel le nom d'érotisme convient.

« Diabolique », il est vrai, se rapporte au christianisme. Mais, selon l'apparence, alors que le christianisme était loin, l'humanité la plus ancienne a connu l'érotisme. Les documents de la préhistoire sont frappants : les premières images de l'homme, peintes aux murs des cavernes, ont le sexe levé. Elles n'ont rien d'exactement « diabolique » : elles sont préhistoriques, et le diable en ces temps... malgré tout...

S'il est vrai qu'essentiellement « diabolique » signifie la coïncidence de la mort et de l'érotisme, pourrions-nous manquer, si le diable n'est à la fin que notre folie, si nous pleurons, si de longs sanglots nous déchirent – ou bien si le fou rire nous prend –, pourrions-nous manquer d'apercevoir, liée à l'érotisme naissant, la préoccupation, la hantise de la mort (de la mort, en un sens, tragique, bien que risible au demeurant). Ceux qui, dans les images qu'ils laissèrent d'eux sur les parois de leurs cavernes, le plus souvent se représentèrent en état d'érection, ne différaient pas seulement des bêtes en raison du désir associé de cette manière – en principe – à l'essence de leur être. Ce que nous savons d'eux nous permet de dire qu'ils savaient – ce qu'ignorent les animaux – qu'ils mourraient...

Les hommes eurent très anciennement de la mort une connaissance tremblée. Les images d'hommes au sexe levé datent du Paléolithique supérieur. Elles comptent au nombre des figurations les plus anciennes (elles nous précèdent de vingt à trente mille ans). Mais les sépultures les plus anciennes, qui répondent à cette connaissance angoissée de la mort, leur sont antérieures de loin; déjà pour l'homme du Paléolithique inférieur, la mort eut un sens si lourd – et si clair – qu'il donna comme nous la sépulture aux cadavres des siens.

Ainsi la sphère « diabolique », à laquelle le christianisme, finalement, prêta, comme nous savons, le sens de l'angoisse, est-elle – en son essence – contemporaine d'hommes très anciens. Aux yeux de ceux qui crurent au diable, l'outre-tombe est diabolique... Mais déjà, d'une manière embryonnaire, la sphère « diabolique » exista, dès l'instant où des hommes – du moins des ancêtres de leur espèce – ayant reconnu qu'ils mouraient, vécurent dans l'attente, dans l'angoisse de la mort.

2. LES HOMMES PRÉHISTORIQUES ET LES CAVERNES PEINTES

Une difficulté singulière naît du fait que l'être humain ne s'est pas achevé en une fois. Ces hommes qui, les premiers, ensevelirent leurs semblables morts, et dont nous retrouvons les os dans de véritables tombes, sont de loin postérieurs aux traces humaines les plus anciennes. Pourtant, ces hommes qui, les premiers, prirent soin du cadavre des leurs, n'étaient pas encore eux-mêmes exactement humains. Les crânes qu'ils nous ont laissés ont encore des traits simiesques : leur mâchoire est proéminente et, le plus souvent, leur arcade sourcilière est bestialement surmontée d'un bourrelet osseux. Ces êtres primitifs n'ont d'ailleurs pas eu parfaitement cette station droite qui, moralement et physiquement, nous désigne – et qui nous affirme. Sans doute ils se tenaient debout; mais leurs jambes n'étaient pas nettement érigées comme le sont les nôtres. Nous devons même penser qu'ils eurent, comme les singes, un système pileux, qui les revêtait et les protégeait du froid... Nous ne connaissons pas seulement par les squelettes

et les sépultures qu'il laissa celui que les préhistoriens désignent sous le nom d'Homme de Néanderthal : nous avons ses outils de pierre taillée, qui sont en progrès sur ceux de ses pères. Ceux-ci furent dans l'ensemble moins humains; au surplus, l'Homme de Néanderthal, assez vite, fut à son tour dépassé par l'*Homo sapiens*, en tous points notre semblable. (En dépit de son nom, celui-ci n'en *savait* guère plus que l'être encore voisin du singe qui le précéda, mais il était physiquement notre semblable.)

Les préhistoriens donnent à l'Homme de Néanderthal, comme à ses prédécesseurs, le nom d'*Homo faber* (d'homme ouvrier). Il s'agit de l'homme effectivement, dès qu'apparaît l'outil adapté à un usage, et façonné en conséquence. L'outil est la preuve de la connaissance, si l'on admet que savoir est essentiellement « savoir faire ». Les plus anciennes traces de l'homme archaïque, ossements accompagnés d'outils, ont été trouvées en Afrique du Nord (à Ternifine Palikao), et datées d'environ un million d'années. Mais le temps où la mort devint consciente, que marquent les premières sépultures, est déjà d'un immense intérêt (sur le plan de l'érotisme en particulier). La date en est bien plus tardive : il s'agit en principe de cent mille ans avant nous. À la fin, l'apparition de notre semblable, de celui dont, sans équivoque, le squelette établit l'appartenance à notre espèce (si l'on ne tient pas compte des restes d'ossements isolés, mais de tombes nombreuses liées à toute une civilisation) nous renvoie tout au plus à trente mille ans.

Trente mille ans... Mais il ne s'agit plus, cette fois, de débris humains proposés par des fouilles à la science, à la préhistoire, qui interprètent, et qui, nécessairement dessèchent...

Il s'agit de signes éclatants... de signes qui atteignent la sensibilité profonde : ces signes ont enfin la force d'émouvoir, et sans doute ne cesseront-ils plus désormais de nous troubler. Ces signes sont les peintures que des hommes très anciens ont laissées sur les parois des cavernes où ils durent célébrer leurs cérémonies incantatoires...

Jusqu'à la venue de l'Homme du Paléolithique supérieur, de celui que la préhistoire a désigné d'un nom peu justifiable

(celui d'*Homo sapiens* *), l'homme des premiers temps n'est encore apparemment qu'un intermédiaire entre l'animal et nous. Dans son obscurité, nécessairement, cet être nous fascine, mais, dans leur ensemble, les traces qu'il a laissées n'ajoutent guère à cette informe fascination. Ce que nous savons de lui, qui nous touche intérieurement, ne s'adresse pas dès l'abord à la sensibilité. Si nous tirons cette conclusion de ses usages funèbres : qu'il avait la conscience de la mort, seule la réflexion est immédiatement touchée. Mais l'Homme du Paléolithique supérieur, l'*Homo sapiens*, nous est maintenant connu par des signes qui ne nous touchent pas seulement par une exceptionnelle beauté (ses peintures sont souvent merveilleuses). Ces signes nous atteignent encore du fait qu'ils nous apportent le témoignage multiplié de sa vie érotique.

La naissance de cette émotion extrême, que nous désignons sous le nom d'érotisme, et qui oppose l'homme à l'animal, est certes un aspect essentiel de ce que les recherches préhistoriques apportent à la connaissance...

3. L'ÉROTISME LIÉ À LA CONNAISSANCE DE LA MORT

Le passage de l'Homme, encore un peu simiesque, de Néanderthal à notre semblable, à cet homme achevé, dont en rien le squelette ne diffère du nôtre, et dont les peintures, ou les gravures, qui l'ont figuré, nous font savoir qu'il avait perdu l'abondant système pileux de l'animal, fut sans doute décisif. Nous l'avons vu, l'homme vraisemblablement velu de Néanderthal avait la connaissance de la mort. Et c'est à partir de cette connaissance que l'érotisme apparut, qui oppose la vie sexuelle de l'homme à celle de l'animal. Le problème n'a pas

* L'adjectif *sapiens* signifie exactement doué de connaissance. Mais il est évident que l'outil suppose, de la part de celui qui le façonne, la connaissance de sa fin. Exactement, cette connaissance de la fin de l'outil est la base de toute connaissance. D'autre part la connaissance de la mort, dont le fondement met la sensibilité en jeu, et qui, pour cette raison, est clairement distincte de la pure connaissance discursive, de son côté, marque une étape dans le développement humain de la connaissance. Or la connaissance de la mort, de loin postérieure à la connaissance de l'outil, n'en est pas moins antérieure à la venue de celui que la préhistoire désigne sous le nom d'*Homo sapiens*.

été posé : en principe, le régime sexuel de l'homme, qui n'est pas, comme celui de la plupart des animaux, saisonnier, semble dériver de celui du singe. Mais le singe diffère essentiellement de l'homme en ce qu'il n'a pas la connaissance de la mort. La conduite d'un singe auprès d'un congénère mort exprime l'indifférence, alors que l'Homme, encore imparfait, de Néanderthal, enterrant les cadavres des siens, le fit avec un soin superstitieux, qui trahit en même temps le respect et la peur. La conduite sexuelle de l'homme relève, comme celle du singe en général, d'une excitation intense, que n'interrompt nul rythme saisonnier, mais elle est également marquée par une réserve ignorée des animaux, et que les singes, en particulier, ne montrent pas... À la vérité, le sentiment de gêne à l'égard de l'activité sexuelle rappelle, en un sens du moins, le sentiment de gêne à l'égard de la mort et des morts. La « violence » nous déborde *étrangement* dans chaque cas : chaque fois, ce qui se passe est *étranger* à l'ordre des choses reçu, auquel s'oppose chaque fois cette violence. Il y a une indécence dans la mort, différente sans doute de ce que l'activité sexuelle a d'incongru. La mort est associée aux larmes, et parfois le désir sexuel l'est au rire. Mais le rire n'est pas autant qu'il semble un contraire des larmes : l'objet du rire et l'objet des larmes se rapportent toujours à quelque sorte de violence, interrompant le cours régulier, le cours habituel des choses. Les larmes se lient d'ordinaire à des événements inattendus, qui désolent, mais d'autre part un résultat heureux et inespéré nous émeut parfois à tel point que nous pleurons. Le désordre sexuel évidemment ne nous tire pas de larmes, mais toujours il nous dérange, il nous bouleverse parfois et, de deux choses l'une : il nous fait rire ; il nous engage sinon à la violence de l'étreinte...

Sans doute, il est difficile d'apercevoir, clairement et distinctement, l'unité de la mort, ou de la conscience de la mort, et de l'érotisme. En son principe, le désir exaspéré ne peut être opposé à la vie, qui en est le résultat. Le moment érotique est même le sommet de cette vie, dont la plus grande force, et l'intensité la plus grande, se révèlent au moment où deux êtres s'attirent, s'accouplent et se perpétuent. Il s'agit de la vie, il s'agit de la reproduire, mais se reproduisant, la vie déborde : elle atteint débordant le délire extrême. Ces corps mêlés, qui, se tordant, se pâmant, s'abîment dans des excès

de volupté, vont à l'opposé de la mort, qui les vouera, plus tard, au silence de la corruption.

En effet, selon l'apparence, à tous les yeux, l'érotisme est lié à la naissance, à la reproduction qui sans fin répare les ravages de la mort.

Il n'en est pas moins vrai que l'animal, que le singe, dont parfois la sensualité s'exaspère, ignore l'érotisme. Il l'ignore justement dans la mesure où la connaissance de la mort lui manque. C'est au contraire du fait que nous sommes humains, et que nous vivons dans la sombre perspective de la mort, que nous connaissons la violence exaspérée, la violence désespérée de l'érotisme.

Il est vrai : parlant dans les limites utilitaires de la raison, nous percevons le sens pratique et la nécessité du désordre sexuel. Mais de leur côté, ceux qui donnent le nom de « petite mort » à sa phase terminale auraient-ils tort d'en avoir aperçu le sens funèbre?

4. LA MORT AU FOND DU « PUIITS » DE LA CAVERNE LASCAUX

N'y a-t-il pas dans les réactions obscures – immédiates – au sujet de la mort et de l'érotisme, telles que je crois possible de les saisir, une valeur décisive, une valeur fondamentale?

J'ai parlé pour commencer d'un aspect « diabolique », qu'auraient les plus vieilles images de l'homme qui nous soient parvenues.

Mais cet élément « diabolique » : à savoir la malédiction liée à l'activité sexuelle, apparaît-il vraiment dans ces images?

J'imagine introduire la question la plus lourde, à la fin retrouvant dans les documents préhistoriques les plus anciens, le thème que la Bible illustra. Retrouvant, ou du moins disant que je retrouve, au plus profond de la caverne de Lascaux, le thème du péché originel, le thème de la légende biblique la mort liée au péché, liée à l'exaltation sexuelle, à l'érotisme!

Cette caverne, quoi qu'il en soit, pose en une sorte de puits, qui n'est qu'une anfractuosité naturelle – très difficilement accessible – une énigme déconcertante.

Sous la forme d'une peinture exceptionnelle, l'Homme de Lascaux sut ensevelir au plus profond cette énigme qu'il nous propose. À vrai dire, il n'y eut pas d'énigme à ses yeux. Pour lui, cet homme et ce bison, qu'il représentait, eurent un sens clair. Mais nous devons maintenant désespérer devant l'image obscure que les murs de la caverne nous proposent : celle d'un homme au visage d'oiseau, qu'affirme un sexe droit, mais qui s'effondre. Cet homme est allongé devant un bison blessé. Celui-ci va mourir, mais, faisant face à l'homme, il perd affreusement ses entrailles.

Un caractère obscur, étrange, isole cette scène pathétique, de laquelle rien de ce temps ne peut être rapproché. Au-dessous de l'homme renversé, un oiseau dessiné du même trait, à l'extrémité d'un bâton, achève d'égarer la pensée.

Plus loin, vers la gauche, un rhinocéros s'éloigne, mais il n'est pas sûrement lié à la scène où le bison et l'homme-oiseau nous apparaissent unis dans l'approche de la mort.

Comme l'a suggéré l'abbé Breuil, le rhinocéros pourrait, après avoir ouvert le ventre du bison, s'éloigner lentement des mourants. Mais, clairement, la composition attribuée à l'homme, au javelot que la main du mourant put lancer, l'origine de la blessure. Le rhinocéros, au contraire, semble indépendant de la scène principale, qui pourrait d'ailleurs, à jamais, être inexplicable...

Que dire, ici, de cette évocation frappante, depuis des millénaires ensevelie dans cette profondeur perdue – pour ainsi dire inaccessible?

Inaccessible? De nos jours, exactement depuis vingt ans, quatre personnes à la rigueur peuvent ensemble être admises à regarder l'image que j'oppose, qu'en même temps j'associe, à la légende de la Genèse. La caverne de Lascaux fut découverte en 1940 (exactement le 12 septembre). Depuis lors, un petit nombre de personnes ont pu descendre au fond du puits, mais la photographie put faire assez largement connaître une peinture exceptionnelle : cette peinture, je le rappelle, représente un homme à tête d'oiseau, peut-être mort, en tout cas renversé devant un bison mourant, qui s'abandonne à la rage.

Dans un ouvrage écrit, il y a six ans, sur la caverne de

Lascaux *, je m'étais interdit d'expliquer personnellement cette scène surprenante. Je me bornai à rapporter l'interprétation d'un anthropologue allemand **, qui la rapprochait d'un sacrifice yakoute et voyait dans l'attitude de l'homme l'extase d'un chaman, qu'un masque, apparemment, déguise en oiseau. Le chaman – le sorcier – de l'âge paléolithique n'aurait pas différé beaucoup d'un chaman, d'un sorcier sibérien des temps modernes. À vrai dire, l'interprétation ne possède à mes yeux qu'un mérite : elle souligne « l'étrangeté de la scène » ***. Après deux ans d'hésitation, il me parut possible cependant d'avancer, faute d'hypothèse précise, un principe. J'affirmai dans un nouvel ouvrage ****, me basant sur le fait « que l'expiation consécutive au meurtre de l'animal est de règle chez les peuples dont la vie ressemble en quelque mesure à celle des peintres des cavernes » :

« Le sujet de cette célèbre ***** peinture (qui suscita des explications contradictoires, nombreuses et fragiles) serait *le meurtre et l'expiation*. »

Le chaman expierait, en mourant, le meurtre du bison. L'expiation du meurtre des animaux tués à la chasse est de règle pour de nombreuses tribus de chasseurs.

Quatre ans ayant passé, la prudence de l'énoncé me semble excessive. L'affirmation, faute de commentaires, avait peu de sens. En 1957, je me bornai à dire encore :

« Tout au moins cette manière de voir a-t-elle le mérite de substituer à l'interprétation magique (utilitaire), évidemment pauvre, des images des cavernes, une interprétation religieuse, plus en accord avec un caractère de jeu suprême... »

Il me semble essentiel aujourd'hui d'aller plus loin. Dans ce livre nouveau, l'énigme de Lascaux n'aura pas toute la

* G. Bataille, *Lascaux ou la naissance de l'art*, Genève, Skira, 1955, p. 139, O.C., t. IX, p. 7-102.

** H. Kirchner, *Ein Beitrag zur Urgeschichte der Schamanismus*, dans « *Anthropos* », t. 47, 1952.

*** Elle souligne aussi le fait que les hommes du Paléolithique supérieur n'étaient pas après tout si différents de certains Sibériens des temps modernes. Mais la précision du rapprochement est d'une fragilité peu soutenable.

**** G. Bataille, *L'Érotisme*, Éd. de Minuit, 1957, p. 83 (O.C., tome X, p. 77).

***** Célèbre en ce sens au moins qu'elle a fait couler beaucoup d'encre.

place, du moins sera-t-elle à mes yeux le point d'où je partirai. Et c'est à son propos que je m'efforcerai de montrer le sens d'un aspect de l'homme qu'il est vain de négliger ou d'omettre, et que le nom d'*érotisme* désigne.

II

Le travail et le jeu

1. L'ÉROTISME, LE TRAVAIL ET LA PETITE MORT

Je dois d'abord reprendre les choses de loin. En principe, je pourrais sans doute parler de l'érotisme en détail, sans avoir à parler trop longuement du monde où il se joue. Il me semblerait vain toutefois de parler de l'érotisme indépendamment de sa naissance, indépendamment des conditions premières dans lesquelles il est donné. Seule la *naissance* de l'érotisme, à partir de la sexualité animale, a mis l'essentiel en jeu. Il serait inutile de chercher à comprendre l'érotisme, si nous ne pouvions parler de ce qu'il fut à l'origine.

Je ne puis manquer d'évoquer, dans ce livre, l'univers dont l'homme est le produit, l'univers dont précisément l'érotisme le détourne. Si l'on envisage l'histoire, pour commencer l'histoire des origines, la méconnaissance de l'érotisme entraîne d'évidentes erreurs. Mais si, voulant comprendre l'homme en général, je veux en particulier comprendre l'érotisme, une première obligation s'impose à moi : tout d'abord, je dois donner la première place au travail. D'un bout à l'autre de l'histoire, en effet, la première place appartient au travail. Le travail, à coup sûr, est le fondement de l'être humain.

D'un bout à l'autre de l'histoire, partant des origines (c'est-à-dire de la préhistoire)... La préhistoire n'est d'ailleurs différente de l'histoire qu'en raison de la pauvreté des documents qui la fondent. Mais sur ce point fondamental, il faut dire que les documents les plus anciens, et les plus abondants, concernent le travail. À la rigueur, nous trouvons des osse-

ments, ceux des hommes eux-mêmes ou des animaux qu'ils chassaient – et dont, en principe, ils se nourrissaient. Mais les outils de pierre sont de beaucoup les documents les plus nombreux de ceux qui nous permettent d'introduire un peu de lumière dans notre passé le plus éloigné.

Les recherches des préhistoriens ont fourni d'innombrables pierres taillées, dont souvent l'emplacement donna la date relative. Ces pierres ont été travaillées pour répondre à un usage. Les unes ont servi d'armes et les autres d'outils. Les outils, qui servaient à la fabrication de nouveaux outils, étaient en même temps nécessaires à la fabrication des armes : « coups de poing », haches, sagaies, pointes de flèches..., qui pouvaient être de pierre, mais dont parfois les os des animaux tués fournissaient la matière première.

Bien entendu, c'est le travail qui dégagea l'homme de l'animalité initiale. C'est par le travail que l'animal devint humain. Le travail avant tout fut le fondement de la connaissance et de la raison. La fabrication des outils ou des armes fut le point de départ de ces premiers raisonnements qui humanisèrent l'animal que nous étions. L'homme, façonnant la matière, sut l'adapter à la fin qu'il lui assignait. Mais cette opération ne changea pas seulement la pierre, à laquelle les éclats qu'il en tirait donnaient la forme voulue. L'homme se changea lui-même : c'est évidemment le travail qui de lui fit l'être humain, l'animal raisonnable que nous sommes.

Mais s'il est vrai que le travail est l'origine, s'il est vrai que le travail est la clé de l'humanité, les hommes, à partir du travail, s'éloignèrent entièrement, à la longue, de l'animalité. Ils s'en éloignèrent en particulier sur le plan de la vie sexuelle. Ils avaient d'abord adapté dans le travail leur activité à l'utilité qu'ils lui assignaient. Mais ce ne fut pas seulement sur le plan du travail qu'ils se développèrent : c'est dans l'ensemble de leur vie qu'ils firent répondre leurs gestes et leur conduite à une fin poursuivie. L'activité sexuelle des animaux est instinctive, le mâle qui cherche la femelle, et la couvre, ne répond qu'à l'agitation instinctive. Mais les hommes, ayant accédé par le travail à la conscience de la fin poursuivie, se sont généralement éloignés de la pure réponse instinctive en discernant le sens que cette réponse avait pour eux.

Pour les premiers hommes qui en eurent conscience, la fin de l'activité sexuelle ne dut pas être la naissance des enfants,

ce fut le plaisir immédiat qui en résultait. Le mouvement instinctif allait dans le sens de l'association d'un homme et d'une femme en vue de la nourriture des enfants, mais dans les limites de l'animalité, cette association n'avait de sens qu'à la suite d'une procréation. La procréation n'était pas tout d'abord un but conscient. À l'origine, lorsque le moment de l'union sexuelle répondit humainement à la volonté consciente, la fin qu'elle se donna fut le plaisir, ce fut l'intensité, la violence du plaisir. Dans les limites de la conscience, l'activité sexuelle répondit d'abord à la recherche calculée de transports voluptueux. De nos jours encore, des peuplades archaïques ont ignoré le rapport nécessaire de la conjonction voluptueuse et de la naissance des enfants. Humainement, la conjonction, celle des amants ou des époux, n'eut d'abord qu'un sens, celui du désir érotique : l'érotisme diffère de l'impulsion sexuelle animale en ce qu'il est, en principe, de la même façon que le travail, la recherche consciente de la fin qu'est la volupté. Cette fin n'est pas, comme celle du travail, le désir d'une acquisition, d'un accroissement. Seul l'enfant représente une acquisition, mais le primitif ne voit pas dans l'acquisition, effectivement bénéfique, de l'enfant le résultat de l'union sexuelle ; pour le civilisé, généralement, la venue au monde de l'enfant perdit le sens bénéfique – matériellement bénéfique – qu'elle eut pour le sauvage.

Il est vrai, la recherche du plaisir envisagé comme une fin, de nos jours, est souvent mal jugée. Elle n'est pas conforme aux principes sur lesquels l'activité se fonde aujourd'hui. En effet la recherche voluptueuse, qui n'est pas condamnée, n'en est pas moins envisagée de telle manière que, dans certaines limites, il est mieux de n'en pas parler. Au surplus, en profondeur, une réaction qui n'est pas justifiable à première vue, n'en est pas moins logique. Dans une réaction primitive, qui ne cesse d'ailleurs pas d'opérer, la volupté est le résultat prévu du jeu érotique. Mais le résultat du travail est le gain : le travail enrichit. Si le résultat de l'érotisme est envisagé dans la perspective du désir, indépendamment de la naissance possible d'un enfant, c'est une perte, à laquelle répond l'expression paradoxalement valable de « petite mort ». La « petite mort » a peu de choses à voir avec la mort, avec l'horreur froide de la mort... Mais le paradoxe est-il déplacé lorsque l'érotisme est en jeu ?

Effectivement, l'homme que la conscience de la mort oppose

à l'animal s'en éloigne aussi dans la mesure où l'érotisme, chez lui, substitue un jeu volontaire, un calcul, celui du plaisir, à l'instinct aveugle des organes.

2. DES CAVERNES DEUX FOIS MAGIQUES

Les sépultures de l'Homme de Néanderthal ont pour nous cette signification fondamentale : elles témoignent de la conscience de la mort, de la connaissance d'un fait tragique : que l'homme pouvait, qu'il devait sombrer dans la mort. Mais nous ne sommes assurés du passage de l'activité sexuelle instinctive à l'érotisme que pour la période à laquelle apparut notre semblable, cet Homme du Paléolithique supérieur, le premier qui physiquement ne fut en rien notre inférieur, qui peut-être, et même il le faut supposer, put disposer de ressources mentales analogues aux nôtres *. Rien ne prouve même – au contraire – que cet homme très ancien ait eu sur nous cette infériorité, d'ailleurs superficielle, de ceux que parfois nous appelons « sauvages » ou « primitifs ». (Les peintures de son temps, qui sont les premières connues, ne sont-elles pas quelquefois comparables aux chefs-d'œuvre de nos musées ?)

L'Homme de Néanderthal avait encore, s'opposant à ce que nous sommes, une infériorité manifeste. Sans doute, il avait comme nous (de même que ses ancêtres) la station droite. Mais il fléchissait encore un peu sur les jambes et d'ailleurs, il ne marchait pas « humainement » : c'est le bord extérieur et non la plante du pied qu'il faisait porter sur la terre. Il avait le front bas, la mâchoire proéminente et son cou n'était pas, comme le nôtre, assez long et délié. Même il est logique de l'imaginer couvert de poils comme le sont les singes et, dans leur ensemble, les mammifères.

Sur la disparition de cet homme archaïque, nous ne savons rien en principe, sinon que notre semblable, sans transitions, peupla les régions que l'Homme de Néanderthal avait occupées ; que, par exemple, il se multiplia dans la vallée de la Vézère, et dans d'autres régions (du sud-ouest de la France

* En principe, un enfant du Paléolithique supérieur élevé dans nos écoles aurait pu accéder au même niveau que nous.

et du nord de l'Espagne) où furent découvertes les traces nombreuses de ses admirables dons : la naissance de l'art suivit en effet l'achèvement physique de l'être humain.

C'est le travail qui décida : c'est le travail dont la vertu déterminait l'intelligence. Mais c'est l'achèvement de l'homme, au sommet, cette nature humaine accomplie qui, d'abord nous éclairant, donna pour finir à celui que nous sommes une ivresse, une satisfaction qui n'est pas seulement résultat d'un travail utile. Au moment où parut, hésitante, l'œuvre d'art, le travail était depuis des centaines de milliers d'années le fait de l'espèce humaine. À la fin, ce n'est pas le travail, *mais le jeu*, qui décida lorsque l'œuvre d'art s'accomplit et que le travail devint en partie, dans d'authentiques chefs-d'œuvre, autre chose qu'une réponse au souci de l'utilité. Certes l'homme est essentiellement l'animal qui travaille. Mais il sait aussi changer le travail en jeu. Je le souligne à propos de l'art (de la naissance de l'art) : le jeu humain, vraiment humain, fut d'abord un travail, un travail qui devint un jeu *. Quel est finalement le sens des peintures merveilleuses qui ornent en désordre des cavernes difficiles d'accès ? Ces cavernes étaient de sombres sanctuaires que des torches éclairaient faiblement ; ces peintures, il est vrai, devaient opérer magiquement la mort des bêtes, du gibier qu'elles figuraient. Mais leur beauté animale, fascinante, après des millénaires d'oubli, a toujours un sens premier : celui de la séduction et de la passion, celui du *jeu* émerveillé, du jeu qui retient le souffle, et que sous-tend le désir du succès.

Essentiellement, ce domaine des cavernes-sanctuaires est en effet celui du jeu. La première place, dans les cavernes, est donnée à la chasse, en raison de la valeur magique des peintures, peut-être aussi de la beauté des figurations : elles étaient d'autant plus efficaces qu'elles étaient belles. Mais la séduction, la profonde séduction du jeu l'emportait sans doute dans l'atmosphère chargée des cavernes, et c'est en ce sens qu'il y a lieu d'interpréter l'association des figures animales de la chasse et des figures humaines érotiques. Sans nul doute, une telle association ne relève en rien d'un parti pris. Il serait plus sensé d'invoquer le hasard. Mais il est vrai qu'avant tout, ces

* Je ne puis dans les limites de ce livre rendre plus clair le caractère initial, décisif, du travail.

cavernes sombres furent en fait consacrées à ce qu'est, dans sa profondeur, le jeu — le jeu qui s'oppose au travail, et dont le sens est avant toute chose d'obéir à la séduction, de répondre à la *passion*. Or la passion, introduite, en principe, là où des figures humaines apparaissent, peintes ou dessinées, sur les murs des cavernes préhistoriques, est l'érotisme. Sans parler de l'homme mort du puits de Lascaux, beaucoup de ces figures, masculines, ont le sexe levé. Même une figure féminine exprime le désir avec évidence. Une image double enfin représente, dans l'abri sous roche de Laussel, l'union sexuelle ouverte. La liberté de ces premiers temps présente un caractère paradisiaque. Il est probable que leurs civilisations rudimentaires, mais, dans leur simplicité, vigoureuses, ignoraient la guerre. Celle des Eskimos d'aujourd'hui, qui l'ignoraient eux-mêmes, avant l'arrivée des Blancs, n'en a pas les vertus essentielles. Elle n'a pas la suprême vertu de l'aurore. Mais le climat de la Dordogne préhistorique était semblable à celui des régions arctiques où vivent les Eskimos d'aujourd'hui. Et l'humeur de fête des Eskimos ne fut sans doute pas étrangère à ceux qui furent nos ancêtres lointains. Des Eskimos répondaient à des pasteurs qui voulaient s'opposer à leur liberté sexuelle, qu'ils avaient jusque-là librement et gaiement vécu d'une manière semblable à celle d'oiseaux qui chantent. Le froid, sans doute, est moins contraire aux jeux de l'érotisme que nous ne l'imaginons dans les limites du confort actuel. Les Eskimos en sont la preuve. De même, sur les hauts plateaux du Tibet, dont nous connaissons le climat polaire, les habitants sont très adonnés à ces jeux.

Il y a peut-être un aspect paradisiaque de l'érotisme premier dont nous retrouvons, dans les cavernes, les traces naïves. Mais cet aspect n'est pas si clair. Il est sûr qu'à sa naïveté enfantine s'oppose déjà une certaine lourdeur.

Tragique... Et sans le moindre doute.

En même temps, dès l'abord, comique.

C'est que l'érotisme et la mort sont liés.

Qu'en même temps, le rire et la mort, le rire et l'érotisme sont liés...

Nous avons déjà vu l'érotisme lié à la mort au plus profond de la caverne de Lascaux.

Il y a là une révélation étrange, une révélation fondamentale. Mais telle sans doute que nous ne pouvons être surpris

du silence – du silence incompréhensif – qui d'abord accueille seul un mystère aussi chargé.

L'image est d'autant plus étrange que ce mort au sexe levé a la tête d'un oiseau, tête animale et si puérile qu'obscurément peut-être, et dans le doute, un aspect risible en ressort.

La proximité d'un bison, d'un monstre qui, perdant ses entrailles, agonise, d'une sorte de minotaure qu'apparemment cet homme mort et ithyphallique, avant de mourir, a tué.

Il n'est sans doute pas au monde d'autre image aussi lourde d'horreur comique; au surplus, en principe, inintelligible.

Il s'agit d'une énigme désespérante, avec une risible cruauté, se posant à l'aurore des temps. Cette énigme, il ne s'agit pas vraiment de la résoudre. Mais, s'il est vrai que nous manquons les moyens de la résoudre, nous ne pouvons nous dérober; elle est inintelligible sans doute, elle nous propose du moins de vivre dans sa profondeur.

Elle nous demande, étant la première humainement posée, de descendre au fond de l'abîme ouvert en nous par l'érotisme et la mort.

Personne ne soupçonnait l'origine d'images animales, au hasard, aperçues dans quelque galerie souterraine. Depuis des millénaires, les cavernes préhistoriques et leurs peintures avaient en quelque sorte disparu : un silence absolu s'éternisait. Encore à la fin du siècle dernier, de celles qu'avait révélées le hasard, personne n'aurait imaginé l'ancienneté délirante. C'est seulement au début du siècle présent que l'autorité d'un grand savant, l'abbé Breuil, a imposé l'authenticité de ces œuvres des premiers hommes – les premiers qui furent tout à fait nos semblables – mais que l'immensité des temps sépare de nous.

La lumière est faite aujourd'hui, sans que reste l'ombre d'un doute. Un flot incessant de visiteurs anime aujourd'hui ces cavernes émergées peu à peu, l'une après l'autre, d'une nuit infinie... Il anime en particulier celle de Lascaux, la plus belle, la plus riche...

Toutefois, celle entre toutes qui reste en partie mystérieuse.

C'est en effet dans l'anfractuosité la plus profonde de cette caverne, la plus profonde, la plus inaccessible aussi (aujourd'hui, une échelle de fer verticale permet toutefois d'y accéder, du moins permet à un petit nombre de personnes à la

fois d'y accéder, si bien que l'ensemble des visiteurs l'ignore, ou la connaît au mieux par des reproductions photographiques...); c'est dans le fond d'une anfractuosité, si malaisée d'accès qu'elle est aujourd'hui désignée sous le nom de « puits », que nous nous trouvons devant la plus frappante, et la plus étrange des évocations.

Un homme, mort autant qu'il semble, est étendu, abattu devant un lourd animal immobile, menaçant. Cet animal est un bison – et la menace qui en émane est d'autant plus lourde qu'il agonise : il est blessé et, sous son ventre ouvert, se délivrent ses entrailles. Apparemment, c'est cet homme étendu qui frappa l'animal mourant de son javelot... Mais l'homme n'est pas tout à fait un homme, sa tête, celle d'un oiseau, se termine par un bec. Rien dans cet ensemble ne justifie ce fait paradoxal, que l'homme ait le sexe levé.

La scène a un caractère érotique de ce fait; ce caractère est évident, clairement souligné, mais il est inexplicable.

Ainsi, dans cette anfractuosité peu accessible se révèle – mais obscurément – ce drame depuis tant de millénaires oublié : il réapparaît, mais il ne sort pas de l'obscurité. Il se révèle et néanmoins se voile.

De l'instant même où il se révèle, il se voile...

Mais dans cette profondeur fermée s'affirme un accord paradoxal, accord d'autant plus lourd qu'il s'avoue dans cette obscurité inaccessible. Cet accord essentiel et paradoxal est celui de la mort et de l'érotisme.

Cette vérité, sans doute, n'a pas cessé de s'affirmer. Pourtant, si elle s'affirme, elle ne cesse pas d'être dérobée. Tel est le propre à la fois de la mort et de l'érotisme. L'une et l'autre en effet se dérobent : ils se dérobent dans l'instant même où ils se révèlent...

Nous ne pouvions imaginer contradiction plus obscure, mieux faite pour assurer le désordre des pensées.

Pouvons-nous d'ailleurs imaginer lieu plus favorable à ce désordre : la profondeur perdue de cette caverne, qui ne dut jamais être habitée, qui même, aux premiers temps de la vie proprement humaine, dut être abandonnée *. (Nous savons encore qu'à l'époque où nos pères s'égarèrent dans les profondeurs de ce puits, il leur fallait, voulant y parvenir à tout prix, s'y faire descendre à l'aide de cordes **...)

* Environ 15 000 ans avant notre ère.

** À Lascaux même, un fragment de corde a été retrouvé dans la caverne.

« L'énigme du puits » est certainement l'une des plus lourdes, elle est en même temps la plus tragique de celles que notre espèce est pour elle-même. Le très lointain passé dont elle émane rend compte du fait qu'elle se pose en des termes dont, en premier, l'obscurité excessive est frappante. Mais à la fin, l'obscurité impénétrable est la vertu élémentaire d'une énigme. Si nous admettons ce principe paradoxal, cette énigme du puits, qui répond d'une manière si étrange, si parfaite, à l'énigme fondamentale, étant la plus lointaine, celle que l'humanité lointaine propose à l'humanité présente, étant la plus obscure en elle-même, pourrait être en même temps la plus chargée de sens.

N'est-elle pas lourde en effet du mystère initial qu'est à ses propres yeux la venue au monde, l'apparition initiale de l'homme ? Ne lie-t-elle pas en même temps ce mystère à l'érotisme et à la mort ?

La vérité est qu'il est vain d'introduire une énigme à la fois essentielle, et posée sous la forme la plus violente, indépendamment d'un contexte bien connu, tel cependant qu'en raison de la structure humaine il demeure en principe voilé.

Il demeure voilé dans la mesure où l'esprit humain se dérobe.

