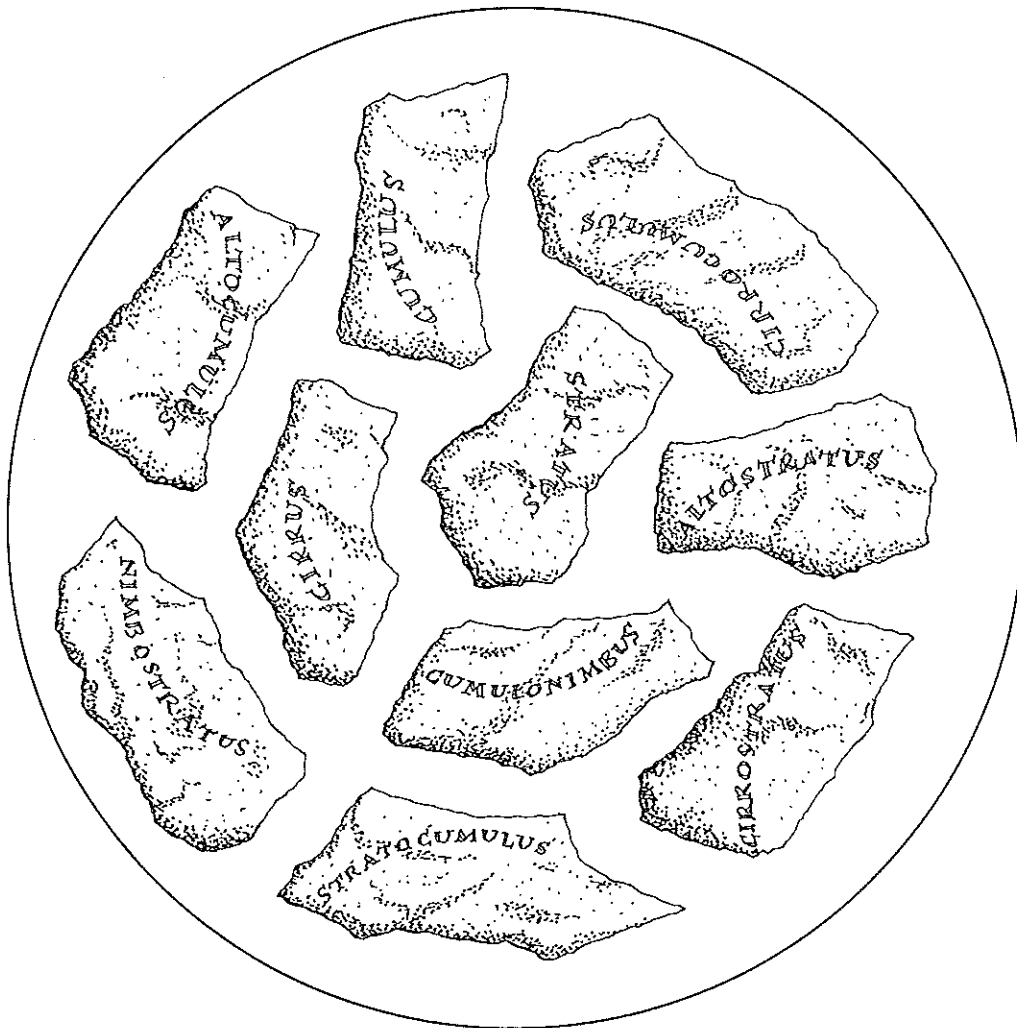


Revue des historiens de l'art, des archéologues, des musicologues  
et des orientalistes de l'Université de Liège

NUMÉRO 18/1999

ART &  
FACT

# MÉLANGES PHILIPPE MINGUET



*LE NOIR roc courroucé que la bise le roule  
Ne s'arrêtera ni sous de pieuses mains  
Tâtant sa ressemblance avec les maux humains  
Comme pour en bénir quelque funeste moule*

## 89 rue de Rome Le rituel des «Mardis» mallarméens

A certain great and powerful king once asked a poet :  
«What can I give you of all that I have ?»  
He wisely replied :  
«Anything, Sir... except your secret.»  
Orson WELLES  
*Confidential Report/Mr. Arkadin*

### Le rite et l'oubli

Au nom de Stéphane Mallarmé, dont à grand renfort de colloques, de conférences, de catalogues d'exposition, de livres et de numéros spéciaux de revues on célébrait l'an passé le centenaire, sont associés non seulement un ensemble de textes poétiques et théoriques à travers lesquels ce qu'il est convenu d'appeler «notre modernité» s'est dessinée et décidée, mais aussi l'image d'un poète charismatique recevant chaque mardi, en dehors de la saison estivale, dans son modeste appartement du 89 rue de Rome, à proximité de la Gare Saint-Lazare, l'élite du symbolisme international, écrivains, artistes, musiciens, chroniqueurs lettrés, réunis par l'admiration qu'ils lui portaient autant que par le sentiment partagé, intensément vécu là, de leur propre excellence esthétique. «Longtemps vacants (1)», ainsi qu'il le rappelait dans sa fameuse lettre autobiographique à Verlaine, les «Mardis de Mallarmé» ont représenté, dans les années 1880-1890, l'un des principaux creusets de la vie culturelle parisienne, sorte d'institution dans l'institution, sorte aussi d'instance de cooptation, à laquelle n'étaient admis, en très petit nombre, que ceux qui, de France ou d'ailleurs, entendaient, non pas réconcilier l'art et la vie, comme le voudront les avant-gardistes de la génération suivante, mais intimer à la vie et à l'art de s'épurer tous deux au contact d'une «parole à son intellectuelle apogée», celle d'un «Maître» religieusement écouté ou d'un directeur de conscience esthétique dont le discours avait force et valeur d'oracle.

D'où tenait-il ce pouvoir ? Et d'où vient que les participants aux Mardis ont collectivement ajouté foi à ce pouvoir, qui impliquait une démission de leur propre droit à la parole ? Les témoignages abondent, on va le voir, sur les réunions de la rue de Rome, sur le rythme et la régularité des séances, sur le climat de ferveur qui y régnait. Les historiens de la littérature et les biographes de Mallarmé ont fortement porté l'accent sur le prestige détenu comme sur la fonction stratégique remplie par son cénacle dans l'espace culturel fin de siècle. On s'est peu interrogé en revanche sur les mécanismes symboliques, la secrète alchimie dont le discours mallarméen, rue de Rome, a su tirer non seulement son charme, mais surtout son charisme. C'est sur cette «alchimie» cachée, vue sous l'angle de ses ressorts sémiologiques, c'est sur ces mécanismes, tels qu'il furent mobilisés par la subtile machinerie des Mardis, que portent les pages qui suivent. Comme celui du Roi, et même s'il résistera, le secret du Maître n'en sortira pas intact.

Précisons-le d'entrée de jeu : lorsque les Mardis, ouverts dès la fin 1877, deviendront, dans la seconde moitié des années 1880, un des «rite[s] de la vie littéraire de Paris (2)», attirant même quelques poètes ou artistes étrangers (3), ils ne seront cependant qu'un rite particulier à l'intérieur d'un rite général, celui des réunions hebdomadaires chez les poètes en vue, en rivalité avec d'autres avant de les surclasser tant dans le prestige externe que dans le luxe interne de la ritualisation : Mercredis de Leconte de Lisle, Samedis de Heredia avec leurs boissons et leurs fumeries spécifiques (thé et cigares chez Leconte et Heredia, cigarettes roulées, pipes et grogs chez Mallarmé) (4). L'habitude de ces réunions à domicile est donc déjà bien installée, et sans doute l'habitus particulier qu'elle exige et conforte. Reste qu'avec les Mardis commence et se développe ce qu'on pourrait appeler — par emprunt à la «Prose (pour des Esseintes)», qui fut en 1884 l'un des actes d'auto-institution du poète — «l'ère d'autorité (5)» de Mallarmé, celle d'un chef d'école apparaissant à ses disciples comme «un conseiller spirituel groupant des forces morales (6)».

On possède de nombreux témoignages de première ou de seconde main sur ces Mardis : Camille Mauclair, Édouard Dujardin, Francis de Miomandre, Paul Valéry, André Gide, Léon-Paul Fargue, parmi d'autres habitués, nomment leurs «condisciples», décrivent l'appartement, le protocole d'accueil et de congé, l'atmosphère tabagique, Madame et Mademoiselle brochant en silence avant de s'éclipser, les grogs apportés à onze heures par la fille du poète en signe de clôture de la séance, etc. Ils campent Mallarmé accoudé à sa cheminée, parlant à gestes lents et gracieux, d'une voix sourde et mélodieuse, dans la fumée montant de sa pipe en terre. Point par point, presque mot pour mot et y compris dans les lacunes qui en font autant d'énigmes, leurs souvenirs se recourent et, en cela, se vérifient sans doute, mais moins cependant qu'ils ne paraissent communier rétrospectivement dans le pieux esprit d'unanimité que le poète aura su développer autour de sa personne et faire persister au-delà de sa propre disparition physique. À preuve, les fragments qui suivent :

Édouard Dujardin :

*André Fontainas et Robert de Souza ont déploré que des nuées d'intrus aient envahi la petite salle de la rue de Rome. Il ne peut s'agir que des dernières années, lorsque le nom de Mallarmé fut devenu célèbre. Aux époques héroïques, 1885 et années qui suivirent immédiatement, nous étions entre nous,*

et je nous vois encore fraternellement, c'est-à-dire filialement assis autour de la table, pendant qu'il est debout devant la cheminée... Les noms ont été souvent cités : Rodenbach, Gustave Kahn, Laforgue, Saint-Pol Roux, Fénéon, Charles Morice, Ajalbert, René Ghil, moi-même, Wyzewa, Merrill, Vielé-Griffin, Henri de Régnier, Mockel, Hérold, Fontainas ; Moréas rarement ; un peu plus tard, Gide, Pierre Louys, Valéry, Paul Fort, Claudel, Robert de Souza ; aussi, Claude Debussy, Paul Adam, Barrès, son cousin Victor Margueritte ; quelques autres dont les visages m'échappent ; parfois des étrangers de passage à Paris, Stefan Georg, Arthur Symons, John Payne, Charles Whibley, Houston Stewart Chamberlain, discrets et déférents. Les rires de Villiers et de Whistler étaient comme des intermèdes qui ne rompaient pas la communion. Rares étaient les visites des profanes, tels Octave Mirbeau, Hérédia, Théodore Duret, l'exécration Oscar Wilde, à qui notre muette réprobation aurait dû enseigner qu'on ne venait pas chez Mallarmé pour discourir.

Le destin des religions nouvelles est toujours à peu près le même ; le maître disparu, on se disperse ; les uns édifient des petites chapelles ; les autres s'isolent ; les autres se mêlent à la foule. Mais la religion nouvelle reste vivante. Pourquoi ? Parce qu'entre tous les disciples il subsiste ce lien, le souvenir du maître. Les jeunes religions n'ont parfois pas d'autre unité (7).

Camille Mauclair :

Dès que je fus en sa présence, et conquis par ses premiers mots de bienvenue, les yeux et la voix de Mallarmé me frappèrent avant tout. C'était un homme de taille moyenne, assez replet, vêtu très simplement d'un costume noir «tout fait», avec une lavallière noire. Il gardait, pour recevoir, d'épais chaussons de laine, et, comme il était très frileux, il avait presque toujours sur les épaules un plaid quadrillé. Cela ne l'empêchait point de s'adosser au poêle, et il restait debout toute la soirée, fumant sa pipe favorite au fourneau de terre rouge et au tuyau fait d'un os d'oie. Il n'eût offert que l'aspect d'un petit bourgeois vieillissant — il avait alors quarante-huit ans et paraissait beaucoup plus âgé — sans l'expression saisissante de son regard. Des cheveux grisonnants coupés en brosse, une barbe grise, courte et pointue, sous une moustache épaisse, des oreilles faunesques. Sous de forts sourcils, les yeux au reflet d'acier avaient quelque chose de singulier à cause de leur écartement presque anormal, et une expression de bonté rêveuse, une fluorescence magnétique qui laissait interdit. La voix n'était pas moins prenante : mélodieuse, assourdie, avec un timbre exquis et de soudaines notes aiguës, elle captivait. [...] Cette extrême simplicité de vêture, de tenue et d'accueil n'empêchait point qu'il y eût en Mallarmé quelque chose d'indéfinissable, une noblesse et une dignité venues de la fierté de son âme et de la tranquillité inflexibilité de sa conscience et, dans son sourire, un charme extraordinaire. Ce vieux professeur avait, à certains moments, une attitude vraiment souveraine (8).

Les conversations, ou, si l'on veut, les monologues de Mallarmé, ne se peuvent résumer. On ne les a pas recueillies, on n'a même pas essayé, et la perte en est irréparable, car c'était la part essentielle de l'œuvre. [...] Il aurait fallu un Platon pour fixer les entretiens de ce Socrate. Il parlait sur tous sujets avec simplicité, liberté et enjouement. Sa diction, sa voix sourde, son geste, exerçaient une fascination. Il avait l'art [...] de prendre n'importe quel thème pour en tirer d'éblouis-

santes variations, des conclusions inattendues qui semblaient paradoxales et qu'on reconnaissait ensuite dans toute la profondeur de leur logique (9).

