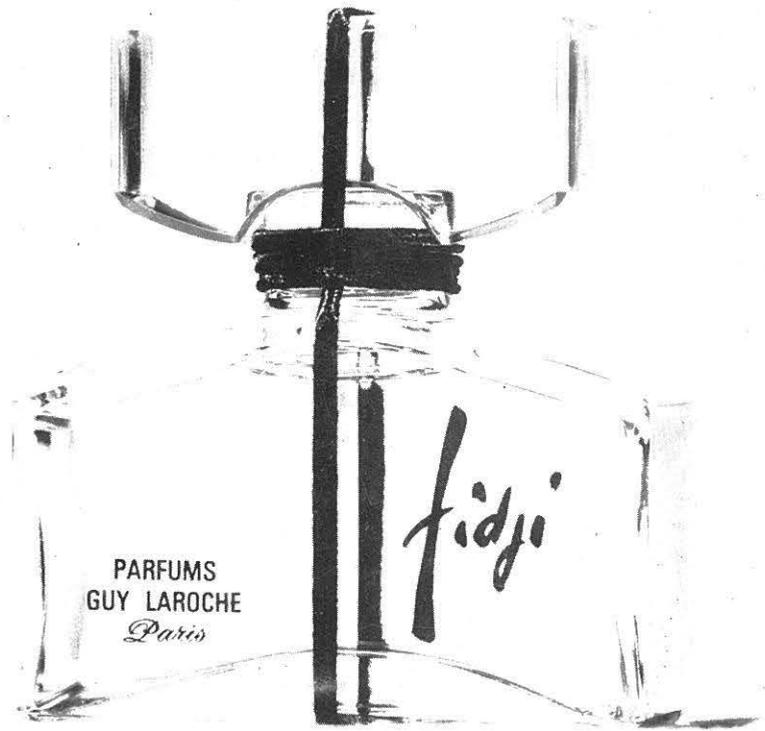


PARFUM DE SOLEIL, PARFUM D'ESPACE ET DE VIE, FRAIS, VERT, PARFUM D'UNE GÉNÉRATION NOUVELLE



PARFUMS GUY LAROCHE

fidji

LE NUMÉRO : 7 F 50 - ÉTRANGER : 10 F

809.04
BAT

Georges Bataille
l'Arc

L'
A
R
C

BIBLIOTHÈQUE
D
LA
MAISON DE FRANCE

Georges Bataille

32

L'ARC

REVUE TRIMESTRIELLE, CHEMIN DE REPENTANCE AIX-EN-PROVENCE

Directeur : STÉPHANE CORDIER, Comité Rédaction : RAYMOND JEAN, RENÉ MICHA, BERNARD PINGAUD directeur littéraire, HENRI RONSE secrétaire de la rédaction

32

GEORGES BATAILLE

LECTURES

Histoire de l'Œil

MICHEL LEIRIS Du temps de Lord Auch 6

La Somme Athéologique

MARCEL LECOMTE Le thème du dernier instant 17

JEAN-MICHEL REY La mise en jeu 19

JACQUES DERRIDA Un hégélianisme sans réserve 24

Le Mort

THADÉE KLOSSOWSKI Le ciel 46

La Haine de la Poésie

MICHEL DEGUY D'une physique érotique 49

Lascaux ou la naissance de l'art

RENÉ DE SOLIER L'homme de Lascaux 58

Gilles de Rais

DENIS HOLLIER La tragédie de Gilles de Rais 63

La Part Maudite

JEAN DUVIGNAUD L'usage des richesses 71

Les conférences sur le non-savoir

MANUEL RAINOIRD La communication 73

TEXTES

Acéphale — Préface pour « Le Mort » — Projet d'une conclusion pour l'Erotisme — Manuel de l'Anti-chrétien
La valeur d'usage de Sade 76

Bibliographie

Illustrations : « Sacrifices » et « Acéphale », d'André Masson.

809.04
PAT

« Je pense comme une fille enlève sa robe ».

Il est sans doute dérisoire, autour du nom de Georges Bataille chaque jour plus obsédant, plus incontournable, à la croisée des chemins où s'interroge le discours philosophique aujourd'hui, entre la dialectique de Hegel et le tragique de Nietzsche, il est peut-être même inconvenant, en face du *secret* enveloppé par ce nom, de réunir un ensemble de lectures. Dérision, inconvenance devant l'expérience la plus radicale de l'impossibilité de penser — donc de parler — à laquelle les « livres » de Bataille (qui, en vérité, ne forment qu'un seul texte fragmentaire) ne cessent de nous renvoyer. L'acharnement qu'on y lit à penser, à parler, ce qui ne peut être ni pensé, ni parlé — l'au delà de tout discours —, cet acharnement que l'on ne peut comparer, dans l'incomparable, qu'à l'expérience de l'« impouvoir » chez Antonin Artaud, cette fidélité à l'impossible rend caduque toute positivité critique. Il n'est plus dans cette parole qui lie inlassablement affirmation et négation, de sens privilégié ; il n'est plus en face de cette écriture « dérapante » (Sollers), en regard de ce tourment qui se donne lui-même pour le *commentaire de son absence de sens*, d'interprétation univoque.

(La méprise consisterait à lire — comme on l'a fait souvent jusqu'ici — cette impossibilité à penser et à parler comme marque de stérilité, comme « problème de la création littéraire » ; elle se trahit, au contraire, par un murmure incessant, une pensée ininterrompue, mais sans cesse sacrifiée, sans fin expirante.)

C'est donc à partir de cette inconvenance et faisant corps avec ce malaise qu'il faut lire les textes de Bataille, comme l'inscription multiple d'une pensée qui se voue à l'impensé, à l'impensable. Pensée, écriture — l'écriture de la pensée étant aussi pensée de l'écriture — qu'un mouvement de contestation sans repos porte à toute extrémité du langage, à toute extrémité de langage, au delà du geste d'interprétation qui, à travers Marx, Freud ou Saussure, aboutit aujourd'hui à une nouvelle passion du système — ou de la « structure ».

« Et pourtant, si, comme il arrive, tu ne sais pas lire ? »

Cette capacité, proprement inouïe, de résistance à la lecture que présente l'œuvre de Bataille, pourtant éloignée de toute préciosité, de toute coquetterie d'écriture ; ce noyau d'illisibilité (sous les apparences d'une lisibilité extrême) qui figure au cœur des textes d'*Histoire de l'Œil* à *La Part Maudite* et de *L'Abbé C.* au *Sur Nietzsche* bien qu'ils soient nés, chacun, du désir de parler *nettement* ; ce centre malin qui garde en chaque page de Bataille, comme une énigme, un hiéroglyphe piégé encore que scandaleusement évident au point de lever en l'homme normal la peur et l'angoisse ; ce trouble contagieux, c'est dans le texte même qu'il faut l'aller chercher. Dans les modes du discours, dans l'usage d'une forme fragmentaire.

Georges Bataille conduisit, pourrait-on dire, dans le style des histoires de la littérature, une œuvre de philosophe et de romancier, de critique littéraire et de critique d'art, de mystique et d'érotologue, d'ethnologue et d'économiste — tout à la fois, tout ensemble et tout dans un complet désordre. De sorte qu'il n'est pas, dans ce texte unique de Bataille, articulé comme à plusieurs voix et s'inscrivant sur plusieurs registres, d'ouvrage privilégié. Et pourtant, chaque livre peut être lu, ne peut qu'être lu, isolément. A condition toutefois qu'il soit pris comme le moment transitoire d'une parole incessante qui accomplit, dans la singularité, dans l'anonymat d'une « expérience », la rencontre d'un corps et d'une écriture : au plein sens, une *biographie*.

« *Un homme est une particule insérée dans des ensembles instables et enchevêtrés* ».

En un sens, l'œuvre de Bataille est née à l'intérieur du surréalisme : pour s'en révéler dès l'abord différente, bientôt dissidente. L'attaque d'André Breton dans le deuxième *Manifeste* (le passage célèbre de « la mouche sur le nez de l'orateur ») répondait au mouvement qui porta Bataille au lendemain d'*Histoire de l'Œil*, dans cette période qu'évoque ici le texte de Michel Leiris, en 1929 et 1930, à publier la revue *Documents* où apparaissent, aux côtés de ceux de membres de l'Institut, les noms de Leiris, Masson, Georges Limbour, Marcel Griaule et Carl Einstein. Avec *Documents*, Bataille inaugure le ton violent, subversif — ce que *je dis est une provocation, ce n'est pas un aveu* — qui sera celui des publications qu'il animera dans l'entre-deux-guerres, de *La Critique sociale* (qui paraît de 1931 à 1934) à la *conjuración sacrée d'Acéphale* (1936-1937) qui peut être tenue pour l'expression la plus effervescente de la contestation, reprise plus tard dans *L'Érotisme*, de l'appauvrissement chrétien, idéaliste, du sacré. Contestation qui aboutit à la fondation d'un *Collège de Sociologie* où se trouvent réunis, à la veille de la guerre, Pierre Klossowski, Roger Caillois, Jules Monnerot, G. Ambrosino et P. Libra.

Après la guerre, Bataille fonde *Critique* porté une fois encore par cette exigence de totalité qu'il n'a jamais cessé d'affirmer — le non-savoir étant pour lui l'état, proche de la folie, qui succède à la fermeture absolue du savoir, comme l'extrême pointe brisée de ce savoir même — cependant qu'il affirmait une exigence de fragmentation, lisible, celle-là, dans l'émouvante *Discussion sur le péché* (dans *Dieu vivant*) ou dans ses conférences (qu'évoque, ici, le texte de Manuel Rainold).

« *Voici donc la première théologie proposée par un homme que le rire illumine et qui daigne ne pas limiter ce qui ne sait pas ce qu'est la limite* ».