Voilé, devant les oppositions qui, vertigineusement se révèlent, dans le fond pour ainsi dire inaccessible qu'est, selon moi, « l'extrême du possible »...

Telles sont, en particulier :

L'indignité du singe, qui ne rit pas...

La dignité de l'homme, qu'ébranle toutefois un rire « à ventre déboutonné »...

La complicité du tragique — que fonde la mort — avec la volupté et le rire...

L'opposition intime de la station droite — et de l'ouverture anale — liée à l'accroupissement...

DEUXIÈME PARTIE

LA FIN

(De l'Antiquité à nos jours)

Dionysos ou l'Antiquité

1. LA NAISSANCE DE LA GUERRE

Bien souvent, les transports auxquels nous lions le nom d'Éros ont un sens tragique. Cet aspect ressort en particulier dans la scène du puits... Mais ni la guerre ni l'esclavage ne sont liés aux premiers temps de l'humanité accomplie.

Avant la fin du Paléolithique supérieur, la guerre semble avoir été ignorée. C'est seulement de ce temps – ou des temps intermédiaires, que désigne le nom de mésolithiques * – que datent les premiers témoignages de combats où des hommes s'entre-tuèrent. Une peinture rupestre du Levant espagnol figure un combat d'archers d'une extrême tension **. Cette peinture, autant qu'il semble, date à peu près de 10 000 ans avant nous. Ajoutons seulement que, depuis lors, les sociétés humaines n'ont pas cessé de s'adonner à la pratique de la guerre. Nous pouvons penser néanmoins que le meurtre, aux temps paléolithiques, j'entends le meurtre individuel, ne devait pas être ignoré. Mais il ne fut pas question pour autant de l'opposition de groupes armés, cherchant à s'anéantir. (Encore de nos jours, le meurtre individuel était, mais par exception, le fait des Eskimos, étrangers, comme les hommes du Paléolithique, à la guerre. Or les Eskimos vivent dans un climat froid, comparable dans

* Mésolithique se rapporte à la « pierre moyenne », intermédiaire entre la « pierre ancienne » (paléolithique) et la « pierre nouvelle » (néolithique), ou « pierre polie ».

** J'ai reproduit cette peinture dans *L'Érotisme*, pl. viii.

l'ensemble à celui des contrées où vécurent, en France, les hommes de nos cavernes peintes.)

En dépit du fait que, dès les premiers temps, la guerre primitive opposa un groupe à un autre groupe, nous pouvons penser qu'elle ne fut pas dès l'abord menée d'une manière systématique. Si nous en jugeons par des formes primitives, qui se retrouvent de notre temps, il ne dut d'ailleurs pas, à l'origine, être question de l'avantage matériel à trouver.

Les vainqueurs anéantissaient le groupe des vaincus. Ils massacraient, à la suite des combats, les ennemis survivants, les prisonniers et les femmes. Mais sans doute les jeunes enfants des deux sexes devaient être adoptés par les vainqueurs, et ceux-ci, la guerre finie, devaient les traiter sur le même pied que leurs propres enfants. Autant que nous puissions le croire, à nous en tenir aux pratiques des modernes primitifs, le seul bénéfice matériel de la guerre était l'accroissement ultérieur du groupe qui avait vaincu.

2. L'ESCLAVAGE ET LA PROSTITUTION

C'est bien plus tard – mais sur la date de ce changement nous ne savons rien – que les vainqueurs ont aperçu la possibilité d'utiliser les prisonniers, les réduisant en esclavage. La possibilité d'un accroissement des forces de travail et d'une diminution de l'effort nécessaire à la survie du groupe fut rapidement appréciée. L'élevage et l'agriculture, qui se développèrent aux temps néolithiques, bénéficièrent ainsi d'un surcroît de main-d'œuvre, qui permit l'oisiveté relative des guerriers. L'oisiveté entière de leurs chefs¹...

Jusqu'à la venue de la guerre et de l'esclavage, la civilisation embryonnaire reposait sur l'activité d'hommes libres, essentiellement égaux. Mais l'esclavage naquit de la guerre. L'esclavage joua dans le sens de la division de la société en classes opposées. Par la guerre et l'esclavage, à la seule condition d'exposer, pour commencer, leur vie, puis d'exposer la vie de leurs semblables, les guerriers disposèrent de grandes richesses. La naissance de l'érotisme précéda la division de l'humanité en hommes libres et en esclaves. Mais, en partie,

le plaisir érotique dépendit du statut social et de la possession des richesses.

Dans des conditions primitives, il avait résulté du charme, de la vigueur physique et de l'intelligence des hommes, de la beauté et de la jeunesse des femmes. Pour les femmes, leur beauté et leur jeunesse demeuraient décisives. Mais la société dérivée de la guerre et de l'esclavage accrut l'importance des privilèges.

Les privilèges firent de la prostitution la voie normale de l'érotisme, le mettant dans la dépendance de la force ou de la richesse individuelle, le vouant pour finir au mensonge. Nous ne devons pas nous y tromper : de la préhistoire à l'antiquité classique, la vie sexuelle s'est dévoyée, elle s'est ankylosée du fait de la guerre et de l'esclavage. Le mariage réserva la part de la procréation nécessaire. Cette part fut d'autant plus lourde que la liberté des mâles a tendu, dès l'abord, à les éloigner de la maison. À peine si, de nos jours, à la fin, l'humanité se dégage de l'ornière...

3. LA PRIMAUTÉ DU TRAVAIL

À la longue s'avère un fait essentiel : sortant de la misère paléolithique, l'humanité rencontra des maux que devaient ignorer les premiers temps. Apparemment, la pratique de la guerre date du début des temps nouveaux*. À ce sujet, nous ne savons rien de bien clair, mais l'entrée en scène de la guerre, en principe, a dû marquer la régression de la civilisation matérielle. L'art animalier du Paléolithique supérieur – qui dura quelque vingt mille ans – disparut. Il disparut du moins de la région franco-cantabrique** : nulle part rien d'aussi beau, rien d'aussi grand n'en prit la suite. Rien du moins qui nous soit connu...

La vie humaine, sortant de la simplicité première, choisit la voie maudite de la guerre. De la guerre ruineuse, de la

* Vers la fin du Paléolithique et sans doute durant la transition du Paléolithique au Néolithique que furent les temps mésolithiques. Cf. plus haut.

** En gros, le sud-ouest de la France et le nord de l'Espagne. Cf. plus haut.

guerre aux suites dégradantes, de la guerre qui mène à l'esclavage; et qui mène, au surplus, à la prostitution *.

Dès les premières années du XIX^e siècle, Hegel tenta de le montrer : les répercussions de la guerre, qui dérivèrent de l'esclavage, eurent aussi leur aspect bénéfique **. Selon Hegel, l'homme actuel aurait peu de choses à voir avec l'aristocratie guerrière des premiers temps. En principe, l'homme actuel est le travailleur. Les riches eux-mêmes et, généralement, les classes dominantes travaillent. Ils travaillent, du moins modérément...

C'est l'esclave, en tout cas, ce n'est pas le guerrier, qui par son travail a changé le monde et c'est lui que, pour finir, le travail a changé dans son essence. Le travail l'a changé dans la mesure où il devint seul authentiquement créateur des richesses de la civilisation; en particulier, l'intelligence et la science sont les fruits de l'effort auquel l'esclave fut contraint, travaillant tout d'abord afin de répondre aux ordres des maîtres. C'est ainsi, devons-nous dire, que le travail engendra l'homme. Celui qui ne travaille pas, que domine la honte de travailler, le riche aristocrate de l'Ancien Régime, ou le rentier de notre temps, ne sont que des survivances. La richesse industrielle, dont jouit le monde actuel, est le résultat du travail millénaire des masses asservies, de la multitude malheureuse que, dès les temps néolithiques, ont formée les esclaves et les travailleurs.

Le travail, désormais, décide dans le monde. La guerre elle-même pose, avant tout, des problèmes industriels, des problèmes dont l'industrie décide seule.

Mais avant que la classe oisive et dominante, qui tirait sa force de la guerre, en vienne à sa déchéance présente, son oisiveté tendit à lui soustraire une partie de son importance. (Une malédiction véritable s'acharne à la fin sur quiconque laisse à d'autres l'effort ennuyeux, l'effort exigeant du travail.) Partout, l'aristocrate se voue, de lui-même, assez vite, à la décadence. C'est la loi qu'au XIV^e siècle, un écrivain arabe de Tunisie formula. Pour Ibn Khaldoun, les vainqueurs s'adonnant à la vie urbaine, un jour ou l'autre étaient vaincus par

* Si la prostitution n'est pas nécessairement, dès l'abord, une forme dégradante (c'est le cas de la prostitution religieuse, de la prostitution sacrée), elle aboutit bien vite, à partir de la misère servile, à la *basse prostitution*.

** Dans *La Phénoménologie de l'esprit* (1806).

des nomades, que leur vie plus rude avait maintenus au niveau des exigences de la guerre. Mais il nous faut appliquer le principe à un plus vaste domaine. En règle générale, à la longue, l'usage des richesses donne aux plus pauvres un ressort plus grand. Les plus riches ont d'abord la supériorité des ressources matérielles. Les Romains ont maintenu leur domination, du fait de l'avantage que, longtemps, leur valut la technique militaire. Mais le jour vint où cet avantage s'atténua, du fait d'une plus grande aptitude à la guerre du côté barbare, et d'une limitation, chez les Romains, du nombre des soldats.

Mais, jouant dans les guerres, la supériorité militaire n'eut de sens qu'au début. Dans les limites d'une civilisation matérielle donnée, stabilisée par un avantage durable, les classes déshéritées bénéficient d'une vigueur morale qui manque, en dépit de leur force matérielle, aux classes privilégiées.

Il nous faut aborder maintenant le problème de l'érotisme, dont sans nul doute l'importance est secondaire..., mais qui, dans l'Antiquité, prit une place considérable, une place que, de nos jours, il a perdue.

4. DU RÔLE DES CLASSES INFÉRIEURES DANS LE DÉVELOPPEMENT DE L'ÉROTISME RELIGIEUX

Pour autant que, dans l'Antiquité, l'érotisme eut un sens, pour autant qu'il eut son rôle dans l'activité humaine, ce ne furent pas toujours les aristocrates – autant dire, en ce temps, ceux qui purent se donner le privilège de la richesse * – qui jouèrent ce rôle. C'était même avant tout l'agitation religieuse des sans-avoir qui en décidait dans l'ombre.

La richesse, évidemment, jouait. Dans la mesure où il s'agissait de formes stabilisées : le mariage, la prostitution tendaient à faire dépendre de l'argent la possession des femmes. Mais je dois, dans cet aperçu de l'érotisme antique, envisager

* En Grèce, du moins, la naissance que la richesse ne soutenait pas n'avait pas de sens légal.

d'abord l'érotisme religieux, surtout la religion orgiaque de Dionysos. Dans les limites du culte dionysiaque, en principe, l'argent ne jouait pas, ou ne jouait qu'en second lieu (comme la maladie dans le corps). Ceux qui prenaient part aux orgies de Dionysos étaient souvent des sans-avoir, parfois même des esclaves. Suivant le temps et le lieu, la classe sociale et la richesse variaient... (C'est à peine si nous sommes renseignés dans l'ensemble. Mais jamais nous ne le sommes avec précision.)

Jamais nous ne pouvons rien dire de précis sur l'importance qu'eut en général une activité désordonnée, qui ne semble pas avoir eu d'unité. Il n'y eut pas d'église dionysiaque unie, les rites en conséquence ont varié suivant les temps et les lieux. Nous ne les connaissons d'ailleurs jamais que dans l'incertitude.

Personne n'eut le souci d'informer la postérité. Personne même n'aurait pu le faire avec la précision voulue.

À peine pouvons-nous dire que, sans doute, avant les premiers siècles de l'empire, du moins, les aristocrates jouisseurs n'eurent pas de rôle important dans les sectes.

À l'origine, en Grèce, autant qu'il semble, la pratique des bacchanales au contraire eut le sens d'un dépassement de l'érotisme jouisseur. La pratique dionysiaque fut d'abord violemment religieuse, ce fut d'abord un mouvement embrasé, ce fut un mouvement perdu. Mais ce mouvement, dans l'ensemble, est si mal connu que les liens du théâtre grec et du culte de Dionysos sont difficiles à préciser. Nous ne pouvons nous étonner si, de quelque manière, l'origine de la tragédie semble liée à ce culte violent. Essentiellement le culte de Dionysos fut tragique. Il fut en même temps érotique, il le fut dans un désordre délirant, mais nous savons que, dans la mesure où le culte de Dionysos fut érotique, il était tragique... Avant tout d'ailleurs il était tragique, et c'est dans une horreur tragique que l'érotisme acheva de le faire entrer.

5. DU RIRE ÉROTIQUE À L'INTERDIT

Dès qu'il envisage l'érotisme, l'esprit humain se trouve devant sa difficulté fondamentale.

L'érotisme, en un sens, est risible...

L'allusion érotique a toujours le pouvoir d'éveiller l'ironie.

Même à parler des *larmes* d'Éros, je le sais, je puis prêter à rire... Éros n'en est pas moins tragique. Que dis-je? Éros est avant tout le dieu tragique.

On sait que l'Éros des Anciens put avoir un aspect puéril : il avait l'aspect d'un jeune enfant.

Mais l'amour n'est-il pas, à la fin, d'autant plus angoissant qu'il prête à rire?

Le fondement de l'érotisme est l'activité sexuelle. Or, cette activité tombe sous le coup d'un interdit. Il est inconcevable! il est *interdit* de faire l'amour! À moins de le faire en secret.

Mais si, dans le secret, nous le faisons, l'interdit transfigure, il éclaire ce qu'il interdit d'une lueur à la fois sinistre * et divine : il l'éclaire, en un mot, d'une lueur religieuse.

L'interdit donne sa valeur propre à ce qu'il frappe. Souvent, à l'instant même où je saisis l'intention d'écarter, je me demande si, bien au contraire, je n'ai pas été sournoisement provoqué!

L'interdit donne à ce qu'il frappe un sens qu'en elle-même l'action interdite n'avait pas. L'interdit engage à la transgression, sans laquelle l'action n'aurait pas eu la lueur mauvaise qui séduit... C'est la transgression de l'interdit qui envoûte...

Mais cette lueur n'est pas seulement celle que l'érotisme dégage. Elle éclaire la vie religieuse toutes les fois qu'entre en action la pleine violence, celle qui joue à l'instant où la mort ouvre la gorge — et termine la vie — de la victime.

Sacré!...

À l'avance, les syllabes de ce mot sont chargées d'angoisse, le poids qui les charge est celui de la mort dans le *sacrifice*...

Notre vie tout entière est chargée de mort...

Mais, en moi, la mort définitive a le sens d'une étrange victoire. Elle me baigne de sa lueur, elle ouvre en moi le rire infiniment joyeux : celui de la disparition!...

Si je ne m'étais, en ces quelques phrases, enfermé dans

* L'éclairage de l'obscénité, comme celui du crime, est lugubre.

l'instant où la mort détruit l'être, pourrais-je parler de cette « petite mort », où sans vraiment mourir, je m'affaîsserais dans le sentiment d'un triomphe!

6. L'ÉROTISME TRAGIQUE

Il est dans l'érotisme à la fin plus que nous ne sommes d'abord portés à le reconnaître.

Personne aujourd'hui n'aperçoit que l'érotisme est un monde dément, et dont, bien au-delà de ses formes éthérées, la profondeur est infernale.

J'ai donné une forme lyrique à l'aperçu que je propose, qui affirme le lien de la mort et de l'érotisme. Mais j'y insiste : le sens de l'érotisme, s'il ne nous est donné dans une profondeur abrupte, nous échappe. L'érotisme est d'abord la réalité la plus émouvante mais elle n'en est pas moins, dans le même temps, la plus ignoble. Même après la psychanalyse, les aspects contradictoires de l'érotisme apparaissent, en quelque manière, innombrables : leur profondeur est religieuse, elle est horrible, elle est tragique, elle est encore invouable. Sans doute même d'autant plus qu'elle est divine...

Mise en regard de cette réalité simplifiée qui limite les hommes dans leur ensemble, c'est un dédale affreux où celui qui se perd doit trembler. Seul moyen d'approcher la vérité de l'érotisme : le tremblement *...

Les hommes de la préhistoire le savaient, qui liaient leur excitation à l'image enfouie dans le puits de la grotte de Lascaux **.

Les sectateurs de Dionysos l'ont su qui purent lier la leur à l'idée des bacchantes, à défaut de leurs propres enfants, déchirant de leurs dents, dévorant des chevreux vivants ***...

* Voir plus haut, p. 582 et, plus bas, p. 620.

** Voir plus haut, p. 586-589.

*** Je suis peut-être à l'instant mal compris... Mais sans plus attendre, il me faut renvoyer le lecteur aux chapitres de mon livre.

7. LE DIEU DE LA TRANSGRESSION ET DE LA FÊTE : DIONYSOS

À ce point, je veux m'expliquer sur le sens religieux de l'érotisme.

Le sens de l'érotisme échappe à quiconque n'en voit pas le sens religieux!

Réciproquement, le sens des religions dans leur ensemble échappe à quiconque néglige le lien qu'il présente avec l'érotisme.

Je m'efforcerai tout d'abord de donner de la religion l'image qui selon moi * répond à son principe, à son origine.

Il est dans l'essence de la religion d'opposer à d'autres des actes coupables, exactement des actes interdits.

L'interdit religieux écarte en principe un acte défini, mais il peut en même temps donner à ce qu'il écarte une valeur. Parfois même il est possible, ou même il est prescrit de violer l'interdit, de le transgresser. Mais avant tout, l'interdit commande la valeur – une valeur dangereuse en principe – de ce qu'il refuse : grossièrement, cette valeur est celle du « fruit défendu » du premier chapitre de la *Genèse*.

Cette valeur se retrouve dans les fêtes, au cours desquelles est permis – même exigé – ce qui d'ordinaire est exclu. La transgression, dans le temps de la fête, est justement ce qui donne à la fête un aspect merveilleux, l'aspect divin. Entre

* C'est seulement à la suite de cette affirmation de principe sur le sens de la religion que prend un sens l'exposé d'ensemble de la religion dionysiaque.

Il est banal de donner à la religion le sens de la morale qui, généralement, fait dépendre de leurs conséquences la valeur des actes. Mais dans la religion, les actes ont essentiellement leur valeur immédiate, une valeur sacrée. Il est possible évidemment (cela joue dans une large mesure) de disposer d'une valeur sacrée dans le sens de l'utilité (l'on assimile à ce moment cette valeur à une force). Mais la valeur sacrée n'en est pas moins dans son principe une valeur immédiate : elle n'a de sens que dans l'instant de cette transfiguration, où justement nous passons de la valeur utile à la valeur ultime, la valeur indépendante de tout effet postérieur à l'instant même, c'est au fond la valeur esthétique.

Kant a vu la position du problème, mais sans doute y a-t-il une échappatoire dans son affirmation (s'il n'a pas vu que sa position suppose dans le jugement l'accord préalable sur l'utilité, contre l'utilité).

les dieux, Dionysos est essentiellement lié à la fête. Dionysos est le dieu de la fête, le dieu de la transgression religieuse. Dionysos est donné le plus souvent comme le dieu de la vigne et de l'ivresse. Dionysos est un dieu ivre, c'est le dieu dont l'essence divine est la folie. Mais, pour commencer, la folie elle-même est d'essence divine. Divine, c'est-à-dire, ici, refusant la règle de la raison.

Nous avons l'habitude d'associer la religion à la loi, de l'associer à la raison. Mais si nous nous tenons à ce qui fonde dans leur ensemble les religions, nous devons rejeter ce principe.

La religion est sans doute, elle est même à la base subversive; elle détourne de l'observation des lois. Du moins, ce qu'elle commande est-il l'excès, c'est le sacrifice, c'est la fête, dont l'extase est le sommet *.

8. LE MONDE DIONYSIAQUE

Voulant donner de l'érotisme religieux une image frappante, j'étais amené à des considérations d'une complexité extrême. La question des rapports de l'érotisme et des religions est d'autant plus lourde que les religions vivantes d'aujourd'hui se contentent en général de les nier ou de les exclure. Il est banal d'affirmer que la religion condamne l'érotisme, alors qu'essentiellement, dans ses origines, celui-ci était associé à la vie religieuse. L'érotisme individualisé de nos civilisations modernes, en raison même de ce caractère individuel, n'a plus rien qui l'unisse à la religion – sinon la condamnation finale s'opposant au sens religieux du désordre de l'érotisme **.

Cette condamnation toutefois s'inscrit dans l'histoire des religions : elle y figure négativement, mais elle y figure. J'ouvre ici une parenthèse, obligé de remettre à un autre ouvrage le

* Je dois, dans un exposé rapide, représenter les faits dans leur ensemble.

** Il existe, à la rigueur, de vagues survivances prêtant au christianisme (à ce contraire du moins du christianisme, qu'est le satanisme) un intérêt érotique; mais le satanisme a perdu, depuis Huysmans, la valeur actuelle que celui-ci décrivait à la fin du XIX^e siècle, dans *La-bas*. Pour autant que je puis le savoir, les survivances ne sont plus que des comédies organisées commercialement.

développement auquel se lie mon affirmation (du fait d'un caractère philosophique inévitable). J'en arrive en effet au moment décisif de la vie humaine. Rejetant l'érotisme de la religion, les hommes ont réduit celle-ci à la morale utilitaire... L'érotisme, perdant son caractère sacré, devint immonde...

Je me bornerai pour l'instant à passer de ces considérations d'ensemble sur le culte de Dionysos à un exposé rapide de ce que nous savons de pratiques assez durables *, qui donnèrent à l'érotisme religieux sa forme la plus digne d'attention.

Sans nul doute, en son essence même, il s'agit, à partir d'une existence purement mythologique ou rituelle, de la persistance d'une obsession. Dionysos fut le dieu de la transgression et de la fête. Il était en même temps, je l'ai dit, le dieu de l'extase et de la folie. L'ivresse, l'orgie, l'érotisme sont les aspects saisissables d'un dieu dont le vertige en profondeur dissout les traits. Plus haut que cette figure ivre, il est vrai, nous discernons une divinité agricole, archaïque. Dans son aspect le plus ancien, cette figure renvoie à des préoccupations matérielles, agraires, liées à la vie paysanne. Mais très vite le souci du travailleur des champs cesse de l'emporter sur le désordre de l'ivresse et de la folie. Dionysos n'était pas à l'origine un dieu du vin... La culture de la vigne n'avait pas en Grèce, au VI^e siècle, l'importance qu'elle a prise en peu de temps...

La folie dionysiaque, il est vrai, fut elle-même une folie limitée, réservant l'intérêt de ses victimes : la mort n'en était que rarement l'issue... Le délire des Ménades atteignit le degré où le déchirement d'enfants vivants, de leurs propres enfants, sembla seul répondre à son désordre. Sans doute ne pourrions-nous affirmer que de tels excès s'introduisirent réellement dans les rites. Mais à défaut de leurs enfants, les Ménades délirantes déchiraient en les dévorant des chevreaux – ces chevreaux dont les cris d'agonie diffèrent peu des larmes des bébés **.

Mais si nous connaissons le déchaînement des bacchantes,

* Il s'agit au moins d'un millénaire. Il est vraisemblable d'ailleurs que le dionysisme du VI^e siècle prolonge des coutumes déjà très anciennes. Il est possible aussi que le satanisme, auquel j'ai déjà fait allusion, se rattache dans l'ensemble à une persistance du culte de Dionysos (cf. p. 609-610).

** Étant moi-même enfant, j'entendais, plein d'angoisse, les larmes des chevreaux, qu'égorgeait, devant la maison, le couteau de la bouchère.

nous ne savons rien de précis sur les développements qu'il reçut. D'autres éléments durent s'y joindre. Les images figurant sur des monnaies thraces nous aident à nous représenter le désordre qui régna dans le sens d'un glissement à l'orgie. Ces monnaies ne représentent qu'un aspect archaïque des bacchanales. Les images figurant sur les vases des siècles successifs nous aident à voir ce que furent ces rites, dont la licence était la clef. Telles figurations tardives nous aident d'autre part à saisir un développement dans lequel la violence inhumaine des origines avait disparu : les belles peintures de la villa des Mystères à Pompéi nous permettent d'imaginer l'éclat qu'atteignirent au 1^{er} siècle de notre ère des cérémonies raffinées. Ce que nous savons de la répression sanglante de 186 A. D., que Tite-Live a relatée, fonde des accusations douteuses, qui servirent de base à une action politique destinée à contrecarrer une influence exotique débilitante. (En Italie, le culte de Dionysos, en dépit d'un Dionysos latin, du dieu Liber, eut le sens d'une importation orientale.) Les allégations de Tacite ou les récits de Pétrone nous laissent croire, qu'en partie du moins, la pratique dionysiaque dégénéra en vulgaire débauche.

D'une part, nous croyons savoir que, dans les premiers siècles de l'Empire, la faveur du dionysisme fut telle que l'on aurait pu voir en lui le dangereux concurrent du christianisme. D'autre part, l'existence tardive d'un dionysisme assagi, d'un dionysisme décent, semble montrer que la peur de confusions engagea les fidèles de Dionysos à s'opposer à la virulence des premiers temps.

II

L'époque chrétienne

1. DE LA CONDAMNATION CHRÉTIENNE
À L'EXALTATION MALADIVE
(OU DU CHRISTIANISME AU SATANISME)

Dans l'histoire de l'érotisme, la religion chrétienne eut ce rôle : elle en fut la condamnation. Dans la mesure où le christianisme régit le monde, il tenta de le libérer de l'érotisme.

Mais voulant dégager le résultat final, nous sommes évidemment embarrassés.

Le christianisme fut, en un sens, favorable au monde du travail. Il valorisa le travail, aux dépens de la jouissance. Sans doute, il fit du paradis le royaume de la satisfaction immédiate – en même temps qu'éternelle... Mais il en fit pour commencer le dernier résultat d'un effort.

Le christianisme est en un sens un trait d'union faisant du résultat à venir de l'effort – de l'effort, en premier, du monde ancien – le prélude d'un monde du travail.

Nous avons vu qu'à l'intérieur même du monde ancien, chaque jour un peu plus, la fin de la religion fut la vie d'outre-tombe, donnant au résultat dernier la valeur suprême, retirant cette valeur à l'instant. Mais le christianisme insista. Il ne laissa plus à la jouissance de l'instant qu'un sens de culpabilité par rapport au résultat dernier. Dans la perspective chrétienne, l'érotisme compromettait, il retardait du moins le résultat final.

Mais cette tendance eut sa contrepartie; ce fut par la condamnation que le christianisme lui-même atteignit la valeur brûlante.

Il en alla de cette façon dans le satanisme. Le satanisme, étant la négation du christianisme, eut un sens dans la mesure où le christianisme parut vrai. (À la fin, cependant, la négation du christianisme s'accorda à la recherche de l'oubli.)

Le satanisme eut un rôle – en particulier vers la fin du moyen âge, et plus tard – mais son origine le privait de viabilité. L'érotisme fut nécessairement lié à ce drame. Fatalement le satanisme, à partir de la malédiction dont Satan fut la victime, à leur tour, voua ses fidèles à la malchance qui le frappait. Sans doute, la possibilité de l'erreur joua : le démon, semblait-il, avait le pouvoir de donner la chance. Mais une telle apparence était à la fin décevante. L'inquisition eut le pouvoir de détromper...

La chance sans laquelle, inévitablement, l'érotisme eut pour résultat son contraire, la malchance, ne put être cherchée qu'en biaisant. Mais en biaisant, l'érotisme perdit sa grandeur : il se réduisit à la tricherie. À la longue la tricherie de l'érotisme en parut l'essence. L'érotisme dionysiaque était une affirmation – comme tout érotisme, en partie sadique – mais dans cette tricherie relative; l'affirmation alla biaisant *.

2. LA RÉAPPARITION DE L'ÉROTISME DANS LA PEINTURE

Le moyen âge donna sa place à l'érotisme dans la peinture : il le relégua dans l'enfer **! Les peintres de ce temps travaillaient pour l'Église. Et, pour l'Église, l'érotisme était le péché. Le seul aspect sous lequel la peinture pouvait l'introduire était la condamnation. Seules des représentations de l'enfer – à la rigueur des images répugnantes du péché – permirent de lui faire une place.

* Mais il y eut une exception capitale : Sade. J'y reviendrai (p. 617-618).

** Voir la représentation de l'enfer dans la peinture. Dante lui-même relégua l'érotisme dans l'enfer. Mais Paolo et Francesca, dans le poème de Dante, au fond des enfers atteignent l'amour sublime.

Les choses changèrent à partir de la Renaissance. Elles changèrent même – en Allemagne surtout – avant l'abandon des formes moyenâgeuses – de l'instant où des amateurs achetaient des œuvres érotiques. Seuls les plus riches eurent en ces temps les moyens de passer la commande de peintures laïques. La gravure entraînait une moindre dépense. Mais la gravure n'était pas elle-même à la portée de toutes les bourses.

Il nous faut tenir compte de ces limites. Le reflet des passions, qui nous est donné dans ces peintures – ou dans ces gravures – est faussé. Ces peintures, ces gravures ne répondent pas de la même façon que l'imagerie du moyen âge à la réaction générale, à celle du peuple. Mais le peuple était lui-même sujet à la violence de la passion : la violence pouvait jouer dans le monde raréfié d'où sortit cet art naissant de la nuit.

Sans doute, nous devons tenir compte de ces limites. En partie, le reflet des passions qui nous est donné dans la peinture – ou dans les gravures – est faussé. Ces peintures, ces gravures ne traduisent pas de la même façon que l'imagerie du moyen âge un sentiment commun. Mais la violence de la passion n'en jouait pas moins dans cet art érotique naissant de la nuit du monde religieux, de ce monde survivant qui, pieusement, maudissait l'œuvre de chair...

Les œuvres d'Albert Dürer, de Lucas Cranach ou de Baldung Grien répondent encore à cette incertitude du jour. De ce fait, leur valeur érotique est en quelque sorte poignante. Elle ne s'affirmait pas dans un monde ouvert à la facilité. Il s'agit de lueurs vacillantes, et même à la rigueur, fiévreuses. Il est vrai, les grands chapeaux des dames nues de Cranach répondent à l'obsession de provoquer. Aujourd'hui, notre légèreté est grande, et nous pourrions être tentés d'en rire... Mais nous devons accorder plus qu'un sentiment amusé à l'homme qui représenta une longue scie découpant, à partir de l'entrejambe, un supplicié nu, pendu par les pieds...

Dès l'abord à l'entrée de ce monde d'un érotisme lointain, souvent brutal, nous nous trouvons devant l'horrible accord de l'érotisme et du sadisme.

L'érotisme et le sadisme d'Albert Dürer ne sont guère moins liés dans ses œuvres que dans celles de Cranach ou de Baldung Grien. Mais c'est à la mort – à l'image d'une mort

toute puissante, qui nous terrifie, mais nous entraîne dans le sens de l'enchantement lourd d'effroi de la sorcellerie, c'est à la mort, à la pourriture de la mort, ce n'est pas à la douleur, que Baldung Grien lia l'attrait de l'érotisme. Un peu plus tard, ces associations disparaîtront : le *maniérisme* en libéra la peinture ! Mais c'est au XVIII^e siècle seulement que se fit jour l'érotisme, sûr de lui, l'érotisme libertin.

3. LE MANIÉRISME

De toute la peinture érotique, la plus séduisante est, à mon sens, celle que le nom de maniérisme désigna. Elle est d'ailleurs, encore à présent, mal connue. En Italie, le maniérisme a procédé de Michel-Ange. En France, l'école de Fontainebleau l'a merveilleusement représenté. Sans doute, à l'exception de Michel-Ange *, les peintres maniéristes ne sont guère estimés. Ce sont dans leur ensemble des méconnus. L'école de Fontainebleau pourrait avoir une autre place dans la peinture. Et les noms de Caron **, de Spranger ou de Van Haarlem ne méritent pas l'oubli dans lequel ils ont plus ou moins sombré. Ils ont aimé l'« ange du bizarre », ils s'en remirent à la sensation forte. Le classicisme les méprisa... Mais que signifie la sobriété, sinon la peur de tout ce qui n'est pas durable, de ce qui du moins parut ne pas devoir durer. Pour les mêmes raisons, Greco cessa lui-même d'attirer l'attention. La plupart des maniéristes, il est vrai, n'ont pas eu la violence du Greco – mais l'érotisme leur nuisit...

* À l'exception de Michel-Ange et de Greco. Mais je ne parle ici que du maniérisme érotique, et pour autant qu'il me semble, l'érotisme touche à l'essentiel du maniérisme. Je dois donc dire ici dans quelle mesure et de quelle façon Greco se rattache au maniérisme. Il s'y rattache de la même façon que le mysticisme d'une sainte Angèle de Foligno ou d'une sainte Thérèse d'Avila se rattache au christianisme exaspéré, dans lequel le souci de l'avenir – qui fonde essentiellement le christianisme – a laissé la place au souci de l'instant présent (dont j'ai dit qu'il répond à la violence, à l'intensité de l'érotisme).

** Antoine Caron (Beauvais 1520-Paris 1598) a été formé à l'école de Fontainebleau, sous la direction du Primatice. Sa peinture est liée à la manière de Niccolò dell'Abate, mais sa « folie » débord largement le cadre de ses maîtres et de ses inspireurs.

Je dois d'ailleurs observer que des peintres, sinon moins obsédés, moins hardis, s'avancèrent à peu près dans le même temps dans les mêmes voies. Tintoret fut le maître du Greco, comme Titien, pratiquement, fut le maître du Tintoret. Mais en partie du fait qu'en Italie (qu'à Venise en particulier), le classicisme et l'affaîsissement furent moins profonds, le maniérisme et l'érotisme du Titien – ou du Tintoret – ne dérangerent pas. Tandis que le maniérisme du Greco choqua si bien l'Espagne du XVII^e que l'éclipse de l'un des peintres les plus étranges de l'Europe a duré trois siècles – ou peu s'en faut. En France, où jamais les excès d'un Greco n'auraient suscité l'intérêt, l'obsession érotique de Poussin, contraire, en principe à son classicisme, apparemment rencontra le vide... S'il s'est trahi, ce fut surtout dans une esquisse inutilisée (*Le couple et le voyeur*, Louvre).

4. LE LIBERTINAGE DU XVIII^e SIÈCLE ET LE MARQUIS DE SADE

Avec la France libertine du XVIII^e, un changement radical s'est produit. L'érotisme du XVI^e était lourd. Il pouvait, chez Antoine Caron, aller de pair avec un sadisme délirant.

L'érotisme de Boucher inclina dans le sens de la légèreté. La légèreté put n'être là que pour ouvrir les voies à la lourdeur... Le rire parfois lève le rideau sur une hécatombe. Mais l'érotisme de ce temps ne sut rien des horreurs dont il fut le prélude.

Jamais Boucher ne dut rencontrer Sade. Quels que furent, il est vrai, ces excès d'horreurs qui, durant sa vie entière, n'ont pas cessé de l'obséder – et dont ses livres sont le féroce récit –, Sade pouvait rire *. Nous savons cependant que, lors d'un séjour qui le conduisit de la prison des Madelonnettes à celle de Picpus et qui, sans la réaction thermidorienne, aurait fini sur l'échafaud, la vue de ceux dont, sous ses yeux, la Révolution fit trancher les têtes **, l'épuisait... Mais la vie de

* *La Philosophie dans le boudoir* est un livre plaisant : liant l'horreur à la plaisanterie.

** L'on avait dressé la guillotine dans le jardin de la prison.

Sade lui-même – qui passa trente années de sa vie en prison, mais qui surtout meubla cette solitude de rêves multipliés : ceux de cris terribles et de corps sanglants. Sade lui-même endurant cette vie ne l'endura qu'imaginant l'intolérable. Il y eut dans son agitation l'équivalent d'une explosion qui le déchirait, mais qui néanmoins l'étouffait.

5. GOYA

Le problème qu'ouvrit la tristesse solitaire de Sade ne saurait être résolu dans un effort lassant, ne mettant en jeu que des mots. L'humour seul répond toutes les fois qu'est posée la question dernière de la vie humaine. À la possibilité de surmonter l'horreur répond seul le mouvement du sang. Chaque fois la réponse est donnée dans la saute d'humeur : elle ne signifie que la saute d'humeur. À la rigueur, j'aurais pu tirer du langage de Sade un mouvement de violence (mais les dernières années de Sade portent à penser qu'à l'approche de la mort, la lassitude sinistre l'emportait *).