Francis de Miomandre :

La gloire va venir. Chaque mardi, il l'accueillera en la personne des poètes et des artistes éblouis de cette œuvre et aussi des prestiges de cette conversation unique dont, hélas ! il ne nous reste presque rien, puisqu'aucun de ceux qui en eurent le privilège n'eut l'idée d'en noter régulièrement les propos. Mais, de toutes manières, il aurait manqué l'essentiel : c'est-à-dire le ton, et le geste, et cette sorte d'aura qui émanait de sa personne inspirée et rayonnait sur ses disciples interdits et muets. Nous en sommes réduits à nous imaginer, comme nous pouvons, ces entretiens que le Maître, dans sa charmante simplicité, aurait sans doute voulu plus familiers, moins unilatéraux. Mais il ne pouvait rien contre ce prestige qu'il exerçait du seul fait de sa présence et, comme muré dans sa propre autorité, il lui restait la ressource du long monologue qui enchantait ses visiteurs, et auquel, de guerre las, et doucement conquis par l'agrément d'une telle abdication, il finissait par s'abandonner, comme on dialoguerait avec son démon (10).

Henri Mazel :

Une fois par semaine, le mardi, [Mallarmé] recevait dans son modeste appartement de la rue de Rome. On sonnait, et c'était lui-même qui ouvrait, une main tenant la pipe, l'autre tendue vers vous. Un peu cérémonieusement, il vous introduisait dans l'étroite salle à manger où, à travers une épaisse fumée, on finissait par reconnaître quelques figures de connaissance, fantômes silencieux et mystérieux. Mallarmé reprenait alors sa place, debout devant le poêle, et continuait la phrase qu'il avait laissée en suspens pour venir vous recevoir. Il parlait d'une voix harmonieuse dans sa tonalité un peu sourde, avec des pauses et des inflexions, mais tout cela très naturel, très simple. Personne ne l'interrompait. Seul Henri de Régnier émettait de temps en temps un mot auquel Mallarmé accrochait de nouveaux développements prestigieux. Il avait un art que je n'ai connu qu'à lui de suggérer l'image de ce qu'il décrivait (11).

André Gide :

Chez Mallarmé s'assemblaient plus exclusivement [que chez Hérédia] des poètes ; ou des peintres parfois (je songe à Gauguin et à Whistler). J'ai décrit par ailleurs cette petite pièce de la rue de Rome, à la fois salon et salle à manger ; notre époque est devenue trop bruyante pour qu'on puisse se figurer aisément aujourd'hui la calme et quasi religieuse atmosphère de ce lieu. Certainement, Mallarmé préparait ses conversations, qui ne différaient souvent pas beaucoup de ses «divagations» les plus écrites ; mais il parlait avec tant d'art et d'un ton si peu doctrinal qu'il semblait qu'il vînt d'inventer à l'instant chaque proposition nouvelle, laquelle il n'affirmait point tant qu'il ne semblait vous la soumettre, interrogativement presque, l'index levé, l'air de dire : «Ne pourrait-on pas dire aussi ?... peut-être...» et faisant presque toujours suivre sa phrase d'un : «N'est-ce pas ?» par quoi sur certains esprits il eut sans doute le plus de prise.

Souvent quelque anecdote coupait la "divagation", quelque

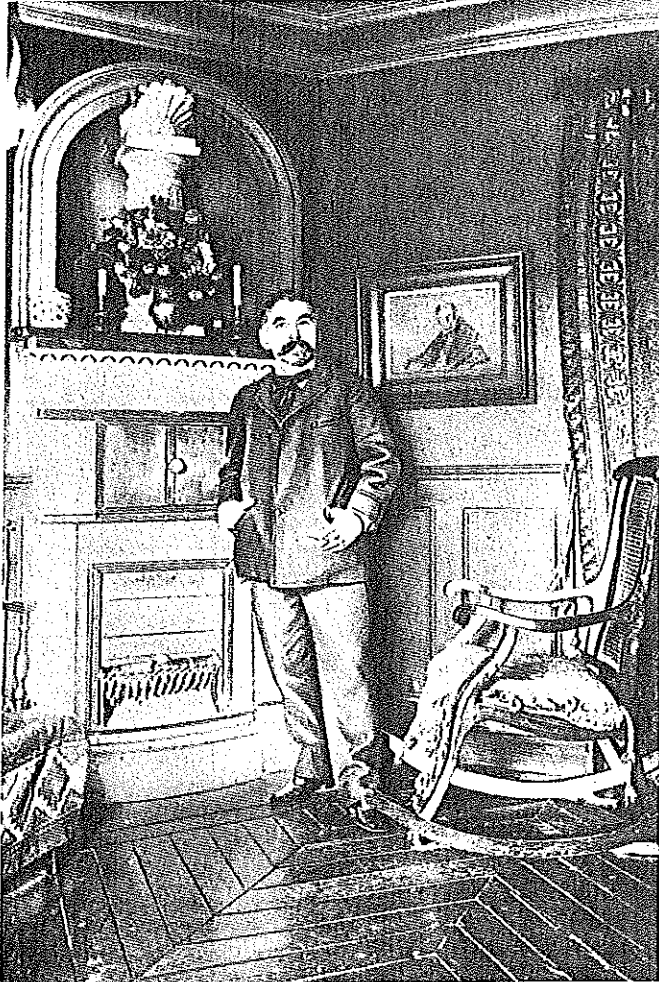


Fig. 1. Stéphane Mallarmé. D'après Charles MAURON, *Mallarmé*, Paris, 1964, p. 122.

*bon mot qu'il rapportait avec perfection, tourmenté par ce souci d'élégance et de préciosité, qui fit son art s'écarter si délibérément de la vie.*

*Certains soirs que l'on n'était pas trop nombreux autour de la petite table, Mme Mallarmé s'attardait, brodant, et près d'elle sa fille. Mais bientôt l'épaisseur de la fumée les faisait fuir ; car, au milieu de la table ronde autour de laquelle nous étions assis, un énorme pot à tabac où l'on puisait, chacun roulant des cigarettes ; Mallarmé lui-même fumait sans cesse, mais de préférence une petite pipe de terre. Et vers onze heures, Geneviève Mallarmé rentrait, apportant des grogs ; car, dans ce très simple intérieur, il n'y avait pas de domestique, et à chaque coup de sonnette le Maître lui-même allait ouvrir <sup>(12)</sup>.*

Léon-Paul Fargue :

*Le rythme des entretiens de la rue de Rome était vif, mais toujours lié et calme. Aucune anicroche, aucun incident, aucune note fausse n'y pouvaient sauter, aucune lourdeur y peser. Le propos de Mallarmé toujours égal, d'un naturel parfait, d'un dosage presque modeste dans le magistral, y donnait le ton. [...]*

*Il est à peu près impossible de donner un aspect qui ne soit*

*pas insuffisant de la conversation de Mallarmé, et dès qu'on approche d'une de ses caractéristiques, on s'éloigne d'une autre, qui vous devient plus importante. Conversation claire, parfaitement articulée, sans sécheresse. Il se répétait parfois, volontairement, pour préciser ou pour émonder. On peut dire assez vaguement que le fond en était d'un paradoxe sain. Mieux. Mallarmé savait donner à l'esprit le plus subtilement critique, au paradoxe, à l'anticipation la plus audacieuse, aux rapprochements les plus insolites à l'esprit, la forme du bon sens et le ton du plausible. [...]*

*Du reste, lorsqu'on s'adressait à lui ou qu'il vous avait interrogé, il avait cet art suprême, infini, d'introduire dans sa réponse, avec une politesse exquise, et dans la forme même où vous l'aviez proposé, une part de ce que vous veniez de lui dire, en le résumant ou en le commentant de façon à le fortifier ou à l'étendre <sup>(13)</sup>.*

Inutile d'allonger davantage la série des témoignages. Leur teneur en effet se répète de l'un à l'autre, comme aussi leur ton et jusqu'aux mots qu'ils utilisent, teintés de déférence et de mystérieux esprit de compagnonnage et qu'ils semblent se transmettre comme autant de symboles (au sens étymologique et dans leur antique fonction), comme autant de mots de passe ou de fragments d'un credo. S'ils ne donnent guère à entendre la voix de Mallarmé — dont aucun phonographe n'a, hélas, gardé trace dans «ses enroulements transitoires» —, au moins parlent-ils tous d'une même voix, qui n'est pas le rassemblement de leurs voix individuelles, mais la grande voix même du cénacle. Principal point commun : la conversation mallarméenne, nul ne l'a transcrite, nul n'a songé à la transcrire, et nul ne se souvient de son contenu pour cette raison qu'elle n'était pas transcribable, reproductible, transportable en d'autres contextes ni séparable de la tenue discursive et corporelle qui la nimait, la proposait à l'écoute déférente. Autrement dit, si la teneur de cette conversation s'est largement évaporée, c'est moins en raison du caractère évanescence des «variations» auxquelles elle s'adonnait que parce qu'elle ne pouvait que s'éclipser de la mémoire des participants aux séances dès qu'ils en quittaient le site et la temporalité propres. Autrement dit encore, cet oubli collectif est un signe. Signe de quoi ? De ce que la conversation mallarméenne au 89 rue de Rome tenait plus d'un rituel de communication que d'une transmission de savoir ou d'idées.

Avant d'étudier le fonctionnement pratique de ce rituel, il faut s'attarder sur cet oubli qui en évide la structure dans la mémoire de ses participants. L'amnésie touchant au contenu de la conversation mallarméenne fait moins opposition que système avec le luxe de «détails» rappelés touchant à l'organisation spatio-temporelle des séances, à la disposition et à la mise à la disposition de certains objets symboliques (le pot à tabac, par exemple) ou encore à la position et à la posture adoptées par l'organisateur (debout, accoudé à la cheminée devant l'assemblée assise). Si le rite marche à l'ignorance ou à la méconnaissance, chez ses adeptes, des règles objectives qui commandent à son efficacité, l'oubli pourrait bien, de son côté, en être la mémoire particulière, quelque chose comme le véhicule vacant de sa maintenance symbolique. Posons par là l'hypothèse que tout rite, dans sa fonction institutionnelle primordiale, se perpétuerait au-delà de sa disparition par l'évaporation même de son propre contenu, qui n'est en réalité, de manière inconsciente chez les ci-devant initiés, que la marque de son absence de tout contenu non consubstantiel à

l'élaboration rituelle. À cela, trois raisons principales, valant à la fois en règle générale <sup>(14)</sup> et par excellence dans le cas particulier des Mardis mallarméens.

(1) «Acte de magie sociale <sup>(15)</sup>», selon l'expression de Pierre Bourdieu, tout rite relève à des degrés divers d'une double logique performative, en ce que l'acte qui s'accomplit par l'action rituelle est à soi-même son propre enjeu (étant bien entendu que cette performance ne se réalise pas sans mobiliser tout un environnement pragmatique, dans lequel il convient d'inclure les positions sociales et symboliques des participants, c'est-à-dire ce «vaste réseau de relations» dont parle Daniel Favre et «dont la configuration doit échapper à ceux qui l'agissent : l'efficacité du rite étant, peut-être, au prix de cette méconnaissance <sup>(16)</sup>»). Le cérémonial tire la condition même de son rendement, pour ainsi dire, d'une absorption de son «contenu» par sa forme. Il y va là non d'une annulation, ce qui supposerait l'existence au moins virtuelle d'un contenu préalable, mais plutôt d'une sorte d'implosion économique (au sens structural) par laquelle le dispositif du rituel (le contenant supposé) se voit immédiatement converti en matière même de la ritualisation (laquelle devient donc son propre objet ou son propre objectif). Cette contraction déterminant le rite comme structure vide constituée, à mieux y regarder, la base indispensable de son efficacité pratique. C'est bien en effet parce qu'il n'a d'autre contenu que lui-même qu'il peut remplir sa fonction essentielle, à savoir son auto-institution en pure force d'institution exercée sur les sujets qu'il intègre et dote d'une identité sociale et/ou symbolique. Si le cérémonial prévaut sur ce qu'il effectuerait au point de le faire oublier — comme en témoigne parfaitement le souvenir des «Mardistes», lacunaire quant à la teneur des monologues mallarméens, mais disert quant à leur tenue environnementale au sens large — et s'il n'effectue en réalité rien d'autre que lui-même, il ne délivre du même coup nul autre message à ses adeptes que la confirmation de leur appartenance au cercle qu'il définit en s'effectuant. Peu importe dès lors ce qui est dit : le «contenu» est la «relation» même qui se noue dans le contenant du cénacle, l'essentiel est d'y communier dans le «contentement social», comme dit Kant <sup>(17)</sup>, de s'y fondre dans la «communication intégrative», comme dirait Birdwhistell, bref d'être au nombre et d'avoir été mis au nombre de ceux qui sont là à dire ou à écouter. En d'autres termes, l'intérêt que l'initié prend au rituel du cénacle est d'en recevoir un «être» plus qu'un «savoir», de se voir communiquer un «état» plus qu'une information, d'«en être» plus que d'y trouver matière à une expérience qui pourrait être conduite ou reconduite en d'autres lieux, en d'autres circonstances (ceci n'interdisant pas, nous le redisons, que l'expérience rituelle puisse être, à l'extérieur du cénacle, convertie en titre de prestige).

