

## Table des matières

Abréviations.....	7
Introduction. Un sacré en langage clair .....	9
I Sacré : le décrasser .....	27
II La question du sphinx : sacré entre merveille et fantastique.....	65
III Le sacré et l'écriture d'un autre mythe.....	113
IV Corps (écorné) et sacré : la figure de la momie .....	159
V L'expérience fantomale : sacré, magie, ésotérisme .....	233
Conclusion. En finir avec le jugement : la poésie et le sacré.....	279
Bibliographie.....	289

# Introduction

## Un sacré en langage clair

[...] je ne crois ni au Mal ni au Bien, [...] je me sens de telles dispositions à détruire [...] Je détruis parce que chez moi tout ce qui vient de la raison ne tient pas. [...] Et c'est ainsi que j'assiste à la formation d'un concept qui porte en lui la fulguration même des choses, qui arrive sur moi avec un bruit de création.

[...] C'est pour moi comme une réorganisation souveraine où seules les lois de l'Illogique participent, et où triomphe la découverte d'un nouveau Sens. Ce Sens perdu dans le désordre des drogues et qui donne la figure d'une intelligence profonde aux phantasmes contradictoires du sommeil. Ce Sens est une conquête de l'esprit sur lui-même, et, bien qu'irréductible par la raison, il existe, mais seulement à *l'intérieur de l'esprit*. Il est l'ordre, il est l'intelligence, il est la signification du chaos. Mais ce chaos, il ne l'accepte pas tel quel, il l'interprète, et comme il l'interprète, il le perd. Il est la logique de l'Illogique. Et c'est tout dire. Ma déraison lucide ne redoute pas le chaos<sup>1</sup>.

(Antonin Artaud)

Antonin Artaud, André Breton : deux voix clefs de la pensée (du) moderne, deux figures dont l'impact a été fondamental au développement des champs artistiques, littéraires et critiques des xx<sup>e</sup> et xxi<sup>e</sup> siècles. Deux voix distinctes : les différends qui les opposaient étaient trop profonds, sinon

---

1. Antonin Artaud, « Manifeste en langage clair », in *Œuvres*, p. 148.

trop nombreux. Qu'elles portent sur la possibilité, ou non, de la politicisation du mouvement surréaliste, ou encore sur certains de ses points doctrinaux (l'automatisme et le rêve, par exemple), ces oppositions parfois violentes motivèrent l'exclusion d'Artaud du groupe surréaliste en novembre 1926. Pourtant, leurs trajectoires ne cesseront de se recouper, leurs voix de se répondre, continuant à des années d'intervalle un dialogue commencé au moment de la collaboration d'Artaud au groupe surréaliste<sup>1</sup>.

Suggérons ainsi la possibilité de lire le « Manifeste en langage clair » d'Antonin Artaud en parallèle au premier *Manifeste du surréalisme* d'André Breton (1924) : en décembre 1925, date de publication du texte à la NRF, les deux poètes ont fini de collaborer à la troisième livraison de la *Révolution surréaliste* (15 avril 1925) dont le sous-titre, « Fin de l'ère chrétienne », situe d'emblée le projet comme le marqueur d'une crise, entendue comme l'instant qui précipite le sens d'une fin et d'une limite<sup>2</sup>. Livraison critique, donc, que ce troisième numéro dans lequel une ère s'achève pour qu'une autre commence. Le questionnement-limite de la religion semble ici fonctionner comme moteur de la révolution, et ce sont les enjeux d'une telle pensée de la crise du religieux qui m'intéressera ici.

Artaud rédige la majorité des textes de ce numéro 3, signés ensuite par les autres surréalistes ; ce dédoublement du signataire dans la revue autorise ainsi un glissement qui ferait du « Manifeste en langage clair », au-delà d'un texte individuel, une projection collective du mouvement de pensée du groupe dans lequel Artaud évolue encore. La dynamique (l'individu derrière le collectif, et inversement) justifie encore d'aborder ce texte en tant que grille de lecture

---

1. Breton restera toujours un des interlocuteurs privilégiés d'Artaud, notamment au cours de ses différents séjours en institutions psychiatriques. Cependant, cette « séparation » fait que cette analyse sera bien celle de deux représentants du « modernisme » plutôt que du surréalisme. Artaud n'aura été surréaliste que brièvement. Le rédacteur des *Tarahumaras*, par exemple, s'est depuis longtemps séparé du groupe évoluant autour de Breton.

2. Cf. John Kermode, *The Sense of an ending : Studies in the Theory of Fiction* (Oxford : OUP, 2000).

commune, pour un instant, aux deux auteurs considérés ici. Artaud reviendra plus tard sur les termes de ce manifeste, programme d'un itinéraire poétique sur lequel il se lance et auquel le reste de son œuvre va tenter de répondre. Il décrit ainsi sa poursuite comme la « recherche [qui permet de] renouer avec les sources sacrées de la vie. » (*Double*, 115) D'une part, il mentionne un concept « en formation » et « qui porte[rait] en lui la fulguration même des choses, qui arrive sur moi avec un bruit de création » ; de l'autre les « sources sacrées ».