La question n'oppose pas une manière de voir justifiée à une autre injustifiable. Elle oppose des états nerveux contradictoires, auxquels ne répondent en dernier que les calmants ou les toniques...

La question demeure lancinante en nous. Reste une seule possibilité : d'opposer à l'exemple de la fureur, celui d'une horreur déprimée. Sade et Goya vécurent à peu près en même temps **. Sade, enfermé dans ses prisons, à la limite parfois de la rage ; Goya, le sourd, durant trente-six ans, enfermé dans la prison d'une surdité absolue. La Révolution française les éveilla l'un et l'autre à l'espoir : ils eurent l'un et l'autre une horreur malade du régime fondé sur la religion. Mais surtout la hantise des douleurs excessives les unit. Goya n'associa pas, comme Sade, la douleur à la volupté. Pourtant sa hantise de la mort et de la douleur eut en lui la violence convulsive qui les apparente à l'érotisme. Mais l'érotisme est en un sens l'issue, c'est l'issue infâme de l'horreur. Le cau-

* Voir *L'Érotisme*.

** Goya né six ans après Sade, en Espagne, est mort en France, quatorze ans après lui. L'entière surdité frappa Goya en 1792 à Bordeaux.

chemar de Goya, comme sa surdité, l'enferma, sans qu'humainement il fût possible de dire, de Goya ou de Sade, celui que le sort enferma le plus durement. Que Sade, dans son aberration, gardât des sentiments d'humanité n'est pas douteux. De son côté, Goya, dans ses gravures, ses dessins, ses peintures, atteignit (sans enfreindre, il est vrai, les lois) l'aberration la plus entière (il se pourrait d'ailleurs que Sade, dans l'ensemble, restât dans les limites des lois *).

6. GILLES DE RAIS ET ERZSÉBET BÁTHORY

Sade connut Gilles de Rais et en apprécia la dureté de pierre. Le plus remarquable est cette dureté : « Quand à la fin les enfants reposaient morts, il les embrassait... et ceux qui avaient les plus belles têtes et les plus beaux membres, il les donnait à contempler et il faisait cruellement ouvrir leurs corps et se délectait de la vue de leurs organes intérieurs. » ... Ces mots me retirent en dernier la possibilité de ne pas trembler : – « Et très souvent... quand les enfants mouraient, il s'asseyait sur leur ventre et il prenait plaisir à les voir ainsi mourir et il en riait avec lesdits Corrillaut et Henriot... » (ses serviteurs). À la fin le sire de Rais qui, pour s'exciter à la limite, s'était enivré, tombait comme une masse. Les serviteurs nettoyaient la chambre, lavaient le sang..., et tandis que le maître dormait, ils avaient eu soin de brûler les vêtements un par un, voulant, disaient-ils, éviter les « mauvaises odeurs ** ».

S'il avait connu l'existence d'Erzsébet Báthory, sans nul doute, Sade aurait eu la pire exaltation. Ce qu'il sut d'Isabeau de Bavière l'exalta, Erzsebet Bathory aurait tiré de lui un hurlement de fauve. J'en parle dans ce livre : et je ne puis le faire que sous le signe des larmes. C'est en moi, dans la conscience, à l'opposé du sang-froid délirant qu'appelle le

* Il ne prit cependant le parti de se satisfaire en imagination, par le récit, qu'en prison et tardivement. De nos jours, l'affaire de Marseille, qui sans doute l'a conduit à la détention sans fin, n'aurait pas de si lourdes conséquences...

** Cf. *Procès de Gilles de Rais*.

nom d'Erzsébet Báthory, que s'ordonnent ces phrases désolées. Il ne s'agit pas de remords, il ne s'agit pas non plus, comme il en fut dans l'esprit de Sade, de l'orage du désir. Il s'agit d'ouvrir la conscience à la représentation de ce que l'homme est vraiment. Devant cette représentation, le christianisme s'est dérobé. Dans leur ensemble sans doute les hommes doivent à jamais se dérober, mais la conscience humaine – dans l'orgueil et l'humilité, avec passion, mais dans le tremblement – doit s'ouvrir à l'horreur au sommet. La lecture aujourd'hui facile des œuvres de Sade n'a pas changé le nombre des crimes – pas même celui des crimes sadiques – mais elle ouvre en entier la nature humaine à la conscience de soi!

7. L'ÉVOLUTION DU MONDE MODERNE

Nous le savons, nous n'avons d'autre issue que la conscience. Ce livre-ci, pour l'auteur, n'a qu'un sens : *il ouvre à la conscience de soi!*

La période qui suivit Sade et Goya perdit ces aspects abrupts. Il y eut un sommet que personne, depuis lors, n'a gravi. Il serait pourtant prématuré de dire que, finalement, la nature humaine s'adoucit. Les guerres n'en ont pas apporté la preuve... Il n'en est pas moins vrai que, de Gilles de Rais, qui n'affirma pas ses principes, au marquis de Sade qui, les affirmant, ne les mit pas vraiment en action, nous voyons décliner la violence. Gilles de Rais, dans ses forteresses, tortura et tua des dizaines d'enfants, peut-être des centaines... Un peu plus d'un siècle plus tard, à l'abri des murs de ses châteaux, une grande dame, Erzsébet Báthory, mit à mort, en Hongrie, de jeunes servantes, et, plus tard, des jeunes filles de la noblesse. Elle le fit avec une cruauté infinie... Le XIX^e siècle en principe eut moins de violence. Il est vrai que les guerres, au XX^e, ont donné l'impression d'un surcroît de déchaînement. Mais quelque immense que fût son horreur, ce déchaînement fut mesuré, ce fut l'ignominie parfaite dans la discipline!

La cruauté de la guerre accrue et l'étouffement dans la discipline ont réduit la part de détente infâme et de soula-

gement, qu'autrefois la guerre donnait au vainqueur. En sens inverse, aux hécatombes s'ajouta l'horreur pourrie, l'horreur enlisée des camps. Délibérément l'horreur prit le sens de la dépression : les guerres de notre siècle ont mécanisé la guerre, la guerre est devenue sénile. Le monde à la fin cède à la raison. Et jusque dans la guerre, le travail en devient le principe, il en devient la loi fondamentale.

Mais à mesure qu'il se dérobe à la violence, il gagne par la conscience ce qu'il perd en aveugle brutalité. Cette nouvelle orientation, la peinture en particulier s'en fait peu à peu le fidèle reflet. La peinture échappe à la stagnation idéaliste. Même à travers ces libertés qu'elle prend devant l'exactitude, devant le monde réel, c'est l'idéalisme avant tout qu'elle veut ruiner. Il se peut qu'en un sens l'érotisme aille à l'encontre du travail. Mais en rien cette opposition n'est vitale. En rien ce qui menace aujourd'hui les hommes n'est la jouissance matérielle. La jouissance matérielle est en principe contraire à l'accroissement des richesses. Mais l'accroissement des richesses est – en partie du moins – contraire à la jouissance que nous sommes en droit d'attendre d'elles. L'accroissement des richesses mène à la surproduction dont la guerre est la seule issue. Je ne dis pas que l'érotisme soit le seul remède à la menace de la misère, liée à l'accroissement déraisonnable des richesses. Il s'en faut. Mais sans le calcul des diverses possibilités de consommation opposées à la guerre, et dont la jouissance érotique – la consommation de l'énergie dans l'instant – est le type, nous ne saurions découvrir une issue que fonderait la raison.

8. DELACROIX, MANET, DEGAS, GUSTAVE MOREAU ET LES SURREALISTES

La peinture, à partir de là, avait le sens d'une possibilité ouverte allant, en un sens, plus loin que celle de la littérature. Non que celle de Sade – mais Sade ne fut, en premier lieu, que peu connu... : seuls des privilégiés pouvaient lire de rares exemplaires en circulation.

Même si, dans l'ensemble, il demeura fidèle aux principes de la peinture idéaliste, Delacroix inclina dans le sens d'une peinture nouvelle et, sur le plan de l'érotisme, il lia sa peinture à la représentation de la mort.

Le premier, Manet s'écarta résolument des principes de la peinture conventionnelle, représentant ce qu'il voyait et non ce qu'il aurait dû voir. Son choix l'engageait, au surplus, dans la voie d'une vision crue, d'une vision brutale, que l'habitude reçue n'avait pas déformée. Les nus de Manet ont une brusquerie que ne voile pas le vêtement de l'habitude – qui déprime –, de la convention – qui supprime. Il en va de même des filles de maisons closes, telles que Degas dans ses monotypes en voulut affirmer l'incongruité *...

Évidemment, les peintures de Gustave Moreau vont à l'opposé. Tout en elles est conventionnel. Il reste que la violence est contraire à la convention : la violence de Delacroix était si grande que la convention dans ses tableaux voilait mal les formes qui répondaient au principe de l'idéalisme. Ce ne fut pas la violence, ce fut la perversion, l'obsession sexuelle, qui lia les figures de Gustave Moreau à la nudité angoissante de l'érotisme...

Il me faut parler maintenant, pour finir, de la peinture surréaliste, qui représente en somme le maniérisme d'aujourd'hui. Maniérisme ? Ce mot dans l'esprit de ceux qui l'emploient n'a plus le sens d'un décri. Je n'y ai recours que dans le sens où il traduit la violence tendue sans laquelle nous ne pourrions nous libérer de la convention. J'aimerais l'employer pour exprimer la violence de Delacroix ou celle de Manet, la fièvre de Gustave Moreau. Je m'en sers afin d'insister sur l'opposition d'un classicisme, poursuivant d'immuables vérités : le maniérisme est la recherche de la fièvre !

Cette recherche, il est vrai, peut servir de prétexte au besoin, maladif lui-même, d'attirer l'attention ; tel est le cas d'un

* Cézanne jeune est imbu de la même tendance : son *Olympia* voulut s'opposer à celle de Manet par une incongruité accusée, mais qui, somme toute, n'était pas plus convaincante que celle de Manet (qui trouva plus de vérité, plus d'étrangeté, pour répondre à l'intensité de l'attrait sexuel).

homme qui voulut tricher avec l'érotisme, oubliant sa dangereuse vérité *...

Personne aujourd'hui ne réserve le mot de surréalisme à l'école qui voudrait, par ce nom, se réclamer d'André Breton. J'ai préféré toutefois parler de maniérisme ; je veux marquer l'unité fondamentale de peintures dont l'obsession est de traire la fièvre : la fièvre, le désir, la brûlante passion. Je ne veux pas tenir compte de l'artifice que le mot suggère ; si le mot se lie au désir, c'est dans la tête de ceux qui veulent l'emphase. Le trait essentiel des peintres dont je parle est de haïr la convention. Cela seul leur fit aimer la chaleur de l'érotisme – je parle de l'irrespirable chaleur que l'érotisme dégage... Essentiellement, la peinture dont je parle est en ébullition, elle vit... elle brûle... je ne puis parler d'elle avec la froideur que demandent les jugements, les classements...

* Je parle de Salvador Dali dont la peinture autrefois me parut brûlante et dont je ne vois guère aujourd'hui que l'artifice. Mais je crois que le peintre lui-même se laissa prendre à l'étrangeté, risible en même temps que brûlante, de ses propres artifices.

III

En guise de conclusion

1. PERSONNAGES FASCINANTS

J'ai voulu, dans les deux chapitres qui précèdent, rendre sensible le glissement de l'érotisme sans mesure à l'érotisme conscient.

Le passage des violences déchaînées de la guerre, à la tragédie représentée, aurait-il le sens d'un déclin?

Le combat aurait-il – humainement – l'intérêt de la tragédie? À la fin la question est déchirante.

Le premier mouvement est d'écarter l'intérêt de la comédie...

Un sentiment de déchéance nous déprime, si nous opposons au déchaînement sans mesure, à l'absence de peur, le calcul.

Nous le savons pourtant, nous n'accédons pas vite à la richesse de la possibilité. Comme la vengeance – ce plat qui se mange froid – la connaissance, éblouie, mais claire, de nos richesses veut l'apaisement de la violence, la froideur relative des passions. Des hommes ne viennent à bout de leurs possibles qu'en deux temps. Le premier est celui de leur déchaînement, mais le second celui de la conscience. Nous devons évaluer ce que dans la conscience nous perdons, mais nous devons, dès l'abord, apercevoir qu'à la mesure de cette humanité qui nous enferme, la clarté de la conscience signifie le refroidissement. Liée à la conscience, nous mesurons la déchéance inévitable... Ce principe n'en est pas moins vrai :

nous ne pouvons faire de différence entre l'humain et la conscience...

Ce qui n'est pas conscient n'est pas humain.

Il nous faut faire une place à cette nécessité première. Nous ne pouvons être, nous ne pouvons vivre humainement qu'à travers les méandres du temps : seul l'ensemble du temps compose et complète la vie humaine. La conscience à l'origine est fragile – en raison de la violence des passions ; elle se fait jour un peu plus tard en raison de leur accalmie. Nous ne pouvons mépriser la violence, nous ne pouvons nous rire de l'accalmie.

Le sens d'un moment précis pourrait-il apparaître en un seul temps? Inutile d'insister : seule la succession des moments s'éclaire. Un moment n'a de sens que par rapport à l'ensemble des moments. Nous ne sommes chaque fois que des fragments dépourvus de sens si nous ne les rapportons à d'autres fragments. Comment pourrions-nous renvoyer à l'ensemble achevé?

Tout ce que je puis faire, à l'instant, est d'ajouter une vue nouvelle, et s'il est possible, la vue finale, à toutes celles que j'ai proposées.

Je m'enfoncerai dans un ensemble dont la cohésion pourra m'apparaître à la fin...

Le principe de ce mouvement est l'impossibilité de la conscience claire à qui seule la conscience immédiate est donnée.

Je propose à ma réflexion de m'attarder sur des figures à peu près contemporaines, que seule la photographie me fit connaître. Des moments qu'ils vécurent, les deux personnages en question eurent peu de conscience. Le premier est un *sacriant* vaudou. Le second est un supplicié chinois, dont le supplice évidemment ne pouvait avoir d'autre fin que la mort...

Le jeu que je me propose est de me représenter, pour moi-même, avec soin, ce qu'ils vivaient au moment où l'objectif fixa leur image sur le verre ou la pellicule.

2. LE SACRIFICE VAUDOU

Ce qu'a vécu le sacrifiant vaudou fut une sorte d'extase. Une extase en un sens comparable à l'ivresse. Une extase que la mise à mort d'oiseaux provoqua. Je n'ajouterai rien à ces très belles photographies dues à l'un des photographes les plus remarquables – et les plus réputés – d'aujourd'hui. Sinon que, les regardant avec passion, nous pouvons pénétrer dans un monde aussi loin du nôtre qu'il est possible.

Ce monde est celui du sacrifice sanglant.

À travers le temps, le sacrifice sanglant ouvrit les yeux de l'homme à la contemplation de cette réalité excédante, sans commune mesure avec la réalité quotidienne, qui reçoit dans le monde religieux ce nom étrange : le *sacré*. De ce mot, nous ne pouvons donner qu'une définition justifiable. Mais certains d'entre nous peuvent encore imaginer (tenter d'imaginer) ce que signifie le *sacré*. Et sans doute tels lecteurs de ce livre, en face de ces photographies, s'efforceront-ils d'en rapporter le sens à l'image que représente à leurs yeux la réalité sanglante du sacrifice, la réalité sanglante de la mort animale dans le sacrifice. À l'image..., peut-être au sentiment trouble où l'horreur vertigineuse et l'ivresse se composent..., où la réalité de la mort elle-même, de la brusque venue de la mort, possède un sens plus lourd que la vie, plus lourd... et plus glaçant.

3. SUPPLICE CHINOIS

Le monde lié à l'image ouverte du supplicé photographié, dans le temps du supplice, à plusieurs reprises, à Pékin, est, à ma connaissance, le plus angoissant de ceux qui nous sont accessibles par des images que fixa la lumière. Le supplice figuré est celui des *Cent morceaux*, réservé aux crimes les plus lourds. Un de ces clichés fut reproduit, en 1923, dans le *Traité de psychologie* de Georges Dumas. Mais l'auteur, bien à tort, l'attribue à une date antérieure et en parle pour donner l'exemple de l'*horripilation* : les cheveux dressés sur la tête! Je

me suis fait dire qu'afin de prolonger le supplice, le condamné recevait une dose d'opium. Dumas insiste sur l'apparence extatique des traits de la victime. Il est bien entendu, je l'ajoute, qu'une indéniable apparence, sans doute, en partie du moins, liée à l'opium, ajoute à ce qu'a d'angoissant l'image photographique. Je possède, depuis 1925, un de ces clichés. Il m'a été donné par le Docteur Borel, l'un des premiers psychanalystes français. Ce cliché eut un rôle décisif dans ma vie. Je n'ai pas cessé d'être obsédé par cette image de la douleur, à la fois extatique (?) et intolérable. J' imagine le parti que, sans assister au supplice réel, dont il rêva, mais qui lui fut inaccessible, le marquis de Sade aurait tiré de son image : cette image, d'une manière ou de l'autre, il l'eût eue incessamment devant les yeux. Mais Sade aurait voulu la voir dans la solitude, au moins dans la solitude relative, sans laquelle l'issue extatique et voluptueuse est inconcevable.

Bien plus tard, en 1938, un ami m'initia à la pratique du yoga. Ce fut à cette occasion que je discernai, dans la violence de cette image, une valeur infinie de renversement. À partir de cette violence – je ne puis, encore aujourd'hui, m'en proposer une autre plus folle, plus affreuse – je fus si renversé que j'accédai à l'extase. Mon propos est ici d'illustrer un lien fondamental : celui de l'extase religieuse et de l'érotisme – en particulier du sadisme. Du plus inavouable au plus élevé. Ce livre n'est pas donné dans l'expérience limitée qu'est celle de tous les hommes.

Je ne pouvais le mettre en doute...

Ce que soudainement je voyais et qui m'enfermait dans l'angoisse – mais qui dans le même temps m'en délivrait – était l'identité de ces parfaits contraires, opposant à l'extase divine une horreur extrême.

Telle est, selon moi, l'inévitable conclusion d'une histoire de l'érotisme. Mais je dois l'ajouter : limité à son domaine propre, l'érotisme n'aurait pu accéder à cette vérité fondamentale, donnée dans l'*érotisme religieux*, l'identité de l'horreur et du religieux. La religion dans son ensemble se fonda sur le sacrifice. Mais seul un détour interminable a permis d'accéder à l'instant où, visiblement, les contraires paraissent liés, où l'horreur religieuse, donnée, nous le savions, dans le sacrifice, se lie à l'abîme de l'érotisme, aux derniers sanglots que seul l'érotisme illumine.

DOSSIER DE « L'ÉROTISME »

LA SIGNIFICATION DE L'ÉROTISME ¹

Le temps présent a vu se produire d'importants changements dans les conditions de la vie sexuelle.

Il convient de donner à ces changements le nom de *révolution sexuelle*. Ils se sont produits par étapes depuis plusieurs générations. Liés à l'ensemble de nos bouleversements sociaux, ils furent en particulier la conséquence de l'ébranlement qui suivit la Première Guerre mondiale.

Notre *révolution sexuelle* a de multiples significations. Il y eut d'abord mouvement d'opposition aux règles étroites qui paralysaient les rapports des sexes entre eux. En même temps, révision d'une morale fondée sur la notion de péché sexuel et la honte. L'homme moderne dut répondre d'autre part au besoin d'éclairer ce qui demeurait en lui de très sombre et de dérobé. L'humanité devait à la fin se connaître entièrement, elle devait dominer ses pouvoirs et retrouver son unité.

Ces changements furent aidés et accélérés par les découvertes de la psychologie moderne et de la psychanalyse; le progrès des connaissances en matière de sexualité les assura et en élargit la portée. Non seulement nos habitudes, mais la conscience approfondie que nous avons de nous-mêmes nous opposent d'une manière frappante à l'humanité antérieure à cette *révolution sexuelle*. Ce n'est pas que l'humanité revienne à l'ingénuité des peuples sauvages, mais sortant d'un monde où ses plus fortes impulsions étaient aveuglément réprimées, la possibilité lui est ouverte d'une lucidité sans exemple. Elle bénéficie d'une réelle liberté, mais elle a la mémoire d'un passé récent : elle situe cette liberté par rapport à une servitude dont l'expérience est encore inscrite en elle.

Les découvertes de Freud, commencées à la fin du siècle dernier, eurent une importance décisive. Elles ont étrangement modifié l'image que l'homme se faisait de lui-même. À l'idéalisme traditionnel, la psychanalyse a substitué une représentation plus modeste. L'impul-

sion sexuelle commence selon elle avec la vie. Et les désordres que, dès la tendre enfance, cette impulsion nous impose, ont des suites dans l'âge adulte. Du berceau au lit mortuaire, la sexualité est à la base d'une agitation que la naïveté de la pensée commune, imbuée d'idéalisme, méconnaît. La sexualité n'est pas, comme on l'a trop vite déduit, le fondement de la vie humaine : c'est sans nul doute le travail qui, dès l'origine, différencie l'homme de l'animal. Mais les mensonges de l'idéalisme furent possibles dans la mesure où une humanité aveugle nia les impulsions sexuelles qui n'avaient pas, néanmoins, cessé de l'agiter profondément. Les travaux de Freud ont permis de savoir que les impulsions sexuelles se traduisent aussi bien dans nos aspirations élevées : elles s'expriment en particulier dans la religion et, finalement, dans l'art et la littérature. Nous sommes ainsi, du fait de la psychanalyse, aux antipodes de la manière de voir ancienne, pour laquelle la sexualité est la tare congénitale d'une créature aspirant à la perfection.

Si les résultats de la psychanalyse sont à la base de la connaissance moderne de la sexualité, il y a lieu aujourd'hui, sans les négliger, d'aller plus loin. Nous pouvons retrouver la signification de l'érotisme sur le plan où se plaçait jadis la religion. Peut-être allons-nous de cette façon au-devant de l'une des découvertes les plus certaines de notre temps. C'est dans ce sens du moins que nous pouvons accéder aux dernières conséquences de notre *révolution sexuelle*.

Voici ce qu'aujourd'hui nous pouvons avancer :

DANS SA VÉRITÉ FONDAMENTALE, L'ÉROTISME EST SACRÉ, L'ÉROTISME EST DIVIN.

Réciproquement, le sacré, le divin, s'ils se peuvent éloigner de l'érotisme, à la base ont sa violence et son intensité, à la base participent de la même impulsion.

L'humanité profonde se révèle à nous seulement si nous reconnaissons l'unité du sentiment divin — du tremblement sacré — et de l'érotisme détaché de l'image grossière imposée par la pudibonderie traditionnelle.

Voici les conséquences morales de ce fait. Nous admettions que la sexualité peut en nous commander des réactions qui nous semblaient sans rapport avec lui, nous devons encore apercevoir plus clairement la signification et la valeur de l'émotion érotique.

La méditation de Dieu, autrefois, nourrissait une vie. Cette émotion, qui n'est pas seulement physique, ne peut-elle, à son tour, être l'objet d'une extrême méditation ?

Ceci ne doit pas nous empêcher de voir en contrepartie les aspects alarmants de l'érotisme, généralement, le divin, le sacré, ne vont pas eux-mêmes sans horreur. Il émane en tout cas de l'érotisme, quelque chose de tragique, que nous ne pouvons nier, et que nous devons considérer avant tout dans notre méditation profonde.

Le marquis de Sade a exprimé ce côté de la réalité sexuelle. Quels que soient les aspects insoutenables de son œuvre, il a compris que

l'érotisme — et l'horreur impliquée dans le fond du désir érotique — mettait en cause l'homme tout entier. Nous devons reconnaître dès l'abord que, parlant de l'érotisme, nous soulevons la plus lourde question.

Je veux rappeler ici cette phrase de Maurice Blanchot concernant la pensée de Sade *.

« Nous ne disons pas que cette pensée soit viable. Mais elle nous montre qu'entre l'homme normal qui enferme l'homme sadique dans une impasse et le sadique qui fait de cette impasse une issue, c'est celui-ci qui en sait le plus long sur la logique de sa situation et qui en a l'intelligence la plus profonde, au point de pouvoir aider l'homme normal à se comprendre lui-même, en l'aidant à modifier les conditions de toute compréhension. »

Cette phrase exprime selon moi la difficulté essentielle que nous devons apercevoir en abordant le *domaine sacré* de l'érotisme.

L'érotisme ouvre un abîme. Vouloir en éclairer la profondeur exige en même temps qu'une grande résolution et qu'une calme lucidité, la conscience de tout ce qu'une intention si contraire au sommeil général met en jeu : c'est certainement le plus horrible, et c'est aussi le plus sacré.

* *Laurent de Sade*, Éd. de Minuit, 1949, p. 264-265.

ADDITION À « L'ÉROTISME »

Il y a donc¹, aussi bien pour la nourriture que pour l'objet de l'excitation sexuelle, deux moments distincts [:] la destruction d'une part, et, la précédant, la mise en valeur de l'objet proposé à la destruction. La destruction, dans l'érotisme, est provisoire, je puis la consommer sans que l'objet en soit apparemment changé. Après l'amour, l'être aimé, le même, est fidèle à l'image qu'il donnait de lui, sa mise en valeur première se retrouve comme, en rêve, une volaille mangée se retrouverait, couverte de la même gelée, décorée des mêmes papillotes et des mêmes truffes. Ce n'est pas vrai littéralement. La première chute de la robe était définitive. Profondément, l'objet, après elle, est à jamais détruit en ce sens que la robe enlevée, il sera facile, en principe, de l'enlever une autre fois. En un sens la première chute a consommé la destruction de l'objet comme être séparé et impénétrable. Une femme qui, une fois, a cédé n'oppose plus le même obstacle à ma convoitise. Sa robe la séparait de moi dans la mesure où j'avais le sentiment, fût-il faux, fût-il vague, qu'elle ne pouvait pas tomber. Mais elle tombe! À tout jamais, je sais qu'elle peut tomber. C'est en ce sens que j'ai détruit l'objet distinct. Je puis, j'en ai fait l'épreuve, levé l'obstacle de la robe, le pénétrer intimement, je puis le faire entrer dans la sphère du sujet. Cette femme dont je puis retirer la robe, qui ne sait plus, quand je le veux, demeurer étrangère à moi, qui m'ouvre son intimité, à jamais l'édifice de vêtements, d'immanquables conduites, qui la préservait de mes violences, est effondré. C'est vrai en deux sens : je ne pourrai pas, une seconde fois, le détruire de la même façon. À jamais j'ai perdu l'élément merveilleux de la destruction première, de la destruction clé, qui m'ouvrait l'inconnu, le monde interdit du sujet. Ce monde m'était fermé, je voulais l'ouvrir. Mais consommée par moi la destruction de la paroi qui me maintenait au-dehors, je puis me dire : qu'attendrais-je encore de lui? Effectivement, la transgression qui

n'avait pas encore été commise avait une valeur que n'a pas la répétition. Effectivement, ce qui m'intéresse est l'entrée, ce n'est pas le séjour dans le monde interdit, ce qui me plaît, c'est de briser mes chaînes, je ne regarde pas les chaînes brisées. Mais c'est d'être un nouvel aspect, une répétition du défi qui donne à l'impatience de don Juan le pouvoir qu'elle a de nous séduire. C'est qu'humainement, nous refermons toujours nos chaînes, c'est qu'humainement, nous avons toujours à nous délivrer. Don Juan n'est lui-même qu'un nouvel aspect de l'éternel libéré d'esclavages indéfiniment reformés que nous sommes tous – si nous avons le cœur de ne pas abandonner – si nous n'avons pas celui de mourir. La répétition est le lot de l'homme qui ne meurt pas : don Juan la trouvait lui-même d'une femme à l'autre et seule la main du commandeur sut l'en sauver. La destruction de l'objet dans l'érotisme n'en diffère pas moins de celle de l'aliment dans la nutrition. C'est une destruction qui, dans son principe, laisse à l'objet le pouvoir de reformer les limites, les parois, qui le constituent comme objet, comme être séparé.

La difficulté, si nous nous efforçons à décrire l'expérience intérieure de l'érotisme, est la croyance à peu près ferme à la profonde séparation des êtres. L'individu s'imagine seul : s'il communique avec les autres, c'est par les sensations qui lui rendent présent le monde des objets, mais nous n'aurions jamais en nous que nous-mêmes, isolés, et les sensations qui nous représentent des objets; une femme ne serait pour nous qu'un complexe infiniment riche de sensations, un objet derrière lequel un renversement des données objectives que nous avons de nous-mêmes, du sujet que nous sommes, nous permettrait l'induction d'un second sujet, autre que nous, semblable à nous.

Les différents objets susceptibles d'être détruits valent plus ou moins la peine de l'être. Ils ont un coefficient [... *Le manuscrit s'interrompt.*] Si l'objet du désir est là, c'est pour être détruit, mais dans le désir de manger, par exemple, l'objet est tout à fait détruit, il entre dans un système nouveau où rien ne reste en place de ce qui forma l'objet mangé. Si l'objet du désir érotique est détruit c'est dans la mesure où il cesse d'apparaître irréductible comme objet, où l'unité de son être et son être en conséquence sont mis en jeu. Mais la nourriture, encore que sa destruction rapide et définitive en soit le seul sens, est susceptible d'une valeur et cette valeur ne réside pas dans l'instant de la destruction seulement. Humainement le change est donné, tout d'abord la valeur de la destruction est manifestée dans l'objet intact. C'est comme objets qu'à l'étalage ou sur la table, les aliments assument une forme séduisante. La séduction fait appel au désir de détruire ce qui nous séduit, mais ce qui nous séduit pour le détruire, afin de nous séduire revêt formellement l'aspect d'une chose, autant qu'il se pouvait détachée du monde mouvant qui l'a produite.

PROJET D'UNE CONCLUSION À « L'ÉROTISME »¹

Rêve : monter à la corde, sur deux cordes (d'une manière acrobatique et dangereuse); il y a une femme – aimée et qui m'aime – et un public. Cela dure un peu, non sans difficulté cela recommence, et c'est légèrement angoissant. Mais cela me paraît insuffisant pour le public. J'aperçois que ce n'est pas vraiment un spectacle. Je voudrais intéresser cette foule. Je crie donc cette absurdité : « ce qu'il faudrait, si quelqu'un dans la salle en avait une, c'est une grosse caisse ». Aussitôt, comme dans les cas où cette sorte d'adresse à la salle a été prévue d'avance avec sa réponse, une petite grosse caisse sort de la salle montée sur pattes comme un gros insecte brillant et donnant aussitôt un rythme violent à ce qui se passe, qui s'enchaîne d'une manière qui me rappelle l'ampleur que soudain prenait, dans le cirque, un sketch des Fratellini, déchaînant tout à coup, par cette soudaine ampleur, une tempête de rire. À ce moment, je m'aperçois qu'un jeune descendant des Fratellini, qui serait mon gendre (cela est dit, annoncé : le gendre du philosophe du rire) a pris le spectacle en main et le développe dans le sens de ses ascendants, c'est-à-dire en même temps d'une manière très comique et débordante, dans un immense rebondissement. Ce rêve ne se poursuit pas vraiment. Je passe à une simple réflexion : je me dis que je n'ai jamais développé, en un livre, la philosophie du rire implicite dans mes écrits. Je me représente aussitôt que je suis pourtant le philosophe du rire en vérité. Je n'ai pas écrit de livre mais j'ai pénétré par une vision dans l'instant ce qu'est le rire. Je me représente une série de visions dans l'instant coïncidant entre elles, où mon expérience du rire, celle de l'érotisme, celle de l'extase, enfin celle de la mort s'inscrivent en une perspective unique : cette perspective a seule un sens pour moi, mais la traduire en livres représente un effort épuisant, interminable... Il y eut continuité entre le rêve et ma réflexion de l'état de veille. Il n'y eut pas un moment à partir duquel ma réflexion devint lucide :

elle était déjà lucide quand je m'éveillai et qu'il me devint possible de la lier à une phrase de mon livre écrite une dizaine d'heures auparavant, avant la nuit, dans laquelle je m'étais efforcé de situer un carrefour où ma réflexion tout entière serait présente, cette part du moins de ma réflexion donnée dans ce livre, à propos de l'érotisme. Lors de mon réveil, je glissai de ce carrefour, dont le rayonnement s'étendait à un seul domaine, à un rayonnement unique de ma pensée, qui dans l'instant que je vivais alors, encore que l'intensité en fût faible, étant diffuse et se perdant, condensait en lui l'immensité d'une expérience : le rire, les larmes et le sacrifice de la croix, la mort, l'extase et l'érotisme y étaient unis. La phrase qui s'ordonnait dans mon esprit ne pouvant être elle-même qu'un développement, mais ce développement se référait en moi à un seul ravissement terrifié devant une perspective faite de la coïncidence de ces possibilités diverses qui n'en étaient qu'une. En ce sens, je savais que rien ne pouvait tendre davantage que la dissonance profonde, en quelque sorte le désespoir, résultant d'une indissoluble union de l'expérience de Sade et de celle du christianisme (union qui n'était pas donnée dans l'expérience de Sade lui-même ni dans celle des chrétiens réels, mais dans mon expérience propre où se rejoignaient le souvenir de moments fugitifs où le sadisme en moi s'exaspérait et celui d'une extase autrefois fondée sur la piété chrétienne la plus douloureuse). Je saisisais en associant ces deux souvenirs l'étroitesse du point de vue de Sade, en tout cas de Sade lui-même se fermant à toute autre possibilité que celle du crime, mais aussi l'aveuglement du christianisme refusant de prendre à son compte cette « faute lourde de bonheur » sans laquelle n'aurait pas coulé le sang du Christ. J'éprouvais à quel point grandissait en moi la haine de Sade (ces jours-là je lisais, ou plutôt relisais *Les Cent vingt journées*), mais je devais me dire que seule la fureur de Sade, le dégoût de Dieu exorbité et la fermeté, l'énergie, avec lesquels il se mura dans l'ignominie ont été seuls assez violents pour ouvrir mes yeux. Qui aurait su, sans l'exemple de ce furieux, ne pas se détourner d'un soleil aussi aveuglant que celui de l'instant de tout à l'heure, où je fixais dans les brumes de mon éveil, à la faveur peut-être de ces brumes, la perspective de l'unité : la douleur et la joie, la douleur nécessaire à lever l'angoisse *sans laquelle le temps se dissipe*, et sans laquelle luit, dans le temps disjoint, *le soleil de l'éternité*? Le mythe de la crucifixion que Sade éclaire au moment même où, comme une étoile mourante, il s'éteint en raison de l'éclat excessif qui émana de lui soudainement sans que lui-même l'ait pu saisir. Les mouvements les plus inconciliables de l'être – l'excès exorbitant – ne peuvent être saisis dans le développement cohérent d'un discours. Que faire sinon prévenir d'une impuissance qui n'est pas celle de l'instant, mais d'êtres qui subissent sans fin l'excès qu'ils n'ont jamais la force de vouloir longtemps, bien qu'il réponde à leur exigence profonde? L'homme est nécessairement dépassé par lui-

même et le mouvement de l'être en lui ne peut être saisi qu'en de soudaines effusions d'irrépressible énergie, celles du fou rire, de l'extase religieuse, des sanglots, qui seraient inintelligibles, sans la lumière que le sens humain d'excès *innommables* nous apporte. La mort, bien qu'elle se dérobe à la conscience (dont elle ne doit que difficilement et rarement obtenir un furtif instant d'accord) est en même temps la plus significative et la plus insaisissable de ces effusions où nous dépassent les mouvements impersonnels de l'énergie.

Tandis que je notais ce rêve ou les réflexions qui en suivent le récit, j'écoutais à la radio des enregistrements de la Cinquième symphonie de Beethoven, où un thème ne cesse pas de surgir exprimant sinon le sentiment fort de celui qui demeure « interdit », le mouvement devant lequel il demeure « interdit » : je sentais ce mouvement suscitant par un choc l'attention douloureuse proche de la perspective dont je parlais, mais il y manquait l'horrible mélange où non seulement la terreur lancinante et la fascination mêlées mais le rire incoercible dont la mort est l'objet privilégié, lèvent en moi le poids de l'angoisse. Comme si j'étais moi-même malheureux, mais soulevé, pris dans un débordement de violence. Il y avait du moins dans la solennité d'un thème ressassé, martelé, une force telle que grandissait, par bondissements et rebondissements soudains, un bonheur sonore qui répondait à l'entrée dans mon rêve de la grosse caisse annonçant l'horreur, en même temps le dépassement que la multiplicité trop rapide des images.