Mallarmé, se souvient ainsi Camille Mauclair, ne délivrait pas d'enseignement, «il faisait bien mieux : par l'enchantement de sa parole et de sa personne, il mettait chacun de nous, si je puis dire, en *état de poésie* <sup>(18)</sup>». On ne saurait mieux dire, ni en même temps mieux s'abuser dans l'amorce vague d'une prise de connaissance rétrospective des règles du jeu dans lequel le disciple vieillissant reste pris et qui lui interdisent, sans qu'il s'en avise, d'entrevoir les ressorts et les enjeux de ce qu'il énonce sous la forme d'un pieux constat. Ce que Mauclair aperçoit — outre le pouvoir charismatique de Mallarmé, dans son effet mais non dans son principe —, c'est que le rituel des Mardis communiquait moins un savoir concret

qu'une compétence abstraite (en l'occurrence, une sorte de capacité ou, mieux, de croyance en sa propre capacité à communier avec l'esprit poétique grâce à cette «vertu de consécration <sup>(19)</sup>» dont René Ghil a dit Mallarmé investi). Mais ce que le rituel lui interdit de comprendre — sans quoi tout l'édifice s'en effondrerait en même temps que l'illusion du disciple —, c'est que cet «état» communiqué par le Maître charismatique constitue en réalité moins une compétence esthétique qu'un statut symbolique, statut d'invité d'abord, d'initié ensuite, séparant son bénéficiaire de l'ensemble de ceux qui n'en bénéficient pas, constituant tel individu social détaché du nombre en sujet d'élection et d'élite, doté par la cérémonie qui l'a intronisé d'une aura de distinction susceptible de le nimber en dehors du cadre cérémoniel et au-delà même de la disparition de ce cadre <sup>(20)</sup>. Une fois consacré et pour en recueillir la gratification symbolique, l'adepte doit oublier l'acte qui l'a consacré, arbitraire même s'il s'exerce sur des individus sélectionnés en vertu de critères plus ou moins définis, et transférer la gratification qu'il en reçoit au compte d'une disposition naturelle, innée, permanente, à la distinction. Là gît et agit le ressort primordial du «miracle» rituel : il annule rétrospectivement l'arbitraire du rite en faisant oublier par les individus qu'il métamorphose en sujets symboliques le principe de leur métamorphose et parvient même, comme dit Bourdieu, «à faire croire aux individus consacrés qu'ils sont justifiés d'exister, que leur existence sert à quelque chose <sup>(21)</sup>».

(2) Si les «[M]allarmistes», ainsi que le poète lui-même les adoube dans sa lettre «autobiographique» à Verlaine <sup>(22)</sup>, n'ont pas gardé mémoire du contenu des monologues mallarméens, sans doute est-ce dû, aussi bien, au fait que leur statut même d'initiés leur interdisait implicitement de le transmettre en-dehors du cercle rituel — c'est l'impératif du secret, véritable «contrat de sécurité» suivant l'éloquente expression de Kant <sup>(23)</sup> — et que l'effet de distinction attaché à leur participation au cénacle ne pouvait que se voir renforcé par une posture collective de discrétion confinant paradoxalement à l'exhibition d'un privilège. D'un côté la conversation du Maître est sur-valorisée (elle serait même, dit-on, l'essentiel de l'œuvre), de l'autre on regrette, en le faisant savoir et valoir, que nul n'ait songé à la transcrire. Au bout du compte, Mallarmé et ses disciples en sortent grandis : plus irréparable est la perte affirmée du message, plus essentiel était ce message et plus distinctive la présence au lieu rituel de sa formulation (il fallait y être, il fallait *en être* pour mesurer la perte qu'aurait constitué le fait de ne pas y être). Chacun sait, d'autre part, que les sociétés secrètes ou les groupes restreints alimentent volontiers la suspicion de la société globale à leur égard en laissant deviner sous l'apparence d'une énigme ou d'un secret jalousement protégé des lignes d'action ou de réflexion qui peuvent être différentes de celles qui y sont objectivement poursuivies <sup>(24)</sup>. Gardons-nous cependant de voir là quelque rétention cynique, comptabilisant par avance ses effets. Le code rituel, on l'a relevé, est une seconde nature qui instruit les comportements en dispensant l'adepte de toute intentionnalité consciente. Et ce code, par ailleurs, n'est en règle générale qu'une enveloppe aussi vide que luxueuse (luxueuse parce que vide). Nul doute, au surplus, que les Mardis, rendant ainsi effectivement délicate voire impossible toute velléité de transcription, aient porté à l'extrême, en la généralisant à l'organisation spatio-temporelle des séances, la prévalence de la forme sur le contenu qui caractérisait l'écriture poétique de leur organisateur. Après 1875, chaque

«poésie» de Mallarmé devient tombeau ironique de la Poésie, chaque vers l'épithaphe lapidaire d'un genre replié sur sa propre vacuité. Peut-être les Mardis furent-ils pareillement, à partir de la même époque, les fastueuses cérémonies funèbres menant à la tombe cet autre genre : le discours de cénacle, — et avec lui, ce rituel social : la conversation.

(3) L'amnésie tient enfin à l'état d'hypnose collective dans lequel le rituel plonge les disciples, en particulier dès lors qu'il adopte, comme ce semble bien avoir été le cas au 89 rue de Rome, la forme d'une *agapè*, don mystique et sans retour <sup>(25)</sup>, dévotion sans mesure à l'égard du Poète écouté, comme dit sa fille Geneviève, dans «une sorte de mutisme religieux <sup>(26)</sup>» et dans cette façon d'oubli de soi dont se paie, chez ceux qui sont mis «en sa présence <sup>(27)</sup>», la proximité charismatique du Maître. Rien ne peut sortir de la sphère de l'aura, cette forme de capture par la fascination. Sous cet angle se profilerait un «dernier» élément d'explication, lié en effet à la densité rituelle des Mardis, à la saturation apportée par Mallarmé à leur protocole cérémoniel — les rapprochant bien plus des rites sacrés que des rites séculiers tels qu'ils se développaient dans les cénacles concurrents, moins formels et surtout plus profanes (ceci n'est pas sans importance). Si les adeptes n'ont rien retenu de la teneur des monologues du Maître (hormis, nous le verrons, un arrêt d'exclusion), ils sont en revanche, on l'a vu, intarissables sur le lieu, sur la position du parleur, sur ses gestes, sa façon de fumer et de s'accouder frileusement à la cheminée. Ce qu'ils ont retenu, c'est un «schéma postural <sup>(28)</sup>», un comportement théâtralisé, une attitude mobile dans ses effets mais figée dans sa propre répétition. Rien là de bien surprenant. Des «enfants» de «toutes les sociétés», Pierre Bourdieu a rappelé qu'ils «sont particulièrement attentifs [...] à ces gestes ou ces postures où s'exprime à leurs yeux tout ce qui fait l'adulte accompli, une démarche, un port de tête, des moues, des manières de s'asseoir, de manier les instruments, chaque fois associé à un ton de parole, à une forme de discours et [...] à tout un contenu de conscience <sup>(29)</sup>». Ce qui vaut pour le rapport enfants/adultes vaut aussi bien, dans la société des lettres et des arts, pour le rapport disciples/maître : il s'agit, en enregistrant, non la parole, mais l'hexis corporelle de celui qui détient la parole, de s'incorporer, à travers ce schéma, ce que, croit-on, celui-ci revêt et révèle, l'être derrière l'apparaître, le savoir-faire derrière la façon de faire, le savoir-parler derrière les inflexions de la parole. «Grand charmeur <sup>(30)</sup>», comme le note Gide sans son *Journal*, c'est-à-dire séducteur et magicien, Mallarmé est homme de parole et de mise en scène, sachant que l'une ne saurait exister sans l'autre, qu'elles s'informent réciproquement et que cette réciprocité conditionne en l'occurrence l'efficacité rituelle.

La mise en scène, sur le théâtre des Mardis, sera minutieuse, réglée jusque dans ses moindres détails. La parole, sinieuse et monologique.

## L'avant-séance

Commençons par les préparatifs. Geneviève Mallarmé, la fille du poète, entrouvre à notre curiosité les coulisses des Mardis :

«Tout de suite, après le dîner, on préparait la petite salle à manger, car beaucoup, bien qu'ayant pour la plupart Paris à traverser, arrivaient tôt. On pliait sur elle-même en demi-cercle la table ancienne Louis XVI, afin de donner plus de place, on y disposait le vieux pot de chine plein de tabac dans lequel chacun puiserait tout à l'heure, le papier à cigarettes, un bouquet. Tout autour de la table, on rangeait les chaises, serrées entre elles, car la chambre était petite et les coups de sonnette nombreux. On arrangeait la suspension de la lampe dont un volant de crépon japonais adoucissait la clarté. Liliith [la chatte des Mallarmé], sur un coin de l'antique buffet, regardait ces arrangements. On sonnait, père ouvrait la porte lui-même, ou moi s'il parlait... Tous ces jeunes gens étaient pris d'une sorte de mutisme religieux. Cela désolait père qui s'ingéniait à les faire parler, mais je crois qu'il les intimidait malgré sa simplicité bienveillante... <sup>(31)</sup>»

En raccourci, nous assistons là à la disposition fonctionnelle d'un lieu exigu mais propice à la saturation symbolique. D'où cette insistance presque exclusive sur quelques détails de l'agencement aux dépens de toute définition nette du rôle de ses acteurs, qui s'effacent derrière un «on» impersonnel et semblent tenir tout entiers dans la hâte qui les habite <sup>(32)</sup>. Une table ancienne en demi-cercle : effet d'authenticité d'un meuble poli par les ans, plié en hémicycle, mettant géométriquement en abyme le théâtre d'une écoute et d'une parole. Au centre, un pot à tabac (chinois), un bouquet sous une lampe à crépon (japonais) : exotisme et lumière feutrée, artifice et naturel de la décoration. «Autour» ou devant <sup>(33)</sup>, les chaises disposées en rang serré : économie d'espace, proximité, connivence. Sur le buffet (antique), un chat paisible : nouveau cachet d'authenticité auquel s'ajoute une touche d'intimisme, le tout teinté peut-être par une double réminiscence baudelairienne. Au total, un décor relevant à la fois d'une organisation cérémonielle — distribution des postes, objets dont la fonction ordinaire s'éclipse derrière leur efficacité symbolique (la table en hémicycle et surtout le pot à tabac, auquel nous reviendrons tant il est inépuisable) — et de la figuration d'une intimité domestique, mais sans «tyrannie <sup>(34)</sup>», qu'illustre au surplus la présence du cercle familial (le père, la mère, l'enfant) et que la position de Mallarmé, au «coin du feu», viendra fortement appuyer <sup>(35)</sup>. Virtuellement, la séance a déjà lieu, dans un espace décalé — privé quoique ouvert aux invités, séculier mais nimbé de sacralité — dont les places n'ont plus qu'à être remplies par l'officiant, ses acolytes et ses disciples.

## Entrée et intronisation

Les coups de sonnette résonnent l'un après l'autre, Mallarmé ouvre et guide chacun vers sa place, sans doute prédéterminée et coutumière. Aux nouveaux entrants «dans le sanctuaire» — selon l'expression de Léon-Paul Fargue — sont offerts par l'hôte lui-même un verre de grog, «un paquet de Caporal et un cahier de papier à cigarettes Job». Fargue ajoute que «ce tabac, ce carnet, cette boisson, s'imposèrent [à lui] comme les accessoires suffisants et nécessaires aux opérations de la poésie <sup>(36)</sup>». On ne saurait mieux marquer leur fonction rituelle, qui déborde cependant, pour y revenir ensuite, le cadre de la seule ritualité poétique. Objets signes, ces

«accessoires» participent en effet d'un dispositif symbolique des plus complexes, dans lequel «les opérations de la poésie» n'interviennent qu'en seconde ou tierce instance. Regardons-y donc de plus près, non sans laisser de côté, comme trop évident, leur premier rôle de signes d'accueil ou d'hospitalité répondant au code de la civilité la plus ordinaire.