De fait, on pourrait établir une équivalence liminaire entre le « sacré » et le « nouveau Sens » du « Manifeste en langage clair ». En outre, le problème de la source, de l'origine et de l'originalité, ici au cœur de la notion de sacré, est pour le moment celui de l'origine de la signification (qui me dit *qui et ce que* je suis?), ainsi que de la signification d'avant les origines : il est question d'un « sens perdu » qu'il faudrait par conséquent recouvrer. Dans la paire « sacré-nouveau Sens », le « sens » répond à toutes ses acceptions courantes : un « sixième » sens irait « au-delà de l'esprit », serait « une intelligence profonde » ou extra-ordinaire, dépasserait les limites traditionnelles du corps (sensoriel) et de la pensée ; une nouvelle forme de sagesse – l'expression « avoir du bon sens » – par-delà la « raison qui ne tient pas » ; une forme de jugement qui ferait de la quête d'un jugement nouveau le parallèle de la volonté d'en finir avec une autre forme de jugement, celui de Dieu (dans le *Manifeste*, Artaud mentionne les drogues qui lui ont fait perdre ce « jugement » et l'ont remplacé par un autre). Finalement, la pluralité du sens renvoie à une forme nouvelle de « signifiante », d'être au monde. Force est de constater que le « concept » s'inscrit d'abord – naît – d'une forme de rupture et d'échec. En effet, « renouer » avec ces sources sous-entend que le lien, à quelque endroit de la chaîne, a déjà été rompu ; à l'identique, la quête d'un « Sens nouveau » implique l'incapacité d'un « sens ancien » à satisfaire pleinement à l'intelligence d'une existence.

C'est de cette manière que je propose à la fois de lire la « disposition » du poète à « détruire » – autrement dit à s'inscrire dans une opposition, traduite par l'inversion initiale

du Credo : « je ne crois ni au Bien ni au Mal » –, et celle qui consiste à « conquérir » ce nouveau sens. Le travail du poète est donc un double effort, simultané, de déconstruction/définition. Louis Aragon décrivait Artaud en ces termes :

Antonin Artaud est celui qui s'est jeté à la mer. Il assume aujourd'hui la tâche immense d'entraîner quarante hommes qui veulent l'être vers un abîme inconnu, où s'embrase un grand flambeau, qui ne respectera rien, ni vos écoles, ni vos vies, ni vos plus secrètes pensées<sup>1</sup>.

Cet « abîme inconnu » – espace en creux – équivaut, toujours pour Artaud, à la découverte d'un « point phosphoreux où toute la réalité se retrouve, mais changée, métamorphosée [...] Et je crois aux aérolithes mentaux, à des cosmogonies individuelles. » (*PN*, 162) Autrement dit, et toujours, un tel retour s'apparenterait à une retrouvaille avec les sources sacrées de la vie. L'« aérolithe » et le nettoyage par « le vide » signifient tous les deux cette volonté de se libérer d'un héritage. Ainsi le frontispice d'André Masson qui accompagne la première édition du *Pèse-Nerfs* représente-t-il ce qui pourrait être à la fois les colonnes d'entrée d'un temple grec ou le parvis d'une église, rongé par le feu – frappé, justement, par cet « aérolithe » ; on peut voir le point lumineux d'une étoile-météore dans le coin supérieur droit du dessin, étoile dont l'unique rayon vient frapper le haut du bâtiment en flammes. Toujours à la droite de la gravure, une chaîne brisée signale cette libération recherchée par le groupe et complète ainsi le mouvement de « fin de l'ère chrétienne » entamé dans la *Révolution surréaliste*<sup>2</sup>.

Toutefois, s'il s'agit véritablement de « faire le vide », ce mouvement ne s'inscrit que dans l'optique de « faire place » ; ainsi lorsqu'il revient pour la deuxième fois à l'image de l'aérolithe, Artaud parle de « mystique ». (*PN*, 166) Il mentionne aussi les « cosmogonies individuelles ». À mon tour, afin de justement distinguer entre ces deux sens que

---

1. Louis Aragon, « Conférence prononcée à Madrid à la Residencia de Estudiantes le 18 avril 1925 ». Cité dans *Œuvres*, p. 1721.