La longue méditation que jusqu'ici j'avais menée sagement aurait-elle pu mener à une notion intelligible ? Il était clair, dès le premier instant, qu'elle ne sollicitait pas l'intelligence mais bien la sensibilité de l'autre, que je devine dans l'au-delà de mon possible. Si j'avais visé un changement pratique, si dans ce livre au lieu d'une perspective qui s'ouvre dans le fond du cœur, j'avais voulu atteindre un résultat semblable à celui que cherchent le mathématicien ou le menuisier, le physicien ou l'astronome, je pourrais à la fin reprendre utilement les résultats de mes efforts, j'en énoncerais clairement la somme. Au contraire, je dois m'éloigner de ces possibilités rassurantes. Je ne puis plus *parler*. Je sais que les énoncés qui précèdent pourraient être suivis d'analyses où l'unité des perspectives multiples dont je parle résulterait de rapprochements judicieux. J'ai procédé de cette manière dans ce livre où j'ai tenté, sinon d'épuiser les aspects multiples de l'érotisme, d'en réduire un certain nombre à l'unité d'un point de vue qui toujours est celui de la vie sensible. D'autres opérations de l'intelligence sont possibles, mais la sensibilité mise en jeu, je dois lui répondre d'abord. Ce livre ne serait qu'un faux-semblant si je ne donnais à la fin la seule justification imaginable : une vie sensible dans l'instant de l'horreur, dans un tumulte comique. Peu importait

d'ailleurs un thème ou la bizarrerie de la grosse caisse, mais je voulais saisir au lieu d'une donnée intelligible les images immédiatement réalisées de mon bonheur. Ce que m'apportaient le thème de Beethoven ou le lourd instrument qui répondit à mon caprice, c'était l'éternité, l'angoisse levée. C'était la transparence d'images, toujours les mêmes, dont la répétition me semblait assurée par une immense marée de possibilités mentales. Par elles, je m'éloignais d'une lenteur inhérente à une réflexion, qui avait porté sur des rapprochements multipliés mais qui cessait finalement d'être lente dans la mesure où les battements de mon cœur, étant plus précipités, jusqu'à m'éloigner de toute impatience, me perdaient en une seule image.

DOSSIER DES « LARMES D'ÉROS »

[Introductions]

L'INFANTILISME ¹

Que les larmes apparaissent d'abord à mon lecteur inconciliables avec l'image qu'il a d'Éros – ou de l'amour? – je ne pourrai d'aucune façon m'en étonner. Mais, sans attendre, il me faut le prendre à partie : quel est le biais, le faux-fuyant, qui lui permet de rire?

Éros, il faut m'en croire, appelle les larmes!

Il les appelle avec brutalité...

Considérons la détresse révélée par ce que raconte, dans un manuscrit que je viens de lire, une jeune femme qui, « faisant la noce » à Montparnasse (mais n'en tirant pas d'autre satisfaction que ses pareilles), avait été invitée par un de mes amis à faire le récit de sa vie.

Elle parle d'un client que, dans sa chambre d'hôtel, elle avait accueilli, comme à l'habitude, par un strip-tease apprécié : suivent des ablutions indécentes introduisant la « deuxième scène ».

Le monsieur s'est mis nu, dans l'attente du drame. « Ce bébé, écrit la jeune femme, veut que j'agisse avec lui comme pour un enfant. Je l'emmailote donc dans une couche, et lui mets les épingles, très dures d'ailleurs à accrocher. Il est heureux comme un papa (*sic*) là-dedans; il a ensuite un biberon de lait que je suis obligée de lui faire boire au grand complet; il en tombe la moitié à côté, il bave un peu de partout... »

Cette inavouable volupté, dont j'ai lu, un jour, le récit pitoyable, me remémore une absurdité de même nature, qui jadis, cela date de plus de trente ans, m'avait frappé.

Il s'agit, dans les deux cas, d'une sorte de vice que les spécialistes, me semble-t-il, ont négligée. Je proposerai de le nommer l'*infantilisme*, mais Krafft-Ebing et les autres, qui abondent s'il s'agit de *fétichisme* ou de *coprophilie*, qui citent, à la rigueur, de rares exemples de *nécrophilie*, ont ignoré le plus inavouable des vices. Je ne crois pas que l'*infantilisme* soit rare : la possibilité d'associer le plaisir aux sou-

venirs que nous laissa une enfance lointaine irait de soi-même si nous manquaient les exemples précis. Mais qui ne voit la difficulté pour un homme d'avouer que, faute d'être emmaillotté comme l'enfant et de boire au biberon, il lui est difficile de jouir. Il en va de même d'un second exemple, où un képi de chef de gare, un petit drapeau rouge, un sifflet ont le même sens que le biberon et la couche...

Il est imaginable de confier la stupidité d'un vice à cette prostituée, que désarme sa nudité. La fille déchue, le vicieux la méprise : du moins n'a-t-elle pas devant lui les prérogatives d'un être humain ; il peut se déshonorer devant elle : elle ignore tout de lui, sorti de la chambre, il échappera au rire de la malheureuse : dans l'attente d'un « cadeau », pourrait-elle rire devant lui ? Ce n'est pas l'effet du hasard si l'exemple du chef de gare provient, de son côté, des confidences d'une fille. Il s'agit d'une prostituée de Montmartre qui, dans une brasserie, me raconta personnellement l'histoire suivante. À la même époque (aux environs de 1925), elle la raconta de la même manière à Z., un poète russe : Desnos connaissait Z. qui la lui rapporta. Desnos qui m'en parla convint que Z. et moi, qui ne nous connaissions pas, avions rencontré la même fille.

De temps à autre, un monsieur âgé la suivait dans une chambre : il avait dans sa serviette un petit nombre d'objets. La fille se mettait nue devant lui : coiffée de la casquette de chef de gare, armée du petit drapeau rouge : elle tournait autour de lui : un teuf-teuf puéril aimait cette ronde que, par intervalles, coupait la note suraiguë du sifflet. Le dénouement du drame, entendons-nous : la jouissance du vicieux, se produisait quand la fille, avertie, s'arrêtait soudain, criant à tue-tête, ainsi que vers 1910, ou plus tard, le faisaient les enfants jouant au chemin de fer : « AVIGNON, CINQ MINUTES D'ARRÊT, BUFFET ! »

LA VOLUPTÉ, LE RIRE ET LES LARMES

Le lecteur aussitôt se récrie : je l'ai fait rire !
Ainsi l'aurais-je déçu.

Mais sitôt qu'elle a raconté l'histoire de cet amant qui lui demandait le biberon, la fille du Montparnasse interrompt le récit : « Je suis vraiment écoeurée, s'écrie-t-elle, de voir tous ces hommes maladifs... »

Cette fille aperçoit sous le jour le plus triste ce « bébé » qui a le don – comment d'avance ne l'aurais-je pas su ? – de faire rire aux larmes le lecteur. En fait, notre fille a le vomissement facile. Il en est de même d'une de ses compagnes... Elles en voient tant que, tout à coup, le contenu de leur estomac remonte. Je prie le lecteur de se souvenir des moments où le contenu de son estomac remontait : ce

n'était pas grave ? mais s'étonnerait-il si l'auteur le prévient qu'à vouloir approcher d'Éros, il peut s'attendre à tout ?

L'auteur a l'intention dans ce livre de l'introduire en des domaines que seule une attention souvent pénible à la longue lui ouvrit. À l'entrée de ces domaines interdits, un rire inévitable en fait ressortir l'étrangeté. En vérité ce rire annonce la déchéance de ceux qui le soulèvent. Entrés dans les domaines d'Éros, nous apercevons d'abord une cohorte de personnages écoeurants, désarmés, que dégrada – et que détruisit – la recherche du plaisir. Il est possible, et même, il est inévitable d'en rire, mais l'effroi se substitue vite à la gaîté. L'effroi, le désespoir, les larmes...

Il serait difficile de nous faire une image saisissable d'Éros. Mais devant à n'en pas douter, sachant le croire parfois tenu de rire, nous pouvons en même temps supposer qu'il est accessible à l'effroi, qu'il est même accessible aux larmes. Pour finir, il se peut qu'il échappe au désespoir, mais il y échappe dans les larmes. C'est dans les larmes qu'il conjure une malédiction qui le suit. L'inconscience, à coup sûr, appelle la malédiction qu'elle voulut fuir, mais les larmes ramènent à la conscience ce que la légèreté du rire empêchait de voir. Aussi bien est-ce Éros en larmes qui seul accède à la splendeur terrifiante et voluptueuse d'un domaine secret.

Une équivoque est maintenue toutefois par l'enfantillage obstiné de l'érotisme qui souvent donne à la déchéance où la volupté se complait son esprit risible. Non qu'il s'agisse toujours de délires caractérisés semblables à celui dont j'ai parlé. Mais toujours la satisfaction sexuelle est comme le rire – ou le comique – en rapport avec la naïveté et la délicieuse absurdité de l'enfance.

Il ne s'agit nullement, parlant de l'érotisme, d'employer le langage objectif de la science. Parler de l'érotisme est parler d'une souffrance ou d'une joie que nous éprouvons, c'est parler en amant – heureux ou malheureux, en même temps heureux, malheureux – de la vie humaine. C'est parler comme le saint parlerait de Dieu – s'il pouvait en saisir, à la fois, la splendeur inintelligible et l'absence, et, dans l'absence, l'aveugle cruauté... De la vie humaine en effet, l'érotisme a la cruauté délirante et l'ivresse. Le savant parlant d'une étoile la réduit à des formules mathématiques par lesquelles il la connaît. Mais, de l'étoile, l'amant de la vie humaine connaît *subjectivement* le charme prodigieux que, dans le silence, elle tire de l'immensité de la nuit : en cette inintelligible vie, qui l'enivre et le terrifie, la lumière vacillante de l'étoile a doucement ouvert ce firmament compact et indifférent, que lui fit connaître la science. *L'amant de la vie humaine respire et tremble sur la terre, sur la terre il sait qu'il mourra : respirant et portant en lui la possibilité de trembler, qu'aurait-il à voir avec l'éternité des chiffres ?*

Il convient maintenant de montrer qu'entre le savant, qui enferme

dans ses formules la totalité du monde, et ce rire superficiel qu'il m'a plu de susciter, [passage illisible...] il n'y a nulle difficulté. Le savant se déplace dans le monde *fermé* que circonscrivent les mathématiques. De son côté, le rire que suscite l'histoire d'un monsieur qui jouit dans ses langes en suçant le biberon que lui donne une prostituée *enferme* un délire insensé dans les limites d'une catégorie non moins stable et non moins vide que celles du savant : le monsieur au biberon ne dérange plus, dès l'instant où il est à part, rejeté du monde qui importe, le rire, un rire à perdre haleine, l'ayant d'un coup chassé de ce monde *fermé*, que justement le rire, en l'excluant, permet de maintenir absolument clos.

L'histoire du biberon ou celle de la casquette du chef de gare appartiennent à un monde disloqué, *ouvert* à tous les vents du délire. Mais riant, je le montrais bien : je n'étais pas, moi, comme ces messieurs, lamentable, à mourir de rire. Il est vrai que la joie enfantine que j'en avais m'ouvrait – un instant – au vent de folie qui les emportait. Je participais, malgré cela, par le rire, à l'infection qui, eux, les ouvrait à de piteux, à de violents orgasmes, mais ce rire, par lequel, à ma manière, j'en jouissais de loin, en même temps qu'il me délectait, m'en délivrait.

Il y a dans le rire une lâcheté anodine, par laquelle nous nous préservons des dangers qui menacent une vie trop ouverte. Notre vie, nous la devons défendre de l'attrait qu'ont pour nous les désordres délirants : les plus communs sont les désordres sexuels. Nous devons, pour ne pas sombrer, nous fermer des frénésies qui supprimeraient la possibilité d'accorder nos possibilités à celles des autres. Il nous faut devenir adultes, adultes nous garder de déliquescentes puériles – mais le rire est la fête soudaine que nous faisons à ces déliquescentes : [phrase incertaine :] ce dont le rire avait marqué le caractère ouvert, loin de nous engager, se prêta le temps d'un éclair ! La déliquescence appela la fête qu'est le rire : de même que le choix du bouc émissaire appela sur lui le couteau du sacrifice, le rire a désigné l'énormité à ce rejet qui minimise, qui, réduisant à moins que rien, vient d'anéantir.

Nous n'aurions pu nous passer de rire. Comment sans rire envisager ce biberon que donne au débauché la fille de joie ? Nous n'aurions pu nous fermer dès l'abord, nous n'aurions pu nous indigner. Nous ne nous indignons pas d'une absurdité d'enfant : elle nous scandaliserait venant d'un adulte mais de l'enfant nous savons qu'il n'a pas en lui le pouvoir d'observer les règles que nous suivons. C'est pourquoi nous ne le trouvons ni grotesque ni ridicule. Nous en rions mais non seulement nous en pouvons rire : il a le droit de nous faire rire. Notre rire est alors un rire d'accueil. Au contraire le rire que suscite le rite du vicieux *exclut* l'insensé qui en est l'objet. Les incar-

tades des enfants ne peuvent toucher gravement ce monde réglé, où il nous faut nous renfermer, puisque nous devons vivre rassurés. Mais devant l'enfantillage éhonté d'un adulte, notre angoisse se relâche à la seule condition que, nous faisant rire, notre hilarité le foudroie, l'anéantisse.

Ce rire, qui va de soi, n'est pas seulement celui que soulève une énormité : généralement l'érotisme est risible. Et c'est généralement que se lie à l'enfance la valeur risible de l'érotisme.

Ceci n'est pas sérieux !

L'enfance et l'érotisme seraient-ils sérieux ? Ne sont-ils pas risibles ? Et si le lecteur rit, si je ris avec lui, serait-ce sérieux ? Apparemment, ce n'est pas soutenable. Il est insoutenable, à l'encontre, parlant de l'érotisme d'affirmer que si la vérité en apparaît, c'est dans les larmes...

À l'avance, je devrais me sentir effondré, renversé devant la risée générale. Du moins si je ne mesurais sinon la sottise, l'aveuglement, qui seul permet de rire à l'aise. Pourrais-je en effet parler de sottise à propos de faits qui ne sont l'objet d'aucune attention. Mais l'aveuglement de la foule qui rit à l'unisson de l'érotisme et de l'enfance, étant durable, pourrait à la fin donner la nausée. Comment l'admettre s'il s'entête, et s'il demande avec sérieux d'être tenu pour avouable.

Je ne pourrais l'affirmer sans colère, le rire dont la raison voulut la confusion de l'érotisme et de l'enfance, à mon sens pourrait se figer sur les lèvres des rieurs en sorte qu'à jamais leur pitoyable visage éternise l'aveu de l'inavouable.

À présent je m'efforcerai de faire ressortir une évidence dont se détourne la foule innombrable des rieurs. Car il est vrai que le rire ensorcelle et qu'en pleine lumière, et de toute façon, personne n'est gêné de fermer les yeux.

Entrons dans le dédale où se perd aisément l'humaine simplicité. J'aurai soin de guider la pensée à travers des fondrières où d'habitude elle erre à l'état d'impuissance, où, démantelée, résignée, elle cède à l'aisance des impudents, de tous ceux qui ne craignent rien autant que d'y bien voir.

Je comparerai d'abord ce que nous sommes, ce qu'est mon lecteur et ce que je suis, à un sac, qui, d'une part, doit rester fermé. Ce sac est tenu de se garder de l'intrusion du dehors : il exige de rester fermé, de rester intact à travers les inévitables dangers. D'autre part, personne ne voit comment, sans finir, le sac pourrait ne jamais s'ouvrir. Le principe est sérieux : « défense ou danger d'entrer ! » Mais si rien n'entre dans le sac ? et si rien n'en sort ? Il ne se passe rien ! Quelle raison de rester intact, si ce n'est en vue de ce qui pourrait survenir ?

S'il s'agit d'un adulte, de l'un ou de l'autre sexe, il existe en principe à l'état fermé. Il s'habille, et ce que dissimule ses vêtements, ce sont

en premier lieu ces organes de la reproduction qui sont en nous, comme [étrangers?] : autant d'ouvertures possibles... nul ne le niera : par ces ouvertures éventuellement le danger pourrait s'introduire. J'évoque de cette manière une telle infinité de possibles, les uns comiques et les autres désirables, d'autres enfin soulevant le cœur : je ne parle pas de la mort... : je me refuse encore, un court instant, à toucher mot... Je n'ai pas fini de rire en effet : je veux dire à présent qu'étant fermée c'est par des boutons, de petits boutons, que chaque ouverture est fermée. S'il n'était la rigueur de la coutume – et l'appareil glaçant qui la protège – ces fermetures, qui ne sont que des ouvertures, pourraient-elles nous sembler ce qu'elles sont : d'intangibles murailles!

LA VOLUPTÉ DANS LES LARMES ¹

J'ai vu l'irritation provoquée par ma volonté de souligner l'analogie des moments de transe érotique et de l'agonie.

Je ne pouvais m'en étonner. Mais ce petit livre a l'intention d'aller plus loin. L'érotisme est le propre de l'homme. Or la connaissance de la mort – le fait de savoir qu'il mourra, de savoir qu'il meurt – n'est pas moins que l'érotisme un des caractères distinctifs de l'homme : je crois qu'essentiellement l'érotisme est lié à la mort, c'est-à-dire la sexualité de l'homme est le fait de l'animal qui vit conscient qu'il mourra.

Il ne s'agit nullement de dire que, s'il n'était la conscience de la mort, nous n'aurions pas de jouissance sexuelle, mais la pleine jouissance appartient à ces créatures que la mort fait pâlir. (Il est vrai, parfois le voluptueux ne tremble pas devant la mort, aimant mieux, lucidement, trembler de volupté...)

Je veux dire ici sans attendre que, de toute manière, le rapprochement de la volupté et de la mort ne me semble pas sacrilège. Il est d'inévitables points de vue qui donnent aux « jeux sexuels » un aspect infamant : ces aspects seraient-ils moins transitoires que l'ivresse? L'ivresse se dissout, et même, elle passe plus vite que le sérieux; elle n'en est pas moins si profonde que, sans elle, en tous sens, la vie humaine serait impossible. Il en est ainsi : nous allons sans finir d'un enchantement à une exécution, puis de l'exécution à l'enchantement; si quelqu'un, tristement, succombe au dégoût, l'enchantement n'en est pas moins la condition même et la vérité qui nous fondent...

Mais nous ne pouvons nous étonner si l'horreur – une horreur sournoise – est liée à cet enchantement si précaire...

C'est en effet l'inextricable lien de la joie extrême et de la mort, que celle-ci apparaisse sous forme d'infamie, de corruption profonde,

de déchéance, ou plus généralement dans la consommation convulsive de la vie qu'est l'amour, qui sera le sujet de ce livre.

Je ne parlerai pas du fait que la reproduction des individus, contre les apparences premières, est, en profondeur, identique à la mort (puisque la disparition ultérieure de ceux qui donnent la vie est exigée, s'il leur faudra, quelque jour, laisser une place à ceux qu'ils enfantent); je ne parlerai pas du fait simple de la naissance à laquelle non seulement la mort à venir des parents donnait un sens (puisque à l'avance ce vide appelait les êtres qui l'empliraient) mais qui dès l'abord renvoyait à la mort ceux qui se désignaient eux-mêmes, en procréant, comme un déchet de leur procréation. Mon intention est plus précisément de montrer comment l'étreinte, à laquelle nous croyons que mènent le goût et l'amour de la vie, répond dans l'obscurité de la nuit à l'horrible attrait de la mort.

Il ne faut pas de tout pour faire un monde, il faut du bonheur et rien d'autre

Eluard qui le dit [*Le manuscrit s'interrompt, puis reprend :*] peut du moins être changé, en un *fou rire* inextinguible. Tant il est vrai que le rire et l'angoisse, au lieu de s'opposer, se composent.

Je ne veux pas aller plus loin. Je voudrais éviter dans un livre où j'ai l'intention d'exposer, sous une forme aussitôt sensible, des faits qui peut-être gêneront, mais qui m'éviteront de mâcher les mots, ces sortes de développements difficiles à suivre, qui font d'un livre précédent, voué à la connaissance de l'érotisme, une obscure phraséologie dont l'objet cependant était connu de tous, dont l'objet de tout temps s'imposa à tous les esprits. Il est vrai que la réflexion élaborée, la réflexion sérieuse, libérée des soucis thérapeutiques aussi bien que des troubles enivrés, avait résolument évité ce domaine interdit. Il est vrai que faute d'une connaissance approfondie d'un tel domaine, l'homme réfléchi, devant l'homme résolu, faisait figure de parent pauvre. J'ai voulu sortir d'une honte qui donne à l'humanité entière un langage piteux, le langage d'un être pâle, aigri, mais qui ne cesse pas de trembler.

À cette fin, j'ai dû donner le langage de la théorie à la pensée qui ne recule pas devant l'horreur. J'en ai conçu une sorte de dépit. Une lassitude à tout le moins des mines du théoricien, qui, si souvent, sont celles de l'homme asexué.

[JE VOUDRAIS DANS CE PETIT LIVRE...¹]

Je voudrais dans ce petit livre, aux antipodes de la philosophie, partant de la réflexion sur l'érotisme envisager les possibilités de la vie humaine. Il n'est rien qui demande au même point l'honnêteté et l'audace. Jamais je ne devrai oublier la convention qui incline un grand nombre d'esprits : je devrai d'abord me représenter, sans mépris pour ceux qui s'inclinent, la force qu'il faudra pour la vaincre. Maintenant je dois me garder de toute forfanterie, mais je dois le savoir : l'érotisme est par excellence un domaine interdit. [...] Je dois forcer l'entrée du domaine le plus interdit, les portes qu'il me faut ouvrir à la réflexion sont, après tout, les portes de la mort.

Je ne parle pas du domaine des légendes troublantes et de la panique (la terreur y maintient la nuit), mais de tout ce que, dans le *calme* de l'horreur (s'entend de l'horreur supportée, de l'horreur vaincue), révèle un *éclairage de la mort*.

Je dirai de ces corps féminins, qui sont les phantasmes du *désir*, que, réduits à l'état d'objets par l'excitation qu'ils provoquent – ou par celle qui les trouble – ils cessent de répondre aux exigences banales, aux exigences quotidiennes de la vie. La vie continuelle demande ces actions raisonnables auxquelles le langage de l'utilité préside. Soudain, l'incongruité du désir interrompt la vie continuelle; elle livre les corps à une torpeur qui a le pouvoir de l'enchantement; elle abolit alors jusqu'à la mémoire de cette servitude qui maintenait dans les limites de la décence et du bavardage; la servitude imposait l'interdit au désir, elle refusait en réponse au désir cette mort aux conventions de la vie courante, sans laquelle il n'est pas de liberté.

[...] L'interdit jeté sur un point signifie l'horreur et l'effroi qui peuvent lui être liés. L'érotisme peut me séduire, mais je ne puis oublier, quoi qu'il en soit, l'horreur et l'effroi qu'il inspire. Je dois rappeler à ceux qui me lisent – et qui peut-être m'écouteront – qu'en

entier l'érotisme est lié à la mort. Cependant, je l'ai dit plus haut : la sexualité est, en un sens, à l'opposé de la mort. Mais justement, dans la mesure où elle incline à l'érotisme, la sexualité est maudite. Elle est maudite dans la mesure où elle se détourne de sa fonction qui est de multiplier les êtres humains. Elle l'est surtout si, loin d'envisager la prolifération de la vie, elle gaspille les ressources qui l'assurent.

En fait, l'activité érotique absorbe la possibilité d'un grand nombre ; elle absorbe du moins une part de cette possibilité. Elle est d'abord maudite en raison des interdits religieux arbitraires : mais elle l'est encore, et même elle l'est principalement, du fait qu'elle est en principe étrangère à la multiplication des êtres utiles ; elle est maudite du fait qu'elle affaiblit la communauté utile.

Ainsi l'érotisme est-il contraire à l'intérêt vital de la communauté.

Mais l'opposition pourrait n'avoir pas de conséquences graves. L'érotisme se dissimule : il a même le devoir de le faire. Il serait difficile de l'atteindre dans la sphère secrète à laquelle il se limite. Il peut en effet se survivre dissimulé (si du moins subsiste une certaine disposition de temps libre). Mais la survie dissimulée aurait sans doute peu de sens : le rejet dans la sphère secrète équivaut à la suppression. Le sens de notre vie humaine se limite à ce que nous pouvons en dire, en affirmer ouvertement.

Pour autant, il n'est pas sûr que cette expression doive nécessairement se réduire aux formes traditionnelles. Nous pouvons rêver de silences plus réels, plus satisfaisants, que des protestations perdues. Des possibilités discrètes, assurant la survie de la conscience, excluant librement le délire, fondées sur un approfondissement silencieux de la conscience, peuvent être aujourd'hui déplacées. Toutefois il n'est pas insensé d'affirmer dès maintenant, dans des conditions paradoxales, ce qui n'est scandaleux qu'en porte à faux en rapport avec les prétentions mortes de la conscience. Il me semble bon, et même il me semble possible aujourd'hui de placer mon livre au-delà de ces prétentions.

Il est dès maintenant possible en effet (sans doute était-ce hier impossible), de lier à la discrétion ce que j'affirme aujourd'hui simplement, conscient des difficultés atterantes que la vie humaine rencontre et dont elle sort, mais à la condition de se lier à une possibilité fragile. Cette possibilité se fait jour, mais elle n'est que difficilement saisissable.

[...] Je ne voudrais pas m'associer au jugement selon lequel la tradition est toujours dérisoire et mérite d'être bafouée. Si la mort appelle les larmes, et si le rire affleure à l'arrière-pensée de l'érotisme,

il n'y a là nul artifice : ces réactions répondent à la vérité de notre vie. Mais, serait-elle fondée, cette vérité n'a pas le dernier mot.

Nous ne pouvons sans fin nous accorder au rire. Le fond de l'érotisme est terrifiant. Il ne l'est pas seulement dans l'instant où Gilles de Rais ouvre la gorge d'un enfant, où, s'asseyant nu, sur son ventre, il se manie et, libidineusement, se délecte à le voir mourir. Avec ses séides, il arrivait à Gilles de Rais de rire des grimaces d'agonie de l'enfant. Le rire de Gilles de Rais fait trembler. Parfois le rire, à partir de l'érotisme, a perdu le pouvoir de délivrer de la tragédie : il peut, dans d'autres circonstances, en porter l'horreur à son comble.

[RESTE POURTANT,... ']

Reste pourtant, dans le fait de parler de mort, un excès : la mort proprement dite — le retrait de la vie — n'est en jeu que bien rarement. Il ne s'agit que d'une image : l'ombre de la mort passe et la vie, de ce fait, loin de s'affaiblir repart de quelque manière — après une provocation même elle est excitée, elle est dressée par une apparition de l'image de la mort.

Mais ces effets ne sont pas clairs et seule la considération générale d'aspects divergents de l'érotisme et de leur ensemble justifie un rapprochement surprenant.

J'ai d'abord envisagé un aspect assez simple, où la *perversité* ne jouait nullement. La situation que j'envisage maintenant diffère peu de celle dont j'ai déjà parlé, mais il ne s'agit plus cette fois du phantasme du *désir*, qui est la clé de l'érotisme : je parle de la *défaillance* qui souvent commande la relation réelle. Je ne parlerai pas dès maintenant de l'aberration voulue pour elle-même, encore moins de la perversion où l'attrait de la mort se fait jour.

[JE M'ÉLOIGNE DE LA CROYANCE... ']

Je m'éloigne de la croyance qui voit dans la sexualité l'origine. Ce qui décide de la vie humaine n'est pas le sexe. Ce n'est pas davantage l'obsession ni l'attrait de la mort : seul le travail décide de la vie humaine. L'activité sexuelle, en tant qu'attrait, détourne du travail, et la continuité, nécessaire au travail, met en valeur, au moment où la mort l'interrompt, le rôle néfaste de la mort. L'activité sexuelle et la mort, opposées l'une à l'autre dans leur principe, sont dès l'abord les deux possibles qui s'opposent au travail : c'est cette communauté d'opposition qui les rapprochent en dépit de leur divergence. Seul le travail, qui distingue l'homme de l'animal, qui même a créé l'être humain, a conféré à des facteurs en eux-mêmes distincts une sorte d'équivalence, du fait qu'il les a confondus dans la même exclusion : en effet, le travail rejette également la mort et l'acte sexuel. En fait la mort de l'animal et son activité sexuelle n'ont rien de commun. Rien de plus que l'eau et le feu... À peine pouvons-nous dire que l'orgasme, à l'issue de l'acte sexuel, y met fin (mais provisoirement) de la même façon que la mort achève la vie. Ce n'est pas ce qui engagea les premiers hommes à parer l'acte sexuel du prestige équivoque de la mort.

Quoi qu'il en fût, cette association monstrueuse est celle qui décida de l'érotisme. Il y a là un aspect évident qui apparaîtrait à quiconque a de l'érotisme une expérience personnelle, qui lui apparaîtrait du moins si la croyance à une nature douceuse et bienveillante n'émasculait pas lourdement la pensée.

Mais se déroberait-il à première vue, l'aspect funèbre de l'érotisme se révèle à la longue essentiellement.

Je suivrai maintenant dans ces formes déconcertantes l'effort que l'érotisme, à travers de nombreux détours, poursuit dans la hantise de la mort — seule la mort accédant au délire poétique qui en est la royauté.

LA DÉFAILLANCE DE L'AIMÉE,
LA VIOLENCE DE L'AMANT

Une fois ou l'autre, en quelque mesure, à la pensée de la mort, un homme défaille; à la vue de la mort, il défaille... Mais cette défaillance est la clé de la fièvre érotique.

La défaillance n'est pas en même temps – elle n'est pas de la même façon – le fait des deux amants. Une femme y succombe, celui qui l'aime, ou qui la cherche, la provoque. L'amante défaille, l'agressivité de l'amant appelle sa défaillance dernière.

L'intention érotique peut être déjouée. Si l'amant cède au mouvement d'une violence animale, elle est en partie déjouée: ce mouvement ne peut accéder à la lointaine possibilité de l'extase érotique, qui n'est pas, comme l'extase religieuse, objet d'études austères, quelque peu solennelles, et qui n'est pas moins digne d'intérêt.

De toute façon, l'amour humain, s'opposant à la sexualité animale, est proche de l'amour extatique de Dieu, que connaît le mystique occidental; il est proche en même temps de l'extase impersonnelle, de l'extase *athée* des Orientaux. Mais la sphère de l'amour, envisagée dans ses trois formes – humaine (sexuelle), divine, impersonnelle (*athée*) – n'est pas elle-même un ensemble suffisant. La haine, qui s'oppose à l'amour, et compose avec lui, est l'autre aspect du même domaine. Il est vrai que la haine aspire en principe à des objets réels: elle n'a guère le pouvoir de se satisfaire (d'accéder à la jouissance), à partir d'objets imaginaires; enfin la jouissance qu'appelle la haine se borne à la frénésie physique: la haine ne se satisfait que mollement, que rarement, d'une jouissance mentale possible à tirer de ses tremblements...

Il serait facile, à partir d'aspects multiples apparaissant dans les domaines à peu près déserts de la passion, de nous perdre, au moins de dévier vers les possibilités lointaines, en quelque sorte inaccessibles, de l'égarement.

Mais je crois vain de multiplier les parcours où mène un délire de lumières éblouissantes. Il est vrai que l'ascèse chrétienne accusa les voies de l'amour humain: elles sont, selon l'ascèse chrétienne, aléatoires, elles n'auraient d'issue que la pauvreté. Mon livre – il est temps de le mettre en valeur – se borne à ces voies maudites: je ne récuserai pas ceux qui en montrent l'insuffisance, il me suffit de n'en pas parler. En de telles voies, ce qui importe n'est jamais le résultat [... *Le manuscrit s'interrompt; page suivante:*]

apparaît dans l'éclairage d'un désastre (en principe, d'un désastre réparable).

L'éclairage de la mort, évidemment, diffère de la chute dans l'absence qu'est la mort effective. Il n'a pu que révéler aux vivants le désastre possible. Une telle révélation brise la simple effervescence sexuelle, il la transfigure, il la tourne en hallucination accablante. Celle-ci n'est pas toujours moins grandiose que la mort: comme la mort, elle coupe la respiration.

Cette extrémité est moralement plus voisine qu'il ne semble de la banale conjonction des amants, qu'opère un courant de communication déchirante, comparable à un mouvement de rage.

La dissimulation de cette *banalité* est la tare de la vie civilisée, mais nous ne devons pas nous y tromper...

[...] les amants apparaissent soudés par un courant de communication spasmodique.

Dans l'indépendance l'un de l'autre, chacun d'eux vivait à l'état fermé. Ils vivaient habillés, et leurs vêtements les terminaient (les enveloppaient, les isolaient, les enfermaient). Une communication intense ne pouvait s'établir entre eux sans la suppression, du moins sans le désordre des vêtements.

Mais le désordre – ou la suppression – des vêtements sont décisifs.

Soudain, les vêtements écartés, une femme est un être *ouvert*, un être abandonné; la femme *nue*, devant l'homme qui, la désirant, s'apprête à l'ouvrir sans mesure. Se dénudant, elle s'est mise à sa merci, sa nudité avoue son entière défaillance. La nudité diffère essentiellement de la mort, mais la femme vêtue s'oppose à l'abandon de la nudité comme à la mort s'opposent la vie et la parole. Cette femme sous les vêtements disposait de sa volonté: reste un corps nu, sans défense, appelant un abus violent. Le corps, évidemment, n'est pas une chose et, de lui, je ne pourrais dire que la vie l'abandonne, de la même façon qu'elle l'abandonnerait dans la mort: mais il défaille, il s'apprête, dans cet abandon, à jouir, terrifié, de sa défaillance [... *Le manuscrit s'interrompt*].

Post-scriptum

POST-SCRIPTUM ¹

S'ils me prêtent l'oreille c'est malgré tout parce qu'ils sont engagés dans l'esclavage et que leur oreille est docile (la mienne aussi).

Ma doctrine de la chance est la seule partie de ce que j'ai dit qui soit extérieure à Hegel. Le reste y peut rentrer (au besoin par une modification que j'accepte d'avance).
rectification

Mais je ne dis pas cela comme Hegel lui-même aurait pu le dire. Sur ce point l'aléa?

Je n'ai pas l'intention dans ces quelques pages introduisant à celle de mes œuvres qui compte le plus devant mes yeux de parler d'un principe d'où ma réflexion procéderait, mais je veux dire ici de quelle manière ma pensée me semble s'éloigner de celle des autres, surtout de celles des philosophes.

Il me faut dire, en premier lieu, que j'ai peur, et que [...*Le manuscrit s'interrompt*].

DÉBUT DE POST-SCRIPTUM AUX « LARMES D'ÉROS »¹

Je ne puis un instant songer à blâmer le travail ordonné, mais si je songe à cet ensemble que représentent *Les Larmes* et le post-scriptum je doute qu'un ensemble ait été rédigé dans un aussi violent désordre.

POST-SCRIPTUM DES « LARMES D'ÉROS »
À PROPOS D'AGADIR ¹

Je crois que nous ne pouvons, quelle qu'elle soit, substituer à la vision que nous avons du monde une vision plus satisfaisante. Nous sommes obligés, quoi qu'il en soit, de faire à nos intérêts d'homme une part qui n'est pas seulement excessive, mais mal envisagée. Nous ne sommes en ce monde ni maîtres ni coupables. Nous ne pouvons être à la mesure de ce qui est, nous n'y sommes pas non plus étrangers (du moins pas radicalement). Au-delà de nos intérêts, nous ne savons rien. De ce dont il découle ou de ce dont à la fin le monde est lourd, nous ne savons rien. Rien de plus que l'habitant d'Agadir à peu d'instant du tremblement. Positivement, si nous envisageons l'origine et la fin nous ne savons même rien de plus que, de la maison que, sans le savoir, ils rongent, les termites qui la rongent. Je ne pourrais prétendre avoir été jusqu'au bout des possibilités de la réflexion. Je me suis arrêté au moment où j'ai cru – est-ce à tort? – qu'à la fin je serai ² débordé. Je suppose qu'au-delà d'un point où se fait jour une perspective encore incomplète – incertaine peut-être –, il est difficile d'aller : il me semble en effet qu'au-delà l'ivresse l'emporte sur la patience. Je calcule les chances qu'a de chavirer celui qui dure, qui persiste : aurait-il persisté s'il était, comme moi, susceptible de chavirer. J' imagine avoir eu sinon toute la patience imaginable une patience réelle [...*Le manuscrit s'interrompt*].