D'abord, indépendamment de la nature des objets offerts, il y a l'offre elle-même. Pur don, semble-t-il, puisqu'il ne répond à aucune demande — il «s'impose», dit Fargue, inconscient sans doute du double sens qu'il convoque à ce moment de son souvenir — et puisqu'il se borne à constater, en l'accueillant, une arrivée, une présence déjà attestées par elles-mêmes. Est-ce à dire qu'il n'effectue rien, qu'il ne transmet rien de symbolique au-delà de l'acte qu'il pose ? Oui et non. Oui, dès lors qu'il vaut, non par ce qu'il offre, mais *parce qu'il offre*, parce qu'il est à lui-même l'objet qu'il offre, qu'il introduit à ce qu'Aldo Haesler appelle un «rapport d'échange symbolique (comme échange-pour-le-lien)» et qu'il n'est aucunement assimilable à un «rapport d'échange marchand, qui ne vise que la chose (37).» Non, dans la mesure où l'enjeu du don, loin de se résorber dans le simple geste qui le réalise, dans l'acte de l'offrande, touche au principe même de l'initiation, qu'il entame et rend possible. Ce qu'à l'entrée le disciple reçoit, ce n'est pas, sous cet angle, tel breuvage ni tels instruments à fumer, ce n'est pas même la confirmation qu'il soit déjà au sein du cénacle (avant le don, il n'est encore qu'un «invité» et le cénacle qu'une salle à manger agencée en salon), c'est la révélation, abstraite mais administrée concrètement, qu'il est maintenant en train d'y entrer parce qu'on l'y fait entrer et qu'on l'y admet. Du coup, ce qu'on lui donne, c'est non seulement la conscience qu'il ne pénètre pas dans un espace quelconque, mais qu'il pénètre moins dans cet espace qu'il n'est intégré par celui-ci, c'est-à-dire par un système symbolique possédant ses propres normes et soumis, comme tout système, à la répétition de certaines marques ou de certaines démarches, par exemple et en l'occurrence celles qui consistent à s'ouvrir sur une donation, par une donation. L'offre initiale, dans cette perspective, est une marque s'imposant comme telle à l'invité pour l'initier à la répétition des marques constitutive du rituel. Qu'un nouvel invité se voie à son tour doté des mêmes attributs suffira ensuite à confirmer l'invité déjà arrivé, et installé en bonne place, dans son impression que la générosité dont il a été le bénéficiaire ne s'adressait pas seulement à lui dans son individualité mais aussi à l'ensemble des élus potentiels, que l'acte dont elle a été le moteur n'avait rien de ponctuel mais s'inscrivait, s'inscrit et restera inscrit dans un code général, bref que cette répétition du même geste à laquelle il assiste annonce d'autres répétitions et lui désigne l'ordre inébranlable et enchanté d'un cérémonial (38). Le don qu'effectue Mallarmé au seuil du cénacle engage donc le rituel d'initiation en initiant au rituel, c'est-à-dire, il faut y insister, à cette sorte paradoxale d'imposition sommant le nouvel élu d'incorporer si profondément les modalités de son élection que celles-ci lui apparaîtront non plus sous la forme d'un programme arbitrairement déterminé et imposé par le Maître mais sous l'espèce d'un processus magique, détenant en soi le principe de son propre déroulement et dont chaque étape s'avère absolument nécessaire. Ajoutons qu'au-delà de cette fonction méta-initiatrice, qui procure à l'adepte à la fois la connaissance du cérémonial et l'oubli de cette connaissance, l'offrande initiale pourrait aussi bien remplir, en dernière analyse, une fonction

indirectement liée à ce qu'on pourrait appeler, d'un mot peu adéquat en l'espèce, le «contenu» du rituel des Mardis et, plus justement, son dispositif de communication. Peut-être contribue-t-elle en effet à orienter d'emblée le disciple vers l'état d'esprit qu'il aura à adopter et à maintenir dans le cadre particulier du cénacle mallarméen, à savoir la totale disponibilité d'une écoute pieuse, d'une attention sans réserve. Car si offrir met d'office en position de recevoir, recevoir ainsi dès l'entrée — et comme marque d'entrée — pourrait dès lors revenir à se voir suggérer l'attitude d'absolue réceptivité qu'exige, au 89 rue de Rome, le monologue du Maître. Car, pas plus qu'elle n'est jamais simple offre d'une chose, «l'offrande, comme y insiste à juste titre Jacques Derrida, n'est jamais une simple chose, mais déjà un discours, au moins la possibilité d'un discours, la mise en œuvre d'une symbolique (39)». Grog et tabac : deux objets de passe, deux fragments d'un symbole invitant à l'interaction rituelle.

Ce qui passe par le don et fait passer le don n'est pas sans importance, loin de là. Encore faudrait-il distinguer entre l'importance objective des denrées offertes — à savoir leur rendement pratique dans l'économie du rituel — et l'importance subjective que les invités, aux premiers temps de leur initiation, sont tentés de leur prêter, celle-là même que Fargue, tombant le jour de son intronisation sous l'emprise des forces symbolisatrices du cérémonial, leur a attribuée en apercevant sous les espèces du Caporal, des feuilles Job et du verre de grog trois auxiliaires indispensables aux opérations de la poésie. Illusion — effet d'illusion — émanant sans doute du stockage d'informations métaphoriques dont le rituel, comme l'a vu Victor Turner, investit les objets qu'il mobilise (40) et propre, aussi bien et par conséquent, à ce délire sémiomane qui s'empare du nouvel initié et qui le porte à doter tout objet mobilisé, toute parole prononcée, tout geste accompli dans le contexte rituel, d'une fonction de signe. Rien pour lui d'insignifiant dans ce monde enchanté où tout entre en résonance symbolique et où toute chose adhère à sa fonction. Bref, Fargue illustre à merveille la force transfiguratrice du rituel, laquelle n'est elle-même que l'expression du pouvoir magique détenu par celui qui l'organise, tel qu'en lui-même la croyance en son pouvoir transfigurateur le change (le principal miracle que réalise le rituel étant, en somme, de faire croire en la capacité de son ordonnateur à faire des miracles, comme cet exploit consistant à suggérer la dimension méta-poétique d'objets aussi quelconques que du grog et du tabac).

Il n'empêche : au risque de succomber à la même illusion, on peut faire l'hypothèse que le choix du grog et du tabac, en fait d'objets destinés à ouvrir l'interaction, n'est pas insignifiant. Non pas en soi, mais aussi bien par opposition aux autres choix possibles qu'en raison des propriétés symboliques détenu par les denrées choisies.

Grog, carnet Job, tabac Caporal : simples objets de consommation courante certes, et dans l'offre desquels s'opère, notons-le, un curieux mélange de générosité et d'esprit d'économie (41), mais dont le sens, tel qu'il s'y dépose, tient pour une part au rapport différentiel qu'ils pourraient bien entretenir avec ceux que mobilisaient les cénacles concurrents : l'anglophille bien connue de l'hôte des Mardis l'aurait sans doute incité à opter pour le thé et les cigares — cigares dont la mode, en France, s'était répandue «à partir de la Restauration, [sous l'impulsion de] l'engouement pour les us et coutumes britanniques (42)» — si l'un comme les autres n'avaient pas été étroit-

tement associés, par ailleurs, au rituel des réceptions parnassiennes. Rapport différentiel que soutient une démarcation sociale et culturelle : là où le thé et les cigares renvoient à un éthos mondain, le grog et les cigarettes à rouler évoquent plutôt un éthos bohème, où se mêlent les images de la vie d'artiste (les cigarettes à rouler de ses mains) et un idéal de rusticité (le grog, boisson plutôt campagnarde<sup>(43)</sup>). L'opposition première et neutre au Parnasse pourrait se doubler ainsi d'une opposition socialement marquée et dont la contrepartie culturelle consisterait en une confrontation virtuelle entre l'esthétique installée (routinisée, mondannée) et une esthétique de rupture, vouée prophétiquement à l'essentiel, aux valeurs primordiales (le grog et les cigarettes à rouler, sous cet angle, connoteraient l'authenticité). Précisons en outre, à ce stade, que ces denrées modestes et peu coûteuses semblent encourager le nouvel entrant à prendre ses aises, à accéder à un bonheur simple, sans façons, fait de ses propres mains, à une sorte de confort domestique, un confort où le luxe importe moins que la calme volupté, où la mondanité s'éclipse derrière une certaine rusticité paisible — aise, simplicité, rusticité qui formeront le cadre d'écoute très contrasté d'une parole vouée, elle, à la plus extrême sophistication.

En deçà des fonctions intégratives et distinctives qu'ils assument — intégration dans l'atmosphère propre du cénacle, distinction par rapport aux cénacles concurrents —, le grog et le tabac représentent deux denrées d'autant plus propices à l'investissement symbolique qu'elles sont déjà porteuses, par avance, d'une lourde charge de symboles, largement mobilisés par les différents usages culturels et sociaux auxquels elles sont soumises ou qu'elles alimentent<sup>(44)</sup>. Grog et tabac à fumer ont d'abord en commun d'opérer la transformation d'une matière sous l'effet du feu ou de la chaleur — par consommation ou dilution dans l'eau bouillante — et de diffuser une substance vaporeuse, évanescence : deux traits les rendant d'autant plus aptes, peut-être, à contribuer de façon discrète à l'effet-de-magie du rituel (toute magie marche à la transformation) et à cette liturgie profane orchestrée par Mallarmé dans son cénacle (vapeur et fumée : deux formes d'encens séculier). Notons encore que ces deux objets de consommation sont indexables dans le registre d'une consommation moins liée à quelque besoin naturel de l'organisme (besoin nul s'agissant du tabac) qu'à un principe de plaisir, dès lors qu'on leur prête communément des propriétés réconfortantes et euphorisantes, plaisir de la consommation dont ils seraient les vecteurs ou les véhicules. Une consommation s'épuisant, sans reste, dans les sensations qu'elle communique au sujet, de la même façon, semblerait-il, que la parole mallarméenne ne survivra pas aux effets ni aux affects qu'elle aura, dans le temps de sa profération, suscité chez ceux qui, pour s'être intensément livré au bonheur de l'écouter, ne pourront rien en retenir au-delà du souvenir de leur plaisir révolu, dont le principe leur restera à jamais inconnaisable.

(Vapeur et fumée, paroles parties en fumées ou évaporées : un tel saut analogique, quelque surprenant qu'il puisse apparaître, est inscrit par avance dans la structure de communication inscrite elle-même dans les objets en question, au premier chef desquels le tabac. Comme le fait valoir Sganarelle au début du *Dom Juan* de Molière<sup>(45)</sup>, le tabac n'est pas seulement objet de don, il est à la fois un objet-don et, pourrait-on dire, une sorte d'objet phatique — ou mieux encore : l'un des symboles privilégiés de la communication. Ceci à deux égards

au moins (tous deux d'ordre métonymique). D'une part en ce qu'il constitue, en s'offrant ou en se demandant, l'un des plus fréquents rites d'entrée en interaction<sup>(46)</sup> : comme l'heure, le tabac se demande ou se donne — il est cela qui peut se demander ou se donner — sans tomber dans la logique de l'aumône ou d'une demande d'aumône : il peut être simple prétexte à nouer contact, à engager la conversation<sup>(47)</sup>. D'autre part pour cette raison que son mode de consommation moderne l'associe étroitement à la voix, à l'oralité (comme en témoignera, métaphoriquement, l'art poétique de Mallarmé, «Toute l'âme résumée», en rapportant le discours à l'émission de ronds de fumée). Dans son *Anthropologie considérée d'un point de vue pragmatique*, Kant voyait en outre dans l'action de fumer une «façon de s'entretenir avec [soi]-même [qui] remplit la fonction d'une société, en comblant le vide du temps, à la place de la conversation, à l'aide d'impressions sans cesse ressuscitées et de stimulations vite disparues, mais toujours renouvelées<sup>(48)</sup>». Fumer pour entrer en parole, fumer pour se parler à soi-même : la volute paraît bouclée. Le rendement symbolique du tabac ne s'arrête pas, toutefois, à cette fonction méta-communicationnelle. Ne répondant «à aucun besoin naturel de l'organisme», il ressortit en effet, comme l'a encore souligné Derrida, au domaine de la «consommation pure et luxueuse<sup>(49)</sup>» et s'avère donc, s'agissant de sa fonction initiatique au cours des Mardis mallarméens, adéquat non seulement au principe de la dépense verbale somptuaire prévalant dans le champ littéraire post-parnassien, mais plus précisément encore à cette contamination de l'expérience sensible par les artifices de l'intelligence et de la distinction dont le personnage de des Esseintes aura été le représentant romanesque et dont l'écriture symboliste, dans ses thèmes de prédilection comme dans sa rhétorique, aura constitué, pour une part, l'émanation poétique. Fumer c'est restituer une «matière» absorbée sous la forme d'un «esprit» insaisissable. C'est aussi réduire symboliquement le monde en cendres.)

Ajoutons enfin, sans prétendre avoir fait le tour de la question, que dans un cercle aussi ritualisé que celui qui nous occupe, le fait de se livrer collectivement au plaisir du tabac — presque impératif dès lors que chaque entrant se voit remettre de quoi fumer — pourrait avoir été de nature à favoriser l'établissement entre les participants d'un double lien de connivence ou de complicité, à la fois concrétisé et figuré dans l'utilisation par chaque disciple des instruments à fumer en même temps que ses pareils et dans la dispersion volatile de la fumée, expirée par chacun et ré-inspirée par tous. C'est du moins ce que semble suggérer Henri de Régnier, grand habitué des Mardis, lorsqu'il note dans son journal (encore inédit) que, «chez Mallarmé [...] la fumée des cigarettes tramait entre [les participants] son infinie et infinitésimale toile d'araignée», comme si, en fumant, chacun «[concourait]», il y insiste, «à tisser entre [t]ous le rideau mobile de quelque imaginaire toile d'araignée<sup>(50)</sup>». Métaphore bien sûr. Mais significative, notamment dans sa réitération. Et à deux titres. D'un côté par son véhicule : la toile d'araignée offre une figure éloquent de réseau de connivence et de co-appartenance à ce réseau, pointant vers un centre d'où partent et rayonnent tous les fils — Mallarmé. De l'autre par sa teneur : du fait même qu'elles satureront l'espace exigü du cénacle, les volutes de fumée semblent avoir eu, dans l'esprit des participants, cette efficacité figurative d'accompagner et de symboliser aussi bien l'échange des paroles, le flux et le reflux du discours (en un mot : la communication)



que la conscience groupale, la collectivité rituelle soudée par la croyance, par sa foi dans le pouvoir du Maître, par son être-là à ce moment-là (en un mot : par sa communion) <sup>(51)</sup>.

Au centre de la table, elle-même au centre de la salle, le pot à tabac mis à la disposition de tous et auquel chacun va puiser est l'ombilic du cénacle.