2. Le frontispice est reproduit dans *Œuvres*, p. 158.

le poète oppose l'un à l'autre, je désignerai par «sacralité moderne» – qui s'opposerait à une «sacralité traditionnelle» et viendrait en bouleverser l'ordre – cette «réorganisation souveraine». Mon argument principal est que les écritures de Breton et d'Artaud présentent deux exemples différents et complémentaires de définition et d'utilisation du concept de sacré, et que ces différences constituent l'un des enjeux principaux des divergences qui marquèrent la relation des deux poètes. Le choix de ces auteurs répond à une volonté de montrer comment deux écritures poétiques de la modernité peuvent se confronter à ce problème de la signification, sans forcément d'ailleurs prétendre à le résoudre. En d'autres termes, comment, en partant de prémices identiques (un constat d'échec et d'inadéquation), les réponses apportées à la question peuvent à la fois se rejoindre ou s'éloigner. Mon objet n'est ainsi pas tant de comparer la pensée de ces auteurs à celle d'autres personnalités de l'époque qui prirent part au débat plus général des modalités du sacré<sup>1</sup>, plutôt que de se pencher sur les spécificités des conceptions bretonienne et artaldienne du sacré. La question du sacré m'offre un point d'ancrage critique d'autant plus précieux que ces deux écritures s'inscrivent dans le cadre d'une période de désacralisation plus ou moins généralisée souvent confondue ou réduite, au demeurant, à la montée de l'athéisme et à la «fin» des religions. Plus précisément, je m'efforcerai de montrer comment le concept de sacré est parallèlement redéfini et utilisé par Breton et Artaud afin de formuler une nouvelle poétique qui convienne à leur condition moderne.

Une définition initiale du sacré, forcément réductrice et qui n'aurait d'autre vocation que celle d'être plus tard raffinée, autorise néanmoins un aperçu des implications d'une telle réutilisation, notamment sur le plan de l'écriture et de l'altérité. Pour C.G. Jung, le sacré serait ce qui «saisit l'individu, ce qui, venant d'ailleurs, lui donne le sentiment d'être»,

---

1. Situer Breton et Artaud, par exemple, par rapport à Georges Bataille ou Michel Leiris, ce que se propose de faire Christophe Halsberghe dans *La fascination du commandeur* – Le sacré et l'écriture en France à partir du débat-Bataille (Amsterdam – New York, NY : Rodopi, 2006).

entrant ainsi dans la constitution d'une identité<sup>1</sup>. Il n'empêche que le terme est une nébuleuse conceptuelle, et renvoie à différentes réalités se recoupant toutes plus ou moins exactement : sainteté (et ses corollaires : tabou, maudit) ; liturgie (un autre signifiant de l'écriture) ; hiératisme ; intangibilité. Or, le *Manifeste* d'Artaud opère un déplacement initial du débat sur le plan de l'opposition et de l'inversion en répondant à chacune de ces acceptions par une première définition de ce « Sens nouveau » en négatif du sens « traditionnel » : il mentionne ainsi le « chaos » – que serait une organisation, un sacré, chaotique ? –, « l'illogisme », « les phantasmes ». Quant au problème de l'écriture, le *Manifeste* nous place d'emblée face à ce paradoxe essentiel : quelles seraient les modalités effectives d'une sacralité en « langage clair » ? Un langage intelligible ou accessible, certes, mais par rapport à qui, à quoi ? (Le *Manifeste* surréaliste ? Le sacré traditionnel ?) Que faire alors de ces différents tours, à première vue opposés au désir revendiqué de limpidité : « conquête de l'esprit [...] à l'intérieur de l'esprit » ; « logique de l'Illogique » ? Artaud clôt cette première définition par un simple : « Et c'est tout dire ». Il n'y a rien à ajouter, mais dire ce paradoxe, c'est davantage « tout » dire. Le sacré moderne, en dépit de son indicibilité (« c'est tout dire » revient à ne pas dire, la formule ne contenant autre chose qu'une réduction de cette impossible formulation), renfermerait les clefs paradoxales de la langue dans sa totalité. Or, si le sacré est pour le moment cette « logique de l'Illogique », c'est parce que « la raison ne tient pas ». Par conséquent, se pourrait-il que le langage « clair », cette sacralité moderne, soit un langage coupé, peu dense – au sens où « clair » désignerait une forme décomposée et simplifiée ? La fluidité semble en effet caractériser ce « premier » sacré. Artaud écrit « la perte » continue et le chaos – c'est-à-dire la confusion précédant la création ; le tohu-bohu, symbole de l'indifférenciation, de l'inexistant, ainsi que de toutes les possibilités, y compris les plus opposées. Le langage clair n'est donc pas forcément celui qui est le plus aisément, *a priori*, intelligible, mais au contraire celui qui se donne sans

---

1. Voir Ysé Tardan-Masquelier, *Jung et la question du sacré* (Paris : Albin Michel, 1998), p. 86.

se donner. Jules Monnerot ne s'y était pas trompé, quand il écrivait dans son essai *La poésie moderne et le sacré* – dont l'objectif était de montrer que cette « poésie moderne » n'est pas sans avoir sa forme de sacré :

Aujourd'hui, à travers la soif de merveilles de nos poètes se laisse entrevoir, fugitif comme le sens d'un regard, un mouvement vers « quelque chose » dont la caractéristique la plus saisissante est d'échapper – la poésie est une flamme vacillante<sup>1</sup>.