[LA DERNIÈRE PENSÉE ¹]

La dernière pensée : l'éblouissement, qui ne pourrait se lier à telle pensée définissable, mais à la dissolution de la pensée qui se propose et de toute pensée. Cette dissolution en laquelle la pensée – la pensée entière – s'abîmerait en même temps qu'elle en est la mort est l'accomplissement de la pensée. La méditation extrême issue du mouvement infini de la réflexion est la floraison de ce qui fut impliqué, avant de s'épanouir. Mais l'implication eut déjà le sens dont l'éclatement est la perte. Il n'est rien d'humain dont une éclosion achevée ne soit la mort. À force d'être heureuse, cette pensée est lassante. Elle est lassante en ce qu'elle refuse toute possibilité de repos.

La recherche du repos lie à la peur de la mort. Je ne sais si j'ai peur de la mort, si du moins j'en ai peur vraiment, mais je me fatigue vite... Un vertige appelle une solidité. De même, dans la fatigue j'appelle lâchement le repos, je n'ai pas honte d'attendre le repos.

D'un bout à l'autre, une vie humaine est la recherche de repos : si longs et si profonds que nous puissions ne plus savoir ce que le repos signifie.

Le seul repos que je puisse attendre sans honte est celui que donne un plaisir violent : cette commotion tordue et voluptueuse, qui n'est pas la mort, mais qui, l'ayant appelée d'un cri, abandonne vite à l'imposture du bonheur.

Il y a une chose que je ne puis pas dire, c'est que je ne suis pas un homme de lettres. Je ne suis qu'un homme qui aime à lire et à écrire. Je ne suis pas un homme qui aime à se faire connaître, mais un homme qui aime à se connaître. Je ne suis pas un homme qui aime à se faire respecter, mais un homme qui aime à se respecter. Je ne suis pas un homme qui aime à se faire admirer, mais un homme qui aime à s'admirer. Je ne suis pas un homme qui aime à se faire craindre, mais un homme qui aime à se craindre. Je ne suis pas un homme qui aime à se faire aimer, mais un homme qui aime à s'aimer. Je ne suis pas un homme qui aime à se faire servir, mais un homme qui aime à se servir. Je ne suis pas un homme qui aime à se faire obéir, mais un homme qui aime à s'obéir. Je ne suis pas un homme qui aime à se faire respecter, mais un homme qui aime à se respecter. Je ne suis pas un homme qui aime à se faire admirer, mais un homme qui aime à s'admirer. Je ne suis pas un homme qui aime à se faire craindre, mais un homme qui aime à se craindre. Je ne suis pas un homme qui aime à se faire aimer, mais un homme qui aime à s'aimer. Je ne suis pas un homme qui aime à se faire servir, mais un homme qui aime à se servir. Je ne suis pas un homme qui aime à se faire obéir, mais un homme qui aime à s'obéir.

HORS « LES LARMES D'ÉROS »

*Éléments d'un nouveau
livre d'aphorismes*

LA CATASTROPHE !

APRÈS DEUX GUERRES, PÉRORAISON

LA CATASTROPHE

Principe de la recherche à tâtons;

Exclusion de toute recherche non scientifique, évidence en même temps des limites de la recherche scientifique... Au-delà de ces limites, plus rien...

Impossibilité de poser la question illimitée, la question essentielle, impossibilité d'aller de l'interrogation analytique à cette question essentielle. Soient les réponses données à l'interrogation analytique, de quelle vérité essentielle relèvent ces réponses? À quoi mènent ces réponses? Et pourquoi suis-je devant ce papier, écrivant, *à la recherche de la clé*? Je l'imagine : *il n'y a pas de clé*, ces vérités innombrables, dont la science a peuplé l'univers, ne signifient rien pour moi, sinon dans la mesure où je veux résoudre un problème particulier. La clé me donnerait le sens de *ma* vérité, d'une vérité dominante, dans la foule où elle est perdue. Qui suis-je? sinon cette question terminale (la question terminale) sombrant avec moi dans la nuit. Maintenant j'efface en moi toute réponse naissante et, dans mon effort, dont nul aboutissement n'est concevable, je vois seulement le point où, le pont coupé et les rails de l'intelligence donnant dans le vide, je ne suis plus que le convoi précipité, la catastrophe... Éclair dans la nuit, vérité inintelligible, que l'oubli de la vérité conditionna, que l'oubli même de la question conditionna.

Les tâtonnements dans l'obscurité...

Supposeraient-ils la possibilité d'allumer la lampe?

Forcément...

Mais non la certitude de cette possibilité.

S'il n'y a pas de Dieu?

En Dieu la lampe est allumée?

Mais, à la place de Dieu régnerait seule une *régularité*, dont ni Dieu ni l'homme ne sauraient ce qu'elle [est] ¹?

Finalement, il y aurait *la place de Dieu* dans l'homme. Et, que Dieu soit ou ne soit pas, Dieu lui-même serait absent de cette place. Les soupirs, les extases, effectivement nous les atteignons, mais [Dieu?]

Nous savons comment Dieu s'est constitué devant celui qui l'adora.

Cette place, nous la connaissons, est celle du divin – le contraire souverain du travail, ce qui ne saurait être subordonné. Mais l'homme a subordonné le divin au travail : il a remplacé l'*obscurité* divine par la postulation d'une lumière divine équivalente à notre seule lumière certaine, celle du travail.

Mais dans la direction de Dieu le point de connexion avec les perspectives du travail ne supprime pas un mouvement plus nécessaire, décidant la dissociation suprême de ces perspectives subordonnées et non leur association suprême; de l'association suprême ne subsiste en dernier lieu que le souvenir d'une nécessité à laquelle aucune possibilité saisissable ne répond.

Si nous voulons saisir quelque chose qui se dérobe et qui plus est si cela cesse de se dérober la certitude se fait que nous détruisons notre souveraineté, que nous subordonnons et que nous détruisons ce que nous avions entrevu de souverain.

La question de la finalité

c'est le langage qui implique l'idée de finalité

il y a l'effondrement du langage

la dissociation du langage

impliquant le surréalisme

dont le monisme est la destruction

encore que le dualisme soit stupide

il y a seulement opposition non de deux

principes philosophiques mais de la dualité

banale du travail et du jeu

le travail qui se lie *dans la construction* du langage à ce dernier, au langage, fait du monde une réalité vivant conformément au principe du travail, à la finalité,

mais la réciproque est vraie

que n'ont pas comprise les savants, si la

finalité se dissout que devient le langage

qui nous rassure

nous pouvons méditer – en désordre – sur

le sens, inaccessible, de tout ce qui est

Le principe de la crise érotique

discussion du sens du mot plaisir

le fait que dans le plaisir il n'y a pas seulement l'affaissement, que le plaisir possible apparaît soudain comme le salut. Ce n'est pas le salut qui succède ¹ mais une dissolution, mais la mort

les questions fondamentales à envisager dans la
péroraison après deux guerres

À ce point, [illisible] les vérités sont sur le même plan. Les hommes sont libres, dans la mesure où leur nécessité s'impose, d'imposer à tous cette nécessité : la vérité c'est le salut public (souvent le salut public est le cri d'affolés – que faire alors? peut-être, au mieux de les jouer? ...mais je parle ici d'autre chose; d'ailleurs, ce que je dis n'importe guère : par définition, par vocation!).

Impossibilité d'Alpha du Centaure à la Terre comme de la Terre à Alpha du Centaure. Possibilité d'un accomplissement merveilleux de la pensée à partir de la communication généralisée. Il suffit en fait d'avoir défini l'impossibilité qui résulterait tout au moins d'épuiser et de choisir. Impossibilité du même ordre que celle de tout lire. Nécessité d'abandonner en cours de route.

D'où l'imagination d'une pensée divine.

C'est-à-dire d'une pensée qui, pensée objective, dériverait vers la négation de la pensée qu'est le sacré

Au passage l'élan est coupé

restent la pensée discursive et la représentation sacrée, séparées radicalement et l'impossibilité d'aller plus loin

Dieu, c'est en somme l'indifférence à la fausse possibilité d'aller plus loin. Ou le désespoir? Égalité de l'indifférence et du désespoir

Le désespoir et l'indifférence apparaissent également irrecevables. Mais la solution moyenne n'est dans le jeu de l'écureuil qu'un moment du parcours

La mesure s'inscrit dans la conciliation de l'inconciliable : celui-ci maintenu comme tel...

Ni le fait que je ne crois pas en Dieu (qu'au contraire, il y a dans cette croyance une impiété), ni celui que les interdits concernant la sexualité, s'il est nécessaire¹ de les maintenir, doivent néanmoins être violés, ne m'opposent à l'essentiel de la morale régnante. Bien plus, la fondant sur la communication entre les hommes (forme d'immanence à partir de l'universalité de la conscience), et non sur la transcendance d'un principe (il y a immanence à la base du travail (fondement des interdits) comme à la base de la conscience du sacré (fondant la violation); seule la confusion ordonne la transcendance), je crois rendre possible une liberté dynamique, grandissante, sans menace accrue.

Le sacré en tant que répondant à la conception de base de la finalité

le lieu sacré est le type du lieu destiné au prédestiné

c'est cependant le contraire qui a un sens

La divine ignorance

cette sorte de béatitude que nous atteignons subrepticement involontairement dans une crise de sanglots

au balcon des sanglots sans nous y être attendu nous apercevons un monde qui ne nous laisse d'autre possibilité de repos que le malheur, ou l'absence de repos concevable

multiplicité des êtres et vanité
de l'aboutissement unique
ce n'est pas ce qui m'intéressait le plus

aboutir = préciser de quelle façon en
[négligeant?] ...du fait qu'une sorte d'ouverture
indistincte est maintenue dans le vague
c'est en principe ce qu'il aurait fallu supprimer
à tout prix : j'ai l'audace de dire non

aboutir en désordre en reconnaissant qu'à tout
prix, il aurait fallu...

la chance introduite devant le travail
plus tard, je devrais préciser, mais
d'une part je sais mon infériorité je la
reconnais, mais j'avoue – je ne dis
pas c'est négligeable. Non!

j'avoue mon impuissance
appendice = plus aucun intérêt pour moi

que l'appendice est beaucoup moins l'expression de ma pensée que l'affirmation de la valeur de Hegel

je sais bien que l'effort nécessaire à la compréhension difficile ne m'est pas possible au même degré aujourd'hui.

le principe que l'interrogation dernière ne commence qu'au plus loin de la compréhension.

une philosophie du travail est possible

moindre rigueur du texte de 1942

l'appendice prouve la nécessité où je me trouvais de maintenir mais cela

renonciation : d'autres s'y prennent mieux

L'homme – en apparence castration radicale et tranchée – n'est ce qu'il est que par la suppression des *obscoena*

La nature n'est ce qu'elle est que dans la résurrection des *obscoena* brandis comme une torche scandaleuse mais ces *obscoena humains* – *resurgis* – n'ont rien à voir avec les *obscoena* des animaux. Il s'agit en ceux-ci de la nature en ceux-là de scandale

l'essentiel le travail et le jeu

l'insoumission, en somme le christianisme vaut dans la mesure où
il est une insoumission

de même en politique

le tour joué au christianisme
quel est l'esclave le plus soumis
évidemment l'évêque chrétien

ce qu'il y avait de vrai dans
le christianisme : la révolte

les écrits d'un blessé d'un malade, et non d'un vaincu

mon ambiguïté essentielle

affirmer-dérober

Quelle est la forme la plus
angoissante de l'affirmation ; la mieux
construite

n'importe comment, me semble-t-il, j'aurais dû recommencer

d'une part j'en sais plus long
mais d'autre part j'achève d'être las
et je n'aurai pas la patience, à l'instant j'oublie d'échouer
ainsi je ne pourrais faire mieux

Je n'ai pas la force nécessaire
pour qu'en mon esprit Hegel ne soit
pas en question

essentiel le jeu contre le travail

Je m'enfonce dans le possible
que représente une humble renonciation
dont m'enchanté – au sens plein –
la fierté paradoxale.

Sentiment d'une audace suivie d'un échec. Mais cet échec n'était pas inévitable. Non que j'attribue mon échec à mon seul vieillissement. Quelque chose sans doute est plus essentiel. Je ne serais pas en un sens à la mesure d'une extrême ambition. Cela peut s'interpréter de trois manières. Ou je n'ai pas l'étoffe, moi, ou personne ne l'a, ou encore vieilli, je n'ai plus l'étoffe, que j'aurais eue – que j'aurais eue du moins si j'avais travaillé... Mais j'aime la mort : à l'idée de mourir, ce que j'imagine n'est pas l'échec

Un échec présuppose la possibilité de la réussite

Y a-t-il – ou non – un rapport entre la part maudite et le jeu
Serais-je... ce théoricien acharné si rien ne subsistait en moi de
l'attitude *coupable*?

il n'y a pas l'échec il y a la mort
qui n'est pas l'échec
une mort fougueuse mais non
rageuse heureuse même, le contraire de l'échec
aurait la saveur d'un triomphe muet.

Pourquoi dire qu'elle aurait...

la lenteur des pages [de?] l'appendice
me jettent en une sorte de désespoir

prêt à prier

NOTES

Page 11.

L'ÉROTISME

1. Dédié à Michel Leiris, *L'Érotisme* paraît aux Éditions de Minuit qui publient la revue *Critique* dont Bataille assure la direction depuis 1946.

La même année – 1957 –, Bataille publie *Le Bleu du ciel* * (dédié à André Masson) aux Éditions Jean-Jacques Pauvert, et *La Littérature et le mal* **, aux Éditions Gallimard, recueil d'articles parus dans *Critique*.

À deux reprises, cette année-là, Bataille est gravement malade et hospitalisé.

L'Érotisme s'apparente à *La Part maudite*, publié en 1949 (O.C., t. VII, p. 7-259) dont l'entreprise remonte, selon son avant-propos, à 1930. Bataille annonce alors une suite à ce « premier volume » d'une « économie générale ».

Le manuscrit à peu près complet dont nous disposons (*Ms 1* : Boîte 15, D, b, ff^{ms} 33-333, auquel manquent les pages 130, 159 et 163), et dont nous donnons ici les variantes et les comparaisons avec un état incomplet mais plus ancien (*Ms 2* : Boîte 15, A, b), prouve que Bataille a longtemps espéré qu'il articulerait ce texte à un projet d'ensemble. Les variantes et les comparaisons des deux manuscrits rendent sensibles, à travers l'abandon du projet, le changement de point de vue que marque la publication de *L'Érotisme* ***.

Du projet d'ensemble, témoignent deux textes publiés à titre posthume : *L'Histoire de l'érotisme*, considérée comme « version de 1951 » (cf. O.C., t. VIII, p. 524), abandonnée et rédigée à nouveau en 1953-1954 au moment de *La Souveraineté* (cf. O.C., t. VII, p. 473). Le plan d'ensemble devait être à peu près le suivant :

* Cf. O.C., t. III, p. 377-487.

** Cf. O.C., t. IX, p. 169-316.

*** L'édition du texte a été établie par Yves Théveniau.

A. *La Consommation* (c'est-à-dire *La Part maudite*, 1949);

B. *L'Érotisme*;

C. *La Souveraineté*, l'ensemble se plaçant sous le titre général : *La Part maudite*.

L'ouvrage publié en 1957 se compose de deux parties : 1) « L'interdit et la transgression », 2) « Études diverses sur l'érotisme », autrement dit sept études réécrites à partir de textes divers – articles, conférences ou préface – dont nous rappelons l'origine dans les notes qui les concernent.

Dans son Avant-propos, Bataille commente sa dédicace : « Je n'aurais pu écrire ce livre, si j'avais dû, seul, élaborer les problèmes qu'il me posait. Je voudrais indiquer ici que mon effort a été précédé par le *Miroir de la tauromachie* * de Michel Leiris, où l'érotisme est envisagé comme une expérience liée à celle de la vie, non comme objet d'une science, mais de la passion, plus profondément, d'une contemplation poétique ».

Page 18.

1. Ms. 1 (p. 42) : une conférence donnée (au « Cercle ouvert ») le 12 février 1957.

En fait, le texte de la conférence du 12 février, publié par « Cercle ouvert » sous forme dactylographiée (La Nef de Paris, Éd.) diffère largement de l'*Introduction* qui ouvre *L'Érotisme*. Sous le titre : *L'érotisme et la fascination de la mort*, est indiquée la date; les vers de Rimbaud sont repris en épilogue :

Elle est retrouvée.
Quoi? L'éternité.
C'est la mer allée
Avec le soleil.

RIMBAUD

L'érotisme est l'approbation de la vie jusque dans la mort. La recherche psychologique essentielle de l'érotisme est indépendante de la fonction qui lui est liée : cette recherche n'est pas étrangère à l'attrait paradoxal qu'a la mort pour l'être vivant. Le meurtre a, selon Sade, la valeur d'un excitant sexuel.

Les hommes sont des êtres *discontinus* (un abîme les sépare l'un de l'autre; chacun meurt pour son compte : sa mort ne touche personne que lui). Cette discontinuité de fait ne peut supprimer la *continuité fondamentale de l'être* : l'être humain discontinu vit sa discontinuité jusqu'au bout, mais dans la nostalgie de sa continuité fondamentale. La continuité fondamentale n'est pas donnée seulement d'une façon générale, en dehors de tout être particulier : elle apparaît dans la formation de chaque nouvel être vivant : à l'origine de chaque nouvel être séparé, il y a tout au moins un instant de continuité entre un être et celui dont il sera définitivement séparé. Un instant de continuité apparaît dans la reproduction asexuée, chaque fois que se produit la division scissipare; dans la reproduction sexuelle, une continuité première s'établit entre le spermatozoïde et l'ovule. Ces mises en jeu fondamentales de la discontinuité de chaque être à l'origine de la reproduction peuvent être envisagées, du dehors, comme insignifiantes, mais si l'on admet qu'au moins l'être vivant, même infime, implique le sentiment du dedans qu'a cet être, sous cet angle, le passage de la discontinuité à la continuité est décisif. Ce passage apparaît dans la mort individuelle des êtres sexués, mais alors la continuité nouvelle n'est donnée sous aucune forme immédiatement saisissable, la continuité nouvelle en principe échappe entièrement à celui qui meurt. Dans le jeu des animalcules engagés dans les diverses formes de la reproduction, ce passage est à la limite saisissable; le trouble fondamental de l'être, qu'il représente, commande les trois formes de

* *Miroir de la tauromachie*, oct.-nov. 1937, dédié à la mémoire de Colette Peignot. Montpellier : éd. Fata Morgana, 1981. Illustrations d'André Masson.

l'érotisme. Dans l'érotisme, l'être ne meurt pas, il persévère dans sa discontinuité. Mais il est fasciné par la mort, qui met fin à la discontinuité.

Dans l'*érotisme des corps*, il y a violation de l'être individuel des partenaires. Cette violation confine à la mort, elle confine au meurtre. Le jeu érotique suppose la dissolution des éléments constitutifs de l'être discontinu, de l'être refermé sur lui-même : la mise à nu des conduits secrets dépossède les partenaires de leur personnalité isolée, préludant à la fusion, semblable au va-et-vient des vagues qui se pénètrent et se perdent l'une dans l'autre. L'union charnelle semble dans l'Antiquité l'analogie d'un sacrifice où le sacrificateur masculin procédait à une sorte de mise à mort, c'est-à-dire à la mise à nu et à la pénétration de la victime féminine. Dans la forme commune de l'érotisme des corps, le jeu du partenaire masculin consiste, après avoir opéré la dissolution de la victime, à participer à cette dissolution. Le sadisme n'indique que la direction, à l'extrême, d'une démarche essentielle. L'érotisme des corps n'introduit ni la rupture définitive de la discontinuité qu'est la mort individuelle, ni les instants de continuité entière – réelle – qui fondent la reproduction (la multiplication) des êtres discontinus, mais il maintient ceux qu'il engage dans une direction vers la mort, où la mort est liée à la continuité donnée dans le jeu des organes et des corps.

Dans l'*érotisme des cœurs*, l'amant, par chance, aperçoit dans l'être aimé la totalité, c'est-à-dire la continuité de l'être (à ce qui sépare ordinairement les êtres se substitue devant l'être aimé le sentiment d'une ouverture à l'union définitive des cœurs). L'érotisme des cœurs est dans les conditions communes un prolongement de l'érotisme des corps. La possibilité d'une fusion des cœurs est surtout révélée par la souffrance, dans les circonstances qui la rendent difficile, impossible parfois : ainsi la fascination de la mort est-elle, à la limite du meurtre et du suicide, toujours impliquée dans l'érotisme le plus violent, qui déchire les cœurs. Un bonheur calme, où l'emporte un sentiment de sécurité, n'a de sens que l'apaisement de la longue souffrance qui l'a précédé. L'égoïsme à deux fonde, dans l'habitude, une nouvelle forme de discontinuité, celle du couple. L'érotisme des cœurs introduit néanmoins, dans sa transparence, au-delà de la solitude réelle, à la limite de la mort, une image de miracle, parfaitement déchirante, de la continuité désirable de l'être.

Au-delà de l'érotisme des corps et des cœurs, plus proche de ce dernier, l'*érotisme « spirituel »* est la recherche d'une ouverture à la continuité qui ne dépende plus de la rencontre des partenaires, et que la mort individuelle ne puisse anéantir en nous. (Au cours de ma conférence, j'ai parlé d'érotisme « sacré », ajoutant que l'expression d'érotisme « divin », en même temps qu'elle risquait d'égarer, mettait plus facilement sur la voie : la forme la plus commune, en Occident, de l'érotisme « spirituel » est l'amour de Dieu.) Le fondement de l'érotisme « spirituel » est le sacrifice religieux. La mort étant la destruction d'un être discontinu ne touche en rien la continuité de l'être : elle la révèle au contraire, mais le mort n'en a pas lui-même la révélation; c'est seulement dans la mort contemplée par un autre, ou par d'autres, qu'est susceptible d'apparaître la révélation qu'ouvre la mort, celle de la continuité de l'être. Dans la mise à mort d'un être vivant, opérée dans le sacrifice, l'assistance est pénétrée du sentiment d'une continuité que révèle la mort, se substituant à la présence de l'être discontinu qui s'anéantit dans la mort : ce sentiment vague est celui du « sacré », du « divin ». L'expérience mystique envisagée au-delà des interprétations particulières, religieuses ou philosophiques, opère en un seul être ce que, par le moyen d'une assistance entourant la victime, opère le sacrifice : le mystique meurt à lui-même, à la discontinuité de son être, il s'ouvre sans réserve à la continuité. Il y a dans l'expérience mystique un anéantissement de tout objet, coïncidant avec l'anéantissement du sujet : celui que la fascination de la mort a submergé, sans qu'ait réellement succombé l'être discontinu qui le porte et que nie le sentiment plus fort de la continuité fondamentale, à l'extrême du possible achève ce qu'annonçait l'érotisme des corps, et que l'érotisme des cœurs entroyait. Souvent, la condamnation de la vie résulte de croyances liées à l'érotisme spirituel, mais nous pouvons prendre conscience de l'unité profonde du domaine

érotique : dans la conscience de cette unité, l'érotisme est tout entier l'approbation de la vie trouvée dans la mort.

La continuité de l'être diffère de l'être personnel du Dieu des théologiens, mais en même temps le Dieu des théologiens (du moins l'« expérience mystique » qui en appréhende les formes négatives) et l'érotisme des cœurs, ou des corps, l'annoncent. Sans avoir conscience de la signification de l'érotisme en son unité fondamentale – du plus sale au plus pur – nous ne pouvons accéder à la conscience simple de l'être dont les aspects multipliés – de la vie à la mort – nous égarent dans la multiplicité de leurs impasses : l'érotisme seul nous ouvre à la continuité de l'être, il nous ouvre seul le jeu aveuglant de l'être.

Dans le débat intégralement publié qui suit la conférence à laquelle assistaient entre autres Masson, Alain Cuny, Bellmer, Breton, Jean Wahl – débat placé sous la direction de Jacques Nantet (directeur des publications auxquelles donnaient lieu ces conférences – débats), Bataille est violemment pris à partie par ceux des participants qui s'opposent à ses propositions (la fascination de la mort, le rôle de l'homosexualité, le point de vue exclusivement masculin, rejet de la psychanalyse) : Ado Kyrrou qui « ne croit pas au péché » (« C'est une naïserie ») interrompt Alain Cuny qui déclenche des rires) recueille les applaudissements en faisant l'éloge de la joie dans l'érotisme ; Daniel Guérin qui se place en libertaire et cite Simone de Beauvoir (l'érotisme contient « un principe hostile à la société ») ; Héraud qui lance les premières flèches avant de reprocher au conférencier de « parler comme un curé » :

M. HÉRAUD – Je pense qu'au fond, tout ce que nous a dit Monsieur Bataille n'est jamais qu'un approfondissement du sentiment de l'angoisse de l'idéologie régnante en ce qui concerne l'érotisme. J'ai relevé tout un ensemble d'affirmations contre lesquelles je m'insurge violemment, parce que je considère qu'elles sont la négation d'un point de vue scientifique sur la sexualité.

Une des premières affirmations, c'est qu'il y a un rapport direct entre la mort et la sexualité. Cette idée, qui remonte à Freud avec ses « instincts de mort », est à mon avis entièrement fautive. Ce n'est pas l'« instinct de mort » dont il s'agit, c'est l'énergie biologique plus ou moins grande qui se développe dans l'être vivant, et quand cette énergie biologique est combattue, détruite, par l'énergie mécanique, eh bien c'est la mort de la vie biologique de l'individu. C'est extrêmement simple, mais personne ne l'avait dit encore.

(...)
J'estime que cette notion de l'angoisse de la mort, pour expliquer la sexualité, est la clef de voûte de l'aliénation en général et de l'aliénation religieuse en particulier.

(...)
M. NANTET – Georges Bataille vous répondra certainement.

Est-ce qu'André Breton voudrait parler de la littérature et de l'érotisme ?
M. André BRETON – Non. Sans préparation, je considère que c'est impossible.

M. NANTET – Est-ce que Hans Bellmer est dans la salle ? (oui) Je crois que, dans l'ordre des interventions, si Hans Bellmer acceptait de nous dire quelque chose sur la peinture et l'érotisme, nous pourrions entendre après lui Ado Kyrrou qui nous parlerait de l'érotisme au cinéma. Peut-être le Dr Fraenkel apporterait-il le point de vue du médecin et Daniel Guérin le point de vue du sociologue. J'appelle à nouveau Jean Wahl s'il veut intervenir. Qui demande la parole immédiatement ?

M. HANS BELLMER – Cela me paraît un peu difficile, parce que je n'ai aucune préparation, et le sujet « l'érotisme dans la peinture » est infiniment complexe. Je peux donner quelques aperçus, mais je tiendrais à ce que quelqu'un d'autre parle avant moi.

(...)
M. HÉRAUD – Je pense qu'il aurait fallu, dans le texte de Monsieur Bataille, faire la

description objective des actes sexuels. On aurait alors atteint la clef du problème, qui se trouve dans l'explication, l'élucidation, du phénomène sexuel proprement dit, dans ce qu'on a appelé la formule de l'orgasme, avec les différences de tension et de charge. Si l'on ne considère pas cela, on élude le problème, on navigue toujours dans la sphère du puritanisme, d'une façon ou d'une autre, et, avec des accents très angoissés, on arrive finalement à parler comme un curé !

(...)
UNE DAME – Nous n'avons jamais entendu que des hommes... On n'a cité qu'une fois Simone de Beauvoir, on n'a parlé de masochisme que par rapport à la conduite masculine, dans la situation de l'homme qui considère une femme comme un objet, etc. Mais on n'a pas parlé de la situation de la femme se considérant comme objet, c'est-à-dire se niant. Or, Monsieur Bataille a expliqué longuement que, pour lui, l'érotisme, c'était avant tout la négation de la mort. Dans ce cas-là, c'est exactement le contraire, c'est la phrase de Thérèse d'Avila : « Je meurs de ne pas mourir. » Il faudrait savoir s'il n'y a pas de voix féminine qui voudrait faire rebondir le débat.

M. NANTET – Il y a en effet une évolution de la sexualité chez la femme. Peut-être une femme pourrait-elle s'exprimer à ce sujet.

M^{me} SOLEDAD LEQUEN – C'est une simple protestation. Nous vivons ensemble depuis toujours, hommes et femmes, et nous restons « l'autre », inconnu, nous sommes « l'objet », passif. Je pense que c'est un peu indigne de parler au nom de tous et d'ignorer l'autre moitié.

M^{me} GENEVIÈVE BONNEFOY – Je voudrais demander à M. Fulchignoni si la femelle morte était la femelle habituelle de ce singe ?

M. FULCHIGNONI – Non, elle n'était pas la femelle habituelle parce que les singes sont polygames.

M^{me} JEAN WAHL – Rien de ce qu'a dit Georges Bataille ne m'est étranger. Je pense que beaucoup d'entre nous ont pu suivre d'un bout à l'autre son admirable conférence.

Bataille répond aux détracteurs et aux défenseurs (Jean Wahl) dans la même intervention :

M. GEORGES BATAILLE – Je répondrai comme je pourrai aux nombreuses interventions. Je ne pourrai certainement pas les examiner toutes. Je répondrai d'abord à M. Fulchignoni : simplement pour décliner la possibilité d'entrer dans la discussion qui s'imposerait après l'exposé qu'il a fait. Il s'agirait plutôt d'une discussion sur la connaissance de la mort que sur la connaissance de l'érotisme. Je ne dis pas que la connaissance de l'érotisme soit étrangère à la question principale qui résultait de l'exposé de M. Fulchignoni, mais c'est surtout la connaissance de la mort par les animaux qui s'oppose à la connaissance de la mort par les hommes. Il semble que la connaissance de la mort par les animaux soit très rudimentaire, douteuse même, et c'est un élément essentiel de l'humanité que de connaître la mort. Cependant, il me semble que la question nous entraînerait un peu loin. Je m'excuse donc de ne pas y répondre... ce soir en tout cas, car j'aurai sans doute l'occasion de répondre au moins dans des écrits.

Ce qui m'importe le plus est de répondre à Jean Wahl, avec lequel je suis assez d'accord sur l'argument qu'il m'a opposé. Il y a conscience ou il y a continuité, selon Jean Wahl, il ne peut pas y avoir l'un et l'autre. Je crois qu'en effet, c'est la base de la pensée possible concernant la continuité et la conscience. Cependant, il y a toujours une possibilité de situation limite, et c'est évidemment de cette situation limite que j'ai voulu essentiellement parler. L'érotisme que j'ai représenté n'est tout de même pas essentiellement psychologique, comme on l'a reproché, il est perçu du dedans et non pas observé du dehors, ce qui ne signifie pas exactement psychologique. Il peut y avoir des sensations purement physiques qui sont perçues du dedans, qui ne sont pas à proprement parler ce qu'on appelle des faits psychologiques.

Mais j'en reviens à ce que je disais au sujet de la conscience de la continuité. Il me semble que c'est essentiellement de cela que j'ai parlé et que, malgré tout, la possibilité de situation limite ne peut pas être exclue, et qu'elle doit même représenter pour un homme une sorte de projet essentiel, une sorte de but fondamental. Il s'agit en somme

de sortir de la condition qui nous est donnée, ou tout au moins d'essayer d'en sortir. Peut-être cette sortie est-elle essentiellement proposée à la vie humaine.

En ce qui concerne le vocabulaire, vous m'avez reproché de m'être servi du terme de continuité. Je reconnais qu'on peut balancer entre les deux, je veux seulement donner les raisons pour lesquelles je me suis servi de continuité. Dans l'unité, il n'y a pas essentiellement le sentiment d'un passage, et je voulais lier par représentation ce sentiment de passage du discontinu au continu. Évidemment, si l'on considère la continuité, comme je l'ai fait à certains moments de mon exposé, d'un point de vue presque statique, nous n'y sommes plus, mais ce que j'ai retenu essentiellement, c'est la possibilité de passer d'un état à l'autre, de passer du discontinu au continu. C'est pour cela que j'ai employé ces termes, dont je reconnais qu'ils sont un peu bizarres, que je voudrais expliquer mieux que je ne l'ai fait dans mon exposé pour répondre à Monsieur Bender. Mais je crois que cela me serait difficile, en ce sens que je devrais recommencer en plus clair et que cela finirait par être lassant. Et il n'est pas sûr que, la seconde fois, je sois plus clair que la première... (rires)

À Monsieur de la Chesneraie, qui a exposé un point de vue psychanalytique, je répondrai essentiellement que mon point de vue n'est pas celui de la psychanalyse. C'est d'ailleurs le point de vue, non pas d'un homme ignorant de la psychanalyse, mais presque d'un homme qui, à force d'avoir quitté ce point de vue, l'a pour ainsi dire oublié, est devenu peu familier avec les représentations qu'elle introduit. Je suis parti, moi, d'un point de vue philosophique, j'ai voulu insister le moins possible dans mon exposé sur cet aspect; il me semblait déjà lourd d'avoir insisté autant que je l'ai fait. En tout cas, je ne peux pas rentrer facilement dans la discussion du point de vue psychanalytique.

Je voudrais simplement faire observer à M. de la Chesneraie que je suis un peu étonné de l'insistance qu'il a mise à parler de la transformation de la femme en objet érotique. Il me semble que, là, vous avez fait intervenir un point de vue aussi peu dialectique que possible.

Cette transformation en objet est certaine dans *Histoire d'O* par exemple, mais est-ce que, vraiment, on peut considérer que ce qu'on appelle un objet est très exactement représenté par O? Je crois qu'il y a une tendance des amants d'O à en faire un objet et une tendance d'O à être un objet pour ses amants, mais de là à dire que cet objet est semblable à mon crayon, il y a une distance considérable. O n'est semblable à mon crayon que d'un point de vue extrêmement provisoire, et si l'on passe d'un point de vue provisoire à un point de vue dialectique, eh bien l'objet sera noyé dans des changements continus.

J'aimerais dire deux mots à Monsieur Héraud, qui m'a accusé en particulier de ne pas avoir représenté le point de vue collectif. Je dois dire très simplement que je ne pense pas facilement à la possibilité de l'érotisme collectif (protestations de M. Héraud). Vous m'avez reproché de ne pas avoir introduit un point de vue collectif dans des considérations sur l'érotisme. Je n'aurais pu l'introduire que si l'érotisme lui-même l'avait introduit, et l'érotisme à ma connaissance n'introduit que de façon bien exceptionnelle le point de vue collectif. En dehors de cela, je dois dire que le point de vue collectif m'importe sans doute autant qu'il importe à M. Héraud.

(M. Héraud cherchant à reprendre la parole, M. Bataille continue avec autorité :)

Je ne me crois pas suffisamment étranger au marxisme pour que sa critique me soit profondément sensible. Il me semble qu'il y a eu malentendu et vous m'excuserez d'avoir répondu avec un peu de violence parce que vous avez dénié une chose qui me semble évidente. Mais cela ne signifie pas que je sois en si profond désaccord avec vous. Le point de vue scientifique existe. J'ai introduit un point de vue philosophique. Avec un peu de patience, il serait facile d'apercevoir la possibilité de les concilier.

Ado Kyrou a dit que, pour lui, l'érotisme était essentiellement une joie. Je me sens

à certains égards coupable, en ce sens que j'en ai parlé assez longuement comme d'une souffrance. Mais je crois n'avoir jamais cessé de représenter cette souffrance comme l'aspiration à une joie et comme l'indication de la possibilité d'une joie. C'est la possibilité de la joie qui est le fond de la souffrance dans l'érotisme, et si je crois que l'érotisme est lié à la mort, ce n'est pas parce que la mort y introduit une tristesse, c'est parce que c'est la domination de la mort vers l'érotisme qui le nie profondément. Il y aurait peut-être des considérations à introduire. Par exemple, l'érotisme, dans Sade, introduit la mort d'une façon assez différente de ce que j'ai dit, puisque la mort que Sade fait intervenir est une mort douloureuse, où l'absence de joie des partenaires est fondamentale. Il me semble ne pas pouvoir entrer maintenant dans cet aspect du débat.

Je dois encore répondre à Daniel Guérin, qui a parlé longuement de la liberté, et je tiens ici à lui représenter un point de vue qui permettra peut-être à M. Héraud – que nous priions certainement de ne pas insister – de penser qu'il a entendu ce soir le discours d'un curé.