## Places et postes

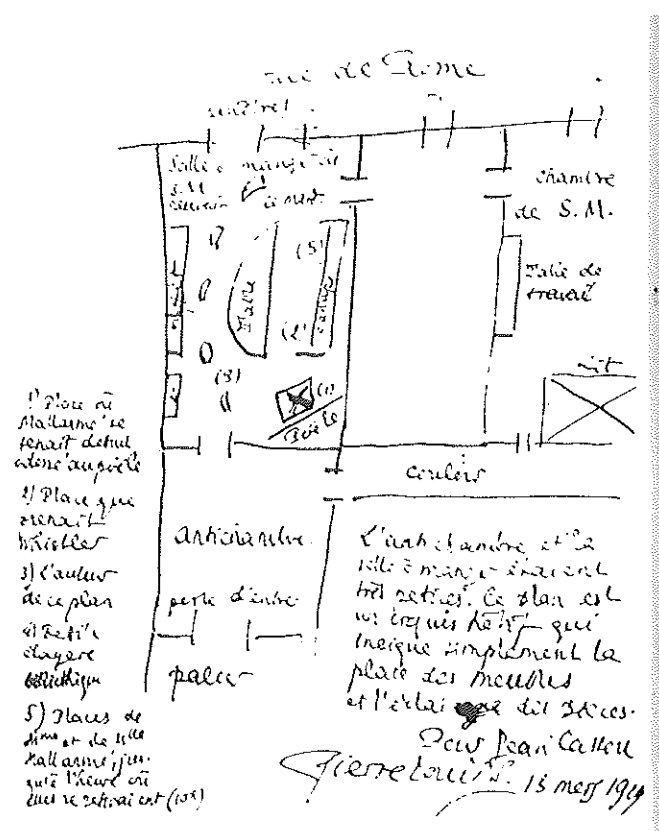


Fig. 2. Plan de l'appartement de Stéphane Mallarmé, dessin de Pierre Louÿs. D'après Charles MAURON, *Mallarmé*, Paris, 1964, p. 102.

Nous l'avons dit déjà, les séances n'ont quant à elles laissé aucune trace, hormis dans le souvenir épuré de leurs participants. Si quelques photographies demeurent du site des Mardis, en particulier du poêle devant lequel Mallarmé se tenait <sup>(52)</sup>, aucune n'existe en effet qui représenterait l'une des assemblées, pas même un tableau comparable au portrait collectif des «Vilains Bonshommes» par Fantin-Latour. Tout au plus disposons-nous d'un plan sommaire de l'appartement du poète, établi par Pierre Louÿs en 1929 dans un «croquis hâtif qui indique simplement la place des meubles et l'éclairage des pièces» non sans relever cependant la «place où Mallarmé se tenait debout adossé au poêle», celle de l'épouse et de la fille, enfin celles occupées respectivement par Whistler et «l'auteur de ce plan <sup>(53)</sup>». Ce relevé de quelques places n'est pas sans importance : s'il confirme la position précise du poète lors des Mardis — debout, dos au poêle,

dans un coin et de biais par rapport à la table centrale —, il fait valoir une distribution des protagonistes dans l'espace de la salle suffisamment régulière pour que, de mémoire, Pierre Louÿs ait pu la restituer en partie et surtout cru utile de la restituer. Preuve, s'il en était encore besoin, que la scène des Mardis suppose une scénographie, repose sur une structuration du lieu susceptible de traduire, à la fois, une hiérarchie des positions respectives occupées par les interactants et une répartition des rôles assumés par le maître-organisateur, ses acolytes et ses «écoutants». C'est que le rituel des Mardis, comme tout rituel, n'exerce pleinement ses effets d'envoûtement et ses pouvoirs instituants qu'à la faveur d'une double transfiguration : transfiguration d'une part de certains objets en instruments à fonction symbolique (nous l'avons bien vu s'agissant du tabac et des grogs), transfiguration d'autre part de l'espace même où il s'effectue, par la mise en place aussi bien d'un décor et d'un décorum que d'une distribution des postes ou des positions en tant que ces postes et ces positions traduisent une position particulière dans la structure spatiale de la cérémonie <sup>(54)</sup>.

Brodant face à la table, de l'autre côté de laquelle se pressent les invités : l'épouse et la fille. On les devine muettes mais attentives, notamment en début de séance aux tintements de la sonnette d'entrée (puisque l'une d'elles, Geneviève, devra épargner au parleur tout suspens en allant ouvrir à sa place). Après quoi, elles s'éclipseront, chassées par la fumée, pour revenir, vers onze heures, avec un plateau de grogs en signe de clôture de la soirée. C'est dire, si l'on y prête garde, que leur rôle sur le théâtre des Mardis n'est pas de pure figuration et qu'il n'a rien d'anecdotique ni même de purement fonctionnel. Notons d'abord que la broderie à laquelle toutes deux se livrent en présence des invités et l'initiative qui leur est laissée de marquer, à l'heure exacte, l'achèvement de la séance (ou de la séquence) répondent à deux des rôles dévolus à la femme dans «les rites de la vie privée bourgeoise» tels qu'ils étaient codifiés par les manuels de savoir-vivre du XIX<sup>e</sup> siècle. Anne-Martine Fugier relève ainsi que ces manuels prescrivaient à la femme qui reçoit d'avoir les mains occupées <sup>(55)</sup> — travaux d'aiguille ou d'écriture — et insistaient «sur la rationalité économique [de sa fonction] dans un espace privé dont elle serait le gestionnaire <sup>(56)</sup>», en particulier s'agissant des horaires à surveiller (horaire des repas, horaire du départ à l'école ou au travail, etc.). Sans doute le cénacle mallarméen n'est-il pas une réception quelconque ; tout y est machiné pour gommer la banalité mondaine : stricte sélection des participants et des sujets discursifs (pas question, par exemple, de faire s'entrecroiser la sphère politique et la sphère culturelle), ni buffet ni boissons alcoolisées, caractère exclusivement monologique du discours (la parole à sens unique du Maître s'offre à l'écoute, non au débat), aucune circulation physique des des invités (chacun tient (à) sa place), etc. Mais les deux brodeuses sont là néanmoins pour maintenir, enclavé dans l'enceinte du cénacle, l'ordre paisible de l'intimité bourgeoise et l'ordre utilitariste d'une besogne décorative certes, mais concrète. Du coup, leur effacement sera façon de libérer de toute entrave l'économie somptuaire de la parole — dépensée en pure perte, puisque rien n'en subsistera de transcribable — avant que leur retour ne vienne réintroduire le temps réel et le temps du réel dans l'espace détemporalisé et artificiel de la conversation poétique. Leur rôle, en somme, est pluriel. S'il assure dans un premier temps la normalité sociale de la séance — laquelle s'amorce en présence d'un trio communiquant

son être familial à la communauté des invités — et si, dans un deuxième temps, il contribue à l'émergence sans frein de cette douce anormalité dont le discours du cénacle tire son autonomie, il s'emploiera dans un dernier temps à remettre en quelque sorte les pendules à l'heure et, ce faisant, à ménager sans heurt le retour des participants vers le domaine de la réalité, dans l'imminence de la séparation et du départ.

Debout, dos au poêle, un plaid sur les épaules, fumant «de préférence une petite pipe de terre<sup>(57)</sup>», soucieux «d'élégance et de préciosité<sup>(58)</sup>», en cravate lavallière et parlant sans discontinuer : Mallarmé. Un tel poste remplit une «fonction positionnelle» primordiale, manifestant, par le concret, l'autorité de celui qui parle et qu'on écoute. Debout dans son salon et de biais par rapport à ses invités assis devant la table en demi-cercle, Mallarmé exprime jusque dans sa place et dans son maintien le fait que le pouvoir appartient à qui se détache du lot, du groupe, et sait capter l'attention tout en mobilisant, à tout moment de son intervention et de manière implicite, l'ensemble des facteurs de croyance collective qui sont attachés à sa personne, à sa figure, à sa représentation. Isolé dans sa «sphère idéale» (Simmel<sup>(59)</sup>), doublement extérieur au cercle des «Mardistes» — ni au milieu d'eux ni assis —, le poète semble ainsi reproduire ce retranchement suprême, cet écart ironique vis-à-vis du champ social (ici du groupe) que lui a prêté Huysmans dans *À Rebours*. Maintien aux effets d'autant plus efficaces qu'ils semblent peu appuyés et vers lesquels convergent tous les témoignages : «ce vieux professeur, dit Camille Mauclair, avait, à certains moments, une attitude vraiment souveraine<sup>(60)</sup>» ; une sténographie de sa conversation, ajoute Francis de Miomandre, «aurait manqué l'essentiel : c'est-à-dire le ton, et le geste, et cette sorte d'*aura* qui émanait de sa personne inspirée et rayonnait sur ses disciples interdits et muets<sup>(61)</sup>» ; «sa diction, dit encore Mauclair, sa voix sourde, son geste, exerçaient une fascination<sup>(62)</sup>». «Quant à la conversation elle-même, — ou plutôt, «si l'on veut, confesse Mauclair, les monologues de Mallarmé<sup>(63)</sup>», — «aucune fausse note n'y pouvait sauter, aucune lourdeur y peser. Le propos de Mallarmé toujours égal, d'un naturel parfait, d'un dosage presque modeste dans le magistral y donnait le ton<sup>(64)</sup>». Aisance et naturel d'un côté, dextérité très étudiée de l'autre, laissant soupçonner à Gide que «certainement, Mallarmé préparait ses conversations<sup>(65)</sup>» comme à Mauclair qu'il «avait des conversations préparées<sup>(66)</sup>». Effet d'aisance et de naturel d'une dextérité très étudiée, devrait-on dire. Sur la scène de ses Mardis, «dialog[uant] avec son démon<sup>(67)</sup>», faisant les questions et les réponses, Mallarmé est à la fois acteur et auteur, interprète et régisseur ; le rôle multiple qu'il y tient, «muré dans sa propre autorité<sup>(68)</sup>», répond à l'attente de ses spectateurs — Maître, il joue au Maître — et ses improvisations elles-mêmes expriment le pouvoir qu'il détient sur le verbe : l'«anecdote» est convertie en symbole, le «bon mot» en mot d'énigme, la confidence mystérieuse en révélation du mystère. Le tout donnant à «sa personne même», puisqu'elle est la conséquence de son propre discours<sup>(69)</sup> davantage que celui-ci n'est conséquent avec elle, «ce je ne sais quoi de grave et de sacerdotal qui frappait tellement ceux qui l'approchaient et leur imposait un étrange respect<sup>(70)</sup>».

Cette mise en scène de soi, par «Mallarmé chez lui<sup>(71)</sup>», peut également être comprise comme une sorte de compensation théâtrale par celui qui reçoit de la modestie petite-bourgeoise

du lieu où il reçoit, dans un appartement lui-même «chétif» selon un reporter de l'époque<sup>(72)</sup> : une seule pièce, à la fois salon et salle à manger (chez Heredia, les invités — du moins les «assidus<sup>(73)</sup>», dit Gide — voyagent entre le fumoir et le salon), pas de domestiques (Mallarmé descend lui-même ouvrir à ses invités), un espace exigu (on se serre autour d'une table, «tout au plus douze» selon Mauclair<sup>(74)</sup>), quelques meubles et, au mur, quelques tableaux de peintres amis (pas de tableaux de maîtres, signes d'un goût consacré par la dépense). Chez les Parnassiens, mieux dotés et mieux logés, rentés et couverts d'honneurs, on reçoit à plus grand faste et l'on disserte moins : le luxe des lieux dispense du luxe de l'attitude<sup>(75)</sup>.

## La parole et ses pouvoirs

Ici, en effet, la parole est d'or. Elle n'est pas un véhicule d'informations, l'enveloppe d'une transmission. Elle est une alchimie du discours, rendant à la monnaie des mots le principe de leur valeur, versant dans leur creuset la substance magique de la métaphore, qui se confond avec l'attente symbolique des auditeurs. Les souvenirs des «Mallarmistes», à leur insu, déconstruisent leur foi passée. «Mallarmé était enclin à transfigurer toutes choses et à tout changer en or<sup>(76)</sup>», dit ainsi Mauclair en prenant l'exemple d'un encrier «pompeusement» désigné par Mallarmé à ses invités comme «le don d'un magicien<sup>(77)</sup>» (alors qu'il venait d'un simple médecin). L'ex-Mardiste rapporte ce pouvoir de transmutation à «une impossibilité native de voir la vie sans l'embellir» et à «la défense naturelle d'un être suprasensible dont l'enfance triste avait fait un blessé<sup>(78)</sup>». Bref, s'il voit le dire pompeux, il ne voit pas le principe de la pompe ou plutôt, pris dans la dynamique enchantée du rituel, il origine dans une nature et dans une disposition native ce qui relève d'une magie artificielle.

Le cénacle n'est pas un salon : «on ne venait pas chez Mallarmé pour discourir», rappelle Dujardin pour accabler au passage l'exhibitionnisme imple de «l'exécrable Oscar Wilde<sup>(79)</sup>». Dans la parole de salon les mots sont une monnaie sociale, dans le verbe en cénacle une valeur symbolique inconvertisible (du moins dans l'immédiat). Au salon «on» parle, au cénacle tous écoutent celui qui seul parle. On a dit Mallarmé expert dans l'art de la conversation. Mais conversation, c'est trop dire ou, plus exactement, c'est enfermer son discours dans les limites d'un rapport interlocutoire que démentent tous les témoignages : il semble bien qu'il se soit agi davantage d'un monologue, presque «didactique», comme dit Villiers, que nul n'eût osé s'aviser de rompre par une question, encore moins par l'expression d'un doute ou le tranchant d'une réplique (René Ghil qui s'y est risqué, nous allons y venir, est aussitôt exclu du jeu). La parole, en tel contexte, n'est pas l'exercice d'une compétence : elle est la compétence même, elle se confond avec le pouvoir de parler, elle parle pour dire son propre pouvoir. Qui l'interrompt met en suspens l'autorité qu'elle exprime et encourt la réprobation, non tant du Maître lui-même que de ceux qui en reçoivent leur droit d'écoute. Deux exemples, le premier bénin, mais très éloquent. Le jeune Mauclair, mal informé encore du rituel, ose contester un détail :

«Je me souviens que, quelques minutes après mon entrée, Mallarmé ayant émis je ne sais quelle opinion en se tournant interrogativement vers moi, je lui répondis en contestant respectueusement un détail. Il dialogua de bonne grâce, mais je remarquai avec surprise les regards scandalisés des assistants, et lorsque nous parlâmes on me dit adieu sur le palier avec une grande froideur. [...] Au second étage, il y avait une banquette de repos. Louys m'y refint pour me gronder. Il était convenu de laisser parler le maître, tout au plus en l'orientant par une insinuation brève et adroite. Après quoi on l'écoutait, muets et inclinés, recueillant la bonne parole, et il rêvait à voix haute devant des catéchumènes taciturnes <sup>(80)</sup>.»