Tâche ingrate de l'introducteur. Peut-être doit-il maintenant s'efforcer d'indiquer un point d'où toutes les lectures qu'il a réunies — toutes différentes, toutes ignorantes les unes des autres — pourront être ressaisies, et avec elles l'œuvre — mot dérisoire — de Georges Bataille. Ce point central existe. Au cœur d'un entretien avec Maurice Blanchot, qui se trouve rapporté, par trois fois, dans *L'Expérience intérieure*, il est, en effet, établi que l'expérience est à elle-même sa propre autorité, mais que l'autorité s'expie. Formule énigmatique qu'il faut prendre à la lettre pour comprendre ce qu'est l'« expérience » ; formule qui, entendue, aurait selon Bataille la portée galiléenne d'un renversement dans l'exercice de la pensée et qui, si nous la lisons, préservera notre lecture des noms emphatiques et commo-

des de « mysticisme », « intériorité » voire même d'« expérience intérieure ». Ce qu'élaborent, dans cet entretien décisif, Bataille et Blanchot, c'est très exactement le principe de toute vie « intellectuelle » libérée de l'autorité, c'est l'athéologie comme origine — sans origine — de la pensée. L'expérience est *théologique* tant qu'elle demeure soumise à une force à elle extérieure, dont elle reçoit grâce et salut, tant que le discours où elle s'inscrit se trouve garanti par une autorité transcendante (ou signifié transcendantal) qu'il s'agisse d'une divinité révélée, du *logos* premier et fondateur ou de la « grammaire » (Nietzsche) ; l'expérience devient *athéologique* dès qu'elle renverse cet appareil de sécurité, dès qu'elle se pense dans le désert, devant la double absence de Dieu et du moi, dès qu'elle s'affirme — toute identité perdue — comme sa propre autorité.

Cette autorité, cependant, s'expie, c'est-à-dire qu'elle se sacrifie. L'expérience devient pure affirmation, risquée, aléatoire. Cette expérience de l'extrême, c'est aussi ce que Bataille, reprenant une dialectique devenue opératoire en ethnologie dans la pensée de Mauss, appellera *transgression*. Transgresser, porter atteinte à la limite (donc aussi affirmer celle-ci, à l'extrême) devient le geste par excellence où cette expérience se joue sans trêve, sans repos, sans délai. Dans *L'Érotisme*, Bataille dira nettement qu'il a voulu donner à la philosophie la *transgression pour fondement*. Ce qui revient à dire qu'il n'y a plus de fondement indestructible.

« *Je ne suis pas un philosophe, mais un saint, peut-être un fou* ».

C'est autour du concept de transgression que se déroule la scène de Bataille et des philosophes. Scène qu'évoque ici, sur le texte, l'étude de Jacques Derrida. Scène — ou plutôt scènes multiples — que Bataille ne cesse de faire à la philosophie : à Hegel au nom de Nietzsche, à Nietzsche au nom de Hegel, à Heidegger, à la théologie négative, aux mystiques.

Si l'expérience intérieure se dérobe au mode de compréhension que la philosophie autorise, l'erreur serait d'immobiliser notre lecture sur les textes où Bataille, explicitement, décrit son impossible maintien dans le discours philosophique. Peut-être les récits dont l'éclatante beauté est à la mesure d'une vérité inabordable (Si j'évoque une enfance souillée et enlisée, condamnée à dissimuler, c'est la voix la plus douce en moi qui s'écrie : je suis moi-même le « petit », je n'ai de place que caché), peut-être ces récits nous donnent-ils à saisir le renversement qui s'opère dans leur écriture entre la théorie et la fiction — renversement par l'effet duquel Bataille a déplacé l'enjeu de la philosophie.

Histoire de l'Œil : tel pourrait être le nom générique de l'histoire de la pensée en Occident. Comme « philosophie », cette pensée est nécessairement *théorie* c'est-à-dire partage opéré dans la lumière du jour entre l'apparence et l'idée, le bien et le mal, la pensée et le corps, le haut et le bas. Le mouvement qui porte de l'inconnu au connu est ponctué par ces partages, balisé comme une aire de différences. Mais l'expérience de l'extrême procédant — à rebours du connu vers l'inconnu, du savoir vers le non-savoir — rencontre la nuit. Moment inavouable — la voix du « petit » répétant avec obstination : ce que je dis est une provocation, ce n'est pas un aveu ; moment de vérité pour l'idée qui se trouve un corps. L'œil qui s'ouvre sur la nuit est un œil blanc, exorbité, révolté. Œil pour ne plus voir. Œil d'Œdipe (qui enchaîne à sa tragédie l'apprentissage de la parole). *L'Histoire de l'Œil* — discours tenu par Dieu lui-même — devient ainsi le lieu d'inversion de la théorie en fiction et de la fiction en théorie.

Par quoi l'enjeu de la littérature également se laisse déplacer.

« Tu entendras, venant de toi-même, une voix qui mène à ton destin :
c'est la voix du désir et non celle d'êtres désirables ».

La littérature apparaît à travers un triple geste de transgression :

transgression de la « vie » par la « pensée » : rien n'est plus inexact, en effet, que de lire l'œuvre de Bataille comme la courbe d'un destin personnel ; c'est l'impersonnalité nue de la pensée (*le vent du dehors écrit ce livre*), l'anonymat de la douleur, du rire, du désir, du corps et de l'écriture que dénude l'expérience intérieure ;

transgression de la « pensée » par l'« écrit » : l'écriture est le *dehors* par lequel la pensée se dérobe à elle-même son secret, par lequel elle *dramatise* son supplice : s'affirmant, s'expiant, à l'infini ;

transgression de l'« écrit » par l'« écrit » : *le seul moyen de racheter la faute d'écrire est d'anéantir ce qui est écrit. Mais cela ne peut être fait que par l'auteur ; la destruction laissant l'essentiel intact. Je puis néanmoins, à l'affirmation lier si étroitement la négation que ma plume efface à mesure ce qu'elle avance.*

L'enjeu de cette écriture qui se refuse à « donner le change » (*Le réalisme me donne l'impression d'une erreur*), qui plaide coupable en posant dans la forme même de sa publication (pseudonymes, subterfuges divers non pour déjouer la censure, mais pour l'éveiller), en face de la transgression de l'écriture, l'interdit de la loi (du signifiant) — cet enjeu par lequel les livres de Georges Bataille excèdent la littérature aussi bien que la philosophie, c'est la découverte — indiquée dans le nom ténébreux et rieur d'*Acéphale* — d'un corps pour la pensée, c'est — selon la formule de Denis Hollier — la tentative de « désublimier » la culture.

Il n'a jamais été question d'introduire à la pensée de Bataille. Simplement de signaler, avec blancs et lacunes inévitables en pareille circonstance et dans les limites matérielles qui sont les nôtres, la force d'une écriture incomparable. Qui finalement ne nous dit que ceci : que la chance de l'écriture — et *écrire est rechercher la chance* — passe par la mise à mort de l'auteur par son œuvre ; que c'est seulement à ce prix — de se raconter inlassablement sa mort — que la pensée entre dans l'intimité de ce qu'elle ne peut encore penser, dans cette intimité scabreuse que Bataille lui-même a désignée du nom le plus tendre et le plus terrible qu'une pensée ait choisi pour appeler la communauté d'écriture et de lecture où elle entend se tenir : *l'amitié* *.

HENRI RONSE

* Le texte de Marcel Lecomte qui figure dans ce cahier est sans doute le dernier qu'il ait écrit. Il fut notre ami.



DU TEMPS DE LORD AUCH

Entre toutes les choses qui peuvent être contemplées sous la concavité des cieux, il ne se voit rien qui éveille plus l'esprit humain, qui ravisse plus les sens, qui épouvante plus, qui provoque chez les créatures une admiration ou une terreur plus grande que les monstres, les prodiges et les abominations par lesquelles nous voyons les œuvres de la nature renversées, mutilées et tronquées.

Pierre BOAISTUAU, *Histoires prodigieuses*, Paris, 1561, cité par Georges Bataille, *Les Ecarts de la nature*, « Documents », 2^{me} année, n° 2, 1930.

Une plage quelconque avec ses villas pour familles en vacances et ses violents orages d'été, une Espagne où les étrangers ne manquent ni les visites d'églises, ni les après-midis à la plaza de toros sont les cadres successifs dans lesquels se déroule *Histoire de l'œil*, fiction qui, comme les plus notoires de celles que Sade a imaginées, participe du genre noir autant que du genre érotique, et illustre en traits de feu une philosophie, explicite chez Sade (qui confie à plusieurs de ses personnages le soin d'exposer ses idées) mais encore implicite dans ce premier des livres de Georges Bataille.

Écrite à la première personne, ce dont la littérature érotique offre des précédents, cette fiction, outre son caractère étrangement idyllique en même temps que forcené, présente une singularité : le « je » supposé du narrateur se double ouvertement d'un « je » réel, car la fiction est accompagnée d'une exégèse autobiographique, relation d'événements d'enfance et de jeunesse qui avaient frappé l'auteur au point de resurgir, transformés mais identifiables après coup, dans un récit d'abord cru sans rapport avec eux. Dans l'édition primitive datée de 1928, cette deuxième partie, indiquée telle et faisant suite au *Récit*,

constitue un second volet, *Coïncidences*, qui, en rattachant expressément et sans solution de continuité la fiction à son soubassement psychologique, contribue à donner le poids et la qualité émotionnelle du vécu à une histoire pourtant excessive au moins autant que le veulent les normes du genre. Mais dans les éditions « Séville, 1940 » et « Burgos, 1941 », où sous le nom de *Réminiscences* elle n'est plus qu'un appendice imprimé en caractère plus petits, cette exégèse — maintenant située sur un autre plan que celui du récit et affirmée simple commentaire — apparaît quelque peu élaguée et même atténuée sur plusieurs points, soit que l'auteur ait tenu à légèrement gommer des confidences trop intimes concernant les sentiments que son père et sa mère lui inspiraient, très jeune enfant puis devenu jeune homme, soit qu'il ait pensé avoir faussé certains faits par la vue qu'il en avait prise, peut-être abusivement, sous l'angle du complexe d'Œdipe. Supprimé dans cette dernière version — comme si Bataille en était venu à estimer fallacieuse ou inopportune la déclaration en cause — un passage donne à entendre que « ce récit en partie imaginaire » fut composé à la façon d'un roman où l'auteur laisse jouer son esprit, en dehors de toute visée spéculative ou didactique : « J'ai commencé à écrire sans détermination précise, incité surtout par le désir d'oublier, au moins provisoirement, ce que je peux être ou faire personnellement. » D'une version à l'autre, le fossé qui s'est creusé entre les deux parties et, du même coup, entre le « je » réel et le « je » du narrateur, montre qu'une nette autocritique s'est exercée : engagé désormais à fond dans la réflexion proprement philosophique, Bataille semble, d'une part, juger plus sévèrement son essai d'exégèse et, d'autre part, ne plus admettre que son entreprise ait pu avoir un caractère essentiellement gratuit. S'il en jugeait autrement, quelle raison aurait-il, non seulement d'écourter et de minimiser typographiquement l'exégèse, mais de l'amputer de la phrase en question et, dans le cadre de sa recherche générale d'une rédaction plus serrée, d'expurger la fiction de quelques détails d'écriture ou d'invention qui justement en accusaient (parfois avec ironie) la nature romanesque ? Ainsi amendé, l'ouvrage assurément gagne en rigueur, sans rien perdre de sa force corrosive ; mais, pour celui qui l'a lu d'abord dans sa forme originelle, il est difficile — bien qu'en fait la différence globale soit infime — de se déprendre de la première version, la plus primesautière et corrélativement la plus provocante.