L'une des ambitions de cette étude sera donc de tenter un arrêt sur image, pour obtenir un instantané de cette forme qui « échappe ». L'enjeu de la fixation de ce « quelque chose » allusif et élusif est autant celui du critique que celui du poète qui se lance à la recherche de cette forme. Une fois qu'il a posé les conditions de sa poétique dans ce « Manifeste », Artaud commence la rédaction du *Pèse-Nerfs*, à considérer alors comme la traduction pratique de cette rupture. On y lit :

J'ai senti vraiment que vous rompiez autour de moi l'atmosphère, que vous faisiez le vide pour me permettre d'avancer, pour donner la place d'un espace impossible à ce qui en moi n'était encore qu'en puissance, à toute une germination virtuelle, et qui devait naître, aspirée par la place qui s'offrait. (*PN*, 159)

Le « devoir » est à saisir dans son sens plein puisqu'il est question « d'avancer », soit de progresser physiquement et de jeter les bases d'un questionnement, d'émettre une hypothèse. C'est cette nécessaire tentative, autant que les modalités de cet « espace », qui m'intéressent particulièrement. Le rapport de cet « espace » à la germination « en puissance » et le thème général du passage (la rupture faisant place à une création) autorisent évidemment le parallèle entre cet « espace impossible » et le « concept » de sacré. De fait, en faisant du sacré un concept « spatial » – tout « virtuel »

---

1. Jules Monnerot, *La poésie moderne et le sacré* (Paris : Gallimard, 1945), p. 27.



ou « impossible » qu'il reste –, Artaud fournit à la fois une introduction thématique sur le sacré, et une base méthodologique à ma propre démarche critique. Je propose en effet de lire cette double polarisation à la lumière d'une définition géographique de l'espace : tout en dégagant certains des éléments-clefs de l'analyse, cette approche permet une série d'hypothèses quant au statut du sacré chez Breton et Artaud qui serviront de point d'ancrage aux chapitres à venir, selon une manière de découpe de l'espace du sacré. Notons qu'une lecture « spatiale » est d'autant justifiée que cette question étaye l'écriture des deux poètes<sup>1</sup>. Artaud disait :

Nous sommes quelques-uns à cette époque à avoir voulu attenter aux choses, créer en nous des espaces à la vie, des espaces qui n'étaient pas et ne semblaient pas devoir trouver place dans l'espace. (*PN*, 159)

Le texte artaldien introduit ainsi deux « espèces d'espaces » : l'espace « impossible », espace « à la vie » ; l'espace « possible », vital, présent ici par son absence. La géographie a aiguisé le concept d'espace en l'opposant notamment à la notion de territoire<sup>2</sup>. La différence est fondamentale. Ici, c'est justement l'espace du nouveau sacré qui est qualifié d'« impossible », paradoxalement fécond. Or, les « espaces à la vie » ne sont pas des espaces vitaux : si l'espace vital est celui qui permet la survie, c'est aussi un espace qui s'établit sur d'autres, dans une logique fondée sur un principe d'extension, d'annexion ou d'imposition (le *Lebensraum*). L'espace vital est foncièrement personnalisé – ainsi dans l'expression courante « j'ai besoin d'espace » –, démarqué et séparé des autres, et un contrôle

---

1. Un simple inventaire le rappelle : *L'ombilic des limbes* ; *Limites non-frontières du surréalisme* ; *Point du jour, Perspective cavalière*, etc. À continuer la liste, nous aurions le parcours d'un double travail de décentrement et de recentrage.

2. Pour une vue d'ensemble sur la distinction entre ces deux termes, voir Pierre Georges et Fernand Verger, *Dictionnaire de géographie* (Paris : PUF, 1997) ; Paul Claval, « Espace et pouvoir », in *Les discours du géographe*, dir. Jean-François Staszak (Paris : L'Harmattan, 1997), p. 89-118 ; Patrick d'Aquino, « Le territoire entre espace et pouvoir », in *L'Espace géographique*, n° 1-2002, p. 3-22.

strict de ses frontières sous-tend et régule son accès. Parce qu'il est parcouru de bornes et de marqueurs, le territoire devient alors un espace de contrôle des libertés : « Ma liberté s'arrête là où commence celle des autres », peut-être, mais implicitement là où commence la mienne, aussi. L'espace vital est donc un « territoire » géographique, c'est-à-dire, à l'origine, une étendue de terrain sur laquelle est établie une collectivité qui relève de l'autorité d'un État. Artaud disait encore :