Il y a donc, à peine tacite, un contrat à rester tacite, que nul n'a rédigé, surtout pas celui auquel il bénéficie en première instance, et auquel on adhère sans le signer, quitte à le faire contresigner lorsqu'il est rompu ou suspendu dans ses effets et qu'il s'agit de préserver le bénéfice collectif qu'en seconde instance en retirent les adeptes du rituel (car leur privilège, leur qualité de sujets d'exception, ils le doivent au charisme qu'ils prêtent au «Maître» les ayant exceptés du lot commun). Aussi le jeune disciple se voit-il moins rappelé à l'ordre qu'instruit de l'ordre qu'il a manqué rompre.

Second exemple, plus grave et plus éloquent encore, par ses effets et notamment parce qu'il a levé, exceptionnellement, le voile de l'amnésie générale. Disciple de la première heure, qui s'est cru le fils spirituel de Mallarmé <sup>(81)</sup> et qui, fort de cette conviction, entend bien succéder au père en déclarant, ensuite, «n'être l'élève de personne <sup>(82)</sup>» tout en mimant, au rabais, la syntaxe et les circonvolutions verbales de son cooptateur, René Ghil, un soir, au dernier de ses Mardis, est apostrophé (c'est Mondor qui raconte) :

«Un Mardi soir du printemps 1888, la rupture avec René Ghil va être publiquement consommée. Combien sont-ils autour de celui-ci, dans la lumière rose, sur les sièges de rotin, prenant du tabac blond pour ne pas trop regarder la victime, et entendant, pour la première fois, en ce lieu d'angélisme, le maître le moins agressif, prononcer, avec les mots de la poésie, mais avec fermeté, une sorte de sentence. "Un Mardi, du mois d'avril il me semble, racontera Ghil, discourant de l'idée comme seule représentative de la vérité du monde, Mallarmé se tourna vers moi, et, avec quelque tristesse peut-être, mais une intention nette, il me dit : "Non, Ghil, l'on ne peut se passer d'Éden !" Je répondis doucement, mais nettement aussi : "Je crois que si, Cher Maître." Leur amitié finit là <sup>(83)</sup>.»

Ghil rompt le contrat : il accuse réception de la «sentence», mais la renvoie à l'expéditeur. Par quoi, d'un côté, il prête sa nuque au couperet de la loi qu'il défie et qu'il contraint, du coup, à s'exposer dans son effet. Par quoi, de l'autre, il infléchit l'excommunication dont il fait l'objet en auto-excommunication lui donnant d'autant plus droit à la parole que celui-ci est dénié par la norme implicite qui sous-tend le cérémonial des Mardis — le paradoxe, très éclairant d'un point de vue théorique <sup>(84)</sup>, étant que cette auto/excommunication intervienne parce qu'il y a eu communication, parce qu'il y a eu interaction verbale, là où n'auraient dû coexister qu'une écoute pieuse et un verbe sacralisé. Ce n'est donc pas seulement en répondant par la négative au propos de Mallarmé que Ghil se met hors-Mardis, ni même en refusant d'entendre la résonance comminatoire de l'interpellation dont il fait l'objet : c'est aussi par le simple fait qu'il réplique et par là dérobe à la parole du cénacle, détenue exclusivement par le Maître, une part

de son pouvoir. L'échange de mots (quel que soit le sens qu'on donne ici à cette expression) interrompt l'échange rituel, fait dévier le monologue poétique de l'hôte vers le discours, met face à face deux paroles, deux forces discursives. Autrement dit, Ghil a rompu à trois égards ce qu'Erving Goffman appelle «l'équilibre rituel <sup>(85)</sup>». D'abord, en dehors du cénacle, en s'écartant de la doxa qui s'y formule ; ensuite, en désacralisant la parole autorisée (évoquant justement, est-ce une simple coïncidence ? l'«Éden» dont «l'on ne peut se passer») ; enfin, en enrayant le «cycle réparateur <sup>(86)</sup>» engagé par celui qu'appuie comme une force collective le silence embarrassé de l'assistance. La sommation, qui offrait et ouvrait une issue possible au conflit, celle d'une expiation publique, est entendue mais déclinée, contredite, contrée ; son échec, rétrospectivement, la transforme en verdict d'exclusion, auquel Ghil doit consentir sans céder du terrain, sauf à perdre la face <sup>(87)</sup>. Mais il y a plus intéressant du point de vue restreint qui nous occupe. Si d'un côté c'est la seule réplique qu'on ait faite, un mardi soir, «chez lui», à Mallarmé, de l'autre c'est le seul propos de Mallarmé, prononcé dans le cadre du cénacle, que tous les participants aient textuellement conservé dans sa teneur, dans son ton et avec ses mots. Sans doute parce qu'il relève d'une scène ayant agité la scène feutrée des Mardis — «lieu d'angélisme», dit Mondor — mais surtout parce que l'amnésie collective des disciples, écran opaque en règle générale, s'est interrompue un bref instant pour conserver un instant, pour mettre en mémoire une parole à effet direct de pouvoir, et cela afin de sceller, d'un contre-exemple, le contrat rituel évoqué plus haut et de marquer, d'un exemple, tout ce que la voix du Maître contient d'autorité. Le voile s'est ouvert, mais non déchiré : apparaissait, dans le micro-drame ex-communicatoire <sup>(88)</sup>, la possibilité d'une objectivation désenchantante du pouvoir de la parole et du charisme dont il procède, sur laquelle le voile devait retomber, sauf à laisser s'éventer le charme.

## Le manteau du rite

L'anecdote éclaire un dernier aspect du rituel des Mardis. Si l'incident a marqué à ce point une mémoire d'ordinaire oublieuse, c'est qu'il a introduit dans un lieu enchanté un facteur de crise que l'organisation rituelle a pour fonction partielle de conjurer. La salle enfumée où Mallarmé reçoit est un espace protégé. Protégé du dehors à la fois par la ligne à passer pour y être admis et par son organisation interne. Protégé entre ses murs de toute contamination affective — agression ou excès de familiarité — par le codage des rites qui s'y déroulent, les rites permettant d'éviter ce que Richard Sennett appelle «les tyrannies de l'intimité <sup>(89)</sup>» et, comme l'a remarqué Arnold Niederer, de mettre en jeu «des communications et des interactions qui ne [soient] pas perturbées par des pulsions affectives <sup>(90)</sup>». Parlant debout et parlant seul, Mallarmé fait de l'assemblée assise autour de la table non une famille, mais un public ; revenant à onze heures avec un plateau de grogs, en signe de clôture, sa femme et sa fille rendent l'espace du cénacle à sa dimension privée, à laquelle n'ont pas accès les Mardistes. Le monde et ses passions doivent s'arrêter où commence la mondanité paisible ; cette salle à manger où l'on ne mange pas — pas d'agapes durant l'agapé — n'est

familiale que dans son décor. Par quoi elle ne donne aucune place ni aux débats parfois houleux ni aux confidences intimes des repas de famille. Vincent Kaufmann a cependant raison de voir en Mallarmé un «père idéal», entretenant avec ses invités hebdomadaires, comme avec ses multiples correspondants, un rapport de paternité sans paternalisme («Mallarmé, écrit-il, c'est une référence en matière de paternité, précisément parce qu'il se veut un pur référent, un "il" aussi impersonnel que possible. Ses lettres sont des lettres de père : vous pouvez lui écrire, il répond, mais sans se mêler de ce qui ne le regarde pas (91)»). La paternité, c'est le «manteau protecteur (92)» dont le rite couvre ceux auxquels il donne existence là où le paternalisme serait une autorité arbitraire, imposée hors conventions d'imposition, une oppression, peut-être un chantage à l'émotion. Rue de Rome, il n'y a pas d'éclat, sauf remontrance exceptionnelle (Ghil). On y va dans l'assurance d'une tranquille répétition des mêmes séquences d'ouverture et de fermeture, des mêmes saveurs (grog et tabac), de la même ambiance feutrée et de la même tabagie, des mêmes affects paisibles, de la même parade de séduction, de la même «majoration devant tous du spectacle de Soi», celle à laquelle se livre, chaque mardi, dans le «Lieu [qui] se présente, scène (93)», le maître des lieux.

## Communiquer ?

Entre le monde extérieur et le petit monde clos des Mardis la correspondance mallarméenne ne cessera pas de faire la navette. Après 1883, les billets d'invitation se multiplient, ouvrant le chemin de la rue de Rome et s'écrivant, aussi bien, comme autant de modèles réduits des causeries hebdomadaires (94). Les lettres invitent au «pèlerinage de poésie (95)» des Mardis et initient à leur discours. Elles forment un réseau, organisent tout un champ de relations et de connivences, déploient le cercle de croyance qui confère au cénacle sa place, son renom, et son aura. Sans ce réseau, sans ce champ, sans ce cercle, le cénacle serait non seulement resté

vide — ou visité par les seuls amis proches — mais «vacant» (selon le mot de Mallarmé dans sa lettre à Verlaine (96)), c'est-à-dire dépourvu de sens, dès lors que ce sens est confondu avec la ritualité du cénacle comme cette ritualité se confond, dans son efficace, avec la croyance même que les disciples appelés à y participer sont appelés à y investir.

Au «Lieu, scène» des Mardis, Mallarmé fait ainsi l'expérience du statut qu'on lui prête et avec elle, peut-être, celle d'une certaine forme d'incommunicabilité. Non seulement, comme l'a dit Vincent Kaufmann, parce qu'«il est le dernier à croire à une transmission possible de son 'expérience' [poétique] (97)», mais plus largement parce qu'il semble s'être avisé qu'une telle incommunicabilité est inséparablement liée au principe d'une communication dont les ressorts demeurent inconnaisables par ses agents (du fait qu'ils communiquent au-delà de ce qu'ils entendent simplement transmettre et sans prendre conscience des liens qui articulent leurs interactions). Quelque vraisemblablement dépendant qu'il soit chez Mallarmé d'une sorte de disposition au cérémonial (les opérations du Livre en porteront plus d'une trace), le luxe rituel du cénacle — cet «effet de feux mirobolants/D'artifice et d'art» dont Verlaine se moque s'agissant des «Salons» (98) — pourrait traduire, par son excès même, une conscience peut-être ironique de l'implicite régularité des interactions sociales et tout particulièrement des interactions d'ordre symbolique (si tant est qu'à ses yeux il en existât d'autres). Aucune information transmise, aucune formation délivrée, rien qui en subsiste de concret dans la mémoire des participants : l'ébat verbal s'y dépense tout entier au service de ce qui lui donne lieu et dont le Maître, par ses gestes et ses paroles, régit l'«orchestration» — celle-ci «ne synthétis[ant] jamais autre chose, disait-il, que les délicatesses et les magnificences [...] qui sont à l'insu de tous dans le concours d'une muette assistance (99)». Les Mardis ont peut-être bien été, en définitive, l'un des espaces de mise à l'épreuve de cette conviction que Mallarmé s'est faite de ce que «le meilleur qui se passe entre [des] gens, toujours leur échappe, en tant qu'interlocuteurs (100)». On ne saurait mieux définir, en tout cas, le sens interactionnel du mot «communication».

## NOTES

(1) Lettre à Paul Verlaine, 16 novembre 1885, *Correspondance*, tome II, Paris, Gallimard, 1965, p. 303.

(2) Francis de MIOMANDRE, *Mallarmé*, Mulhouse-Paris-Lausanne, Bader-Dufour, 1948, p. 60.

(3) L'Américain Whistler, l'Allemand Stefan Georg, l'Anglais George Moore, le Nicaraguayen Ruben Dario, l'Uruguayen Enrique Rodó (d'après Francis de Miomandre, qui oppose cette reconnaissance internationale du poète aux sarcasmes dont il falsait l'objet dans la presse française — *ibid.*, p. 57-58).

(4) On ne s'est pas interrogé, à notre connaissance, sur les raisons objectives qui ont pu inciter Mallarmé à fixer le mardi ses réunions hebdomadaires. En dehors d'éventuelles convenances personnelles, on peut faire l'hypothèse qu'il a pris soin de s'insérer dans l'agenda des cénacles poétiques en évitant de faire directement concurrence aux réceptions présidées, de leur côté, par Leconte de Lisle et Heredia. Recevoir le mercredi ou le samedi l'aurait sans doute privé, dans un premier temps, de la visite de ceux qui demeureraient encore fidèles aux Maîtres installés (tout indique, du reste, que le premier personnel des Mardis voyageait entre les différents cénacles).