Étant de ceux que bouleversa cette première version (qu'André Masson, alors surréaliste, avait illustrée en un style moins vériste que lyrique, comme il l'avait fait pour *Le Con d'Irène*, paru chez les mêmes éditeurs), j'avoue qu'à peu d'exceptions près j'aurais préféré qu'elle restât sans retouches et je regrette, par ailleurs, que dans la traduction

anglaise — établie d'après le texte définitif et attribuée, non à Lord Auch comme les textes français, mais à Pierre Angélique, auteur déguisé de *Madame Edwarda* — le titre, *A Tale of satisfied desire*, qui a le mérite d'indiquer en noir sur blanc le ressort de l'histoire : satisfaire le désir, ne soit plus éclairé par le mot « œil » comme par un louche fanal. Mon parti ainsi pris, il va de soi qu'ici même je me reporterai toujours à la version ancienne, qui n'est peut-être point la meilleure (étant certainement plus lâchée) mais qui, pour moi, revêt un peu l'allure d'une version révélée.

*

Banalité des deux décors ensoleillés, l'un tout à fait bourgeois, l'autre guère moins, puisque son pittoresque ne dépasse pas le niveau touristique (grand tourisme, s'entend, et moins commun que les voyages en Espagne ne sont devenus depuis lors). Ces deux décors, on les croirait choisis aussi confortablement anodins pour que ressortent avec un relief d'autant plus confondant les écarts, finalement sanglants après n'avoir été qu'obscènes ou scatologiques, auxquels se livrent le narrateur et son amie, adolescents dont la frénésie sensuelle n'exclut pas l'enjouement, ni l'avidité angoissée une sorte de désinvolture divine. A ce couple s'adjoignent, personnages appartenant eux aussi aux classes aisées de la société, une très jeune fille moins complice que victime fascinée — en un tel désarroi que cette blonde aussi douce que l'autre est véhémement deviendra folle et se pendra — puis un Anglais plus âgé qui, dans les épisodes franchement sadiques de l'histoire, jouera un peu le rôle d'un maître des cérémonies. Pantins de guignol, deux représentants typiques des êtres à qui, d'ordinaire, est voué un grand respect seront cyniquement bafoués : la mère de l'héroïne, que celle-ci, perchée dans un grenier, prendra plaisir à compisser, puis un prêtre sévillan, que l'on mêlera de force à une orgie sacrilège, que l'on tuera ensuite et dont l'œil arraché sera introduit par l'héroïne dans l'ancre même de sa féminité, scène qui couronne le récit comme une apothéose où se conjuguent ces trois manières d'outrepasser : délire sexuel, déchaînement blasphématoire et fureur meurtrière. Au cœur de tout ceci, une histoire vraie, dont un œil humain est également le pivot et que Bataille a trouvé amusant (comme il le dit dans le premier état de l'exégèse) d'intégrer à un récit dont le reste est essentiellement fiction : la mort du matador très admiré Manuel Granero, qui fut frappé d'un coup de corne dans l'œil le 7 mai 1922 aux arènes de Madrid. A cette corrida trop mémorable avait assisté, pendant un séjour universitaire dans la capitale espagnole, le jeune chartiste qui bientôt devien-

drait l'auteur de ces pages où, après des jeux libertins mais presque innocents avec du lait — le lait du chat — puis avec des œufs, et l'épisode de la jeune folle que son suicide n'empêchera pas de rester virtuellement présente (specimen moderne de roman à château hanté, ici maison de santé qu'une fille à l'esprit trop fragile peuple de ses fantasmes et où l'on voit un drap mouillé d'urine qu'elle fait sécher prendre une allure fantômatique), survient cette énucléation accidentelle précédant de peu l'atrocité délibérée qui fait son jouet, non plus de l'astre à l'intérieur gluant et jaune qu'est un œuf, mais d'un globe oculaire encore sensible il y a quelques minutes. Comble auquel aboutiront, avec leur partenaire anglais, celui et celle dont le narrateur disait vers le début : « Nous ne manquons nullement de pudeur, au contraire, mais quelque chose d'impérieux nous obligeait à la braver ensemble aussi impudiquement que possible. »

Œuf, œil : solides non sans quelque analogie formelle et qui, désignés au pluriel par des mots presque semblables, sont liés pour Bataille — comme pour son héroïne — à ce soleil qu'en 1930, dans le titre de sa contribution à un hommage à Picasso (« Documents », 2^e année, n^o 3), il qualifiera de « pourri », notant dans le corps de son texte que « l'horrible cri [du coq], particulièrement solaire, est toujours voisin d'un cri d'égorgeement » et rappelant que le mythe d'Icare fait voir comment « le summum de l'élévation se confond pratiquement avec une chute soudaine, d'une violence inouïe », — soleil aussi qu'en 1931 — dans le bulletin de souscription de *L'Anus solaire*, cosmologie exposée sur un ton à la fois prophétique et humoristique — il dira « écoeurant et rose comme un gland, ouvert et urinant comme un méat », du moins pour quiconque le regarde sans craindre l'éblouissement « en plein été et soi-même le visage rouge baigné de sueur », soit dans les mêmes conditions que les protagonistes de *Histoire de l'œil* où la lumière de l'Espagne, si intense qu'elle paraît liquéfiée, vient se substituer à la clarté estivale d'une station balnéaire aux nuits parfois déchirées par la foudre.

Œuf : candide produit du poulailler campagnard, luxe des Pâques enfantines, et objet hautement symbolique, associé à la génération comme aux origines du monde. Pour le « je » de l'exégèse, rappel des yeux que le père aveugle et infirme faisait quand il urinait. Pour le narrateur et son amie, chose dont ils useront (la mangeant) et mésuseront avec tant d'impudeur que, bientôt, sa seule vue les fera rougir et que, par un accord tacite, ils cesseront même de prononcer son nom.

Œil : partie du corps dont Bataille relèvera en septembre 1929 (dans l'article « œil » du dictionnaire de « Documents », n^o 4) l'extrê-

me ambiguïté qui lui est attachée. En même temps qu'une figure de la conscience morale (*l'œil de la conscience*, lieu commun amplement exploité) et qu'une image de la répression (un périodique consacré aux récits de crime n'a-t-il pas longtemps paru sous le titre « L'Œil de la police » avec en exergue un œil qui, emblème de cette publication foncièrement sadique, n'était peut-être que « l'expression d'une aveugle soif de sang » ?), cet organe est, pour les Occidentaux, un objet attirant mais inquiétant et, dans ses formes animales, si rebutant à consommer que « nous ne le mordrons jamais ». Or d'autres peuples ont envers lui une attitude assez différente pour que Robert-Louis Stevenson, d'après sa longue expérience de la vie des insulaires des mers du Sud, le qualifie de *friandise cannibale*. Constatant que « la séduction extrême est probablement à la limite de l'horreur », Bataille fait observer qu'à cet égard « l'œil pourrait être rapproché du *tranchant* dont l'aspect provoque également des réactions aiguës et contradictoires » et il ajoute que cela fut sans doute obscurément senti par Luis Buñuel et Salvador Dali, auteurs alors presque inconnus du *Chien andalou*, ce « film extraordinaire » dans l'une des premières séquences duquel « un rasoir tranche à vif l'œil éblouissant d'une femme jeune et charmante ». Reproduction, de surcroît, est donnée d'un dessin de Grandville illustrant un cauchemar que l'artiste avait fait : histoire d'un assassin que poursuit jusqu'au fond des mers, et devenu poisson, un œil vengeur dont les avatars successivement représentés font de l'unique image une autre « histoire de l'œil » où, comme dans le roman de Bataille, c'est à l'organe de la vue qu'il revient d'être le fil conducteur. Enfin, un fait divers aussi macabre que burlesque est rapporté : sur le point d'être guillotiné, le condamné à mort Crampon s'arrache un œil et en fait don à l'aumônier qui voulait l'assister, farce de haut goût, car le prêtre ignorait qu'il s'agissait d'un œil de verre.

Si important est alors pour Bataille le thème de l'œil, que l'article de dictionnaire consacré à ce mot comprend deux autres textes rédigés sur son initiative : l'un, philologique, de Robert Desnos commentant, sous le titre *Image de l'œil*, quelques expressions courantes où tantôt le mot, tantôt la notion d'œil interviennent, parfois avec un sous-entendu grivois ; l'autre, ethnographique, de Marcel Griaule traitant de la croyance au *Mauvais œil*, sans compter une note finale signalant que la locution « faire de l'œil », jugée trop familière, n'a pas été admise au dictionnaire de l'Académie. C'est (il me semble) à cette même époque, qui pourrait être dite l'époque *Histoire de l'œil* et « Documents », que Bataille, soucieux des curiosités relevant des sciences naturelles, commença de s'intéresser à la question de la glande pinéale, petit corps aux fonctions mal définies qu'héberge le cerveau humain.