Daniel Guérin a parlé de liberté, il croit certainement que la liberté de l'érotisme est possible. Je crois le contraire. Je crois que l'érotisme est fondé sur l'interdit, que s'il n'y avait pas en nous un interdit qui s'oppose profondément à la liberté de notre activité érotique, nous n'aurions pas d'activité érotique. Et c'est peut-être la faiblesse de la définition que j'ai donnée pour commencer de n'avoir pas introduit ce point de vue plutôt que celui, peut-être un peu trop improvisé, qui m'a servi. Je crois qu'il n'y a pas d'érotisme sans sentiment de culpabilité, dépassé bien entendu, parce que, dans l'érotisme, la culpabilité n'est plus qu'une joie, elle n'est plus un obstacle, elle n'est qu'un obstacle franchi. Mais la culpabilité première qui se trouve dans une humanité très primitive est bien avant toute espèce de puritanisme, puisque la loi de l'inceste et toutes les oppositions à la liberté sexuelle se trouvent dans l'humanité la plus primitive. Tout cela est à la base de la vie érotique des hommes. Et je crois que, n'ayant pas insisté sur cet aspect dans un exposé qui dérivait dans un sens différent, il est extrêmement important pour moi d'avoir dit au moins quelques mots à ce sujet pour finir.

L'érotisme est né de l'interdit, il vit de l'interdit, et si nous n'avions pas l'interdit en nous-mêmes, si nous ne conservions pas ce sentiment d'interdit à l'égard de l'essentiel de l'érotisme, nous ne pourrions pas être érotiques dans le sens où j'ai parlé; c'est-à-dire dans un sens qui implique la violation; nous ne pourrions être érotiques que comme les animaux, et nous ne pourrions pas accéder à ce qui est l'essentiel pour nous (applaudissements).

J'ai peu de choses à ajouter. J'ai fini mon exposé d'une façon un peu brève, par des considérations qui introduisaient même l'idée de Dieu. J'ai peur d'avoir fait naître des malentendus. Il m'a semblé au cours de la discussion que, malgré tout, on avait raison à cet égard de dire que c'était le discours d'un curé. Cependant, je ne voudrais pas laisser le malentendu s'introduire un peu trop loin. J'ai eu soin, au cours de mon exposé, de dire que ma pensée s'opposait à la pensée des théologiens, qui introduisent une personne de Dieu. J'ai introduit une idée de continuité. Cette idée est discutable, comme nous l'a dit Jean Wahl, mais il est évident que, dans ma pensée, en parlant de continuité de l'être, je voulais représenter quelque chose qui poursuive l'expérience de Dieu qui avait été faite autrefois. Et j'ai cru qu'il était extrêmement important de montrer que cette expérience pouvait être rapprochée des expériences les plus simples que nous faisons sur le plan d'un érotisme qui est souvent considéré comme matériel (vifs applaudissements) (p. 1-16).

* *

L'Introduction au livre semble s'adresser à un auditoire et déplace les arguments du débat. Bataille y déclare : « Je m'excuse de partir maintenant d'une considération philosophique. » À la fin de la même année, dans le

compte rendu intégral du procès intenté à Jean-Jacques Pauvert, éditeur de Sade (*L'affaire Sade*, cf. O.C., t. XII), il dit à la barre : « C'est ici la philosophie que je représente. »

Page 33.

1. Ms I (p. 64-66) :

L'EXPÉRIENCE INTÉRIEURE OPPOSÉE
À LA CONNAISSANCE OBJECTIVE

§ 1. — *Qu'en dernier lieu, ma pensée ne se fonde pas sur la considération du monde objectif, mais sur l'expérience intérieure.*

J'ai voulu dans le livre premier donner du monde où nous sommes une vue générale, telle que ressorte l'importance fondamentale de la perte, à laquelle la production est vouée — en dehors de laquelle l'objet fabriqué — ou la chose — nous parlant de durée, nous abuse. Notre lot est la destruction non la durée. Il est bien de vouloir nous perdre, c'est le seul moyen de nous situer dans l'univers et c'est le seul moyen de nous trouver. Je me suis même efforcé de montrer que, matériellement, les désastres auxquels le souci d'amasser nous conduit excèdent nos forces.

Je ne pouvais convaincre dès l'abord. Rien n'est plus ferme, en effet, que le sentiment de manquer, ni plus rare que celui d'avoir en excès. Non seulement l'homme actuel mais le « primitif », essentiellement, a vécu, à l'encontre du désir de perdre ce qu'il a, « dans l'anxiété incessante de voir s'épuiser les forces vitales qui l'abandonnent » *. La peur que le soleil ne s'éteigne définitivement l'obsédait. Parvenu à ce point de mon étude, ce qui me frappe est la différence entre les moments où nous envisageons les objets dont nous nous servons et ceux où nous agite la fièvre de la vie intime. Si nous envisageons les objets, le désir de les voir durer, la peur de ne pas trouver ceux qui nous pourraient manquer nous dominent. Mais quand la vie bouillonne en nous, nous dépassons parfois ce point de vue, parfois nous sommes prêts à faire bon marché de nos ressources, à répondre allègrement à de plus vastes mouvements.

Le premier livre de cet ouvrage m'avait laissé dans une situation défavorable. Il envisageait les objets eux-mêmes en tant que les habite la nécessité d'être perdus, d'être consumés. La réalité objective, en effet, exige elle-même la destruction incessante dont je parle, mais parlant de cette exigence, j'ai dû la décrire dans son rapport avec la vie intérieure de l'homme. Ce n'est pas la vie intérieure qui exige une consommation excessive d'énergie : cette exigence habite les choses. Mais la vie intérieure s'accorde aisément à l'immense dilapidation, tandis que l'activité objective de l'homme, celle qui touche entre autres la production, s'accorde en principe à l'amoncellement des richesses. Aussi bien cet ouvrage prend-il un sens plein dans la mesure où il envisage lui-même non « les objets dont nous nous servons », mais « les mouvements de notre vie intime ». Je l'ai fait dès le premier livre, en second lieu du moins. Dès l'abord j'ai décrit les faits dans leur rapport avec les passions qui font des hommes les agents des pertes paradoxales dont je parlais. Mais j'en viens à parler directement de l'expérience que

* Mircéa Eliade, *Traité d'histoire des religions* (Payot, 1949, p. 297).

nous avons de la consommation portant sur des objets ou sur nous-mêmes : l'érotisme est l'aspect immédiat de cette expérience.

§ 2. — *L'érotisme, aspect « immédiat » de l'expérience intérieure (...)* (pour la suite, se reporter au texte : p. 33).

2. Ms I (p. 66) : *qui forçât la préférence*. Jamais notre choix n'est *objectif*, même si nous choisissons la femme que la plupart à notre place aurait choisie, le choix de la plupart se fonde sur une similitude de la vie intérieure des uns et des autres, et non sur une qualité objective de cette femme, qui n'aurait sans doute, si elle n'atteignait en nous l'être intérieur au plus intime, rien qui forçât nos préférences. *En un mot,*

3. Ms I (p. 68) : *qu'elle n'est pas simplement animale*. Le domaine érotique en son ensemble est envisagé dans ce deuxième livre. L'érotisme de sens noble y a sa place au même titre que l'ignoble. Son objet premier est le passage de la sexualité de l'animal (où jouent des conduites corporellement déterminées) à l'activité cérébrale de l'homme, dont les multiples désirs répondent à des représentations de l'esprit. Pour les hommes, le désir est provoqué, par exemple, par la vue d'une nudité : rien de comparable chez l'animal, en ce sens que la nudité n'a d'effet que sur des esprits, qui en ont à la longue élaboré la valeur imaginaire.

Page 35.

1. Ms. I (p. 71) : *priviliégée*. Dans les vues générales du livre premier, le cas se présente déjà où le *sujet* aurait pu exprimer cette proposition : « Je me perds. » *Mais la perte*

2. Ms. I (p. 71) :

Je dois maintenant reconnaître de ce principe qu'il est valable pour tout l'ouvrage. Tout d'abord, je n'avais pas lieu d'y insister. Je parlais apparemment, dans le livre premier, à la façon des hommes de science (mais nul ne pouvait s'y tromper). Je précise, parlant de l'érotisme, que c'est maintenant l'expérience intérieure que je communique, mais qu'elle n'est jamais connaissable en dehors de sa communication, qui suppose connue la situation objective à laquelle elle se lie, et même toujours, en une certaine mesure, une perspective historique à laquelle se lie cette situation.

Page 37.

1. Ms. I (p. 74) : *pour le passé*. Le moment vient, précaire sans doute, où nous ne devons plus attendre la décision des autres avant d'avoir l'expérience que nous voulons. Et, la chance aidant, nous pouvons encore communiquer librement le résultat de cette expérience.

2. Ms. I (p. 75) (*raturé*) :

Cette tentative paradoxale, qui, sans doute, est sans précédent, doit quitter tout d'abord le plan où l'immense imbroglio que l'histoire religieuse a formé situa la religion finalement. Le premier tome de *La Part maudite* envisageait l'économie. Je reviendrai sur l'intérêt de ce détour. L'érotisme n'éloigne pas moins de la sphère religieuse habituelle. À la rigueur, un troisième tome consacré à la souveraineté (c'est-à-dire à la royauté) ramène au cœur de la vie religieuse traditionnelle, mais c'est sous une forme imprévue. Je n'aurais pu, sans recourir à ces moyens, faire entendre ce dont je parle, j'aurais laissé croire que j'allais parler de l'équivoque que le monde actuel désigne sous le nom de religion.

Page 40.

1. Ms. 1 (p. 81) donnait : l'aspect inévitable

Page 41.

1. Ms. 1 (p. 82) : les affaires de la science : nous éloignant de son objet, il ne pouvait le faire sans nous éloigner en même temps du mouvement qui nous éloignait ; tout, en un même temps, se perdit dans la nuit de l'objectivité. Nous ne pouvons en effet revenir à la connaissance de ces domaines sans d'abord revenir à celle des interdits qui nous les ferma, non comme à l'erreur qui nous joue, mais comme au sentiment profond qui ne cesse pas de nous mouvoir.

2. Ms. 1 (p. 82) (note en bas de page) :

L'attitude la plus contraire à la connaissance de l'interdit est celle du psychiatre envisageant la névrose sur le plan des erreurs savamment inculquées aux chiens de Pavlov. Le psychiatre, en un sens, a raison : la névrose est en un sens analogue à l'erreur du chien, salivant au son d'une cloche. Mais aucun expérimentateur n'est intervenu du dehors afin de nous tromper, notre erreur est notre expérience : aperçue du dedans, ce n'est plus une erreur. C'est discutable s'il s'agit de l'individu, mais l'expérience commune est l'inévitable voie, celle que nous avons prise, celle qui nous a déterminés et sans laquelle nous ne serions pas ce que nous sommes.

Page 47.

1. Ms. 1 (p. 90) : Il s'y ajoute que pour chacun de ceux qu'il méduse, le cadavre est devenu l'image de son destin.

Page 66.

1. Ms. 1 (p. 117) : caractère illogique. Ceci est interdit ? C'est possible. Mais jamais

Page 77.

1. Ms. 1 (p. 131) : l'ambiguïté suffocante (barrant : prodigieuse) de la vie.

Page 80.

1. Ms. 1 (p. 141) (barré) :

On voit que l'interdit, loin d'éliminer son objet, a pour effet d'en déterminer le retour après un temps de suspension. Ce qu'il détermine est la différence accrue entre des temps (ou des lieux) où l'interdit est observé et des temps où il est violé. Jamais il ne supprime rien que provisoirement, mais toujours il condense la charge explosive de la violence et fixe sur elle l'attention. Il s'agit de rythme, d'alternative, et de passages de la raison à la violence où il serait absurde de voir à quelque degré un progrès sans contrepartie de la raison. Mais la violence de transgression n'est plus la violence animale. Il y a condensation de la charge, conscience déjà de l'explosion ; il y a surtout passage de la violence irréfléchie, toute impulsive, à la violence exercée par un être que la pratique de l'interdit a rendu capable d'en concerter et d'en orchestrer le déchaînement.

Page 81.

1. Ms. 1 (p. 143) (barré) :

Je me suis attardé longuement à ces descriptions indiquant bien jusqu'où

va la violence exercée comme on travaille, avec un prodigieux sang-froid. La représentation de ces horreurs ne me rend pas moins profondément malade que celui qui me lit : il m'est difficile de vivre si je songe que d'autres furent joyeux de les commettre. Mais elles me semblent nécessaires à bien montrer comment la violence de la transgression peut se pratiquer de la même façon que l'on coupe le bois ou que l'on fait cuire les aliments, suivant le cours donné dans un projet.

Page 82.

1. Ms. 1 (p. 145) : inhérente à la transgression, laisse le genre humain dans l'impasse*.

* Si du moins elle est mise en branle.

Page 97.

1. Ms. 1 (p. 166) (raturé) :

Jamais nous ne devons négliger cette diversité d'aspects réels si nous songeons à l'émotion intime. N'avons-nous pas, au moment sexuel, ainsi dans les nudités mêlées [...] le sentiment de revenir à la profusion de la croissance ? Comme passant d'un état fixe, limité, à un autre plus mobile, où nous nous sentons plus voisins de la sève qui monte, de l'arbre qui fleurit. Ces comparaisons sont hasardées, mais l'être que ses vêtements classent et définissent, qui, de la même manière qu'un outil approprié à ses fins, est pour lui-même une chose séparée, s'oppose à celui qui s'écoule dans l'exubérance, qui, se sentant nu près de l'autre nu, est noyé par une impression d'illimité.

Page 113.

1. Ms. 1 (p. 193) : C'est dans cette direction que l'orgie, quel que soit le désordre éperdu qu'elle introduit, organise l'érotisme au-delà de la sexualité animale.

Page 116.

1. Ms. 1 (p. 196) (barré) :

[...] Quand une croyance prête à l'orgie le pouvoir de fertiliser les plantations, nous apercevons l'effort que la pensée profane, en jeu dans l'activité agraire, a tenté pour réduire à sa mesure des mouvements qui lui échappaient. Mais cette action du profane sur le sacré est secondaire. Il s'agit d'une interférence : ce n'est pas de cette manière que le travail a déterminé l'ordre religieux. Il l'a déterminé en raison des interdits auxquels le travail se lia, qu'il a suscités et qu'exigeait sa continuité. L'origine première de l'orgie n'est pas le désir de récoltes abondantes mais l'existence d'interdits qui limitaient la sexualité. [...]

Page 134.

1. Ms. 1 (p. 222b) : De nombreux temples de l'Inde nous renvoient l'éclat de l'obscénité enfouie dans le fond de notre cœur.

Page 141.

1. À la place de ce paragraphe, Ms. 1 (p. 232) (barré) :

Au moment de faire le pas, nous nous agrippons à l'objet qui désigne pour nous l'au-delà de ces limites. Nous nous efforçons de le saisir. Non seulement nous voulons nous maintenir en vie, nous voulons annexer cet

objet à notre vie durable, longuement, solidement, nous tentons de le posséder.

Page 145.

1. Ms. 1 : Je devais insister sur l'entorse faite au premier mouvement. Mais je savais de ce premier mouvement que la vie ne pouvait le suivre. Il signifie le fond de l'être. Il ne signifie pas que le fond apparaisse jamais à la surface, sinon par les voies tortueuses que j'ai décrites.

DEUXIÈME PARTIE DE L'ÉROTISME

Page 149.

1. Étude I : Kinsey, la pègre et le travail.

Cette étude reprend deux articles de *Critique* (n° 26, juillet 1948, p. 646-652, et n° 27, août 1948, p. 739-750; cf. O.C., t. XI) auxquels il est préférable de renvoyer le lecteur. C'est en effet du deuxième que s'inspire *L'Érotisme*, mais avec tant de modifications qu'il est plus conforme à la commodité de lecture de ne pas disjoindre l'ensemble dans le tome XI consacré aux articles, et de publier intégralement le deuxième auquel on se reportera.

Dans *Critique*, les deux articles sont intitulés : *La révolution sexuelle et le « Rapport Kinsey »*, à propos de : Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin, *Sexual behaviour in the human male*.

Page 155.

1. Ms. 1 (p. 253) (souligné) : une intimité toujours CRIANTE en arrive au degré

2. Ms. 1 (p. 253) : pour confondre avec la pauvreté de la chose ce dont le caractère criant est TOUT AUTRE, est SACRÉ; nous ne pouvons sans grincement de dents laisser choir dans la vulgarité de la sphère profane, de la sphère des choses, ce que recèle à nos yeux de très lourd une violence fondamentale, et secrète, de l'homme et de l'enfant.

Page 161.

1. Ms. 1 (p. 255) : elle ouvre à l'horreur silencieuse.

Page 163.

1. Ms. 1 (p. 257) : à la fin, dans un grand silence, à la conscience de l'intimité.

2. Ms. 1 (p. 257) : elle ouvre à l'horreur silencieuse.

Page 164.

1. Étude II : L'homme souverain de Sade.

Cette deuxième étude de *L'Érotisme* est en partie inspirée par l'article de *Critique* : *Le bonheur, l'érotisme et la littérature (II)* publié en deux livraisons (n° 35, avril 1949, p. 401-411 et n° 36, mai 1949, p. 447-454; cf. O.C., t. XI). Inséparable de sa première partie, la deuxième figure régulièrement dans le tome XI consacré aux articles, sous une forme soigneusement corrigée par Bataille à partir d'un exemplaire de *Critique*, n° 36. C'est celle que, bien entendu, nous donnons.

Ce deuxième article sert également en partie à l'élaboration du chapitre III

de la sixième partie de *L'histoire de l'érotisme* (« L'érotisme sans limite », cf. O.C., t. VIII, p. 148-157).

Les deux parties de *Critique*, séparées à cause de la longueur de l'ensemble, forment un tout consacré essentiellement à Blanchot (*Lautréamont et Sade*, éd. de Minuit, 1949) et Malcolm de Chazal.

L'analyse détaillée de *Lautréamont et Sade* fait précisément l'objet de la deuxième livraison.

Page 166.

1. Ms. 1 (p. 261) : d'une foule idolâtre (barrant : l'idolâtrant).

Page 173.

1. Ms. 1 (p. 272-273) : l'effet s'en prolongeait encore. Cet inaccessible sommet de l'impossible n'est pas moins isolé, il n'est pas moins redoutablement protégé que ces cimes de l'Everest où l'homme ne parvint qu'à la condition, pour un temps, de s'oublier lui-même et de s'abîmer dans une insoutenable tension de l'énergie. Mais le mouvement dont la volupté est l'effet se prolonge à l'extrême en de tels lointains. Si la « contemplation » ne pouvait nous situer devant ce sommet accablant, pourrions-nous soupçonner ce violent ravissement qui se propose à nous sous l'angle d'un éternel instant, qui nous ouvre à la négation angoissée de l'humain, qui nous ouvre à la lumière, et que notre malaise a nommée divine.

Cette négation a deux aspects : en premier lieu, elle nie divinement l'être séparé, l'individu furtif, devant l'immensité de ce qui est; elle le nie au profit de l'autre qu'est « l'homme vrai », non moins précaire, mais qui, du fait de sa négation sans mesure, s'il s'affirme lui-même à l'extrémité de l'affirmation ne le fait néanmoins que pour nier plus entièrement.

Si bien qu'étant d'avance l'âme de l'anéantissement, il n'est rien en lui qui ne s'offre en conséquence à des coups semblables à ceux qu'il porte aux autres. Sans doute, les héros de Sade ne témoignent pas d'ordinaire de cette affinité avec la ruine. Néanmoins l'un de ses personnages les plus parfaits, Amélie, l'exprime aussi clairement qu'il est désirable. Elle habite la Suède, un jour elle va trouver Borchamps...

Page 175.

1. Ms. 1 (p. 274-275) concluait :

À ce point, qui ne voit que les effets envisagés excèdent le plan humain? Un tel achèvement nous situe d'emblée sur le plan mythique et, sinon hors du monde, dans le domaine du rêve, auquel l'œuvre de Sade appartient. Mais – voici le deuxième aspect de cette négation – ce qui est nié ne l'est pas au profit de quelque affirmation transcendante. Au-dessus d'une vérité dont le sens est d'appeler le désir de détruire, il n'y a rien. La théologie niait, elle aussi, ces êtres séparés qui ne sont rien devant l'unité profonde, devant l'immensité de Dieu. Mais les malheureux retrouvaient en ce Dieu offert à leur amour la certitude qui échappait à leur possibilité personnelle. L'immense bonheur de Dieu, sa jouissance sans mesure, étaient proposés à notre misère de la même façon que, jadis, le bonheur du souverain à la misère de ses sujets. Le souverain de Sade, l'homme intégral, l'homme souverain dont il substitue la figure imaginaire à la pauvreté d'une vie de prisonnier qu'il vivait n'échappe pas lui-même à la négation qu'il opère. Il n'est pas, comme le souverain traditionnel, garanti par l'accord de tout le

peuple. Il n'est qu'un moment de violence active dans le désastre illimité où il ne se retrouvera que pour sombrer.

Page 176.

1. *Étude III : Sade et l'homme normal.*

Cette troisième étude de *L'Érotisme* reprend, en la modifiant, la préface à *La Nouvelle Justine* rééditée par Jean-Jacques Pauvert en 1954 (cf. la note de Bataille ** sur la même page).

Justine ou les malheurs de la vertu avait été publié en 1950 par les Presses du Livre français, avec frontispice de Hans Bellmer en deux tomes (B.N., Rés. p. Z 1552) avec la même préface de Bataille.

Nous donnons ici les variantes qui concernent les premières pages modifiées dans l'*Étude III* de *L'Érotisme* et les dernières pages, non reprises, dans celle-ci :

Page 177.

1. *Préf. : voulue... De cette façon de voir, nous avons le loisir*
2. *Préf. : des hommes, leur indigence et le sentiment*

Page 178.

1. *Préf. : À louer Sade, nous édulcorons*

Page 179.

1. Ces deux dernières phrases ne figurent pas dans la préface de 1950.

Page 180.

1. *Préf. : indispensables*

Page 182.

1. *Préf. : le pouvoir de soutenir le premier paradoxe venu, personne ne nie que la cruauté des héros de Justine et de Juliette soit irrecevable.*

Page 183.

1. *Préf. : le vice est peut-être le cœur de l'homme.*
La note de bas de page ne figure pas dans la préface.
2. *Préf. : Au contraire, il apparaît*
3. *Préf. : Bien entendu, la proposition*

Page 184.

1. *Préf. : les supporter.*
2. *Préf. : La violence se tait alors que la raison discourt.*

Page 185.

1. *Préf. : Le langage de Sade.*
2. *Préf. : qu'elles surviennent.*

Page 186.

1. *Préf. : elle-même, à laquelle convient mieux un silence méprisant.*
2. *Préf. : À vrai dire assez souvent, les conduites des personnages de Sade relèvent de cette facilité, mais seulement en partie : jamais ceux-ci ne se laissent prendre aux propos qu'ils tiennent publiquement, et s'ils éprouvent*

le besoin de faire parler la violence en secret, ils ajoutent à leurs crimes, une justification, fondée sur une valeur souveraine de la violence, – de l'excès, du meurtre, du dérèglement insensé.

Page 189.

1. *Préf. : et généralement de toute limite à laquelle se heurta sa frénésie. Il devait*

2. Cet intertitre ne figure pas dans la préface. Les deux textes divergent à partir de ce point :

Dès l'abord, j'ai montré que la méconnaissance seule, de la part de l'ensemble des hommes, devait sous forme de dégoût, donner à Sade le seul accomplissement de sa pensée; et qu'une telle impasse avait cette contrepartie : une admiration qui, n'engageant pas l'inexorable solitude de l'homme libre, était moins la consécration que la trahison de cette pensée. Mais l'expression de la violence (sans parler du fait qu'elle engage à la loyauté, envers tout auditeur possible, de la logique) a de plus le pouvoir de changer la violence en ce qu'elle n'est pas, – dont elle est même le contraire, – en volonté réfléchie de violence. Cette sorte d'impuissance est pénible à la lecture des récits de Sade, qu'interrompent sans merci les dissertations sur le crime des héros les plus déchainés : en effet nous passons à chaque fois d'un monde dans l'autre. En tant qu'elles ont pour fin de répondre à la violence, ces analyses, ces démonstrations, ces énoncés de principe, ces représentations du monde, nous en éloignent péniblement. On ne peut à la fois connaître une excitation, si grande que les crimes les plus sauvages deviennent sinon supportables, intelligibles, et se plaire à ces discussions froides. Parfois, une situation plus bizarre donne à ces intermèdes un humour répondant à l'intention scabreuse, mais, dans les cas les plus favorables, La Philosophie dans le Boudoir par exemple, cela donne encore une perte de chaleur, un sentiment de vanité qui détonnent avec l'intérêt en jeu, avec l'échauffement vicieux de l'esprit. Transposés sur le plan des démarches raisonnées, les mouvements divins et déraisonnables de la violence tombent à plat : nous restons sur le sentiment d'un immense avortement.

LA VOLUPTE DIVINE EST FONCTION D'UNE « IRRÉGULARITÉ »

De quelque façon, et fût-ce en une mesure infime, nous avons tous fait l'expérience d'un décalage : excités sensuellement, nous évoquons volontiers quelque situation irrégulière (la chasteté ni la dévotion n'ont mis personne à l'abri de cette épreuve), mais l'excitation dissipée, surtout si nous avons joui, la même représentation est vide de sens. De semblable manière, la froideur d'un langage de raison retire à une vérité érotique sa seule valeur, qui, au figuré, est de tordre les nerfs. Toutefois, les raisonnements de Sade échappent – tentent du moins d'échapper – à l'échec par une sorte de déraillement. À ne plus tenir compte des limites, à nier l'évidence sans mesure, à parler de rêves insensés comme d'une donnée, le langage de Sade, qui semble être de raison, manifeste sa nature profonde, qui est d'être le contraire d'un excès, un déraillement. En un sens, parler ne fut peut-être pour Sade qu'un moyen de parvenir à de grandes irrégularités de langage.

Il me faut donc reconnaître que – décidément, la violence étant silencieuse, – lui donner la parole devait la trahir (et trahir en même temps les lois du langage). Mais cette position peut être à volonté renversée...

... S'il s'agit d'un dérèglement, d'un langage qui n'en est plus un, avec une égale

vérité, il est possible de redire autrement ce que j'ai dit : l'usage irrégulier du langage est peut-être une forme irrégulière de silence... Cette « contre-proposition » anodine semble n'être qu'un jeu, mais elle a une tout autre portée si l'on allègue, au-delà du sens logique, la vérité d'expérience à laquelle elle se rapporte.

Dès le début, j'ai parlé du plaisir, proportionnel, selon Sade, à la destruction. Ce n'était pas une proposition précise, et il me semble mieux de dire, à l'irrégularité. Les règles que nous suivons, ayant en vue généralement la conservation de la vie, l'irrégularité touche bien à la destruction. Toutefois l'irrégularité est plus vaste et plus aisément intelligible : en principe, la nudité est une manière d'être irrégulière, or elle joue sur le plan du plaisir sans qu'intervienne une destruction véritable (mais elle ne joue plus, si elle n'est pas irrégulière, — pour un médecin, dans un camp de nudistes...). L'œuvre de Sade introduit les irrégularités les plus fortes, mais elle insiste parfois sur les caractères irréguliers du plus simple élément d'attrait érotique, par exemple, sur une mise à nu irrégulière. Toujours est-il qu'aux yeux des personnages de Sade, rien « n'échauffe » mieux que l'irrégularité. On pourrait même dire que le mérite essentiel de Sade est d'avoir découvert et bien montré, dans l'échappée voluptueuse, une fonction de l'irrégularité morale. Nécessairement, l'effet spécifique suppose le sentiment de liens associant une forme de manquement aux possibilités des voies génitales, mais pour Sade, il est possible de jouir, aussi bien qu'en tuant ou en suppliciant, en ruinant une famille, un pays, et plus simplement, en volant.

Il est aisé d'apercevoir une réaction constante à l'irrégularité dans le champ de l'expérience commune : le mariage est bien le contraire d'un excitant qu'est à la plupart un changement de partenaire. Les irrégularités susceptibles d'exciter varient peut-être en raison de fixations infantiles, d'autre part elles ne jouent plus si elles sont trop fortes et nous dérangent au point de répugner, la plus agissante étant celle qui, pour un peu, nous paralyserait. Mais de toute façon, il n'est pas d'excitation intense si rien d'irrégulier ne nous dérange. Il serait facile de montrer dans la règle ce qui oppose généralement la vie humaine à une libre animalité (l'animal lui-même a sa règle — qui a le même sens, si les formes en sont moins claires —, mais il s'agit ici de la conduite animale, inhumaine des hommes). Essentiellement, la règle définit l'activité utile, et les actes rituels de la fête en sont les transgressions : la fin de la règle est toujours l'utilité, et surtout l'accroissement des ressources. La dilapidation est contraire à la règle : elle donne tantôt de l'angoisse, tantôt la sensation de joie, de passion déréglée, mitigée d'angoisse, qui est le propre de l'activité sexuelle. Sans une conscience de dérèglement angoissant, le bonheur érotique, s'entend l'immense bonheur, fait défaut : mais si elle annonce un dérèglement, même entrevue, la nudité serre la gorge.

Un système de valeurs en partie double procède de cette opposition. Ce caractère double n'a pas été reconnu et les valeurs de dérèglement furent reçues, dans l'ensemble, à titre de valeurs utiles. Cependant, les valeurs de dérèglement, seraient-elles encore méconnues — déguisées —, sont seules divines, sacrées et souveraines : toute valeur utile leur est donc subordonnée profondément. Elles ne furent pas en fait, reconnues à l'état pur : ce que les hommes ont tenu pour divin, sacré ou souverain, a toujours reçu, secondairement, une utilité extérieure, les dieux furent les garants de la règle, les sacrifices servirent à la fertilité des champs, et les rois commandèrent les armées. Seuls le dérèglement et la solitude absolus fonderaient la valeur souveraine, qui aurait l'éclat du soleil, mais, comme cet éclat, ne serait pas soutenable. Que l'on imagine un bébé qui ne dépendrait de personne, doué d'une force et d'une intelligence infinies, qu'il emploierait à satisfaire tous ses caprices, sans jamais voir en autrui davantage que des hochets. Cependant, l'homme

asservi, pour vivre, au travail et à l'accumulation de ses ressources, n'est rendu à la liberté souveraine que par un dérèglement sinon aussi calme, ayant du moins cette absurdité puérile.

Il est curieux de voir ces vérités à travers l'œuvre de Sade, exprimées par le discours en apparence le plus logique mais profondément déréglé. Comme si le principe du dérèglement ne pouvait être formulé conformément à la règle, comme si, du moins, c'était la chose la plus ardue. Mais s'il est possible de voir en ces longues dissertations déréglées l'explication d'une vérité qui aveugla Sade, il faut dire qu'à refuser le dérèglement, l'analyse éclairant ce que Sade découvrit de plus en plus s'éloigne de la violence !

LES DIFFICULTÉS ET LES LIMITES DE LA « CONSCIENCE DE SOI »

Elle s'en éloigne volontairement.

C'est que Sade s'engageant dans la voie du langage et donnant sa voix à la violence ne fit pas seulement une démarche sans exemple. Il résolut en une fois le problème que la défaillance de la conscience avait posé. Ce que le discours logique ne dit pas, est justement ce qui échappe à la conscience. (En effet, s'il est discursif, la conscience ne diffère en rien du langage...) Mais il est un fait : la violence ne peut avoir la place qui lui revient dans la conscience, sinon à cette condition, d'atteindre au paroxysme. Sinon, elle demeurerait mineure, et, dans la maison de l'utilité, tolérée... si elle se tait, si elle garde le masque. Il fallut non seulement l'une des lêtes les plus vicieuses qui aient vécu, mais qu'un emprisonnement infini en doublât la rage. Au bout de quatre années de cellule, Sade lui-même a très lucidement représenté l'effet du traitement qu'on lui infligeait : « ...vous avez imaginé faire merveille, je le parierais, en me réduisant à une abstinence atroce sur le péché de la chair *. Eh bien, vous vous êtes trompés, vous m'avez fait former des fantômes qu'il faudra que je réalise. Ça commençait à se passer, et cela sera à recommencer de plus belle. Quand on fait trop bouillir le pot, vous savez bien qu'il faut qu'il verse » **. Ou plus loin : « Quand on a un cheval fougueux on le galope dans les terres labourées, on ne l'enferme pas à l'écurie. » Il ne pouvait croire, au moment où il écrivait, qu'il vivrait sept années de plus en prison : il écrivait Justine (il en écrivit du moins la première version) et Les Cent vingt journées vers la fin de ce long supplice.

Il serait malaisé d'imaginer, si cet ensemble de facteurs n'avait joué, une revendication aussi radicale. Il n'est pas néanmoins d'autre forme imaginable. Adouci par quelque réserve, ayant un accent d'humanité, le langage de Sade aurait maintenu une équivoque : la violence n'aurait pas été proposée comme valeur souveraine à la conscience, elle serait encore déguisée. Elle ne put, qu'en une fois, passer de la soumission, ou du silence, à sa souveraineté absolue. C'est ce qui rend l'œuvre de Sade unique : elle est « indépassable ». À juste titre Maurice Blanchot dit de Justine et Juliette : « On peut admettre que, dans aucune littérature d'aucun temps, il n'y a eu un ouvrage aussi scandaleux, que nul autre n'a blessé plus profondément les sentiments et les pensées des hommes... Nous avons la chance de connaître un ouvrage au-delà duquel aucun autre écrivain, à nul moment, n'a réussi à s'aventurer ; nous avons donc en quelque sorte sous la main, dans ce monde si relatif de la littérature, un véritable absolu... » *** C'est qu'à l'encontre de la

* Souligné dans le texte.

** Marquis de Sade, *L'Aigle Mademoiselle...*, Lettres publiées par Gilbert Lély, p. 104.

*** Blanchot, *op. cit.*, p. 215.

règle, qui n'est jamais que subordonnée, utilitaire, ou de dérèglements mineurs, qui s'inclinent devant la règle, le dérèglement rendu à la pleine liberté ne peut être souverain qu'absolument.

Mais l'esprit absolument souverain propose à la conscience la valeur souveraine de la violence, il ne peut lui-même demeurer conscient, il ne peut maintenir en lui la clarté et les discriminations rigoureuses de la conscience. Sade a joué, le plus souvent, d'une exceptionnelle lucidité, ses raisonnements ne manquent ni de force ni de mouvement. Mais cette force est plus grande en lui que l'enchaînement. L'irruption qu'il permit de faire au dérèglement sur le champ de la conscience ne put être, comme je l'ai dit, que dérégulée. En Sade, la violence fut consciente, mais dans la mesure où la conscience se laissa altérer par la violence. La violence composant avec la conscience perdit elle-même en partie le mépris intransigeant de tous les autres, mais surtout la conscience où la violence de Sade était reflétée, avait perdu le caractère propre de la conscience, qui est de vouloir que la vie reste possible.

Sade ne pouvait donc proposer à la conscience crépusculaire des violents de reconnaître la valeur souveraine de la violence : c'est que l'homme normal, dont la conscience est claire et distincte, a seul la possibilité de le faire. C'est dans la mesure où le dérèglement revendique une souveraineté sur la conscience réglée par la raison que la violence risquera d'avoir une place, obligatoirement la meilleure, dans les systèmes de valeurs qu'est l'humanité civilisée. Il suffit d'ailleurs de poser le problème pour en apercevoir la difficulté, il a pour enjeu la connaissance par l'homme de ce qu'il est, la conscience de soi.

La conscience de soi est sûrement une fin essentielle de l'homme, donnée dans une aspiration universelle, mais la violence lui oppose un domaine fermé, et il appert que la connaissance de ce domaine est inaccessible à qui la violence fait défaut, inaccessible également si la violence altère et dérègle la conscience. Autrement dit, l'homme étant l'effet de deux contraires, la connaissance de ce qu'il est lui est refusée. Il perd obligatoirement d'un côté ce qu'il gagne de l'autre. Si nous sommes souverainement violents, nous tendons à perdre conscience et plus nous sommes conscients, plus nous subordonnons la souveraine violence aux fins utilitaires de la conscience.