À chacun des stades de ma mécanique pensante, il y a des trous, des arrêts, je ne veux pas dire, comprenez-moi bien, dans le temps, je veux dire dans une certaine sorte d'espace (je me comprends) [...] je veux dire la fixation contournée, la sclérose d'un certain état. (*PN*, 164)

Cette version de l'espace correspond à une définition du territoire, « fixé » de manière contournée ; le poète dénonce « la sclérose d'un certain état ». Il suffit de réintroduire la majuscule et l'État le maintiendrait dans un état sclérosé. Dès lors, nous aurions chez Artaud la volonté d'atteindre à un espace sacré qui se situerait en dehors de cette relation de pouvoirs, ou en tout cas qui remettrait en cause ses fondements. Sous cet angle, le territoire est inséparable de la notion d'autorité. Dans sa version zoologique le mot désigne la zone qu'un animal se réserve et dont il interdit l'accès ; le territoire est un espace défendu : « [il] témoigne d'une appropriation [...] par des groupes qui se donnent une représentation particulière d'eux-mêmes, de leur histoire, de leur singularité<sup>1</sup>. » Imposer un territoire équivaldrait ainsi à imposer une représentation particulière, une singularité – une identité, individuelle et nationale. Au contraire, faire le vide du territoire équivaldrait à un rejet d'un tel construit afin de revenir à un espace d'avant la territorialisation où une nouvelle germination serait possible. La traduction de cette démarche dans le domaine du sacré serait alors la volonté de rejoindre un sacré des origines, avant que les religions ne le découpent en territoires de dénominations et dominations.

---

1. Guy Di Méo, *Géographie sociale et territoires* (Paris : Nathan, 1998), p. 16.

L'espace sacré, ce sera ainsi ma première hypothèse, serait un espace profondément individuel et personnel, en tout cas dans lequel identités et représentations ne sont pas imposées de l'extérieur. L'espace « à la vie » reste effectivement, chez Artaud, un espace qui ne se trouve pas dans l'espace : autrement dit, c'est à la fois un espace qui ne serait pas un territoire, mais aussi un espace « mental » – Breton dirait : « point de l'esprit ». Un tel espace n'est pas vital mais il est fertile, propice à cette renaissance.

Qui plus est, selon Roger Brunet, « [l']espace est l'ensemble des lieux et de leurs relations<sup>1</sup> ». Les espaces n'existent que dans « leurs interrelations avec les espaces qu'ils incorporent ou au sein desquels ils s'insèrent ». De fait, la catégorie du sacré ne pourra plus être une catégorie *a priori* ou détachée du reste de la réflexion de ces auteurs. Au contraire, ce sont ses articulations au reste de leur écriture, ses paradoxes, ses limites, ses dépassements qui sont féconds. La définition géographique insiste également sur une dimension d'incorporation spatiale : j'é mets alors l'autre hypothèse que le sacré auquel Breton et Artaud veulent aboutir insinuera son espace dans une certaine pratique discursive de l'appropriation. En d'autres termes, l'espace sacré se construira dans et sur d'autres formes de discours.

Jusqu'à présent, les études consacrées au sacré dans le surréalisme ont été peu nombreuses ou ponctuelles, et semblent aussi se diviser en deux catégories : d'un côté, celles qui n'abordent l'œuvre que sous un angle unique et par conséquent restrictif<sup>2</sup>. C'est le cas, par exemple et parmi d'autres, des actes du colloque *L'autre et le sacré : surréalisme, cinéma, ethnologie*, ou encore de l'étude de Richard Danier sur *L'hermétisme alchimique chez André Breton*<sup>3</sup>. Le premier

---

1. Roger Brunet, *Les mots de la géographie* (Paris : Reclus, 1992).

2. L'unicité de l'approche n'enlève pas forcément à la valeur de ces analyses mais pourrait tout autant résulter en des lectures particulièrement simplistes : par exemple, analyser l'œuvre de Breton ou d'Artaud sous un angle purement chrétien peut conduire à la conclusion que nous aurions effectivement affaire à deux écrivains primitivement athées.

3. On peut encore citer Anna Elizabeth Balakian, *Literary Origins of Surrealism : a New Mysticism in French Poetry* (Londres : University of London Press, 1947) ; du même auteur : *Surrealism, the Road to the Absolute*