Suivant le *Grand Larousse encyclopédique*, Descartes considérait ce corps comme « un centre recevant et transmettant à l'âme les impressions du dehors » ; mais lui, Bataille, il se plaisait à y reconnaître — si près de quarante ans écoulés ne me font pas déformer ses propos — un embryon d'œil destiné à pointer vers le haut, c'est-à-dire vers le soleil, destin que l'évolution n'aurait pas mené jusqu'au bout, de sorte que la glande pinéale serait, en somme, un œil raté.

Œuf, œil : à ces deux éléments télescopés s'ajoutent les génitoires de taureau fraîchement tué, sorte d'œufs ou d'yeux rosâtres qu'à son gradin côté soleil (côté qu'elle a préféré au côté ombre, pourtant plus apprécié) l'amie du narrateur se fait apporter par l'autre compagnon, non pour les manger séance tenante, à l'instar de certains aficionados de naguère, et cuits à cet effet, mais afin de les placer sous ses fesses nues. « — Ce sont les couilles crues, dit Sir Edmond à Simone avec un léger accent anglais. » Après avoir mordu l'un des deux globes, Simone fait entrer le second au plus intime d'elle-même, et ce geste s'accomplit au moment précis où Granero reçoit du « monstre solaire » le coup de corne qui fait jaillir son œil droit, comme si les deux événements s'appelaient l'un l'autre en vertu de quelque obscure corrélation et comme si (est-il permis de penser) c'était cette offrande-là que la brune Simone attendait, nouvelle Salomé amoureuse d'un substitut de tête coupée, mais qui n'obtiendra qu'après le meurtre sordide dont une église de Séville sera le théâtre le jouet extravagant qu'elle convoite.

Urine, sang : le liquide couleur de soleil dont Simone compare le jet à un « coup de feu vu comme une lumière » et celui que la jeune amie blonde ne peut s'empêcher d'émettre en abondance chaque fois que le plaisir la convulse ; la liqueur plus sombre que répandront cet Icare, Granero, et ce martyr minable, le prêtre à l'œil arraché. Outre le lait (trop blanc pour ne pas être profané), outre le sperme auquel le narrateur compare la Voie Lactée, « étrange trouée de sperme astral et d'urine céleste à travers la voûte crânienne formée par le cercle des constellations », pas d'autres libations possibles, l'une ignoble et l'autre tragique, à la puissance équivoque — dérision et désir effréné — que portent en eux un héros et surtout une héroïne que son goût « de la farce sinistre et cruelle », ainsi que la manière insolemment heureuse dont, sans jamais parvenir à une humeur étale, elle s'ébroue dans la pire démesure, rapproche de ces dieux aztèques, « mauvais plaisants sinistres, pleins d'humour malveillant », auxquels Bataille, dans un texte motivé par une grande exposition d'art précolombien et qu'il signait en sa qualité de Bibliothécaire à la Bibliothèque nationale, rendait hommage l'année même où il publiait *Histoire de l'œil* sous le pseudonyme grimaçant de Lord Auch. « Mexico, observait-il après avoir

décrit l'horreur des cultes et la bizarrerie bouffonne de certains mythes aztèques, Mexico n'était pas seulement le plus ruisselant des abattoirs à hommes, c'était aussi une ville riche, véritable Venise avec des canaux et des passerelles, des temples décorés et surtout de très beaux jardins de fleurs. »

Aussi bien dans cette ville si hautement prisée par Bataille que dans *Histoire de l'œil* et que dans l'article « œil » du dictionnaire de « Documents » — où se trouvent assemblés des éléments qui complètent l'exégèse sur un autre plan — des termes habituellement conçus comme opposés apparaissent en conjonction : le terrible et le risible, l'éclatant et l'écœurant, le lourd et le léger, le faste et le néfaste. Coïncidence des contraires, l'une des lignes de force de la pensée de Bataille et ce vers quoi le narrateur de *Histoire de l'œil*, vertigineusement, se sent lancé : « La mort étant la seule issue de mon érection, Simone et moi tués, à l'univers de notre vision personnelle, insupportable pour nous, se substitueraient nécessairement les étoiles pures, dépourvues de tout rapport avec des regards extérieurs et réalisant à froid, sans les retards et les détours humains, ce qui m'apparaît être le terme de mes débordements sexuels : une incandescence géométrique (point de coïncidence, entre autres, de la vie et de la mort, de l'être et du néant) et parfaitement fulgurante. » Mais tout cela s'articulera seulement plus tard, quand Bataille aura fait sien l'idée de l'ambiguïté du sacré (ou du sacré à deux faces, droite et gauche, opposées mais complémentaires), idée qu'il a trouvée chez Marcel Mauss et qui sera pour lui un actif ferment de spéculation, de même que l'idée, elle aussi d'origine maussienne, de la dilapidation comme moyen de souveraineté, — quand surtout, à un autre niveau que celui de la sociologie, il se sera pénétré des enseignements de Nietzsche. Pour le moment, philosophe à l'état sauvage, il procède, plutôt qu'à une table rase commandée par des raisons de méthode, à un saccage allègre tant des impératifs moraux que des chemins tracés par une logique prudente, et il semble jeter, en vrac, sur le papier tous les motifs sensibles qui sont le support ou le reflet de ses obsessions, stock de thèmes repris ultérieurement et affinés ou enrichis, mais ici d'autant plus émouvants qu'ils se dégagent à peine du chaos.

Etonnant pêle-mêle, en effet, que ce récit rapide où, toutes cloisons rompues entre choses basses et choses élevées, s'entrelacent le plus salement corporel (excréments, vomissure) et le plus majestueusement cosmique (mer, orage, volcans, soleil et lune, nuits étoilées), le plus trivial (ne dirait-on pas que Simone entend traiter certains objets à aura sacrée, œufs, génitoire de taureau, œil, comme si positivement elle s'asseyait dessus ?) et le plus paradoxalement romantique (la jeune

démence dont l'héroïne, irritée de le sentir si distant, souillera le cadavre, puis dont, à Séville, le héros croira, vision de « tristesse désastreuse » et d'horreur extrême, retrouver l'œil bleu pleurant et le regardant, quand l'œil ecclésiastique à demi englouti par Simone lui semblera n'être autre que celui de la Marcelle internée qui souhaitait qu'il la sauvât d'un mytique cardinal « curé de la guillotine », soit lui-même tel qu'elle l'avait vu au cours de la party tumultueuse durant laquelle s'était déclenché son délire, et si effrayant qu'elle s'est tuée lorsqu'elle a découvert que le cardinal et lui ne faisaient qu'un). Humains et non humains, les éléments mis en cause s'imbriquent, en fonction moins d'une symbolique générale que des associations personnelles présentées simplement comme telles par le narrateur (en l'occurrence, truchement direct de l'auteur) et selon une curieuse dialectique de la nature qui réduirait l'univers à un cycle de termes dont chacun ne serait que la réverbération d'un autre ou sa transposition sur un autre registre, univers devenu dictionnaire où le sens des mots s'évanouit puisque tous ils se définissent les uns par les autres. Il sera dit, au début de *L'Annus solaire*, que « le monde est purement parodique, c'est-à-dire que chaque chose qu'on regarde est la parodie d'une autre, ou encore la même chose sous une forme décevante ». Et l'espèce de Triomphe atterrant de l'Œil qui, prenant place devant un autel aux « ornements contournés et compliqués » évoquant l'Inde et poussant à l'amour, constitue le dernier et le plus suffocant des tableaux vivants (tantôt imaginés, tantôt réalisés par les protagonistes) dont *Histoire de l'œil* est jalonné n'est-il pas la matérialisation d'une sorte de collage surréaliste ou de surimpression comme en permet la camera, image de chair et d'os où, aussi troublants que les jeux de mots sur quoi reposent les calembours poétiques, interviendraient des jeux de choses, singulièrement des jeux de parties du corps ?

Que Bataille ait écrit « sans détermination précise, incité surtout par le désir d'oublier... », soit en toute liberté (se laissant seulement aller « à rêver obscène »), était probablement nécessaire pour que surgît en lui cette fantastique combinaison, issue de quelques-unes des innombrables permutations possibles dans un univers si peu hiérarchisé que tout y est interchangeable : enchâssé au plus vif d'une chair féminine, non loin d'une construction baroque dont la luxuriance fait songer à des lointains mystérieux et à l'acte d'amour, l'œil d'assassiné, auquel une tendre réminiscence superpose celui de l'amie suicidée, œil pâle dont un ajout d'ordre physiologique — les traces d'une miction voluptueuse — imite les pleurs et qui, en l'amie vivante, doué d'un regard ce point aveugle mais gourmand qu'une métaphore populaire assimile à un œil. « Vision lunaire », allégorie d'amour et de mort, qui

apparaît au narrateur comme la réponse à son attente béante de cet inexprimable à quoi l'on ne peut accéder que dans la rupture et le déchirement : « Je me trouvais en face de ce que, je me le figure ainsi, j'attendais depuis toujours de la même façon qu'une guillotine attend un cou à trancher ». Phrase à laquelle fera écho, dix-sept ans après, dans *Sur Nietzsche* : « Ma rage d'aimer donne sur la mort comme une fenêtre sur la cour ».

*

Si le Lord Auch de *Histoire de l'œil*, poème en forme de roman dont le pouvoir tenace d'envoûtement tient pour beaucoup à la constante osmose qui s'y opère entre le « je » incongrument lyrique (brassant déchets d'abattoirs, bleu céleste et ordure) et le « je » froidement autobiographique (essayant d'introduire, grâce à quelques repères, un peu d'ordre dans cette apocalypse), si cet Auch dont le nom est une façon abrégée de tout envoyer vers ce qu'en langage moins bas on appelle latrines et, avec son préfixe nobiliaire, prend les airs d'un sobriquet de dandy, si ce produit de l'humour noir dissimule déjà le Georges Bataille qui, par la suite, élaborera une théorie apologétique de la transgression et, brisant le mur des idées reçues, tendra de tout son intellect à empêcher d'autres murs idéaux de l'enfermer, l'on dirait que ce premier livre — coupable en soi puisque édité sous le manteau et voué à l'enfer des bibliothèques — n'a d'autre but que de transgresser, bousculer et niveler, comme par jeu.