Nous ne pouvons donc espérer plus qu'une approche. Et si nous partons de la démarche de Sade, qui ne peut être poursuivie dans le sens du dérèglement, cette approche n'est possible qu'à la conscience de l'homme normal. Ce mouvement est déjà donné dans la vie et dans l'œuvre de Sade lui-même, dont le caractère est très éloigné de l'idéal de ses héros. Il n'était pas le solitaire qu'il a dépeint, sa vie qu'agitèrent d'inhumaines passions présentait néanmoins les traits les plus humains. Il aima, il eut des amis, et se conduisit souvent à rebours de l'esprit de solitude. Il pencha vers le souverain dérèglement, mais comme un chevalier impur chercherait le graal; autant qu'il semble, il a cherché passionnément, il s'agit de lui lorsqu'il écrit, au sujet de « certaines têtes » : « Toutes les inquiétudes, tous les tracassés, tous les soucis que le vice entraîne à sa suite, loin de devenir des tourments pour elles, sont au contraire des jouissances; ce sont comme les rigueurs d'une maîtresse qu'on aime, on serait désolé de ne pas souffrir pour elle ». Mais il put ne pas souffrir uniquement des suites les plus pénibles des vices, — ainsi de l'emprisonnement, — il ne put jamais qu'approcher de la solitude du dérèglement.

L'homme ordinaire peut seul réfléchir plus froidement qu'il ne put lui-même sur les mouvements qui l'agitaient et les limites qui l'arrêtaient. Il peut en effet donner sans dominance à sa réflexion la fin utile que serait en un sens la conscience de

soi, sans laquelle la violence jamais ne cessera de troubler les hommes, leurs projets et, généralement, le monde civilisé. Son objet est alors le dérèglement, mais la conscience qui le reflète n'en est plus dérégulée. Maurice Blanchot, qui pour ainsi dire a fondé l'analyse claire de la pensée de Sade conclut à ce sujet : « Nous ne disons pas que cette pensée soit viable. Mais elle montre qu'entre l'homme normal qui enferme l'homme sadique dans une impasse et le sadique qui fait de cette impasse une issue, c'est celui-ci qui en sait le plus long sur la vérité et la logique de sa situation et qui en a l'intelligence la plus profonde au point de pouvoir aider l'homme normal à se comprendre lui-même, en l'aidant à modifier les conditions de toute compréhension ». »

L'homme normal en effet peut apercevoir et seul, dans le mouvement de la violence, la négation de la règle, le refus opposé non seulement à la loi humaine, ou divine, mais au monde et à l'être même. Et il peut savoir que le refus fonde la vie humaine et met la volupté à la mesure d'un univers qui l'anéantit.

L'homme normal d'ailleurs, par une autre voie, celle du mysticisme religieux, a participé de semblable manière à l'anéantissement universel. Cela n'alla pas sans les mêmes difficultés, car la conscience du mystique se dérobe à mesure qu'une violence spirituelle l'envahit : le ravissement du mystique est aussi proportionnel au dérèglement de la conscience. Mais, pour Sade, le principe du dérèglement du moins n'échappait pas à la conscience dérégulée. La violence qui fonda l'expérience ne s'imposa pas de la même façon comme violence, comme dérèglement; elle ne fut que généralement négation, et demeurant ainsi dans le vague, elle laissa intact le droit de l'homme normal à la possibilité. Tandis que par Sade il apprend, la recherche du possible étant son lot, que par des mouvements souverains de volupté, il appartient à l'impossible néanmoins.

3. Ms. I (p. 287) : en est moins la consécration que le déni, puisqu'elle

Toujours reprise, l'édition de 1957 donne fautivement : le désir au lieu du déni.

Page 193.

1. Ms. I : qui sont le propre de la conscience. La conscience ordinairement, de l'instant où la violence sévissait, se voilait, tandis que Sade ouvrait les yeux. En partie sans doute à la faveur de cette prison qui ordonnait en lui le langage de sa protestation...

Sade s'écarte souvent de la rigueur et de la cohésion sans lesquelles la réflexion répond mal à son principe. Il n'en fut pas moins le premier à donner à la réflexion sur la violence la rigueur et la cohésion sans lesquelles il n'est pas de connaissance authentique. Loin de le terrifier, la violence l'attirait, et pour s'attarder dans la jouissance qu'elle lui donnait, à la longue il finit par l'observer avec la méthode assez précise dont ses vastes lectures lui avaient apporté le goût.

Il eut le premier une notion claire d'un rapport entre la violence déchaînée et l'excitation sexuelle. Un tel rapport était difficile à saisir du fait que la violence se déchaînant engage souvent dans un effort qui épuise (la violence mécanisée, de plus en plus, résulte du mécanisme auquel nous ne participons finalement que malgré nous, dans la discipline militaire); et de même il arrive que les résultats de la violence nous effraient ou nous apitoient. La violence n'en cause pas moins l'excitation de celui qui la déchaîne sans effort et la supporte sans faiblesse.

* L'Aigle Mademoiselle..., p. 106.

* Blanchot, *op. cit.*, p. 262-263.

Sade a exprimé le mépris qu'il conçut pour ces émotions qui l'auraient lié à l'humanité commune (et qu'il ressentit à son tour). Il eut les yeux fixés sur le bonheur qu'atteindrait l'homme fortuné que ne toucherait pas le malheur des autres, qui, au contraire, en jouirait. Je suis personnellement lié par le souci de mes semblables, mais je puis savoir que Sade a raison; je n'en doute pas, si j'étais sensible au seul délice de ma sensualité, les supplices que j'infligerais contribueraient à mon plaisir. Je ne puis avoir de cette relation aucune représentation sensible; mais je puis me convaincre des horreurs auxquelles me conduiraient l'impunité jointe à l'indifférence à la douleur d'autrui.

Nous devons d'ailleurs faire entrer la pensée de Sade dans une conception plus générale, dont l'irrégularité est le fondement.

[...] L'essence de l'irrégularité à coup sûr est donnée dans la dilapidation, dans le sentiment d'insécurité qu'appelle la dilapidation des ressources: la règle est la conservation – ou l'accroissement, la vie plus sûre. L'irrégularité souvent ne dilapide aucun objet, mais elle introduit le désordre et l'absence de limites qui pourraient s'opposer à la perte. Et – j'ai peur de conclure aussi vite, mais un vertige m'aide à glisser – ce qui dans l'irrégularité s'insinue est la mort, une mort affreuse, un [dén] de tous nos soutiens, le désordre sans nom suivant la dilapidation, l'incendie, le viol, le meurtre, le pillage – le désordre inhumain pourtant vertigineux, attirant du fait même qu'il est impossible de céder à ce monstrueux attrait, suggérant le vide où le corps écrasé n'est bientôt qu'un débris sanglant. Mais ce n'est pas encore la violence dernière de la mort, qui se dérobe sans mesure à la conscience, c'est la mort réfléchie doublement, puisque, réalisée, réfléchie, l'extrême volupté est son reflet, de même que la volupté réfléchie est la mort. Ainsi dédoublée la réflexion nous entraîne au-delà de celle de Sade, qui ne fut pas soucieux de ces lointains, mais elle est dans notre conscience ce que, le premier, Sade introduisit. Sade ne voulut que renforcer la violence par l'exacte conscience qu'il en prit: la conscience en contrepartie s'ouvre à son immense désordre en ceci qu'elle le rapporte comme sa négation à l'enchaînement ordonné qu'elle est d'une manière fondamentale.

Dans sa clarté, la conscience est toujours la conscience des choses, mais la conscience des choses défaites tire une partie de son intelligibilité de la règle sur laquelle se fondaient les choses proprement dites, avant les dérégllements où elles se défirent. Le désordre en soi-même échappait à toute compréhension mais il se réfère à l'ordre auquel il mit fin: il ne désigne pas la violence en elle-même mais une force renversant les règles qui ordonnaient les choses durablement, les renversant avec fatalité, de telle sorte qu'*inhumain*, le désordre apparût.

Page 196.

1. Étude IV : L'énigme de l'inceste.

Publié dans *Critique*, n° 44, janvier 1951, p. 53-61, *L'inceste et le passage de l'animal à l'homme* (article sur Claude Lévi-Strauss: « Les structures élémentaires de la parenté », Presses Universitaires de France) est repris sans changement notable dans *L'Érotisme*. Il en constitue la quatrième étude et ne figure donc pas dans le tome XI consacré aux articles.

En revanche, il constitue aussi la deuxième partie de *L'histoire de l'érotisme*, et, à ce titre, a déjà été publié (O.C., t. VIII, p. 23-48), sans qu'il soit possible

de le retirer maintenant de l'ensemble de 1957, *L'Érotisme*, dont on ne saisisait plus l'agencement. Dans le tome VIII, il est intitulé: *L'interdit de l'inceste*.

2. Ms. 2 (p. 121-122):

§ 1. – L'existence d'un interdit général frappant la sexualité.

Non seulement l'idée d'un interdit fondamental frappant l'activité sexuelle n'est pas admise, mais elle apparut dès l'abord inadmissible. Même le plus étriqué des puritains n'imaginerait pas en effet que l'activité sexuelle ait généralement quelque chose de condamnable. Elle fonde l'humanité et c'est d'elle que nous tenons ce que nous sommes. Les théologiens modernes ont même insisté sur le fait que l'Église, en dépit des velléités de saint Jérôme, la bénit. Je suis peut-être seul à supposer qu'en un sens, l'œuvre de chair apparut maudite aux premiers hommes, et que cette malédiction fonda l'humanité en la séparant de son contraire, qu'est l'animalité dont elle est issue.

Cette opinion me semble à moi-même si étrange, je sens si bien la force des arguments opposés, que je ne veux pas la développer dès l'abord. Je me contente, pour commencer, d'envisager les interdits sexuels que nous connaissons, que nous n'avons pas cessé d'observer, qui touchent l'inceste et le sang menstruel. Les interdits sont bien connus, ils sont indiscutés et je ne tirerai qu'après coup, de l'énigme qu'ils posent, l'existence d'un interdit fondamental, qui limite à la transgression l'activité génésique.

Page 218.

1. Étude V : Mystique et sensualité.

La cinquième étude de *L'Érotisme* reprend sous le titre *Mystique et sensualité* les deux articles publiés par *Critique*, n° 60, mai 1952, p. 416-428, et n° 63-64, août-sept. 1952, p. 728-745. L'étude porte sur *Mystique et continence*, « Travaux du VII^e congrès international d'Avon », publiés par Desclee de Brouwer en 1952.

Moins de modifications, dans la première partie de l'étude (*Crit.* n° 60), aux intertitres près, rajoutés dans l'édition de 1957 à partir de l'article: « La relation de l'expérience mystique à la sensualité » publié en deux parties.

2. C'est dès la version de *Critique* que le P. Bruno de Jésus-Marie est nommé Bruno de Sainte-Marie (premier §).

Page 226.

1. *Crit.*: nombreux dont il est temps de bien montrer qu'il est sensible également

Page 227.

1. *Crit.*: Mais c'est précisément de ce côté

2. *Crit.*: Je tenterai maintenant

Page 228.

1. *Crit.*: Comme si le thème de la reproduction étant donné, un flot désordonné se débordait, qui n'en a cure. Si aveugle que sa démarche nous semble, la vie n'avait peut-être pu sans prétexte donner libre cours à la fête qu'elle appelle – ou qu'elle est – de toutes ses forces. Ce n'est sans doute qu'un alibi, mais l'immense débordement n'aurait pas commencé si cet alibi n'avait dès l'abord coloré les choses de sa lumière.

2. Crit. : Elles engagent au surplus sur un terrain où jamais la réflexion humaine ne s'avança qu'avec une légèreté surprenante. Tout allait de soi. Les malséantes simplifications de Schopenhauer ne sont qu'une forme aiguë d'une manière de penser qui s'imposa : les mouvements de l'amour sexuel n'avaient qu'un sens, les fins qu'à travers eux la nature se proposa. Personne ne s'arrêta au fait qu'ainsi, la "nature" procédait d'une manière insensée. Je ne pourrais examiner ici dans son ampleur un problème dont les plus simples données chargent d'ironie celui qui l'aborde. Simplement, j'ai cru bon de laisser entendre à quel degré la vie, qui est perte exubérante, est orientée pourtant par un mouvement contraire qui en exige l'accroissement.

Cependant, c'est toujours à la fin la perte qui l'emporte. La reproduction ne multiplie la vie que vainement : elle la multiplie pour l'offrir à la mort, dont seuls les ravages s'accroissent quand la vie tente aveuglément d'oublier les limites données. Et il importe, de mon point de vue, d'insister sur ce gaspillage s'intensifiant malgré le besoin éperdu de croire à quelque accomplissement de sens contraire.

Revenons à ce point qui importe expressément : le cas extrême où l'acte sexuel entraîne la mort de l'animal qui l'accomplit. Dans cette expérience, la vie maintient le principe de son développement et se perd cependant, si bien qu'on ne pourrait trouver exemple plus entier de mort à soi-même.

Page 230.

1. Crit. : Ici se termine la première partie de l'étude. La deuxième présente des corrections sur exemplaire de la revue (*Env.* 107).

2. Crit. : *jamais assez* : l'interdit de la sexualité, que les religieux assument librement, crée en l'espèce de la tentation un état de choses certes anormal, mais où le sens de l'union charnelle est moins altéré qu'accusé. S'il est paradoxal de comparer la tentation du religieux au vol nuptial – et déléteré – du faux-bourdon, la mort n'en est pas moins le terme de l'une et de l'autre, et je puis dire du religieux tenté qu'il est un faux-bourdon lucide, sachant que la mort suivrait l'assouvissement de son désir. D'ordinaire, nous négligeons cette ressemblance pour la raison que, dans l'espèce humaine, l'acte sexuel n'entraîne en principe jamais une mort véritable (la mort sans phrases) et que les religieux presque seuls y voient la certitude de la mort morale. Mais justement l'acte sexuel ne prend de sens plein, il n'épuise la possibilité ouverte en lui qu'à la condition d'entraîner quelque déchéance, dont l'horreur rappelle la mort simplement charnelle.

Page 231.

1. Crit. : *seul le religieux que travaille la tentation (corrigé en : ronge la tentation)* donne au refus sa

2. Crit. : *Le débat qui agite le religieux*

Page 232.

1. Crit. : *puissance*. Ce qui résiste varie, c'est tantôt l'intérêt d'un individu égoïste, tantôt l'organisation réglée d'une vie religieuse. *Mais toujours le souci*

Page 233.

1. Crit. : *qui rend sa beauté détestable.*

2. Crit. : *subsiste sous forme du*

Page 234.

1. Crit. : *le plus paradoxal est*

Page 235.

1. Crit. : *mais d'une mort qui exaspérait la vie, et n'y mettait pas fin.*

Page 237.

1. Crit. : (*Certes, à moins d'être authentiquement incapable, il ne serait pas moins pitoyable de refuser, avec une prétention indéfendable, l'organisation d'une vie commune.*)

Ceci est difficile à suivre du fait que l'amour diffère déjà de la pure sensualité et se situe dans le mouvement par lequel la sensualité tente de fuir sa propre violence – le désordre mortel dont j'ai parlé – pour revêtir un sens heureux (ou, si l'on veut, donne en prétexte à ce désordre une raison d'être bénéfique). Ce mouvement est toujours double : *d'une part*

Page 241.

1. Crit. : (*note en bas de page*). Il est vrai qu'elle a aussi l'attrait le plus fort pour ceux que leur niveau moral situe dans la proximité des dévoyés, mais alors elle n'a plus le pouvoir de troubler jusqu'au bout, elle annonce un affaïssement irrémédiable de toute sensualité.

Page 242.

1. Crit. : *La déviation toujours possible est sans doute rare et il serait injustifié de mettre en doute la possibilité de connaître par cette méthode des états spirituels qui ne peuvent être, a priori, tenus pour inférieurs.*

Page 245.

1. Crit. : *Ce n'est vrai qu'en principe...* Je n'en doute pas. Mais même si l'expérience la plus proche de la mort est possible, *malgré cela*, dans la régularité monacale, nous ne devons jamais oublier si nous voulons saisir le sens de l'échappée mystique dans ses rapports avec la continence, que la dictature – ou la terreur – nécessaire dans la tentation en est la clé. Que des esprits à la fin peut-être mieux faits pour mener au point extrême la possibilité dramatique de l'être aient préféré les désordres de l'amour aléatoire à ce sens profond : qu'en dépit d'apparences superficielles, la simplicité de l'instant est donnée à ceux que spontanément leur humeur jette au-devant de la pire angoisse. Et même si la voie de la continence n'a pas uniformément le même sens pour tous ceux qui la suivent, il n'est pas sûr qu'elle ne leur semble pas, parfois, les éloigner de l'angoisse. Quand donc les religieux qui voulurent nous donner ce recueil remarquable affirment qu'à coup sûr, la peur de la sensualité n'est pas le fondement de leur continence – je ne puis que songer à tant d'angoisse démesurée que nos passions nourrissent en nous.

Page 246.

1. *Étude VI : La sainteté, l'érotisme et la solitude.*

Ce texte de la sixième étude de *L'Érotisme* dont nous n'avons pas d'épreuve est une *conférence* donnée au « Collège philosophique », au printemps 1955 (note de Bataille).

Page 247.

1. Ms. 1 (p. 307) : jusqu'au fond.

Page 253.

1. Ms. 1 (p. 317) : Si elle est professorale,

Page 259.

1. Étude VII : Préface de « Madame Edwarda »

Rappelons que *Madame Edwarda* (O.C., t. III, p. 8-31) est publié, sous le pseudonyme de Pierre Angélique, une première fois, aux Éditions du Solitaire, en 1941 (antidatée : 1937); une deuxième fois, chez le Solitaire, imprimeur-libraire, en 1945 (antidatée : 1942); enfin, une troisième fois, aux Éditions Pauvert, en 1956 : nouvelle version augmentée d'une préface de Georges Bataille. L'année suivante, cette préface est republiée, avec quelques variantes que nous indiquons ici, comme dernière « Étude » de *L'Érotisme*.

Page 261.

1. A (= texte publié en 1956) : d'un rire absolu,
2. A : dont le dégoût nous enfonce.
3. A : de ce qui nous détruit.

Page 262.

1. A : ce dépassement atterrant,
2. A : Que signifie la vérité, en dehors de la représentation de l'excès, si nous ne voyons ce qui excède la possibilité de voir, ce qu'il est intolérable de voir, comme, dans l'extase, il est intolérable de jouir? si nous ne pensons ce qui excède

Page 263.

1. A : lui enseigne son secret

Page 264.

1. A : Et le cri que, la bouche tordue, cet être tord peut-être mais profère, est

Page 269.

1. Ms. 1 (p. 329) : à sa propre interrogation.
Voici comment je vois la situation.
L'interrogation est philosophique et la réponse est érotique.
L'interrogation n'a de sens
2. Ms. 1 (p. 330) : à l'exposé discursif de la transgression : successivement ce livre a voulu faire apparaître les aspects de la transgression, mais un moment suprême

Page 270.

1. Ms. 2 (p. 15-16) :
La perte de conscience, dans l'érotisme, est un effort désespéré pour accéder, pour être, au moment de la mort. Nous nous efforçons mais en vain dans l'érotisme en même temps d'être et de mourir.

Le sens de ce mouvement, lié à son impuissance, apparaît peut-être le plus clairement dans l'expérience de Dieu.

Je ne pose pas la question de l'existence de Dieu. Je pars d'une représentation de la continuité de l'être. Cette représentation est négative, elle procède d'une critique de la représentation contraire de la discontinuité. Je sais que je devrais, que je pourrais, aller au bout de cette critique. Je ne le ferai pas : les bras m'en tomberaient. La discontinuité est l'interminable mensonge où l'humanité se débat de la même façon que la mouche dans la toile de l'araignée : l'araignée, la mort, attend son heure. L'insecte aura bourdonné l'agonie, sans se dégager de la toile, sans se dégager du mensonge *... Je puis révéler ce mensonge. Nous savons, nous pouvons savoir que seule est vraie la continuité. La difficulté commence au moment où nous voulons la saisir. Elle se dérobe de toute façon puisque la saisir serait la faire entrer dans notre conscience et que cette conscience est celle d'un être discontinu. (Elle est conscience d'un être discontinu, fondée sur la position d'objets discontinus.) La difficulté paraît d'abord insurmontable, mais le mensonge de la discontinuité se révèle de tous côtés, par la voie de la connaissance discursive aussi bien que par l'expérience sensible. Il y a une expérience de la continuité qui nous échappe dans la mesure où nous tentons de la saisir, mais qui nous engage sans cesse à poursuivre à nouveau la tentative.

.....
Nous pouvons parler des chemins suivis où l'humanité s'obstine.

À la poursuite d'une lumière évanouissante,
qui nous éclaire dans la mesure où, pour nous, elle s'évanouit,
qui dans la mesure où elle se dérobe est la vérité,
que seule révèle la nuit du non-savoir,
et dont jamais nous ne parlons qu'en anticipant sur notre silence.

.....
Ce que par-dessus tout j'ai cherché est l'unité des moments souverains de l'homme vainement opposés l'un à l'autre. Mais vainement? Dans l'opposition de ses moments souverains l'un à l'autre, l'humanité s'enlise dans l'égoïsme politique, dans des oppositions d'intérêts qui se détachent de l'intérêt universel, commun à tous les hommes. Rien ne me paraît plus angoissant que le souci de dégager l'esprit humain de la nécessité commandée par le travail. La voie ordinaire est l'émancipation personnelle — pratiquement celle d'un ensemble quelconque, classe ou ensemble politique représentant un intérêt de classe — par rapport à la servitude du travail. Il importe de ne pas tirer de la nécessité commandée par le travail un principe affirmé opposé à nos moments souverains. Il existe deux voies principales.

À partir d'un état de fait, d'un privilège acquis par un ensemble, apercevoir la possibilité de moments souverains liée à ces privilèges. Ces privilèges déplacent sur d'autres la charge du travail. Mais alors la nécessité de ce déplacement, et des oppressions violentes sans lesquelles un tel déplacement serait impossible se substitue à la nécessité du travail.

Autant reconnaître d'abord que la nécessité du travail incombe à tous également. Dans ce cas nous risquons de voir dénoncer le souci de moments souverains comme traduisant la tentative de rejeter sur d'autres la nécessité du travail.

* Toute la vie organique, en effet, concourt à ce mensonge, elle est fondée sur ce mensonge.

En fait, depuis des millénaires, le déplacement de la nécessité sur d'autres s'est lié à l'affirmation des moments souverains. Mais comme ces déplacements indus qui toujours en partie doivent être justifiés par les armes, en partie doivent l'être par des tricheries, le déplacement presque toujours a lieu aux dépens de l'unité des moments souverains. L'opposition d'un moment souverain à d'autres par exemple la condamnation de l'érotisme est favorable à la tricherie. De toute façon, il fallut donner la souveraineté première au détriment de tout autre au mensonge de la souveraineté politique qui [assurait?] le déplacement. Or, la souveraineté politique est en elle-même la négation des moments souverains authentiques qui sont souverains dans la mesure où ils échappent à toute obligation — à toute nécessité.

La seule voie admissible en principe est celle qui lie l'affirmation des moments souverains dans leur unité à la reconnaissance de la nécessité du travail incombant à tous également. L'aliénation de l'homme est liée au déplacement de cette nécessité sur d'autres. Sortir de l'aliénation signifie, dans la reconnaissance de la nécessité égale, la reconnaissance enfin librement possible du caractère subordonné de la nécessité : dans leur unité les moments souverains peuvent alors nous être authentiquement donnés. Un moine chrétien ne déplace pas sur d'autres la nécessité du travail, mais il n'admet pas l'unité des moments souverains : il ne profite pas lui-même d'un déplacement qu'il rend possible, qui ne serait pas possible sans lui.

Nous ne devons pas nous attarder à ce qui apparaît de merveilleux dans un système à son déclin : les périodes précédant les révolutions sont toujours euphoriques, ce sont des moments d'illusions. Dans le déclin, des possibilités contradictoires au fond apparaissent sous le jour de l'expérience. À la condition cependant d'en avoir une vue lucide, pourquoi mépriser la période éphémère, épuisante, de la floraison. Pourquoi ne pas voir en elle un élément de richesse suprême. La fleur a toujours un sens que le fruit perd : encore devons-nous savoir qu'en sa suprême richesse, la fleur n'est pas riche des possibilités du fruit.

LE PROCÈS DE GILLES DE RAIS

Publié en 1959 au Club français du Livre (coll. Essais, n° 17), *Le procès de Gilles de Rais* est réédité, en 1965, aux Éditions Jean-Jacques Pauvert.

Bataille a établi et annoté les textes des deux procès. Il les présente d'un bref Avant-propos et d'une longue Introduction.

Le plume latin du procès d'église a été traduit par Pierre Klossowski. Ces précisions ont figuré sur toutes les éditions du *Procès de Gilles de Rais*.

Le manuscrit, incomplet, est classé dans la Boîte 15, E des papiers de Bataille (208 ff^{ms}), avec *L'Érotisme* et *Les Larmes d'Eros*.

Angoisse, horreur, niaiserie, débauché, monstruosité et enfantillage, dilapidation effrénée dans la nuit du meurtre répété, tous les fils se rejoignent et se tendent dans cette présentation qui est un des textes de Bataille les plus forts. Le *monstre sacré* apparaît dans sa folie de « prodigue insensé » : la prodigalité comme ivresse et délire...

(Par une coïncidence, on relève au fichier de la Bibliothèque nationale

une thèse de Droit romain soutenue le 23 juin 1887 à la Faculté de droit de Paris : « Fonctions du curateur du fou et du prodigue », 8°F. 6844. L'auteur de cette thèse se nommait aussi Georges Bataille.)

Page 287.

1. Ms. (p. 17) : *une hache de combat*, et pénètre dans l'église avec quelques-uns des hommes d'armes. *Il se jette*

Page 289.

1. Ms. (p. 23) : *le sire de Rais* crie ses remords

Page 290.

1. Ms. (p. 24) : *dans l'équivoque* : l'aspect tragique de ces adieux n'en réduit pas le sens burlesque.

2. Ms. (p. 24) : *Seule la raison* limite une monstruosité, que justement nous appelons monstrueuse, du fait qu'elle est celle d'un être de raison.

Page 299.

1. Pour ce passage, Ms. (p. 51-52) donne d'abord (barré) :

La Trémoille eut une réponse saisissante : « Il l'avancerait ainsi, prétendit-il, à devenir méchant. » En effet la bonté et la niaiserie ne pouvaient être dans l'esprit d'un La Trémoille que des synonymes. Sans doute n'aurait-il pu imaginer ce que la niaiserie de Rais dissimulait de méchanceté profonde.

Page 301.

1. Cf. Ms. (p. 52-53) :

Au surplus l'opinion de La Trémoille n'est pas la seule. [...] Le *Mémoire* [des Héritiers] affirme que, non seulement le duc de Bretagne, son chancelier, son trésorier, et ses « autres conseillers et officiers », mais encore « les nobles, manants et habitants... du pays de Bretagne tenaient et réputaient publiquement ledit feu messire Gilles comme fou et insensé, et se moquaient et riaient de lui comme d'un fou chaque fois qu'ils le voyaient ».

Page 305.

1. Ms. (p. 67) : *vague*, certainement pas établie (nous devons

Page 306.

1. Ms. (p. 67) : *Je ne puis plus concrètement évoquer*

Page 311.

1. Ms. (p. 82) : *en ce qu'elle va jusqu'au bout dans la volonté* d'obliger à trembler.

Page 313.

1. Ms. (p. 85) : *ne se distingue plus de ce qu'il fait de terrifiant*

Page 319.

1. Ms. (p. 96) : *envisagée comme tragédie* par une réflexion appesantie (mais cette réflexion-là tient compte du monde qui a refusé la réflexion comme d'un fait, et ce fait est son point de départ), qu'elle

Page 320.

1. Ms. (p. 99) : *engagé dans des guerres*. Comme s'il avait dû compenser par un faux-brillant un prestige réel perdu sans remède.

Page 321.

1. Ms. (p. 101) : *la noblesse du xii^e siècle*, en ce temps où comme l'a rapporté Marc Bloch, dans une « *cour* » tenue en Limousin

Page 324.

1. : « *Signifie en effet*. » La phrase répète : *en effet*.

Page 333.

1. Ms. (p. 125) : *la menace* dont à la longue, *il était chaque jour un peu plus tragique* [barrant : « *délirant* »] de se moquer, *de la catastrophe finale*.

Page 340.

1. Ms. (p. 153) : *que les explications ajoutent* [barré par : « *commentaires* »]

Page 436.

1. Ms. (p. 205) : *et son âme*), dont ici le diable s'empare à l'aide d'une ruse.

Page 573.

LES LARMES D'ÉROS

1. L'année même où il publie *Le Procès de Gilles de Rais*, en 1959, Bataille entreprend le dernier livre publié de son vivant : *Les Larmes d'Éros*. Le 24 juillet, il arrête le titre. Celui-ci vient d'un tableau de l'école de Fontainebleau, longtemps attribué au Rosso et connu sous le titre : « *Vénus pleurant la mort d'Adonis*. » Le livre doit paraître chez Pauvert, présenté par J.-M. Lo Duca. À la publication, son origine et les circonstances de sa rédaction ont fait problème.

Pas de manuscrit. Quelques « fragments rejetés, mais utilisables ? » (Boîte 14, E, ff^{os} 7-10). La rédaction est douloureuse, comme dictée parfois, malencontreuse inhabituellement – constructions difficiles à suivre, reprises mot pour mot d'un paragraphe, etc.

Entre ses défaillances de santé de plus en plus graves, et les soucis pressants (« Mon état de santé, de plus en plus mauvais. Entre-temps, ma fille aînée a été arrêtée pour activité politique (pour l'Algérie)... »), Bataille doit reporter plusieurs fois la remise du livre. Il l'achève enfin en mai 1961.

Ce livre qui laisse un sentiment étrange boucle, en un sens, *Lascaux*, *L'Érotisme* et *Gilles de Rais*. Bataille se propose de se placer « à la naissance de l'érotisme », à ce point qui, à partir de la sexualité animale, a mis l'essentiel en jeu.

Dans l'édition Pauvert, l'iconographie abondante et souvent saisissante scande la lecture. Elle donne au texte son rythme (la maquette est de Lo Duca). Nous ne pouvons la reprendre ici. Mais elle répond au dessein de Bataille : « Je voudrais en faire un livre plus remarquable qu'aucun de ceux que j'ai déjà publiés. »

En 1961, *Les Larmes d'Éros* se retrouva mis à l'Index par la censure.

L'édition de 1961 est précédée de quelques lettres que Bataille avait adressées à Lo Duca pendant la composition du livre. Nous les reproduisons ici.

LETTRES INÉDITES *

Les Sables-d'Olonne, 24 juillet 1959

Mon cher ami,

Je voulais vous écrire depuis le 10 juillet. Mais mon temps s'est trouvé pris par la nécessité urgente d'aboutir à des envois de textes. Et de toute façon je ne pouvais vous écrire qu'assez longuement après avoir reçu mes notes. Enfin le second, et le dernier, de ces textes est parti hier. J'ai pu depuis préparer cette réponse à son tour devenue urgente...

Je me suis réjoui de ce que vous m'avez écrit au sujet de l'Institut for Sex Research de l'Université d'Indiana. J'ai hâte de vous revoir et je suis persuadé que nous aurons alors une conversation importante, entre autres sur l'illustration de mon livre.

J'ai pu faire une mise au point de mon plan et de mes notes sur l'illustration possible.

Je me suis en tout cas assuré les photographies des scènes remarquables du film de Resnais sur Hiroshima, qui répondront à la conclusion du livre. Je voudrais faire une première partie sur Éros cruel, où je parlerai de Gilles de Rais, sur lequel je puis donner des précisions, d'Erszabeth Báthory, dont les crimes ne sont guère moins effrayants, et d'un jeune Américain criminel nommé William Heirens (les deux derniers inconnus en France) et d'un intérêt exceptionnel. Peut-être pourrez-vous mieux que moi écrire en Amérique pour avoir une ou deux photographies et peut-être des précisions pour l'histoire d'Heirens? (J'ai seulement un livre déjà assez bien documenté, mais il est toujours bon d'ajouter.)

La seconde partie porterait sur la beauté et commencerait par une étude sur l'attrait sexuel et la beauté à l'époque préhistorique (elle est déjà faite pour l'essentiel), et elle peut être évidemment illustrée. J'ai déjà des notes, mais elles peuvent certainement être augmentées (mais nous aurions intérêt à en parler).

Dès que ce sera possible, j'irai voir Brassai qui, me semble-t-il, fait les meilleures photos de demi-nu qui existent. Nous sommes amis depuis longtemps et je chercherai à obtenir de lui le plus que je pourrai.

En dehors des photos de femmes, il a d'admirables photos de graffiti obscènes et, d'après ma dernière conversation avec Pauvert, j'ai l'impression que nous pourrions en envisager la publication. Cela irait certainement avec mon texte.

Inutile de dire que je m'intéresse beaucoup à ce que vous me dites du dictionnaire **. Je note déjà depuis quelque temps les mots que je puis vous proposer, même si, pour tels d'entre eux, il y aurait intérêt à s'adresser à telle autre personne.

Voici en tout cas la liste :

Gilles de Rais
Erszabeth Báthory
Heirens (William)
Sacré
Transgression
Préhistoire
Mode
Nudité
Cambriolage

* Quelques lettres inédites des 57 en possession de J.-M. Lo Duca.

** Il s'agit du *Nouveau dictionnaire de sexologie*, 2 vol., achevé en 1965 (édition J.J. Pauvert).

Genet (Jean)
Klossowski (Pierre)
Douassol (Jean)

Il y a certainement une possibilité d'augmenter sérieusement la liste.
Pour Jean Genet, je pense que Patrick Waldborg pourrait faire un très bon article.
Il pourrait faire un très bon article encore :

Peinture moderne.

Inutile de dire que, surtout, nous avons beaucoup à parler. Mais je n'irai pas à Paris avant septembre.

Je reste aux Sables-d'Olonne, 17 quai Clemenceau, jusqu'au 30. Je passerai en principe le mois d'août à Vézelay, adresse suffisante. Si vous passez par là... Vous pourriez en tout cas me téléphoner à Vézelay, au 38 (on vient me chercher, cela ne demande pas même une minute).

Bien amicalement,

G.B.

[P.-S.] Le meilleur titre pour mon livre me semble maintenant LES LARMES D'ÉROS.
Il plairait beaucoup à Pauvert.

Orléans, le 17 novembre 1959

Mon cher ami,

Je suis maintenant de retour à Orléans. Et si, comme Pauvert me le dit, vous envisagiez de venir jusqu'à Orléans, je m'en réjouirais vivement. J'ai préparé sérieusement, même commencé mon travail, mais il serait nécessaire de procéder maintenant à une mise au point générale. Et je crois que nous aurons une conversation longue et, j'en suis convaincu, très intéressante. Pouvez-vous me téléphoner à Orléans, 87-31-23. Vous faites le numéro sur le cadran. Mais je ne me rappelle plus les chiffres par lesquels il faut commencer pour avoir Orléans et vous serez malheureusement obligé de les demander aux renseignements.

Donc j'espère, à bientôt, et avec mes sentiments les plus sympathiques,

G.B.

Fontenay-le-Comte, le 5 mars 1960

Mon cher ami,

J'ai dû vous apparaître, du fait de ma dernière lettre, en bien mauvais état. S'il s'agit de souffrance, en effet, vous ne vous trompez pas. Mais il est exclu que je néglige quoi que ce soit pour *Les Larmes d'Éros*. En particulier, je tiens dès aujourd'hui à vous parler du principe d'une conférence que je ferai pour la sortie du livre. Au sujet de cette conférence, je chercherai à m'entendre avec André Breton.

Mais pour cela, je voudrais m'entendre avec vous sur une sorte d'horaire comportant une date de remise du manuscrit et une date de sortie du livre.

Je ne puis vous parler aujourd'hui que de principes. C'est à vous de me dire, après accord avec Pauvert, les dates qui vous paraissent possibles. Peut-être aussi l'accord avec Julliard est-il nécessaire?

Mon état de santé reste inquiétant, cependant le traitement que je suis me permet d'escompter une amélioration, et d'ailleurs j'ai déjà retrouvé un rythme de travail un peu lent mais régulier.

Voici ce que je puis dire dès aujourd'hui : j'ai pu reprendre le plan de mon livre de manière à lui donner un développement plus important, une ambition plus essentielle. Je voudrais en faire un livre plus remarquable qu'aucun de ceux que j'ai déjà publiés.

Naturellement, c'est à moi de préciser la date de remise du manuscrit et vous ne

pouvez que me donner votre accord. Je vous propose les premiers jours d'avril, au plus tard le cinq. Je tiens compte de la lenteur relative avec laquelle je travaille actuellement. En principe je devrais aboutir le 31 mars *, mais le sursis jusqu'au 5 avril me paraît prudent. Le 31 mars est un jeudi, le 5 avril un mardi. Je vous demande d'envisager en particulier la date de la sortie du livre. De telle sorte que je puisse, s'il est possible, la faire coïncider avec la date de ma conférence. Au besoin, il me semble possible, peut-être avec Patrick Waldborg et avec vous, d'organiser la conférence sans recourir à aucun organisme. Dites-moi quel est votre avis? Il est évidemment encore très tôt, mais il me semble logique de tout prévoir.