ouvrage aborde le sacré sous l'angle spécifique du « bout de route qu'ont fait ensemble la jeune ethnologie et le surréalisme<sup>1</sup> », et se penche tour à tour sur des œuvres aussi diverses que celles de Durkheim, Bataille, Leiris, Daumal, Man Ray ou Breton. Plusieurs de ces articles analysent avec brio les liens entre l'altérité envisagée sous l'angle ethnographique et l'altérité surréaliste. Danier, lui, concentre son analyse sur la « symbolique alchimique de trois œuvres du poète » (*Nadja*, *L'Amour fou* et *Arcane 17*) en étudiant par exemple le symbolisme temporel, la question de l'unicité ou de la transmutation pour en arriver à la conclusion que « [...] l'hermétisme servit uniquement à donner une dimension nouvelle et une unité à ses recherches poétiques et surréalistes; [...] il ne rechercha pas l'illumination initiatique [...] »<sup>2</sup>. De l'autre côté, on retrouve les études – souvent contemporaines à Breton et Artaud – qui ont eu l'intuition de l'importance du concept du sacré au sein de ces écritures, sans toutefois la développer : le *Breton* de Julien Gracq, l'essai de Monnerot, premier critique à noter efficacement la présence d'une forme de sacralité dans la poésie moderne (en tout cas notait-il encore, dès son « Avertissement au lecteur », qu'il « ne s'agit pas des poètes, ni des poèmes, des œuvres, ni des individus [...] mais du sens de cette poésie [...] pour la condition humaine<sup>3</sup>. »)

Une lecture pluridisciplinaire permettrait de dégager les nouvelles définitions du sacré que Breton et Artaud fondent sur différentes formes de discours. Partant, l'image finale de la notion devrait à son tour être plus « fidèle », précise et juste. Depuis quelques années, on assiste à un regain d'intérêt pour la question du sacré, motivée en partie par le question-

---

(Londres : G. Allen & Unwin Ltd., 1970) ; Roger Chateau, « La Bible et la littérature française contemporaine », in *La Bible et notre temps* (Paris : Berger-Levrault, 1966).

1. *L'autre et le sacré : surréalisme, cinéma, ethnologie*, éd. C.W. Thompson (Paris : L'Harmattan, 1995), p. 7-9.

2. Richard Danier, *L'hermétisme alchimique chez André Breton – Interprétation de la symbolique de trois œuvres du poète* (Villeselve : Editions Ramuel, 1997), p. 158.

3. Julien Gracq, *André Breton* (Paris : José Corti, 1948) ; Jules Monnerot, *op. cit.*, p. 9.

nement de la place du sacré et de la sacralité dans des sociétés occidentales de plus en plus « désacralisées ». Parallèlement, cela entraîne une réévaluation de la notion *dans et par l'art*, dont la très belle exposition de 2008 au Centre Pompidou, *Traces du sacré*, est le résultat le plus tangible et visible<sup>1</sup>. De la sorte, ma démarche s'inscrit dans cette dynamique plus générale de repositionnement.

Bien entendu, je n'oublie pas que lorsque Breton ou Artaud écrivent leur désir d'accéder à un nouvel espace, la construction et la vision qu'ils en donnent répondent à leurs filtres personnels. Parallèlement, au sein de mon parcours de lecture, il ne sera jamais question de faire œuvre de sociologue ou d'ethnologue. Ainsi, bien que l'écriture de ces deux auteurs et leur poursuite d'une forme moderne de sacré puisse s'inscrire dans le cadre plus général d'un mouvement de « désacralisation » des sociétés occidentales après la première guerre mondiale, ou encore de ce que François-André Isambert nomme la « religion populaire », il ne s'agira pas de faire rentrer ces poètes dans un cadre sociologique, ethnologique ou psychanalytique particuliers. L'enjeu, au contraire, sera de présenter *une* version du sacré moderne – sans même, d'ailleurs, que cette version soit nécessairement commune à Breton et Artaud –, qui s'insérera, ou non, dans la version à plus petite échelle de la crise de la religion au xx<sup>e</sup> siècle. Cette version sera une construction de poète ou de personne engagée en littérature, dans le sens que lui donne Roland Barthes :

J'entends par littérature non pas un corps ou une suite d'œuvres, ni même un secteur de commerce ou d'enseignement, mais le graphe complexe des traces d'une pratique : la pratique d'écrire<sup>2</sup>.

La question sera donc d'interroger comment ces deux auteurs répondent aux questions lancées par une telle approche du sacré dans et par leur propre écriture, et les

---

1. Cf. *Traces du sacré*, dir. Alain Seban (Paris : Éditions du Centre Pompidou, 2008).

2. R. Barthes, 'Leçon', *Œuvres Complètes V*, p. 433.

reflètent. Une telle pratique de leur conception du sacré résultera de choix qui ne seront jamais neutres puisqu'ils participent d'une démarche plus vaste de libération de l'individu.