Dans ce festival du dérèglement et de l'insulte aux idoles, où l'attentat contre l'œil — organe éminemment solaire — culmine comme l'attentat majeur et où c'est un autre « œil de la police » (puisque œil d'un homme d'église) qui subit, comme le second testicule de taureau, un traitement tel que le sexe de la femme y fait figure de bouche cannibale, des aperçus profonds ne laissent pas d'apparaître, mais seulement par éclairs ou telles de brusques déchirures au sein d'un ciel bas et nuageux qui masquait l'infini. De ce récit, manière de rêve éveillé qui se nourrit d'improbable sans nul appel au merveilleux, se creuse de maintes parenthèses authentiquement tragiques et, sitôt le sommet atteint, tourne à la mascarade d'opéra bouffe comme si, pour être complet, le mythe devait se dégrader en un *Orphée aux enfers* — « Le quatrième jour l'Anglais acheta un yacht à Gibraltar et nous primes le large vers de nouvelles aventures avec un équipage de nègres », telle est la tombée de rideau, feuilletonesque par l'appel à un exotisme facile et la façon de ménager, apparemment, la possibilité d'une reprise — on pourrait parler, sans aucunement ironiser, comme d'une création pas

encore mûre mais bel et bien adolescente prenant, à juste titre, pour héros des êtres dont un seul est tout à fait adulte.

Par quelque flamme qu'ils soient rongés et à quelque noirceur qu'atteignent finalement leurs actes, le fait est que ces héros, qui défient tout ce que recouvre la voûte des cieux comme s'ils appartenaient au théâtre élisabéthain, demeurent empreints d'une irréductible gaminerie, à travers des tribulations impossibles à situer ailleurs que dans une période de *grandes vacances* aussi illimitées à tous égards que peuvent le proposer des rêveries tortueuses d'adolescence. Ere de liberté jamais assez débridée, d'amusement au sens que Bataille donnera à ce mot quand, en 1930, il écrira que « l'amusement est le besoin le plus criant et, bien entendu, le plus terrifiant de la nature humaine » (« Documents », 2^e année, n^o 4, article *Les Pieds Nickelés*, où il est dit que le populaire trio dont le journal enfantin « L'Epatant » contenait les exploits illicites en bandes dessinées participe tant soit peu des « figures à la fois ensanglantées et crevant de rire du Walhalla mexicain »). Ere pendant laquelle les tabous immémoriaux sont violés systématiquement par ces jeunes dieux anxieux et turbulents, le narrateur et Simone, et par leur acolyte, qui tous trois tentent sans fin de meubler leur absolu loisir avec les gestes aberrants qu'appelle leur soif inapaisable de se sentir à la fois hors de toute loi et hors d'eux-mêmes.

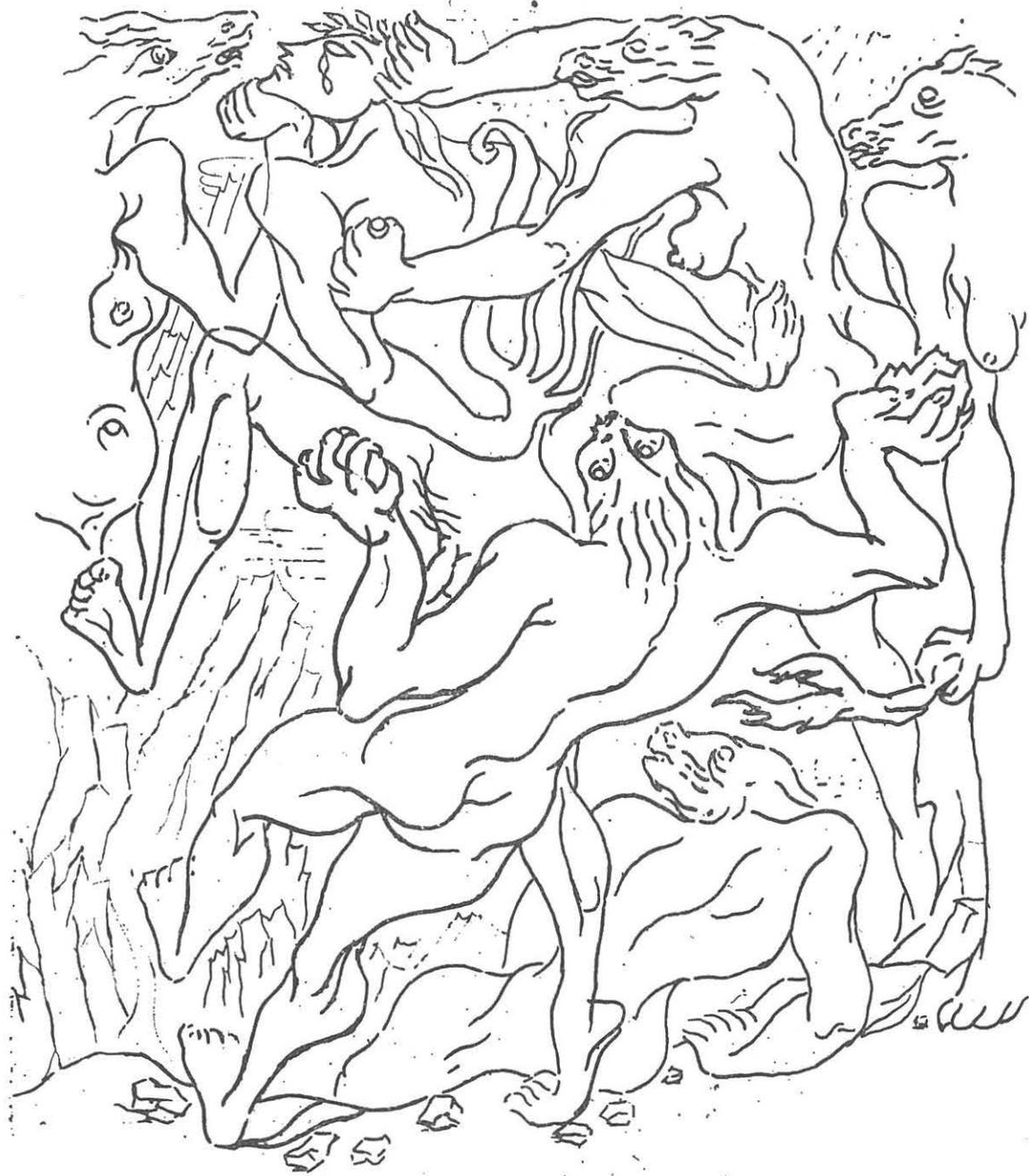
MICHEL LEIRIS

LE THÈME DU DERNIER INSTANT

Il y a dans le dernier livre de Bataille qui ait paru avant sa mort, *Les Larmes d'Eros*, une série d'images préoccupantes. Il s'agit d'un supplicié photographié dans le temps du supplice, à plusieurs reprises, à Pékin, au début du siècle. L'on est touché de l'expression extatique de ce supplicié auquel, pour prolonger le supplice, l'on donna une forte dose d'opium. Déjà, dans l'un de ses premiers carnets de *l'Expérience intérieure*, Bataille nous parle de ce jeune et séduisant Chinois livré au travail du bourreau et dont l'aspect, la douleur transfiguratrice donne à Bataille de ruiner en lui ce qui s'oppose à la ruine, c'est-à-dire permet à Bataille de ruiner en lui la subjectivité, empêche-ment à l'extase. Ce thème de l'extase nous doit conduire au thème du *dernier instant* qui a fortement occupé Bataille et ce, notamment, à travers une lettre bouleversante de Catherine de Sienne que la NRF publia avant guerre. Il s'agit d'un moment dramatique de la vie de Catherine et l'épisode en est donc connu par la lettre, qu'à ce sujet, la Sainte écrivit à son confesseur. Cette lettre est vouée à un jeune noble, Niccolo Toldo, qui fut condamné à avoir la tête tranchée pour propos inconsidérés. Et dans l'attente de la mort, il maudissait Dieu ; mais Catherine lui rendit visite dans sa cellule : elle le fit revenir à lui-même, elle le fit revenir à une sorte de réintégration à soi qui aussi le reconvertit.

Ainsi Catherine prépare-t-elle le jeune condamné au dernier instant qui est en réalité un instant précieusement élaboré. Selon Bataille, c'est un instant de pleine souveraineté, alors que l'éternité est mise par lui du côté du Temps, c'est-à-dire que l'être qui va périr abat dans ce dernier instant les pouvoirs de l'éternité. Dès lors il n'y a plus de temps à venir, il n'y a plus d'éternité. Au dernier instant précédant le supplice, le sacrifice ne peut être mis au service de rien ni de personne.

Dans l'état que connaît Niccolo Toldo, préparé, élaboré pour le supplice par Catherine, l'être en lui est vraiment tout entier passé dans l'instant, dans ce dernier instant, puisque, pour le condamné, encore un coup, il n'y a plus de subordination de cet instant-là à d'autres qui



II

ORPHEE

suivraient, bien qu'en réalité ils suivront pour d'autres que lui qui auront assisté au supplice. L'illumination, elle aussi, est ce qui n'a pas de prix, et qui, par là-même ouvre à l'état de souveraineté. La démystification chez Bataille le porte, certes, à agir sur la religion : néanmoins, il lui garde sa dimension secrète, de même qu'il est également très sensible, en lisant Bataille, qu'il ne veut pas retenir la Tradition mais que cependant il en tient compte. C'est à travers l'athéisme de Nietzsche que s'est développée la méditation religieuse de Bataille, qu'il a pu établir son athéologie. Car l'athéisme de Nietzsche est au moins d'une nature singulière ; n'est-il pas en effet l'athéisme d'un homme qui a, de certaine manière, une connaissance de Dieu ; qui en a, qui sait même, une expérience proche de celle des saints, ainsi qu'il semble qu'il en ait été dans sa jeunesse, aux environs de la vingtième année ? Il faut voir chez Nietzsche, par la suite, une sorte de dépassement de cet état mais qui se situe sur le plan religieux lui-même. En réalité, le divin serait devenu pour Nietzsche la souveraineté de l'homme. Et cet état serait lié non certes à l'inexistence de Dieu mais à sa mystérieuse et dramatique *absence*, et il en résulterait pour l'homme une radicale autonomie mais à partir de quoi, Bataille nous marque que celle-ci ne se peut entendre dans le sens d'un moi plus accusé. Bien au contraire, il doit résulter de cette autonomie un inapaisement illimité. Au reste, pour Bataille, le moi ne semble exister que par le dehors, par l'accueil d'autrui et par l'accueil des valeurs. L'angoisse dilue le Moi et aussi, bien sûr, le dilue la Fête. Pour Bataille, s'il y a un accomplissement de l'Histoire au sens hégélien, elle se fait par dessus un gouffre et il arrive aussi qu'elle soit rompue par la morale de l'Instant.