(5) «Prose (pour des Esselntes)», *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1998, p. 29.

(6) Camille MAUCLAIR, *Mallarmé chez lui*, Paris, Grasset, 1935, p. 55.

(7) Édouard DUJARDIN, *Mallarmé par un des siens*, Paris, Éditions Messelin,

1936, p. 24-26.

(8) C. MAUCLAIR, *Mallarmé chez lui*, éd. citée, p. 20-22.

(9) *Ibid.*, p. 65-66.

(10) Fr. de MIOMANDRE, *Mallarmé*, éd. citée, p. 55-56.

(11) Henri MAZEL, *Aux beaux temps du symbolisme. 1890-1895*, Paris-Bruxelles, Mercure de France/Éditions N. R. B., 1943, p. 45.

(12) André GIDE, *Si le grain ne meurt*, Paris, Gallimard, «Le Livre de poche», 1971, p. 268-269.

(13) Lettre de Léon-Paul Fargue à Henri Mondor, recueillie dans H. MONDOR, *Autres précisions sur Mallarmé et inédits*, Paris, Gallimard, 1961, p. 274-275.

(14) On doit à Claude Rivière une définition du rite qui a notamment le mérite d'être extrêmement synthétique et opérationnelle : «Qu'ils soient fortement institutionnalisés comme certaines liturgies politiques ou quelque peu effervescentes comme des *jam-sessions* ou des concerts *rocks*, qu'ils régissent des situations de commune adhésion à des valeurs ou aient lieu comme régulation de conflits interpersonnels, les rites sont toujours à considérer comme ensemble de conduites individuelles ou collectives, relativement codifiées, ayant un support corporel (verbal, gestuel, postural), à caractère plus ou moins répétitif, à forte charge symbolique pour leurs acteurs et habituellement pour leurs témoins, fondées sur une adhésion mentale, éventuellement non conscientisée, à des valeurs relatives à des choix

- sociaux jugés importants, et dont l'efficacité attendue ne relève pas d'une logique purement empirique qui s'épuiserait dans l'instrumentalité technique du lien cause-effet) («Le rite enchantant la concorde», dans *Cahiers internationaux de sociologie*, volume XCII, 1992, numéro spécial sur «Nos rites profanes», p. 6).
- (15) Pierre BOURDIEU, «Les rites d'institution», dans *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 125.
- (16) Daniel FAVRE, «Le rite et ses raisons», dans *Terrain*, Carnets du patrimoine ethnologique, n° 8, avril 1987, p. 5.
- (17) Expression avancée dans son *Anthropologie* pour désigner l'intérêt spécifique mobilisé par les repas collectifs organisés dans la haute société, dont il observait que les «hommes de goût» qui les composent «n'ont pas seulement le projet de prendre un repas en commun, mais aussi celui de tirer profit mutuellement de leur présence» — profit confondu, selon lui, avec «le contentement social, dont [ces] repas ne [doivent] apparaître que comme le véhicule» (*Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, p. 253).
- (18) C. MAUCLAIR, *op. cit.*, p. 88.
- (19) Cité par Henri MONDOR, *Vie de Mallarmé*, tome II, Paris, Gallimard, 1941, p. 456.
- (20) Notons au passage qu'au-delà de ce qu'il donne à connaître de l'aveugle conscience de leur propre distinction dont les Mardis auront doté ceux qu'on appelait significativement les «Mardistes» — tant à l'extérieur que dans les coulisses du cénacle —, le propos de Mauclair illustre par excellence ce balancement entre connaissance superficielle et méconnaissance profonde qui est le propre de l'*illusio* au sens de Bourdieu, c'est-à-dire «le fait [...] d'être pris au jeu, d'être pris par le jeu» au point d'oublier qu'il s'agit d'un jeu ou, pour le dire autrement, le fait pour un sujet social d'adhérer aux règles d'un champ ou d'une institution si étroitement qu'il forçait à la fois les règles auxquelles il adhère et son adhésion à ces règles. (Voir Pierre BOURDIEU, «Intérêt et désintéressement», Cours du Collège de France à la Faculté d'Anthropologie et de Sociologie de l'Université Lumière-Lyon 2, recueilli dans les *Cahiers du Groupe de Recherche sur la socialisation*, septembre 1989, p. 12.)
- (21) «Les rites d'institution», *op. cit.*, p. 133.
- (22) Lettre du 16 novembre 1885, *Corr. II*, éd. citée, p. 303.
- (23) «[T]oute réunion autour d'une table obéit, même sans qu'il y ait un contrat particulier conclu à ce sujet, à un principe sacré qui fait à chacun un devoir de garder le silence sur ce qui pourrait ensuite, en dehors de cette table, occasionner de l'embarras à l'un quelconque des commensaux. [...] Or, le fait de prendre son repas à une même table est considéré comme l'expression formelle d'un tel contrat de sécurité» (*Anthropologie*, éd. citée, p. 254-255).
- (24) À propos des cénacles du mardi, Camille Mauclair parle de «société secrète» : Mallarmé «était un être sans snobisme, compliqué dans son œuvre mais absolument simple et clair dans la vie, et cette adoration perpétuelle [qui l'entourait] devait l'agacer. On l'embaumait vivant. Il y avait autour de lui des demi-sourires, des murmures, des airs de tête : vraiment c'était un peu «société secrète» [...]» (*Mallarmé chez lui*, éd. citée, p. 62).
- (25) Voir sur ce point Luc BOLTANSKI, *L'Amour et la justice comme compétences. Trois essais de la sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1991. Ouvrage commenté et critiqué par Aldo Haesler dans son article «La preuve par le don. Approches philosophiques et approches sociologiques», dans *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, *Revue du M.A.U.S.S.*, Paris, La Découverte, coll. «Textes à l'appui», 1993, en particulier aux p. 176-179.
- (26) Citée par H. MONDOR, *op. cit.*, p. 425.
- (27) C. MAUCLAIR, *op. cit.*, p. 20.
- (28) L'expression est de Pierre Bourdieu, dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, p. 189.
- (29) *Ibid.*, p. 190.
- (30) A. GIDE, *Journal (1888-1939)*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1970, p. 322.
- (31) Cité par H. MONDOR, *op. cit.*, p. 425.
- (32) L'ignorance où nous sommes mis de qui faisait quoi lors des préparatifs est d'autant plus criante que Geneviève précisera nettement la distribution des rôles dès que la séance commence (elle ouvre quand son père parle).
- (33) Sur le plan établi par Pierre Louÿs, que nous commenterons plus loin, les chaises sont en effet disposées en hémicycle devant la table, de l'autre côté de laquelle se tiennent Madame et Mademoiselle Mallarmé. Dans sa lettre à Mondor, déjà citée, Fargue précise, dans le même sens, que les places — du moins celles qu'occupaient, le soir de son intronisation, Valéry, Griffin, Régnier, Hérold, Mockel et Mauclair — «s'échelonnaient en fer à cheval autour du poêle» (dans H. MONDOR, *Autres précisions sur Mallarmé et inédits*, éd. citée, p. 274).
- (34) Allusion au titre de l'ouvrage du sociologue américain Richard SENNETT, *Les Tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, coll. «Sociologie», 1979. Nous reviendrons au moment de conclure sur l'utilité de cette pure figuration de l'intimité, mettant les disciples à distance entre eux autant qu'elle les rapproche dans leur relation d'agapè au maître des lieux.
- (35) Dans sa contribution à *l'Histoire de la vie privée* (Ph. Ariès et G. Duby édés., tome 4, Paris, Seuil, 1987), Anne-Marline Fugier insiste sur la «valorisation du «coin du feu» [qui serait] à mettre en rapport avec l'idée de nid qui se constitue tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle pour devenir obsédante à la fin» («Les rites de la vie privée bourgeoise», p. 211).
- (36) Léon-Paul Fargue, Lettre à H. Mondor déjà citée, p. 274.
- (37) «La preuve par le don», dans *Ce que donner veut dire*, éd. citée, p. 181.
- (38) Objectera-t-on ici que toute initiation exige que l'initié ignore le principe de son initiation, sans quoi celle-ci reste incomplète ou risque un rapide désenchantement ? Précisons donc que ce qu'il nous paraît que l'initié peut et doit apercevoir pour prendre pleinement conscience de sa propre initiation, ce n'est pas le principe du rituel — c'est-à-dire son caractère largement arbitraire, sa charge d'illusion, ses ressorts symboliques — mais la ritualité du rituel, c'est-à-dire la magie de sa répétition. La croyance dans l'efficacité du rituel d'initiation reposerait ainsi, en toute hypothèse, sur la force de nature que confère aux actes initiatiques l'imperturbable répétition de leur déroulement et de leur mise en scène (ce qui se répète paraît devoir se répéter, ce qui a toujours lieu semble fondé à avoir lieu).
- (39) Jacques DERRIDA, *Passions*, Paris, Galilée, coll. «Incidences», 1993, p. 14.
- (40) Selon Claude Rivière, dans «Pour une analyse des rites séculiers», dans *Les liturgies politiques*, Paris, P.U.F., 1988, p. 138.
- (41) Côté économie, alcool dilué et tabac bon marché (du Caporal). Côté générosité, non une cigarette, mais tout un carnet de feuilles à cigarettes et tout un paquet de tabac (alors que le pot rempli de tabac, ouvert à tous au centre de la table, devrait en principe suffire à satisfaire les passions tabagiques).
- (42) Henry-Melchior de LANGLE, *Le petit monde des cafés et des débits parisiens au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, P.U.F., coll. «Histoires», 1990, p. 217.
- (43) Ajoutons les «épais chaussons de laine» que l'hôte, selon Mauclair, «gardait, pour recevoir» (*Mallarmé chez lui*, éd. citée, p. 20).
- (44) La détermination des ressorts et des ressources symboliques qui se trouvent mobilisés par leur intermédiaire lors des Mardis exigerait, on s'en doute, de longs et difficiles développements, entrecroisant une multitude de savoirs ou de pratiques et convoquant toute une anthropologie de la nourriture, de la transe, de la fête initiatique, etc. Autant dire que ces deux objets de consommation dont l'initié se voit doté nous introduisent, comme lui, dans un réseau profus dont nous ne pourrions indiquer, à grands traits, que quelques-unes des lignes de force susceptibles de recouper celles dont l'économie du cénacle mallarméen est sous-tendue.
- (45) «Quoi que puisse dire Aristote et toute la Philosophie, il n'est rien d'égal au tabac. [...] Ne voyez vous pas bien, dès qu'on en prend, de quelle manière obligeante on en use avec tout le monde, et comme on est ravi d'en donner à droit et à gauche, partout où l'on se trouve ? On n'attend même pas qu'on en demande, et l'on court au-devant du souhait des gens» (*Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1956, p. 775-776). Voir, sur ce texte, l'éblouissante analyse de Michel Serres en conclusion de *Hermès I. La Communication*, Paris, Seuil, coll. «Points», 1984, p. 233-245.
- (46) Avant que le tabac ne devienne à coup de campagnes sanitaires une denrée négative, l'offre ou la demande de tabac ou de feu n'ont pas cessé en effet de participer au rite de l'entrée en interaction, de contribuer à l'amorce du contact interpersonnel. Dans cette perspective, offrir ou réclamer une cigarette, donner ou demander du feu, ce peut être également, en de nombreux cas, rendre la communication interpersonnelle possible ou acceptable, en procurant à l'une ou l'autre des personnes en jeu — voire à chacune d'elles — soit un alibi qui léverait d'éventuelles inhibitions, soit un prétexte à l'interpellation (dont l'un comme l'autre, pour que le jeu marche, devront feindre d'être les dupes). En règle très générale, le temps mis à prélever l'objet à fumer et/ou à l'allumer, ménage entre les interactants une sorte de temporalité intervallaire, n'appartenant plus tout à fait à la temporalité personnelle et pas encore à la temporalité interpersonnelle, mais faisant sas entre l'une et l'autre (au cours de ce temps paradoxal, on se jauge, on se juge, on détermine sa ligne d'action et celle de l'autre, etc.) : temps de méditation et de médiation stratégique.
- (47) L'invitation à fumer ensemble constitue du reste, chez Mallarmé, un complément indispensable de l'invitation à nouer contact au 89 rue de Rome. Le phénomène, dans sa correspondance, défie toute recension exhaustive. Trois exemples parmi d'autres. Ainsi lorsqu'il invite le graveur David Estopay, pressenti pour réaliser le portrait-charge devant accompagner la notice le concernant dans *Les Hommes d'aujourd'hui*, «à venir une de ces après-midis [...] faire ce croquis et fumer quelques cigarettes. J'ai même du tabac à vous, je crois, dans un tiroir, oublié cet hiver.» (Lettre du 16 juin 1886, *Corr. III*, Paris, Gallimard, 1969, p. 40). Ou lorsque, invité à «caus[er]» à Valvins, René Ghil doit «pour [sa] peine» — tabac contre causerie ? — «apporter deux paquets de tabac de vingt-cinq sous pris à la Civette» (Lettre du 7 septembre 1886, *Corr. III*, p. 57). Whistler, quant à lui, est convié à «[venir] honorer le Mardi [...] de [sa] cigarette» (Lettre du 19 février 1894, *Corr. VI*, Paris, Gallimard, 1981, p. 219).
- (48) *Op. cit.*, p. 96-97.
- (49) J. DERRIDA, *Donner le temps. 1. La Fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1992, p. 138.
- (50) Cité dans *Corr. VI*, p. 273 note 2. Même remarque dans une lettre à André Gide : «On va, on vient, on se rencontre, chez Heredia, Bonnières ou Mallarmé où chacun, le Mardi, contribue à tisser de la fumée de sa ciga-

rette la toile d'araignée qui s'étire, se rompt, se recommence, et remplit de son filet, le sombre boudoir du doux et sublime Maître» (Lettre du 20 mai 1894, cité dans *Corr.* VI, p. 273 note 2).