Artaud nomme l'« espace à la vie » et son équivalent géographique est « l'espace de vie », qui correspond à l'espace des pratiques de chaque individu. Ce faisant, le poète qualifie non seulement cet espace – fécond, originaire –, il illustre aussi une idée fondamentale à son approche du sacré : le problème de la « conceptualisation » n'est jamais séparé de celui de la pratique. Cet espace est une réalité – sur le statut de laquelle le sacré peut lui-même intervenir –, un espace d'usages. Il correspond à la manière dont chaque auteur se représente cet espace, avec la part d'imaginaire, de fantasme, de programme poétique ou de déformations propres à sa culture ou au groupe social auquel il appartient. Il est composé d'aires, de pôles et d'axes, et il est alors possible de le dessiner sous la forme d'un réseau de connexions entre ces différents pôles ; plusieurs axes s'entrecroisent et c'est à ce *nexus* que l'on trouve l'espace sacré. C'est aussi dans cet espace d'usage et de pratique du sacré que l'on tentera de dégager les divergences principales entre Artaud et Breton (le sacré comme condition de vie pour l'un ; comme objet d'expérimentation pour l'autre). Pour cette raison, je ne pars pas non plus d'une définition pré-établie du sacré afin de voir si elle s'applique à l'écriture de ces auteurs. Plutôt que d'injecter un concept dans une écriture, je traquerai l'évolution de ce concept : je suivrai les axes, arrêterai mes analyses aux aires et aux pôles explorés ou investis par les poètes. En outre, si je parle d'« évolution » du concept, il n'est pas non plus question d'aboutir à une archéologie de la sacralité, ou à une histoire de la pensée religieuse chez Breton ou Artaud<sup>1</sup>. Pour cette raison, le corpus fera appel tour à tour à des textes de jeunesse ou à des textes plus

---

1. En ce qui concerne Antonin Artaud, notamment, on pourrait justifier une telle approche et le problème mériterait une étude séparée. Quant aux origines proprement dites de cette pensée, les deux ouvrages d'Anna Balakian déjà mentionnés (cf. note 3 p. 18) traitent de la généalogie de cette recherche de « l'absolu » et dégagent l'influence du romantisme, de Lautréamont, etc.

tardifs, sans suivre d'ordre chronologique (l'intérêt pour le discours psychanalytique n'a pas été remplacé par un attrait par le discours mythologique, par exemple, mais ont toujours été concomitants). Pour autant, le choix de ces textes cherche aussi à montrer que le concept de sacré joue un rôle dans la « trajectoire » de Breton et Artaud. En ce qui concerne Breton, j'éviterai le plus souvent d'appuyer mes analyses sur des « textes automatiques », tant il est vrai qu'ils relèvent trop du domaine métaphorique pour que l'on puisse y greffer un véritable discours critique<sup>1</sup>. Cette fragmentation du corpus répond en outre à une autre particularité de mon approche : faire du sacré une forme d'espace – discursif, mental, temporel, etc. – m'autorise ainsi, à tenter l'ébauche d'une cartographie. Pour ce faire, à l'exception du premier chapitre, j'ancre mes analyses non pas sur une ou deux œuvres mais sur des figures centrales à l'écriture des deux poètes, sortes de balises métaphoriques. Finalement, j'essaierai de mettre en rapport, quand cela sera nécessaire, les écritures de Breton et Artaud afin qu'elles se répondent et établissent leur propre réseau de signification.

Mon approche est avant tout littéraire ; les analyses s'appuieront de manière ponctuelles sur différentes théories du sacré ébauchées par les différentes sciences sociales dont le sacré a été l'objet (philosophie, phénoménologie, histoire des religions, ethnologie), en vue de montrer ce que la lecture de Breton ou d'Artaud peuvent apporter à de telles formulations<sup>2</sup>. Pour seul exemple, la distinction sacré-profane, traditionnelle depuis *Les formes élémentaires de la vie religieuse* d'Émile Durkheim<sup>3</sup>, ne sera abordée que dans le cas où elle sera traduite – ou remise en cause – par la propre conception d'Artaud ou de Breton telle qu'ils l'articulent dans leurs écritures. En effet, c'est aussi tout le

---

1. Sans que cela n'empêche d'ailleurs de les utiliser dans le cadre de l'illustration ou de l'étayage, par exemple lorsque j'aborderai la question du sacré et de l'image poétique.

2. Parmi les « théoriciens » auxquels je me référerai, ceux-ci ont, peut-être, le plus servi : Rudolph Otto, Alphonse Dupront, Émile Durkheim et Mircea Eliade.

3. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris : Quadriges/PUF, 5<sup>e</sup> éd. 2003).

problème de la définition qui semble en jeu au sein de cette recherche d'un espace sacré, en ce qu'elle est assimilée à une forme de « localisation » :

Tous les termes que je choisis pour penser sont pour moi des termes au sens propre du mot, de véritables terminaisons, des aboutissants de mes mentales [*sic*], de tous les états que j'ai fait subir à ma pensée. Je suis vraiment localisé par mes termes, et si je dis que je suis localisé par mes termes, c'est que je ne les reconnais pas comme valables dans ma pensée. Je suis vraiment paralysé par mes termes, par une suite de terminaisons. Et si ailleurs que soit en ces moments ma pensée, je ne peux que la faire passer par ces termes, si contradictoires à elle-même, si parallèles, si équivoques qu'ils puissent être, sous peine de m'arrêter à ces moments de penser. (*PN*, 163)