Mais revenons à ce lien profond de Bataille à Nietzsche. Comment l'entendre encore ? Nous ne pouvons dire que ceci : qu'en retranscrivant parfois Nietzsche ainsi que le fit Bataille en certain livre précieux, il lui semble que l'aphorisme nietzschéen recouvre sa pensée comme au cœur même de sa propre conscience. Nous dirons que ce petit livre est, pour Bataille, un ouvrage entrepris dans la compagnie de Nietzsche, une expérience de l'effort de Bataille pour être avec Nietzsche et peut-être pour l'être lui-même.

Cependant la notion du *sacré* chez Bataille est quelque peu distante de celle de Nietzsche. Elle est conçue chez Bataille comme un sacrifice de la vie par l'action, entraînant par là-même une solennisation, une sacralisation de la situation voulue, ou mieux peut-être une sacralisation résultant du fait qu'il y a eu choix et mutilation de la vie, du fait qu'il y a eu *déchirement* au cœur même de cette vie.

MARCEL LECOMTE

JEAN-MICHEL REY

LA MISE EN JEU

La morale ne serait-elle pas la « volonté de nier la vie », un grand instinct de destruction, un principe de déchéance, de rabaissement, de calomnie, le commencement de la fin ? Et par conséquent le péril des périls...?

« Sprich und zerbrich », NIETZSCHE.

Présenté comme le troisième tome de la *Somme athéologique*, (*l'Expérience intérieure* et *Le Coupable*) *Sur Nietzsche*, ce livre « désordonné » fut rédigé « dans la bousculade » de l'année 1944 : centenaire de la naissance de Nietzsche (octobre 1844) ; présence sourde des événements de la guerre et de la mort. Livre apparemment sans construction où des pages de journal se mêlent à une réflexion sur la morale (et sur la politique) et à de longues citations de Nietzsche (extraites le plus souvent de *La Volonté de puissance*). Tentative inédite pour « entrer dans la compréhension de l'expérience nietzschéenne », pour en dégager le projet fondamental en deçà des rationalisations et des interprétations trop discursives, pour retrouver une cohérence dans la voie royale de la « destruction » opérée par Nietzsche. Discours qui n'est pas commentaire, mais plutôt répétition complice de la parole du « maître » tout en indiquant les limites. Fidèle au projet nietzschéen, Bataille veut penser la « situation » de l'homme dans le « désert » (ce que Nietzsche appelait le nihilisme) : l'homme qui prétend maîtriser le monde et le temps par son savoir, sa science et sa technique, qui croit aux grands mots, à la raison souveraine et impériale, celui que Nietzsche appelle dans le *Zarathoustra* le « dernier homme », celui qui invente le bonheur. Nietzsche, pour Bataille, c'est d'abord celui avec qui une communauté est possible : « C'est d'un sentiment de com-

munauté me liant à Nietzsche que naît en moi le désir de communiquer ». La proximité n'existe que par le sentiment de la différence et de la distance. « Ecris avec ton sang », dit Nietzsche ; et Bataille « je ne pouvais qu'écrire *avec ma vie* ce livre projeté sur Nietzsche, où je voulais poser, si je pouvais, résoudre le problème intime de la morale ». Toute l'œuvre de Nietzsche est hantée par la recherche de « disciples », d'une communauté capable de comprendre sa parole inouïe ; le plus bel exemple en est le *Zarathoustra*. Et Nietzsche, au seuil de la folie, écrit le 4 janvier 1889 à Georg Brandès¹ : « Après que tu m'as eu découvert, ce n'était pas un exploit de me trouver : la difficulté est maintenant celle de me perdre... ». Zarathoustra dit à ses disciples : « je vous ordonne de me perdre et de vous trouver ». Bataille se perd dans la parole de Nietzsche et se trouve à partir d'elle.

La répétition de l'expérience nietzschéenne n'a de sens que dans le champ du langage (c'est-à-dire d'une communication, thème central chez Bataille ; cf. *l'Expérience intérieure*), mais d'un langage qui s'étend à se heurter sans fin à ses propres limites. Parler (ou écrire) en vue d'une communication, c'est l'assurance de ne pas sombrer dans la folie, mais c'est aussi découvrir que le langage n'est qu'un moyen, voire un obstacle. Description d'une expérience qui aboutit au non-savoir, à l'extrême de la parole où elle défaille, au désir exacerbé de communiquer avec l'autre. Expérience qui par là-même nous restitue au danger (l'absence de limite et de détermination), à la question sans fin, à la mise en jeu totale ; et Nietzsche voulait une « philosophie qui soit un « danger pour la vie ». Projet commun de dénoncer l'illusion d'un savoir, d'une logique, d'une grammaire, et d'apprendre à poser les questions nouvelles.

Chez l'un et chez l'autre l'homme se définit d'abord comme un être fragmentaire. Toute revendication (sociale, politique, intellectuelle, etc.) fait signe vers un but particulier, déterminé et en ce sens est sous la dépendance de la morale. Nietzsche est le premier qui ait formulé l'aspiration extrême de l'homme, celle qui n'est sous la dépendance d'aucune condition, celle qui vise à une libération totale du possible (« aller jusqu'au bout du possible »), celle qui est indépendante d'un « but moral et du service d'un Dieu ». Exigence fondamentale qui annule toutes les revendications partielles (on sait avec quelle violence Nietzsche stigmatise dans le *Zarathoustra* les hommes bons, les hommes justes, les « derniers hommes qui rapetissent tout »). En ce sens, Nietzsche est le « philosophe du mal », c'est-à-dire de la liberté, c'est-à-dire de la totalité. Déjà Hegel, dont Bataille a donné des interprétations

1. Universitaire danois qui avait fait à Copenhague des cours publics sur l'œuvre de Nietzsche.

pertinentes, avait indiqué le lien qui relie la liberté, la terreur et la mort. L'homme entier est celui qui n'a pas de but, mais dont « la vie est une fête immotivée ». Sa vie est un désir illimité, un désir de brûler, une dépense sans fin, une « surenchère infinie » qui se choisit contre la mutilation, contre la fragmentation. L'aspiration à la totalité mène au « désert », c'est un labyrinthe, un « supplice enthousiaste ». Folie de vouloir être plus qu'un fragment, mais folie qui est supérieure à tout compromis. L'homme a sacralisé les fins qu'il visait, il les a assumées comme des absolus (mais l'absolu, c'est « l'aspiration des larves ») et il a ainsi évité l'aveu qui ferait de lui un simple fragment d'une totalité qui le dépasse infiniment ; et Nietzsche dénonçait les idoles et les idéaux comme des « réalités » trop humaines. La seule vérité de l'homme est d'être « une supplication sans réponse ». Comment l'homme peut-il vivre dans l'espace laissé vide par la mort de Dieu, en l'absence de toute morale et de tout but déterminé, dans le non-sens du monde ? Question commune à Nietzsche et à Bataille.

A l'opposition du « bien » et du « mal » Bataille substitue l'opposition du *sommet* et du *déclin*. Le sommet c'est l'excès, l'exubérance des forces, ce qui porte à son maximum l'intensité tragique ; le déclin c'est tout ce qui tend à préserver l'être dans ses limites et à l'enrichir : antinomie de la dépense et de la conservation. Le sommet, c'est-à-dire l'inaccessible (à la manière du château de Kafka), se dérobe sans fin à notre approche, se dérobe *dans la mesure où nous en parlons*. La seule approche possible est l'acte qui met en jeu l'intégrité de l'homme, ses limites individuelles, l'acte qui est la condition de toute communication par-delà la parole elle-même. Toute communication exige la brisure, la sortie hors de soi, l'extériorité et la « perte » du sujet en elle ; elle s'accomplit sur fond de destruction et de mort (le sacrifice et la sexualité en sont des exemples privilégiés). Ce n'est que par la mise en jeu de l'intégrité de l'être, de mon être et de l'être de l'« autre », qu'est possible une ouverture à la communication, un accès au sommet par-delà toute parole. Vouloir communiquer et accéder au sommet c'est vouloir le dépassement de l'être individuel², c'est aussi rejeter tout souci de l'avenir et donc toute temporalité (c'est-à-dire toute possibilité de gain) en se vouant à la dépense pure. « J'aime l'ignorance touchant l'avenir », disait Nietzsche.

2. Ce processus rapidement résumé ici est étrangement proche des thèmes analysés par Nietzsche dans la *Naissance de la tragédie* : rupture du principe d'individuation, participation à une communication plus profonde, rôle primordial de la musique par rapport au langage. Une comparaison approfondie pourrait indiquer la similitude de la problématique. Et Nietzsche savait l'impossibilité pour le langage d'exprimer adéquatement l'expérience du tragique : en 1886, dans *l'Essai d'Autocritique* qu'il fait de son premier livre, il écrit : « On y entendait une voix étrangère... Que n'a-t-elle chanté, cette « âme nouvelle », au lieu de parler ! Quel dommage que je n'aie pas osé dire en poète ce que j'avais à dire alors : j'en eusse peut-être été capable ! »

Vouloir ainsi faire abstraction de toute temporalité c'est perdre sa raison d'être, c'est aussi « perdre toute possibilité de parler ». Alors parler du sommet — c'est ici le paradoxe central — c'est retomber du côté de la fragmentation, c'est décliner. Rechercher le sommet, c'est s'engager dans une transgression sans fin dont le terme est l'épuisement, la préfiguration de la mort. La critique de toutes les revendications partielles se fait *au nom* de la mort ; elle est préalable à toute recherche du sommet. Dans l'exubérance, la dépense, le sacrifice, la parole n'a pas sa place, elle est toujours en porte-à-faux dans la mesure où « le langage en moi ne peut abandonner le but moral ». La parole relève de la morale, et de celle du déclin ; et Nietzsche disait « la morale, c'est la lassitude ». Toute interrogation, si elle est extrême, n'a de sens que dans l'échec, dont la figure majeure est la mort. Toute question — et cela aussi nous l'avons appris chez Nietzsche — doit rester *en moi* sans fin ouverte comme une plaie inguérissable, car toute communication avec l'« autre » est une blessure, une déchéance, voire un crime indéfiniment accompli. Par rapport à une telle expérience, toute connaissance, tout savoir est un leurre qui a son origine dans la moralité et qui trouve une sécurité illusoire dans le langage, dans la logique et dans la grammaire. Nietzsche a commencé à saper cette croyance, notamment le fait que la métaphysique soit assujétie à la grammaire et à la théologie : « La « raison » dans le langage : ah ! quelle vieille femme trompeuse ! Je crains bien que nous ne nous débarassions jamais de Dieu, puisque nous croyons encore à la grammaire... »³.