Je voudrais vous demander de me répondre par retour du courrier, mais seulement pour me donner votre accord afin que je puisse vous téléphoner jeudi matin 10 mars, en vue de fixer les dates, d'abord au moins approximatives.

Bien amicalement,

G.B.

Orléans, le 15 juin 1960

Mon cher ami,

Je rentre de Paris où j'ai cherché à vous atteindre au téléphone. Je suppose que si je vous avais téléphoné lundi ou mardi je vous aurais trouvé, mais en fait j'étais débordé par de multiples rendez-vous.

De toute façon cette lettre vous mettra au fait de mon travail. Il a été peu important depuis que nous nous sommes vus, mon état de santé était de plus en plus mauvais. Entre-temps ma fille aînée a été arrêtée pour activité politique (pour l'Algérie). En fait, c'est seulement samedi ou dimanche que, brusquement, il y a eu une sorte de seuil, je suis revenu à un état de santé normal. Je vous propose de nous rencontrer dimanche 26 juin ou lundi 27 juin à Paris. Je crois qu'à ce moment-là, nous serons à même de tout préparer. Dites-moi ce qui vous serait le plus nécessaire immédiatement, s'il y a lieu, si vous croyez que ce soit un peu loin.

Je crois que je puis terminer le manuscrit pour la fin du mois de juillet. Je dois passer le mois de juillet aux Sables-d'Olonne, où je serai bien installé pour travailler.

J'ai conscience de ma déficience au cours de ces derniers temps, mais je crois pouvoir donner fermement cette précision : tout devrait être terminé pour le 31 juillet. Naturellement la liste des illustrations devrait tomber plus tôt et, sauf exception *imprévisible*, nous devrions aboutir vers le 26 juin à la clore. [...]

G.B.

Les Sables-d'Olonne, 13 juillet 1960

Mon cher ami,

Ce que m'annonce votre lettre du 11 me paraît très intéressant. Et je suis heureux que vous ayez déjà l'ektachrome.

Je crois que le fond noir de la couverture achèverait de faire ressortir la couleur.

Je vous signale tout de suite, à part, un tableau dont la photo me semble sûrement désirable [...] Il s'agit du *Massacre des Innocents* de Cornelis Cornelisz de Haarlem. Il est cité par Leymarie, dans sa *Peinture hollandaise* [...] en des termes qui en précisent le sens pour nous. [...]

Je vous signale à part la promesse que j'ai de 7 photos, dont 5 sont des photos de flagellation d'un bon photographe (elles viennent de Seabrook). Elles sont authentiques. Mais nous ne pourrions donner aucune référence précise. C'est une promesse sûre.

Je tenterai de vous donner ce soir la suite de ma liste d'hier, mais je n'aurai pas

* Le manuscrit ne fut achevé qu'un an après (15 mars 1961).

forcément fini. Je vous donne en tout cas tout de suite des références aux livres danois que vous m'aviez prêtés [...].

Je pense d'autre part que vous devez être en possession des photos faites d'après l'ouvrage de Fuchs que vous m'aviez prêté.

Bien amicalement,

G.B.

[P.-S.] Vous devez [...] être en possession des photographies de Pierre Verger, représentant des scènes d'un sacrifice au Brésil. Je vous les ai prêtées [...] un jour, au café de Flore.

Enfin, une chose très importante : vous auriez intérêt à aller voir de *ma part* mon ami Brassat, un des photographes vivants les plus remarquables (un des deux ou trois), qui, de plus, est intéressé, dans une certaine mesure, à ce qui nous intéresse. C'est lui qui est l'auteur de photographies que j'ai remises, en son temps, à Girodias ! notamment des photographies de *graffiti*. Il doit avoir aussi un cliché * du célèbre phallus de Délos (dont je n'ai donné qu'une vue très mal reproduite dans mon *Érotisme*).

Les Sables-d'Olonne, 5 septembre 1960

Mon cher ami,

Bien que j'aie passé quelques jours en mauvais état, j'ai néanmoins travaillé. Je ne crois pas pouvoir vous expliquer par écrit le genre de difficultés que je traverse. Je ne peux pas non plus vous raconter les raisons pour lesquelles j'ai été amené à supprimer certains développements que j'avais prévus et à ne plus laisser subsister que trois parties, l'une sur la préhistoire, l'autre sur le dionysisme, suivie de ce que j'appelle les experts modernes du dionysisme, qui comprennent un bref aperçu des sabbats de la fin du moyen âge et des sectes musulmanes contemporaines. La troisième partie doit être une étude d'un aspect moderne de l'érotisme que représentent à la même époque Sade et Goya et qui doit s'accompagner d'un développement général sur la peinture moderne. Je crois pouvoir affirmer cette fois qu'il s'agit d'un travail équilibré et dont la forme définitive, après un travail relativement court, maintenant, sera pleine de sens.

Mais il me reste à vous demander si nous pourrions nous réunir, soit à Paris soit à Orléans, vers le 20 septembre, afin de régler tout ce qui restera à régler. Ceci fait, le manuscrit à mettre au point devrait être donné à l'imprimeur très tôt dans le mois d'octobre.

Bien amicalement,

G.B.

Les Sables-d'Olonne [sans date]

Mon cher ami,

J'ai fait et je continue de faire un effort désespéré pour aboutir. Hélas le traitement que j'ai suivi pour me remettre d'aplomb, sur le conseil du médecin, a eu plutôt l'effet contraire. Je suis à bout de forces. Je travaille malgré tout, mais j'avance très lentement, très très lentement. Je ne sais plus quoi vous dire. Il m'arrive quelquefois de me trouver devant des corrections qui ont empiré mon texte. Dieu merci, ce n'est pas vrai dans l'ensemble, mais cela dépeint une difficulté si grande, que seule une conversation me permettrait de vous rendre compte du point où j'en suis.

La seule chose qu'il me soit possible d'avancer est que d'une part je vais faire tout pour me remettre les nerfs d'aplomb, sur le plan des traitements médicaux, et que, d'autre part, je ne cesse de travailler que dans la mesure où je m'aperçois que cela s'embrouille.

* Il s'agit d'une photographie prise par Bataille (Planche I.)

Ne m'abandonnez pas. Écrivez-moi. Dites-moi où vous en êtes, ce que vous envisagez précisément et, s'il y a lieu, de nouveau, sur le plan de l'illustration.

Répondez-moi surtout sur un point précis : jusqu'à quelle date serez-vous à Paris, c'est-à-dire jusqu'à quelle date pourrai-je tenter de vous y rencontrer.

Je m'excuse de toutes ces difficultés et je vous demande, en dépit de tout, de compter sur moi. Malgré tout, le travail qui me reste à faire n'est pas tel que je puisse un instant songer à lâcher pied jusqu'au jour où je vous enverrai le manuscrit terminé ; je remets tout le reste à ce jour-là.

Très amicalement,

G.B.

[P.-S.] Je crois surtout qu'il y aurait un grand intérêt à ce que nous nous rencontrions [trois lignes].

Je ferai mon possible pour faire taper pas trop tard, ces jours-ci, ce qui existe en version définitive.

Fontenay-le-Comte, 1^{er} septembre 1960

Mon cher ami,

J'ai de très mauvaises périodes de dépression. Elles sont heureusement courtes. Cela a été mal ces jours-ci, mais j'ai pu me remettre au travail. Je ne vous écris pas plus longuement aujourd'hui mais je pars pour Les Sables où je serai normalement installé : je vous écrirai de là (même adresse qu'il y a un mois) dès demain.

Bien amicalement,

G.B.

J'ai des raisons d'être [la lettre est interrompue].

Orléans, le 16 décembre 1960

Mon cher ami,

Je m'approche de la fin de mon livre. J'ai travaillé sérieusement tous ces temps-ci. En tout cas la partie documentation est terminée. Je n'ai plus qu'à finir de rédiger. Et, en général, cela va plutôt bien.

J'irai à Paris soit pendant la semaine suivant Noël, soit à la date du jour de l'an (et dans ce cas j'y resterai quelques jours de plus).

Dites-moi si vous comptez vous absenter, et à quelle date. En effet, nous devrions à ce moment-là régler tout ce qui concerne l'illustration.

En principe, si ma santé se maintient comme elle le fait en ce moment – à la limite – mais, malgré tout, se maintient, il me semble que le livre devrait être l'un des meilleurs que j'ai écrits, en même temps l'un des plus accessibles.

Je n'ose pas vous parler de la date. J'aurais absolument voulu terminer pour la fin de l'année. Mais à quinze jours près, je le crois : j'y arriverai.

Dites-moi pour quelle date je pourrais vous proposer un rendez-vous.

Très amicalement,

G.B.

Fontenay-le-Comte, 23 février 1961

Mon cher ami,

Je vous attendrai à Niort, mardi au train qui doit arriver vers 1 heure de l'après-midi.

Je me débats dans une difficulté sérieuse. Mais si, lundi, j'apercevais que je ne puis

venir à bout, je vous télégraphierai. Malheureusement, aujourd'hui je me sens plus ou moins malade. Mais si je ne télégraphie pas demain, c'est en principe que je sors des difficultés. D'ailleurs si je ne télégraphie pas, j'écirai et vous devriez avoir ma lettre lundi matin.

Mais si vous avez à me téléphoner vous pouvez m'appeler [...].

J'ai du mal, mais somme toute il me semble difficile que je ne vienne pas à bout...

Très amicalement,

G.B.

Fontenay, le 1^{er} mars 1961

Mon cher ami,

J'ai été très heureux de la journée où j'ai eu le sentiment que donne un long tunnel au moment où le jour réapparaît...

Excusez-moi aujourd'hui de revenir aux petites questions, à celles du moins qui sont essentielles.

Il est essentiel, je crois, d'avoir la photo du Musée Guimet le *Yi-dam et sa sakhti* qui est dans l'ouvrage de Malraux (le premier publié à la NRF des ouvrages sur l'art).

René Magritte habite 97, rue des Mimosas, Bruxelles 3. Et il est très important d'écire pour la couleur du *Carnaval du Sage*, soit à Magritte lui-même, soit à l'éditeur ou aux deux?

Nous n'avons pas parlé hier des fresques de la ville des Mystères de Pompéi dont vous avez les photos.

Voici pour les vases dionysiaques des indications qui permettraient d'atteindre un minimum :

- 1) au Louvre
Coupe Cr. 160
- 2) au Louvre (en principe, mais peut-être à la B. N.)
Amphore d'Amasis (coll. Luynes)
- 3) Cabinet des Médailles, n° 357

Je crois d'autre part que vous trouveriez facilement au Cabinet des Médailles le livre de L.B. Lawler : *The Maenads* (Mem. of the American Acad. in Rome VI, 1927) dans lequel est reproduite l'Amphore de Munich 2344 (Lawler, pl. XXI, 4). Surtout n'oubliez pas la question de la photo à prendre au Musée de l'homme dans le bulletin de la française préhistorique 1954 (ou 5), article sur les Vénus de la Magdeleine (la plus sensuelle des deux). C'est important, c'est la plus nettement érotique (de beaucoup) des photos préhistoriques.

Maintenant, une question importante : pouvez-vous le plus tôt possible avoir une copie des dernières pages du chapitre sur la préhistoire : mettons les deux dernières pages. Comment finir si je n'ai pas ces dernières pages : mettons les trois dernières pages. À moins que vous ne jugiez possible de vous contenter d'une addition sur épreuves que je pourrais facilement borner à une page ou deux de texte?

Je dois le dire, je suis bien fatigué, j'ai bien du mal à me remettre au travail. Pourtant votre passage à Fontenay m'a réconforté...

Très amicalement

G.B.

Fontenay, 2 mars 1961

Mon cher ami,

Décidément, je n'ai pas fini de vous ennuyer avec le côté illustration. Vous trouverez aux Estampes une belle – et terrible – gravure de Cranach représentant un homme nu suspendu par les pieds à une perche horizontale et qu'un bourreau scie en deux à partir de l'entrejambe. C'est important pour moi du point de vue du mélange de

l'érotisme et du sadisme et je ne pense pas que ce sera difficile à trouver. Le titre de la gravure : *La Scie*.

J'ai reçu hier une lettre de René Magritte. Il propose de se charger de demander pour nous le prêt par le ministère de l'Instruction publique de Belgique des clichés nécessaires à la reproduction en couleurs du *Carnaval du Sage* (Femme nue aux longs cheveux blonds, masquée d'un loup blanc). J'écis à Magritte pour lui demander de vous faire envoyer ces clichés rue Blomet. Il serait bon, je crois, que vous lui écriviez pour lui confirmer que c'est plutôt pressé. Mais Magritte est assez susceptible et il vaut mieux éviter de parler du côté érotique (surtout du côté plaisant de l'érotisme) [...].

J'ai trouvé par hasard – à Fontenay – une autre photo du supplice chinois des 100 morceaux. Tout à fait semblable quant au supplice, mais c'est un autre homme. J'ai écrit à notre ami Jacques Pimpaneau qui pourrait, je le suppose, trouver le livre d'un certain D^r Matignon, qui date du début du xx^e siècle, d'où cette photographie est tirée.

À propos de ce supplice, je m'aperçois que les photos de mon dossier ne donnent pas le texte que vous aviez rédigé pour la légende.

Pouvez-vous me dire ce qu'il en est?

Il me semble que nous n'avons aucun Jérôme Bosch [...]

G.B.

Orléans, 22 mai 1961

Mon cher ami,

Il me semble que cela pourrait être le dernier envoi... Je suppose que vous rentrez à Paris à la fin de la semaine : nous pourrions alors téléphoner facilement.

J'écis à la Galerie Louise Leiris pour avoir si possible les dates des dessins de Masson ; à Pierre Klossowski pour le titre du dessin représentant un homme décapité, la tête entre les jambes, à Leonor Fini pour le titre du tableau où figurent trois femmes dont l'une, au premier plan, est cuirassée. Je leur donne votre adresse au Carlton. Si vous arriviez à Paris plus tôt, vous avez adresse et téléphone [...].

En ce qui concerne les planches en couleur, je ne vois pas très clair dans les N^{os} de pages, mais je m'embrouille et je suis très fatigué. J'espère que vous avez des documents plus clairs que les miens. Si je bouge, ce qui n'est pas probable, avant notre retour, je vous prévienrai.

Le plus ennuyeux, c'est même vraiment impossible la place de Capuletti que vous avez installé au milieu d'horreurs, de supplices qui ne peuvent être interrompus de cette façon. Cela interrompt absolument la logique de ces illustrations. Il faut absolument changer cela. Il me semble d'ailleurs que le Magritte et le Balthus, pourraient de leur côté comporter des erreurs. De toute façon, il faut trouver moyen de placer Capuletti avant la séquence « sacrifice vaudou – supplice chinois – illustrations finales », en tout cas avant la p. 224. Je suis ennuyé d'avoir à exiger quelque chose aussi nettement, je ne le fais, croyez-moi, qu'*obligé*, absolument.

Croyez à toute mon amitié,

G.B.

À ces documents publiés en tête des *Larmes d'Éros*, on ajoutera deux lettres adressées à Lo Duca, aimablement communiquées par leur destinataire, et un projet de lettre à Alexandre Kojève (2 juin 1961) :

Fontenay-le-Comte, 1^{er} août 60

Mon cher ami,

Je me suis reposé depuis quelques jours, incapable d'autre chose. Je vais retrouver Patrick Waldborg dans le midi : j'emporte mon travail. J'étais réduit à attendre. Et

c'est la première fois aujourd'hui depuis quelques jours que j'ai essayé de me remettre à mon manuscrit. Pas de véritable succès. De très bonne heure ce matin, je pouvais m'y retrouver aussi bien qu'avant, mais cela n'a pas duré trop longtemps. Je crois qu'il me faudra me reposer encore un peu. Mais il me semble cette fois que je ne tarderai pas à aboutir. Alors que les derniers jours je n'arrivais qu'à reprendre la partie déjà rédigée, à corriger et à reculer pratiquement : c'est seulement effaré par ces résultats lamentables que j'ai lâché pied. Il n'y avait plus rien d'autre à faire. Je serai jeudi à Seillans (Var), chez Patrick Waldborg et je vous écrirai au moins le lendemain de mon arrivée. Honnêtement, il me semble impossible d'aboutir avant le 15 août. Mais pour le 15 septembre – à peu près – peut-être avant, mais sans doute pas après, il me semble normal d'aboutir. Je suis confus de vous écrire ainsi. Et je ne sais comment vous remercier de m'avoir écrit d'une façon qui pour moi a été très encourageante dans mon désarroi.

Très amicalement,

Georges Bataille

3 février 1961

Mon cher ami,

Je vous envoie une liste complétant les clichés déjà réunis.

Le livre prend forme. Il sera bon, je crois. Notre collaboration me paraît une remarquable formule. J'espère donc qu'à la fin le résultat justifiera les difficultés.

Puis-je vous demander le nombre final des illustrations, chaque cliché, quel que soit le format, comptant pour l'unité?

Que pensez-vous de la possibilité d'ajouter quelques dessins de Rodin : il faudrait téléphoner le matin, vers 10-11 h à Patrick Waldborg pour savoir le nom de la galerie (rue François I^{er}) où l'on pourrait les trouver.

Pour le sacrifice humain de Mexico, je crois qu'il y a un recueil imprimé à la bibliothèque du Trocadéro, mais je n'en suis pas sûr. Si vous téléphonez à Michel Leiris, il vous dira peut-être à qui vous adresser. Je connais très bien la bibliothécaire, qui a travaillé à Orléans (ne pas insister sur le côté spécialiste), mais elle remplace le titulaire et ne pourra que s'adresser à quelqu'un de la maison, d'après la notice de ma planche de *L'Érotisme*.

Je vous serais reconnaissant de prendre rendez-vous avec Pierre Klossowski, les quatre dessins à photographier sont à mon avis remarquables, *monstrueux*. Ils comptent parmi les plus étonnants de l'ensemble.

Une petite chose encore : il me semble que nous sommes, malgré la très belle gravure de Füssli que vous avez trouvée, pauvres pour ce peintre auquel j'ai tout le temps songé sans réussir à mettre la main sur rien. Mais peut-être Giraudon?

Une question. Le tableau de l'École de Fontainebleau sur le pincement du sein est donné par vous comme venant du Louvre et dans un autre livre comme étant au Musée de Chantilly.

Si vous allez à la galerie Louise Leiris, attendez mardi, j'écris de mon côté à Madame Louise Leiris.

Je crois en tout cas que le résultat final sera bien et que l'effort qui reste à faire, s'il est important, vaudra la peine.

Très amicalement,

Georges Bataille

P.S. J'ai l'impression que si vous venez à Orléans vers mercredi (du lundi au jeudi), nous arriverons à boucler l'essentiel, à très peu près.

Georges Bataille à Alexandre Kojève
brouillon de lettre

Orléans, 2 juin 1961

(...)

En partie je suis réduit d'ailleurs à réfléchir au délabrement au moins relatif de ma tête : je ne suis plus sûr de disposer des quelques possibilités qui m'ont appartenu jadis... en particulier, s'il s'agit de philosophie. Pourtant je veux tout au moins tenter une sorte de parallèle à votre *Introduction à la lecture de Hegel* mais cela devrait être infiniment plus arbitraire et fondé, principalement si un effort pour interpréter ce que Hegel a ignoré ou négligé (ainsi la préhistoire, le temps présent, l'avenir, etc.). Il ne s'agit pas de me moquer du principe du hibou puisqu'il pourrait être plus justifié que jamais (possibilité et peut-être fatalité de catastrophe finale) mais de placer à la base même (ou à la fin) de la réflexion hégélienne une équivalence de la folie : je ne saurais à vrai dire préciser ce dont il s'agit – ce dont il s'agira plutôt – qu'après l'avoir écrit. Mais cette sorte d'aboutissement me paraît impliqué dans le principe – sinon du hégélianisme – de son objet.

(...)

Page 602.

1. Ms. dans les « fragments rejetés, mais utilisables? » des *Larmes d'Éros* (description de l'inventaire des papiers de Bataille : Boîte 14, E, ff^{os} 7-10) :

Les guerriers jouissent donc, à partir de l'agriculture, d'une oisiveté relative. Ils pouvaient encore travailler, mais aidés, par ces gens, ces esclaves, sur lesquels ils avaient en principe un pouvoir de vie et de mort.

Essentiellement, l'intelligence resta toutefois liée au travail. Longtemps la guerre fut dominée par le mépris de ce calcul, dont il semble que le souci définissait l'homme asservi.

À cette erreur fondamentale, il était aisé de porter remède. Mais le remède ruina le guerrier. Le guerrier réfléchit : cela devait à la longue le subordonner au travailleur. Les guerriers qui réfléchirent l'emportèrent sur les autres, qui s'en tenaient aux principes de la noblesse et, glorieusement, se faisaient tuer. La comédie dura : souvent les guerriers réfléchis fondèrent des empires. Mais à réfléchir, le guerrier perdait sa raison d'être ; vainqueur, à la longue, il oubliait ; à la longue il perdait conscience d'avoir dû la victoire à cette rigoureuse réflexion, qui est le principe du travail. Cette conscience, du moins, demeurerait obscure. Le guerrier réfléchi ne comprenait pas que, s'il voulait maintenir le résultat de la victoire, il aurait dû s'en tenir au principe du travail, fondé sur le mépris de la jouissance présente, et sur l'austère préparation de l'avenir.

Longtemps d'ailleurs une alternative de mouvements contradictoires a laissé l'histoire dans l'incertitude. Mais ceux qui [firent?] ces armes, sans lesquelles les guerriers n'auraient pu les dominer, ont finalement compris qu'ils pouvaient s'en servir eux-mêmes. Après des millénaires, ils disposent, à la fin, d'un pouvoir meurtrier comparable à celui des autres. Peut-être ne sont-ils pas à même de détruire ceux qui furent leurs ennemis mais sans doute ceux-ci le sont-ils encore moins. D'ailleurs la situation, dans l'ensemble, est dominée par le fait que, la guerre, si elle éclatait, pourrait empoisonner la terre : elle pourrait la ruiner par une destruction excessive des richesses matérielles, et par-delà cette ruine la dégrader par la corruption de l'atmosphère... Mais l'évidente puissance du travail tend dans une

mesure appréciable à l'équilibre, elle s'accroît même à l'intérieur d'un monde héritier de la tradition militaire, elle tend aussi à ménager l'issue pacifique. Dans la mesure où la répartition des produits pourrait devenir objet de décisions raisonnables, dans la mesure enfin où, sans issue, le sens de la guerre serait désormais l'anéantissement, mal limité, voire insurmontable, de la richesse, il est raisonnable de songer au maintien durable de la paix.

Page 631.

DOSSIER DE « L'ÉROTISME »

1. La signification de l'érotisme.

Cet inédit a été présenté avec le dossier de la revue *Genèse* dans la « Revue de la Bibliothèque nationale » (n° 17, automne 1985, 5^e année) par J.-P. Le Boulter et Dominique Rabourdin. C'est une des pièces adressées par Bataille à Caillois, peu après la parution de *L'Érotisme*, pour lui soumettre un projet de revue, une lettre du 24 novembre 1957 sur papier à l'en-tête de *Genèse*; un plan et une « Liste indicative de sujets prévus »; *La signification de l'érotisme*, enfin) :

a) Dans sa lettre à Caillois, Bataille demande un rendez-vous : « Vos conseils, en tout cas, me seraient très précieux.

» Il s'agit toujours après tout de la suite de ce Collège qui peut-être a finalement bien du mal à mourir... » (le Collège de sociologie).

b) « Projet » de la revue *Genèse* *

Paris, le
Nous nous proposons de faire paraître une revue entièrement consacrée aux problèmes de la sexualité et de l'érotisme.

Ce projet peut surprendre, et même peut-être choquer. Aussi nous devons d'emblée préciser notre situation qui est de faire œuvre utile en remédiant sur un point à ce manque d'information sérieuse et développée qui tient au préjugé traditionnel.

Il ne s'agit pas pour nous de combattre ce préjugé. Il évolue de lui-même vers une compréhension plus ouverte. Nous avons conscience de l'importance et de la dignité d'un domaine où s'inscrit et se joue la destinée humaine, en ce qu'elle a de plus significatif : et c'est là notre point de départ.

Nous pensons que l'information disponible, souvent fragmentaire, doit être étendue et ordonnée. En particulier nous tenons à donner sa place à l'érotisme : quel[s] que soient ses aspects pathologiques, nous y voyons d'abord une expression de l'homme. Au-delà de la procréation, dont la sexologie étudie les formes, le sens de notre vie n'est-il pas lié à cette inquiétude érotique qui ne cesse d'agiter l'ensemble des humains : le fondement de cette inquiétude, évidemment, ne relève pas de la psychiatrie.

* Dactylographié à l'en-tête de la revue (Sexologie, Psychanalyse, Philosophie de la Sexualité).

C'est pourquoi nous tenterons de donner aux divers développements de la sexologie et de la psychanalyse le complément d'une étude de l'érotisme, envisagé comme essentiel à l'être humain.

Nous voudrions que *GENÈSE* contribue à porter la lumière sur les aspects de l'homme les plus secrets et les plus difficiles à connaître.

Nous faisons figurer plus loin un tableau des matières que *GENÈSE* se propose de traiter : indications non limitatives, bien entendu.

Nous nous adressons à vous dans l'espoir que notre projet vous intéressera. Nous vous serions reconnaissants de nous dire votre réaction (fût-elle hostile), et de nous aider de vos conseils et de vos suggestions. Notre revue ne peut avoir en effet de sens plein que dans la mesure où elle s'efforcera de répondre à une recherche commune.

GENÈSE comportera deux versions simultanées, française et anglaise. La version anglaise paraîtra sous le titre *GENESIS*.

Nous donnerons à cette revue illustrée de grand format, une présentation très soignée. Publiée à Paris, elle paraîtra tous les deux mois. Nous espérons être en mesure de publier le premier numéro au début de l'été 1958. Elle sera dirigée par un comité présidé par Georges Bataille, connu comme le fondateur et le directeur de *CRITIQUE* et comme l'auteur de « *L'Érotisme* » (Paris, Éd. de Minuit, 1957). Georges Bataille a dès à présent pris en charge les travaux préparatoires.

Veuillez agréer, M. , l'expression de nos sentiments distingués.

GENÈSE

Tableau des matières :

Sexualité animale, biologie sexuelle, sexualité et religion.

Sexualité et histoire.

Comportement sexuel.

Psychanalyse.

Contributions modernes non psychanalytiques à la connaissance raisonnée de la vie sexuelle (Maus, Caillois, Sartre, Merleau-Ponty, etc.).

Érotisme et littérature.

Érotisme et art.

c) La signification de l'érotisme.

Le projet lancé par Girodias et Bataille n'aura pas de suite : le 6 décembre 1958, Girodias renonce. Waldberg avait pourtant élaboré un sommaire et recruté des contributions prometteuses (Michaux, Beckett). Lo Duca enfin avait réalisé une maquette remarquable.

Page 634.

1. Addition à l'érotisme.

Ce texte se trouve dans la Boîte 15, A, b – 8^e fragment, avec pour indication :

Addition à l'érotisme

Écrit aussitôt après
l'introduction
en vue de la
suite du livre
(nudité?)

Les fragments qui constituent le dossier A, b de la Boîte 15 (140 ff^{ms}) appartiennent à une version antérieure du manuscrit. Ils remontent probablement à 1958.

Page 636.

1. « L'Érotisme » : *Projet de conclusion* (7 mars 1956).

Ce manuscrit se trouve dans la Boîte 15, A, a, (ff^{ms} 1-8). Il a été publié dans *L'Arc*, n° 44, 1971, p. 88-90.

Page 643.

DOSSIER DES « LARMES D'ÉROS »

Cinq textes se présentent comme autant de projets possibles d'introduction (ou de présentation) au livre. Quatre comme projets de post-scriptum.

1. *L'infantilisme*.

Boîte 14, F, ff^{ms} 1-25.

Page 649.

1. *La volupté dans les larmes*.

Boîte 15, B, a, ff^{ms} 1-7.

Page 651.

1. [Je voudrais dans ce petit livre...]

Boîte 14, E, ff^{ms} 1-75; p. 13, 21-22, 13-20 : « fragments rejetés mais utilisables? ».

Page 654.

1. [Reste pourtant,...]

Ms. p. 26-27, Boîte 14, E.

Page 655.

1. [Je m'éloigne de la croyance...]

Boîte 14, E, ff^{ms} 29-38.

Page 659.

1. *Post-scriptum*.

Ces feuillets désordonnés (« je doute qu'un ensemble ait été rédigé dans un aussi violent désordre ») sont parmi les tout derniers que Bataille, dans la souffrance et la maladie, a écrits. Ils font état d'un projet de post-scriptum aux *Larmes* et figurent dans la Boîte 15, B, b, ff^{ms} 9, 11.

Page 661.

1. *Début de post-scriptum aux « Larmes d'Éros »*

Boîte 15, B, b, f° 14.

Page 662.

1. *Post-scriptum...*

Boîte 15, B, b, ff^{ms} 15-18.

Agadir (Maroc) : port de pêche ravagé par un tremblement de terre en 1960.

2. Ms. : *serais (barré)* : serai

Page 663.

1. [La dernière pensée]

Page 665.

HORS « LES LARMES D'ÉROS »

1. *Hors « Les Larmes d'Éros »*

Boîte 15, B, b, ff^{ms} 23-37, certains non paginés.

Nous conservons à ces notes une forme et une présentation aussi proches que possible de leur état. Une indication (p. 23) : « *Papiers littéraires* » hors les « *L. d'É.* ». Sur le feuillet intitulé *Catastrophe* : « *Éléments d'un nouveau livre d'aphorismes* ». Et sur le feuillet 25 (*Après deux guerres, péroration*) : « à joindre peut-être, papiers récents placés dans les dossiers sur l'athéologie. » ff^{ms} 38-40 : projet, « *L'Art et la Gloire* ou l'Histoire universelle exaltée (dans les arts de tous les temps). »

Page 670.

1. Ms. : *serait?*

Page 672.

1. Ms. : *survient?*

Page 675.

1. Ms. : *nécessaire, et plus loin : ne m'oppose*

Page 677.

1. *Appendice*.

Boîte 15, B, ff^{ms} 53-60.

L'ÉROTISME	7
Avant-propos	11
Introduction	15
 PREMIÈRE PARTIE : L'INTERDIT ET LA TRANS- GRESSION	 31
I. <i>L'érotisme dans l'expérience intérieure</i>	33
II. <i>L'interdit lié à la mort</i>	43
III. <i>L'interdit lié à la reproduction</i>	52
IV. <i>L'affinité de la reproduction et de la mort</i>	58
V. <i>La transgression</i>	66
VI. <i>Le meurtre, la chasse et la guerre</i>	73
VII. <i>Le meurtre et le sacrifice</i>	83
VIII. <i>Du sacrifice religieux à l'érotisme</i>	90
IX. <i>La pléthore sexuelle et la mort</i>	95
X. <i>La transgression dans le mariage et dans l'orgie</i>	110
XI. <i>Le christianisme</i>	118
XII. <i>L'objet du désir : la prostitution</i>	129
XIII. <i>La beauté</i>	139
 DEUXIÈME PARTIE : ÉTUDES DIVERSES SUR L'ÉRO- TISME	 147
I. <i>Kinsey, la pègre et le travail</i>	149
II. <i>L'homme souverain de Sade</i>	164

III. <i>Sade et l'homme normal</i>	176
IV. <i>L'énigme de l'inceste</i>	196
V. <i>Mystique et sensualité</i>	218
VI. <i>La sainteté, l'érotisme et la solitude</i>	246
VII. <i>Préface de « Madame Edwarda »</i>	259
<i>Conclusion</i>	265
 LE PROCÈS DE GILLES DE RAIS	 271
<i>Avant-propos</i>	273
<i>Introduction</i>	275
I. La tragédie de Gilles de Rais	277
II. Analyse des données historiques	344
 LES DOCUMENTS DU PROCÈS DE GILLES DE RAIS	 437
<i>Première partie : Jugement de la cour ecclésiastique</i>	439
I. <i>Actes préliminaires</i>	441
II. <i>Comptes rendus des audiences</i>	444
III. <i>Dépositions des témoins</i>	503
<i>Seconde partie : Jugement de la cour séculière</i>	533
I. <i>Relation officieuse de l'activité de la cour</i>	535
II. <i>Enquête des commissaires du Duc de Bretagne</i>	538
III. <i>Comptes rendus des dernières journées</i>	560
<i>Bibliographie</i>	571
 LES LARMES D'ÉROS	 573
<i>Avant-propos</i>	575
 PREMIÈRE PARTIE : LE COMMENCEMENT (LA NAISSANCE D'ÉROS)	 579
I. <i>La conscience de la mort</i>	581
II. <i>Le travail et le jeu</i>	590

DEUXIÈME PARTIE : LA FIN (DE L'ANTIQUITÉ À NOS JOURS)	599
I. <i>Dionysos ou l'Antiquité</i>	601
II. <i>L'époque chrétienne</i>	613
III. <i>En guise de conclusion</i>	624
 DOSSIER DE « L'ÉROTISME »	 629
<i>La signification de l'érotisme</i>	631
<i>Addition à L'Érotisme</i>	634
<i>Projet d'une conclusion à L'Érotisme</i>	636
 DOSSIER DES « LARMES D'ÉROS »	 641
<i>Introductions</i>	643
<i>L'infantilisme</i>	643
<i>La volupté dans les larmes</i>	649
<i>[Je voudrais dans ce petit livre...]</i>	651
<i>[Reste pourtant,...]</i>	654
<i>[Je m'éloigne de la croyance...]</i>	655
<i>Post-scriptum</i>	659
<i>Post-scriptum</i>	659
<i>Début de post-scriptum aux « Larmes d'Éros »</i>	661
<i>Post-scriptum des « Larmes d'Éros » à propos d'Agadir</i>	662
<i>[La dernière pensée]</i>	663
 HORS « LES LARMES D'ÉROS »	 665
<i>La catastrophe</i>	667
<i>Appendice</i>	677

NOTES

687

L'Érotisme

689

Le Procès de Gilles de Rais

714

Les Larmes d'Éros

716

Dossier de « L'Érotisme »

726

Dossier des « Larmes d'Éros »

728

Hors « Les Larmes d'Éros »

729

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

L'EXPÉRIENCE INTÉRIEURE

LE COUPABLE

SUR NIETZSCHE

SOMME ATHÉOLOGIQUE

LA LITTÉRATURE ET LE MAL

LE COUPABLE suivi de L'ALLELUIAH

ŒUVRES COMPLÈTES :

- I. PREMIERS ÉCRITS, 1922-1940 : Histoire de l'œil – L'Anus solaire – Sacrifices – Articles. (Présentation de Michel Foucault.)
- II. ÉCRITS POSTHUMES, 1922-1940.
- III. ŒUVRES LITTÉRAIRES : Madame Edwarda – Le Petit – L'Archangélique – L'Impossible – La Scissiparité – L'Abbé C. – L'être indifférencié n'est rien – Le Bleu du ciel.
- IV. ŒUVRES LITTÉRAIRES POSTHUMES : Poèmes – Le Mort – Julie – La Maison brûlée – La Tombe de Louis XXX – Divinus Deux – Ébauches.
- V. LA SOMME ATHÉOLOGIQUE, I : L'Expérience intérieure – Méthode de méditation – Post-scriptum 1953 – Le Coupable – L'Alleluiah.
- VI. LA SOMME ATHÉOLOGIQUE, II : Sur Nietzsche – Mémoire – Annexes.
- VII. L'Économie à la mesure de l'univers – La Part maudite – La Limite de l'utile (Fragments) – Théorie de la religion – Conférences 1947-1948 – Annexes.
- VIII. L'Histoire de l'érotisme – Le Surréalisme au jour le jour – Conférences 1951-1953 – La Souveraineté – Annexes.
- IX. Lascaux ou La Naissance de l'art – Manet – La Littérature et le Mal – Annexes.

THÉORIE DE LA RELIGION (Collection « Tel »)

*Composé et achevé d'imprimer
par l'Imprimerie Floch
à Mayenne, le 23 octobre 1987.
Dépôt légal : octobre 1987.
Numéro d'imprimeur : 25710.
ISBN 2-07-071145-5 / Imprimé en France*