L'enjeu de ce travail se situe donc au niveau de l'écriture comme création d'un espace de rencontres discursives dont le but serait d'établir une nouvelle forme de discours à travers lequel le critique peut retrouver les éléments d'une forme moderne de sacralité. Ma démarche repose sur un principe comparatif grâce auquel je propose de montrer comment Breton et Artaud s'opposent et se rejoignent dans leur approche – conceptuelle *et* pratique – de cette sacralité. L'originalité de la démarche consiste à montrer comment, à travers un faisceau de discours, ces deux auteurs convergent, en la posant différemment, vers la question du sacré et la possibilité de créer un espace tel.

Les modalités de ce sacré ne seront perçues qu'à mesure que nous avancerons dans l'investigation. Toutefois, au terme de ces premières remarques, je repose cette série d'hypothèses : tout d'abord, l'espace sacré s'inscrirait, dans ces deux écritures, en opposition ; il serait donc une forme de résistance, et les rapports aux différentes formes de pouvoir en jeu dans l'établissement d'un discours sur le sacré seront essentiels à cette analyse. Mieux, j'avance qu'il sera peut-être nécessaire d'avoir recours à un tel concept de « sacré » si l'on veut dégager tous les enjeux de la révolte surréaliste telle que nous la connaissons. Ce mouvement d'opposition sera



double, c'est-à-dire que le sacré pourrait être à la fois un des moteurs de la révolte, mais aussi que la révolte permettrait à son tour une redéfinition d'une forme de sacré. Ensuite, deuxième hypothèse, ce sacré serait paradoxal. C'est dans ce sens, aussi, qu'il est possible de lire l'adjectif « impossible » qui qualifie cet espace pour Artaud. En outre, parce que cette impossibilité s'inscrit dans le cadre d'une pratique littéraire, ce sera aussi le problème de l'écriture de ce sacré qui sera au centre de ce travail. Comment dire le sacré ? Est-il possible, d'ailleurs, de le dire sans le détruire<sup>1</sup> ? Le problème de la mise en place d'un espace discursif pour exprimer une notion de l'altérité entraînera sans aucun doute un questionnement des limites du langage verbal et de ses capacités à exprimer un *indicible*, ainsi que des différents pouvoirs qui sont en œuvre dans toute forme d'énonciation. Cet espace sera aussi merveilleux (la référence à l'aérolithe joue pour le moment ce rôle d'évocation), personnel et, surtout, pratique.

L'étude elle-même suivra une structure double : dans sa première moitié, je me pencherai sur une forme de « théorisation » du sacré chez Breton et Artaud ; la seconde partie sera davantage centrée sur les formes de pratique de ce sacré. Une telle structure n'empêchera pourtant pas les échanges d'un pôle à l'autre : elle est au contraire à envisager comme un système de vases communicants. Une partie de l'argumentation s'intéressera justement à la différence entre théorie et pratique que la notion de sacré conçue par ces deux auteurs semble bouleverser.

Artaud achevait la première partie du *Pèse-Nerfs* sur ces mots :

Allons je serai compris dans dix ans par les gens qui feront aujourd'hui ce que vous faites. Alors on connaîtra mes geysers, on verra mes glaces, on aura appris à dénaturer mes poisons, on décèlera mes jeux d'âme.

Alors tous mes cheveux seront coulés dans la chaux, toutes mes veines mentales, alors on percevra mon bestiaire, et ma mystique sera devenue un chapeau. Alors on verra

---

1. Jacques Derrida le soutient avec humour : « Dès qu'il est saisi par l'écriture, le concept est cuit », opposé du cru et du vif.

fumer les jointures des pierres, et d'arborescents bouquets d'yeux mentaux se cristalliseront en glossaires, alors on verra choir des aérolithes de pierre, alors on verra des cordes, alors on comprendra la géométrie sans espaces, et on apprendra ce que c'est que la configuration de l'esprit, et on comprendra comment j'ai perdu l'esprit. (PN, 166)

Les dix années ont très certainement passé... Voici venu le temps de la géométrie sans espaces, du sacré sans religions, du corps sans organes et de l'espace de vie de la sacralité. À nous de dresser une cartographie de cet « espace impossible », de nous lancer à l'invention de ces *terra incognitae*. Au regard de la recherche géographique, la carte, pour devenir pleinement instrument d'analyse, doit se démultiplier en coupes. Couche par couche je tenterai ainsi d'aboutir à une représentation plus juste de cet espace d'une sacralité moderne ; un espace du sacré, certes, mais je n'ignore pas non plus la possibilité de découvrir sur cet espace un territoire sacré propre et individuel à chacun de ces auteurs.