Au delà de l'utilité, du gain, de l'accroissement de l'être *et* de sa mutilation, il y a le rire qui est la légèreté et l'innocence (Zarathoustra veut enseigner aux hommes le rire : devenez des lions qui rient), signe d'une joie tragique et d'une liberté sans frein et non assujétie à un but, possibilité de destruction des idoles et des absolus trop humains : « je n'ai fait que lier l'amour, la joie excessive à l'irrespect entier, au déni de ce qui freine la liberté intérieure ». Tout doit participer du rire qui est une forme de consommation, même l'écriture. « Ecrire comme on rit », note Bataille au début du livre ; Nietzsche avait aussi ce désir d'une écriture plus légère : « Savoir danser avec les pieds, avec les idées, avec les mots : faut-il que je dise qu'il est aussi nécessaire de le savoir avec la *plume*, — qu'il faut apprendre à écrire ? ». L'attitude fondamentale de l'homme entier est le *jeu*, c'est-à-dire l'absence de limite à mon désir, de détermination à mon

3. Ici encore le rapprochement avec la *Naissance de la tragédie* est possible, bien que Bataille ne cite pas le livre. Socrate est le type de l'homme fragmentaire par opposition à l'homme tragique. Toutes les analyses que Nietzsche développent à propos de la culture socratique, de l'homme abstrait dominé par le savoir et la fausse sérénité, la liaison entre la dialectique et l'optimisme, la croyance en la possibilité de rectifier l'être, en un mot la destruction de toute vision tragique du monde sont très proches de la perspective de Bataille.

action, de réponse à mes questions, en fin de compte l'affirmation de la chance... « Chance est ce qui échoit, ce qui tombe ; c'est l'aléa, la chute d'un dé ». L'homme (entendons celui qui aspire à la totalité) n'existe que dans la mesure où il joue. Le jeu, expression la plus haute du hasard est en même temps une perte, un risque, un risque de mort qu'il faut prendre. Il faut vouloir le jeu, de même que pour Nietzsche l'esprit dionysiaque est celui qui veut la vie, l'éternel retour, c'est l'esprit affirmatif : « l'affirmation de la vie, même dans les problèmes les plus étranges et les plus ardu ; la volonté de vie, se réjouissant dans le sacrifice de ses types les plus élevés, à son propre caractère inépuisable... l'éternelle joie du devenir, cette joie qui porte en elle la *joie de l'anéantissement* ». Le rire, pour l'un et l'autre, c'est l'expérience fondamentale qui nous délie du sacré et en même temps ce qui est divin. « Voir sombrer les natures tragiques et pouvoir en rire, cela est divin », dit Nietzsche. Expérience de la vie au bord de l'abîme, de la vie qui porte la mort, affirmation de la chance, autrement dit de l'*amor fati*. Le jeu⁴ c'est à la fois l'affirmation de mon angoisse et de ma volonté de chance, c'est le désespoir qui hante toute joie, la mort qui ronge toute vie, c'est la volonté de retrouver, au delà de ce que les morales appellent le « bien » et le « mal », ce que Nietzsche nomma en son temps « l'innocence du devenir », l'innocence de l'enfant d'Héraclite qui, en jouant, rassemble des pierres, édifie des tas et les éparpille, jeu dans lequel Nietzsche voyait, après Héraclite, l'image du monde. L'homme qui rit c'est celui qui est transformé par la révélation de cette expérience fondamentale ; dans le Zarathoustra, le berger qui a compris l'éternel retour devient autre : « ce n'était plus un pâtre, ce n'était plus un homme — transformé, transfiguré, *il riait*... j'entendis un rire qui n'était pas un rire humain ». Vivre, au delà de toute raison et de toute parole, le monde comme un jeu, c'est inventer des voies nouvelles ; Zarathoustra encore : « Je suis des routes nouvelles, une parole nouvelle m'a été donnée. Pareil à tous les créateurs, je suis las des langages anciens... Pour moi tous les langages sont trop lents. » Dans l'espace de la mort de Dieu, je parle pour ne pas sombrer dans la folie ; mais Dieu mort c'est l'insignifiance des grands mots et c'est la brisure du « sujet », c'est l'ouverture du jeu. Vouloir jouer c'est peut-être réapprendre à parler et aussi à mourir.

JEAN-MICHEL REY

4. Le thème du jeu est au centre de l'interprétation que Fink a donné de l'œuvre de Nietzsche (*La philosophie de Nietzsche*), thème que Fink étudie dans son livre, *Le jeu comme symbole du monde* (édit. de Minuit, collection « Arguments »).

De l'économie restreinte à l'économie générale UN HÉGÉLIANISME SANS RÉSERVE

Il [Hegel] ne sut pas dans quelle mesure il avait raison.

Georges BATAILLE.

« Souvent Hegel me semble l'évidence, mais l'évidence est lourde à supporter » (*Le coupable*). Pourquoi aujourd'hui — aujourd'hui même — les meilleurs lecteurs de Bataille sont-ils de ceux pour qui l'évidence hegelienne semble si légère à porter ? Si légère qu'une allusion murmurée à tels concepts fondamentaux — ce prétexte, parfois, à ne pas faire le détail —, une complaisance dans la convention, un aveuglement au texte, un appel à la complicité nietzschéenne ou marxienne suffisent à en défaire la contrainte. C'est peut-être que l'évidence serait trop lourde à supporter et qu'on préfère alors le haussement d'épaules à la discipline. Et à l'inverse de ce que fit Bataille, c'est pour être, sans le savoir et sans la voir, dans l'évidence hegelienne, qu'on croit souvent s'en être délesté. Méconnu, traité à la légère, le hegelianisme ne ferait ainsi qu'étendre sa domination historique, déployant enfin sans obstacle ses immenses ressources d'enveloppement. L'évidence hegelienne semble plus légère que jamais au moment où elle pèse enfin de tout son poids. Cela aussi, Bataille l'avait redouté : lourde, « elle le sera plus encore dans la suite ». Et si, plus que tout autre, plus que de tout autre, jusqu'à l'identification, il se voulut proche de Nietzsche, ce n'était pas, dans ce cas, motif à simplification :

« Nietzsche ne connut guère de Hegel qu'une vulgarisation de règle. La *Généalogie de la morale* est la preuve singulière de l'ignorance où demeura et où demeure tenue la dialectique du maître et de l'esclave, dont la lucidité est confondante... nul ne sait rien de soi s'il n'a saisi ce mouvement qui détermine et limite les possibilités successives de l'homme (*L'expérience intérieure*). »

Supporter l'évidence hegelienne voudrait dire, aujourd'hui, ceci : qu'il faut, en tous les sens, passer par le « sommeil de la raison », celui qui engendre et celui qui endort les monstres ; qu'il faut effectivement le traverser pour que le réveil ne soit pas une ruse du rêve. C'est-à-dire encore de la raison. Le sommeil de la raison, ce n'est peut-être pas la raison endormie mais le sommeil dans la forme de la raison, la vigilance du logos hegelien. La raison veille sur un sommeil profond auquel elle est intéressée. Or si « une évidence reçue dans le sommeil de la raison perd(ra) le caractère de l'éveil » (ibid.), il faut, pour ouvrir l'œil (et Bataille a-t-il jamais voulu faire autre chose, justement assuré d'y risquer la mort : « cette condition à laquelle je *verrais* serait de mourir »), avoir passé la nuit avec la raison, veillé, dormi avec elle : toute

la nuit, jusqu'au matin, jusqu'à cet autre crépuscule qui ressemble à s'y méprendre, comme une tombée du jour à une tombée de la nuit, à l'heure où l'animal philosophique enfin peut aussi ouvrir l'œil. Ce matin-là et non un autre. Car au bout de cette nuit quelque chose s'était tramé, aveuglement, je veux dire dans un discours, par quoi s'achevant la philosophie comprenait en soi, anticipait, pour les retenir auprès de soi, toutes les figures de son au-delà, toutes les formes et toutes les ressources de son dehors. Par la simple prise de leur énonciation. Hormis peut-être un certain rire. Et encore.

Rire de la philosophie (du hegelianisme) — telle est en effet la tâche au réveil — appelle dès lors toute une « discipline », toute une « méthode de méditation » reconnaissant les chemins du philosophe, comprenant son jeu, rusant avec ses ruses, manipulant ses cartes, le laissant déployer sa stratégie, s'appropriant ses textes. Puis, grâce à ce travail qui l'a préparé — et la philosophie est le travail selon Bataille — mais rompant vivement, furtivement, imprévisiblement avec lui, trahison ou détachement, sèchement, le rire éclate. Et encore, par moments privilégiés qui sont moins des moments que des mouvements toujours esquissés de l'expérience, rares, discrets, légers, sans niaiserie triomphante, loin de la place publique, tout près de ce dont rit le rire : de l'angoisse d'abord, qu'il ne faut même pas appeler le négatif du rire sous peine d'être de nouveau happé par le discours de Hegel. Et l'on pressent déjà, en ce prélude, que l'impossible médité par Bataille aura toujours cette forme : comment, après avoir épuisé le discours de la philosophie, inscrire dans le lexique et la syntaxe d'une langue, la nôtre, qui fut aussi celle de la philosophie, ce qui excède les oppositions de concepts dominées par cette logique commune ? Nécessaire et impossible, cet excès deva't plier le discours en une étrange contorsion. Et, bien sûr, le contraindre à s'expliquer indéfiniment avec Hegel. Depuis plus d'un siècle de ruptures, de « dépassements » avec ou sans « renversements », rarement rapport à Hegel fut aussi peu définissable : une complicité sans réserve accompagne le discours hegelien, le « prend au sérieux » jusqu'en son terme, sans objection de forme philosophique, cependant qu'un certain éclat de rire l'excède et en détruit le sens, signale en tout cas la pointe « d'expérience » qui le disloque *lui-même* ; ce qu'on ne peut faire qu'à bien viser et à savoir de quoi l'on rit.