(51) Média selon McLuhan comme tout artefact, la cigarette, indique la tétrade qui la concerne dans son dernier livre (posthume), rétablit le rituel et la sécurité groupale («[re]trieve» ritual, group security»). Voici cette tétrade complète (dans *Laws of Media. The New Science* (with Eric McLuhan), University of Toronto Press, 1988, p. 134), à lire selon le schéma suivant, qui répond aux quatre lois des médias d'après McLuhan (à gauche en haut, ce que le média accentue («enhance»); à droite en haut, ce qu'il produit quand il est poussé à sa limite («reverse»); à gauche en bas, ce qu'il rétablit ou retrouve («retrieve»); à droite en bas ce qu'il rend obsolète («displace or render obsolete»):

calm and	nervousness,
poise	addiction
ritual,	awkwardness,
group security	loneliness

(52) Et devant lequel — voir le document en hors-texte, p. 115, — il a tenu à se faire photographe, dans la posture probable de ses Mardis (la pipe en moins, ici remplacée par un fume-cigarette). Un environnement marqué : Wagner au mur ; le fameux poète, dont le manteau est surmonté de deux bougies et d'un bouquet en faisant une sorte d'autel lui-même couronné par une colonne décorée d'un coquillage en stuc ; la non moins fameuse chaise à bascule — «chaise hochante» dont Alfred Jarry fera l'un des symboles du discours mallarméen (voir «De l'île de Pityx», dans *Gestes et Opinions du docteur Faustroll, pataphysicien, Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1972, p. 685-686 [Mallarmé accuse réception de l'hommage dans une lettre du 16 mai 1898 : «je ne me suis jamais, moi, sur un décor de plus significative beauté, levé du fauteuil basculant que, cette fois, pour vous serrer la main» (*Corr.* X, Paris, Gallimard, 1984, p. 191)]. Notons, de plus, la posture adoptée devant le photographe, exprimant une certaine auto-satisfaction, mâtinée d'une discrète touche de désinvolture : de biais, le pied gauche en avant, une main glissée dans la poche droite du veston, l'autre tenant un fume-cigarette et pouce accroché à la poche gauche, le front haut, regard de face. Devant cette photo, nous sommes — l'instant d'y rêver — un Mardiste. Notons cependant, pour échapper au rêve, le parquet nu, sans tapis, absence curieuse étant donné la surcharge ornementale en usage à la fin du siècle (est-ce signe d'une économie de moyens dans la mise en scène ou d'une simple impécuniosité du poète-professeur ?). Notons aussi que l'auto-satisfaction qui se dégage de la personne de Mallarmé (ou du personnage qu'il joue) semble aussi bien provenir de la conscience qu'il a de sa propre importance que de l'efficacité de sa propre adhésion à l'image qu'il s'est créée (cf., sur cette «fonction maïeutique de l'Apparence», permettant à celui qui s'y livre de s'«accoucher») de lui-même, l'ouvrage de Patrice Bollon, *Morale du Masque. Merveilleux, Zazous, Dandys, Punks, etc.*, Paris, Seuil, 1990, en particulier aux p. 255-262.)

(53) Ce document, donné en hors-texte, est reproduit d'après le *Mallarmé* de Charles Mauron, Paris, Seuil, coll. «Écrivains de toujours», 1964, p. 102.

(54) Aux six fonctions de la communication empruntées au modèle de Jakobson, Claude Rivière a proposé d'adjoindre, s'agissant de la communication proprement rituelle, une septième, la «fonction positionnelle», «référant à la place des participant·es du rite dans leurs dissymétries relationnelles» (Art. cité, p. 16).

(55) Dans *Histoire de la vie privée*, tome 4, éd. citée, p. 207. Ces prescriptions sont particulièrement puissantes dans la première moitié du siècle. A.-M. Fugier relève par ailleurs que «cinquante ans plus tard, le bon ton a évolué. On juge vulgaire qu'une femme travaille le jour où elle reste chez elle pour y accueillir ses relations. Elle doit donc faire disparaître toute trace d'ouvrage [...]. Plus question de mélanger l'intimité à la mondanité.» Les femmes dans le cénacle mallarméen seraient-elles, en tel cas, tributaires d'un code social de transition (ce ne sont pas elles qui invitent ni qui reçoivent ; elles brodent mais en silence, avant de s'effacer) ou bien le petit-bourgeois en Mallarmé l'incite-t-il à en faire plus que le code désormais ne l'exigerait, à se soumettre à un code périmé pour «faire plus bourgeois» — plus conservateur — que les bourgeois eux-mêmes ?

(56) *Ibid.*, p. 200.

(57) A. GIDE, *Si le grain ne meurt*, éd. citée, p. 269.

(58) *Loc. cit.*

(59) Sphère entourant l'individu comme d'un cercle protecteur, dont «le rayon [...] marque en quelque sorte, selon Georg Simmel, la distance ultime à ne pas franchir» et dont «la taille et l'importance [...] varient dans diverses directions et selon la personne avec qui l'on entretient des relations» (cité par Erving Goffman dans *Les Rites d'interaction*, Paris, Minuit, coll. «Le Sens commun», 1974, p. 56).

(60) *Mallarmé chez lui*, éd. citée, p. 22.

(61) *Mallarmé*, éd. citée, p. 56.

(62) *Mallarmé chez lui*, éd. citée, p. 66. Dans le même sens et de façon plus précise, Villiers de l'Isle-Adam évoque la «voix didactique et flûtée» de Mallarmé, «élevée, à la hauteur de l'œil, au long du geste en spirale, un index bouddhique» («Une soirée chez Nina de Villard», dans *Œuvres complètes*, tome 2, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986, p. 411).

(63) *Mallarmé chez lui*, p. 65.

(64) Lettre à H. Mondor, dans *Autres précisions sur Mallarmé et inédits*, éd. citée, p. 274.

(65) A. GIDE, *Si le grain ne meurt*, éd. citée, p. 269.

(66) C. MAUCLAIR, *Mallarmé chez lui*, éd. citée, p. 61.

(67) Fr. de MIOMANDRE, *Mallarmé*, éd. citée, p. 56.

(68) *Loc. cit.*

(69) Et, faut-il le souligner, de sa position discursive dans le système des places ménagé le mardi.

(70) Fr. de MIOMANDRE, *Mallarmé*, p. 86-87.

(71) Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Mauclair.

(72) C. MAUCLAIR, *op. cit.*, p. 18.

(73) A. GIDE, *Si le grain ne meurt*, éd. citée, p. 268.

(74) *Op. cit.*, p. 19.

(75) Dans ses mémoires, Gide souligne non sans perfidie que Hérédia accueillait à bras plus ouverts que son cerveau — «son accueil était si chaud que l'on ne s'apercevait pas tout de suite que son cerveau était un peu moins ouvert que ses bras» — et que sa conversation, directe et franche car peu encombrée par les spéculations, «était plutôt [d'] un artiste [que d'] un poète ; et plutôt encore [d'] un artisan» (*Si le grain ne meurt*, éd. citée, p. 267). Une telle distinction est éclairante quant aux rapports hiérarchiques intégrés par les écrivains entre les artistes ou les artisans, hommes de matière, et les poètes, hommes de manière et d'esprit.

(76) C. MAUCLAIR, *Mallarmé chez lui*, éd. citée, p. 36.

(77) *Ibid.*, p. 35.

(78) *Ibid.*, p. 36.

(79) É. DUJARDIN, *Mallarmé par un des siens*, éd. citée, p. 25.

(80) Mauclair, qui n'a encore rien compris, ajoute que «cette attitude de boudha, de pythie dans la fumée des cigarettes» était imposée à Mallarmé, qui «n'eût pas demandé mieux que d'avoir affaire à des causeurs aussi alertes que lui» (*Mallarmé chez lui*, éd. citée, p. 60-62).

(81) En 1886, il a gratifié le *Traité du verbe* de René Ghil d'une préface importante, appelée à s'intégrer dans l'article «Crise de vers» («Avant-dire» au *Traité du verbe*, Paris, Nizet, 1978, p. 69-70.) Maintenu dans la réédition de 1887, la préface, après la rupture Ghil-Mallarmé, n'apparaîtra plus dans les éditions suivantes (1888, 1891, 1904).

(82) Lettre de René Ghil à Albert Mockel, du 21 octobre 1887, citée dans René Ghil, *Traité du verbe*, éd. citée, p. 195.

(83) H. MONDOR, *Vie de Mallarmé*, éd. citée, p. 528. Hasard de la formule, sans doute : il est cependant curieux de constater que la phrase conclusive, puis d'exclusion, prononcée par Mallarmé, semble, en évoquant l'Eden, mobiliser une métaphore des Marcis, d'où Ghil-Adam va être expulsé et où l'on va désormais «se passer» de lui.

(84) Les discours d'excommunication et d'auto-excommunication ont été étudiés de manière approfondie, dans leur fonctionnement pragmatique, par François Jacques, «La parole tronquée. Pour une pragmatique du processus excommunicatoire», dans *Langage et ex-communication. Pragmatique et discours sociaux* (Philippe Dubois et Yves Winkin éd.), Louvain-La-Neuve, Cabay, 1982, p. 11-54. Il y précise notamment que «l'ex-communication n'est pas de l'ordre de l'interruption ni même de la rupture de la communication. Ni parole brisée ni parole rompue. Oblique plutôt : c'est latéralement qu'intervient le processus, à travers une certaine communication encore, mais si précaire et si déficiente que le sujet parlant qu'on vise à exclure est entièrement réduit à la défensive. Il est contraint de se produire dans une stratégie discursive dont l'objectif est de la disqualifier» (p. 24-25).

(85) *Les Rites d'interaction*, éd. citée, p. 21.

(86) *Ibid.*, p. 23.

(87) La séquence interactive rapportée par Mondor répond exactement à l'un des écarts au cycle réparateur étudiés par Goffman, «le cas de l'offenseur qui, sommé de réparer, refuse ouvertement d'entendre l'avertissement et poursuit son activité offensante, au lieu de l'amender» (*Les Rites d'interaction*, éd. citée, p. 23).

(88) Nous détachons la particule, comme l'ont déjà fait Yves Winkin et Philippe Dubois («Une particule paradoxale», dans *Langage et ex-communication*, éd. citée, p. 5-9), notamment pour marquer qu'il n'est aucun lieu hors-communication dans lequel l'exclu pourrait être projeté et maintenu : «il n'y a pas, écrivent-ils, d'extériorité à la communication. Pas de dehors, donc pas de dedans. C'est la ligne de partage, la barre, la démarcation, le clivage qui a sauté. La communication apparaît ainsi comme un anneau de Möbius : on ne bascule en son revers (l'ex-communication) que pour mieux réapparaître sur son avers» (p. 7). La communication refusée ou l'exclusion de la communication reste une forme, serait-elle même éristique, de communication et peut-être est-elle même sa forme la plus secrètement démasquée. L'ex-communication de Ghil le renvoie plutôt dans la marge du cénacle que dans son hors-cadre. D'une certaine manière, s'engage à partir de là un dialogue aussi tendu qu'entêtant entre Ghil et Mallarmé : refus désormais de se nommer réciproquement, rapt mutuels de concepts, en particulier celui d'instrumentation, allusions éparées, etc.

(89) Richard Sennett précise que «plus [la] tyrannie de la proximité s'impose,

plus les gens cherchent à se libérer des coutumes, des manières sociales, des codes, etc., pour s'ouvrir de façon inconditionnée les uns aux autres. [...] On cherche ainsi une sociabilité plus intense, mais la réalité vient démentir cette attente. Plus les gens sont intimes, plus leurs relations deviennent douloureuses, fratricides et asociales» (*Les Tyrannies de l'intimité*, éd. citée, p. 274).

(90) «Éléments de ritualité dans la vie quotidienne», dans Centlivres et Hainard édts, *Les rites de passage aujourd'hui*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986, p. 176.

(91) Vincent KAUFMANN, *L'Équivoque épistolaire*, Paris, Minuit, coll. «Critique», 1990, p. 95.

(92) L'expression vient d'A. NIEDERER, art. cité, p. 176.

(93) Cf. «L'Action restreinte» : «un Lieu se présente, scène, la majoration devant tous du spectacle de Soi» (*Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1945, p. 370).

(94) Cf. V. Kaufmann : «les lettres invitent à des causeries, elles sont des causeries. Elles s'écrivent sur le modèle des célèbres "mardis" au cours desquels Mallarmé, reçoit, rue de Rome, ses jeunes admirateurs» (*L'Équivoque épistolaire*, éd. citée, p. 87).

(95) L'expression est de Mondor, dans sa *Vie de Mallarmé*, éd. citée, p. 410.

(96) *Corr.* II, p. 303.

(97) V. KAUFMANN, *op. cit.*, p. 88.

(98) Paul VERLAINE, Seizième épigramme, dédiée à Léon Deschamps, dans *Œuvres complètes*, tome II, Paris, Cercle du Livre précieux, 1960, p. 1406.

(99) «Richard Wagner. Rêverie d'un poète français», *Œuvres complètes*, 1945, p. 545.

(100) «Confrontation», *Œuvres complètes*, 1945, p. 49.