Bataille a donc pris Hegel au sérieux, et le savoir absolu (1). Et prendre un tel système au sérieux, Bataille le savait, c'était s'interdire d'en extraire des concepts ou d'en manipuler des propositions isolées, d'en tirer des effets en les transportant dans l'élément d'un discours qui leur est étranger : « Les pensées de Hegel sont solidaires, au point qu'on n'en peut saisir le sens, sinon dans la nécessité du mouvement qui en est la cohérence » (ibid.). Bataille a sans doute mis en question l'idée ou le sens de la chaîne dans la raison hegelienne, mais en la pensant comme telle en totalité, sans en ignorer la rigueur interne. On pourrait aussi décrire comme une scène, mais nous ne le ferons pas ici, l'histoire des rapports de Bataille aux différentes figures de Hegel : celui qui assumait le « déchirement absolu » (2) ; celui qui « crut devenir fou » (3) ; celui qui, entre Wolff et Comte et « des nuées de professeurs », dans cette « noce de village » qu'est la philosophie, ne se pose aucune question, alors que « seul, le

(1) « J'aurais l'intention de minimiser l'attitude de Hegel ? Mais c'est le contraire qui est vrai ! J'ai voulu montrer l'incomparable portée de sa démarche. Je ne devais pas à cette fin voiler la part bien faible (et même inévitable) de l'échec. A mon sens, c'est plutôt l'exceptionnelle sûreté de cette démarche qui ressort de mes rapprochements. S'il échoua, l'on ne peut dire que ce fut le résultat d'une erreur. Le sens de l'échec lui-même diffère de celui qui la causa : l'erreur seule est peut-être fortuite. C'est généralement, comme d'un mouvement authentique et lourd de sens, qu'il faut parler de l'« échec » de Hegel. » *Hegel, la mort et le sacrifice*, in *Deucalion*, 5.

(2) *Ibid.*

(3) *De l'existentialisme au primat de l'économie*, in *Critique*, 19, 1947.

« Il est étrange aujourd'hui d'apercevoir ce que Kierkegaard ne put savoir : que Hegel, comme Kierkegaard, connut devant l'idée absolue le refus de la subjectivité. On imaginerait en principe que, Hegel refusant, il s'agissait d'une opposition conceptuelle : au contraire. Le fait n'est pas déduit d'un texte philosophique, mais d'une lettre à un ami, auquel il confie que, pendant deux ans, il crut devenir fou... En un sens, la phrase rapide de Hegel a peut-être même une force que n'a pas le long cri de Kierkegaard. Elle n'est pas moins donnée dans l'existence — qui tremble et excède — que ce cri », etc.

mal dans la tête, Kierkegaard interroge » (4) ; celui qui, « vers la fin de sa vie », « ne se posa plus le problème », « répétait ses cours et jouait aux cartes » ; le « portrait de Hegel vieux » devant lequel, comme « à lire la *Phénoménologie de l'esprit* », « on ne peut manquer d'être saisi par une impression glaçante d'achèvement » (5) ; celui enfin de la « Petite récapitulation comique » (6).

Mais laissons la scène et les personnages. Le drame est d'abord textuel. Dans son explication interminable avec Hegel, Bataille n'a eu sans doute qu'un accès resserré et indirect aux textes eux-mêmes (7). Cela ne l'a pas empêché de faire porter la lecture et la question aux lieux forts de la décision. Pris un à un et immobilisés hors de leur syntaxe, tous les concepts de Bataille sont hegelien. Il faut le reconnaître mais ne pas s'y arrêter. Car faute de ressaisir en son rigoureux effet le tremblement auquel il les soumet, la nouvelle configuration dans laquelle il les déplace et les réinscrit, y touchant à peine pourtant, on concluerait, selon le cas, que Bataille est hegelien, ou qu'il est anti-hegelien, ou qu'il a barbouillé Hegel. On se tromperait chaque fois. Et l'on manquerait cette loi formelle qui, nécessairement énoncée sur un mode non philosophique par Bataille, a contraint le rapport de tous ses concepts à ceux de Hegel ; et à travers ceux de Hegel, à ceux de toute l'histoire de la métaphysique. De tous ses concepts et non seulement de ceux auxquels, pour reconstituer l'énoncé de cette loi, nous devons ici nous limiter.

★

L'époque du sens : maîtrise et souveraineté

La *souveraineté*, pour commencer, ne traduit-elle pas, à première vue, la *maîtrise* (*Herrschaft*) de la *Phénoménologie* ? L'opération de la maîtrise consiste bien, écrit Hegel, à « montrer que l'on n'est attaché à aucun être-là déterminé, pas plus qu'à la singularité universelle de l'être-là en général, à montrer qu'on n'est pas attaché à la vie » (tr. J. Hyppolite). Une telle « opération » (ce mot dont se servira constamment Bataille pour désigner le moment privilégié ou l'acte de souveraineté était la traduction en usage du mot *Tun*, si fréquent dans le chapitre sur la dialectique du maître et de l'esclave) revient donc à *mettre en jeu* (*wagen, daransetzen* ;

(4) *Le petit*.

(5) *De l'existentialisme au...*

(6) « Petite récapitulation comique : Hegel, je l'imagine, toucha l'extrême. Il était jeune encore et crut devenir fou. J'imagine même qu'il élaborait le système pour échapper (chaque sorte de conquête, sans doute, est le fait d'un homme fuyant une menace). Pour finir, Hegel arrive à la satisfaction, tourne le dos à l'extrême. La supplication est morte en lui. Qu'on cherche le salut, passe encore, on continue de vivre, on ne peut être sûr, il faut continuer de supplier. Hegel gagna, vivant, le salut, tua la satisfaction, se mutila. Il ne resta de lui qu'un manche de pelle, un homme moderne. Mais avant de se mutiler, sans doute il a touché l'extrême, a connu la supplication : sa mémoire le ramène à l'abîme aperçu, pour l'annuler ! Le système est l'annulation. » (*L'expérience intérieure*.)

(7) Sur l'histoire de la lecture de Hegel par Bataille, des premiers articles de *Documents* (1929) à *L'expérience intérieure* (1943), sur l'expérience de l'enseignement de Koyré et surtout de Kojève, dont la marque est visiblement dominante, cf. M. Queneau, *Premières confrontations avec Hegel, Critique*, 195-196. Notons d'ores et déjà qu'aux yeux de Bataille du moins, aucune rupture fondamentale n'apparaissait entre la lecture de Hegel par Kojève, à laquelle il reconnaissait souscrire presque totalement, et le véritable enseignement du marxisme. Nous aurons à le vérifier sur plus d'un texte. Sachons déjà que, positive ou négative, l'appréciation du hegelianisme par Bataille devait à ses yeux se traduire telle quelle en une appréciation du marxisme. Dans une bibliographie qui devait accompagner une « *Théorie de la religion* » inédite, on peut lire en particulier ceci : « Cet ouvrage (*L'Introduction à la lecture de Hegel* de Kojève) est une explication de la *Phénoménologie de l'esprit*. Les idées que j'ai développées ici y sont en substance. Resterait à préciser les correspondances de l'analyse hegelienne et de cette « théorie de la religion » : les différences de l'une à l'autre représentation me semblent assez facilement réductibles... » « Je tiens encore à souligner ici le fait que l'interprétation d'Alexandre Kojève ne s'éloigne d'aucune façon du marxisme : de même il est facile d'apercevoir que la présente « théorie » est toujours rigoureusement fondée sur l'analyse de l'économie. »

mettre en jeu est une des expressions les plus fréquentes et les plus fondamentales de Bataille) le tout de sa propre vie. Le serf est celui qui ne met pas sa vie en jeu, qui veut la conserver, être conservé (*servus*). En s'élevant au-dessus de la vie, en regardant la mort en face, on accède à la maîtrise : au pour-soi, à la liberté, à la reconnaissance. La liberté passe donc par la mise en jeu de la vie (*Daransetzen des Lebens*). Le maître est celui qui a eu la force d'endurer l'angoisse de la mort et d'en maintenir l'œuvre. Tel serait selon Bataille le centre du hegelianisme. Le « texte capital » serait, dans la *Préface* de la *Phénoménologie*, ce qui met le savoir « à hauteur de mort » (7 bis).

On connaît les rigoureux et subtils défilés par lesquels passe la dialectique du maître et de l'esclave. On ne peut les résumer sans les maltraiter. Nous nous intéressons ici aux déplacements essentiels auxquels ils sont soumis à être réfléchis dans la pensée de Bataille. Et d'abord à la différence entre la maîtrise et la souveraineté. On ne peut même pas dire que cette différence ait un sens : elle est la *différence du sens*, l'unique intervalle qui sépare le sens d'un certain non-sens. La maîtrise a un sens. La mise en jeu de la vie est un moment dans la constitution du sens, dans la présentation de l'essence et de la vérité. C'est une étape obligée dans l'histoire de la conscience de soi et de la phénoménalité, c'est-à-dire de la présentation du sens. Pour que l'histoire — c'est-à-dire le sens — s'enchaîne ou se trame, il faut que le maître éprouve sa vérité. Cela n'est possible qu'à deux conditions qui ne se laissent pas séparer : que le maître garde la vie pour jouir de ce qu'il a gagné en la risquant ; et que, au terme de cet enchaînement si admirablement décrit par Hegel, « la vérité de la conscience indépendante (soit) la conscience servile ». Et quand la servilité deviendra maîtrise, elle aura gardé en soi la trace de son origine refoulée, « elle ira en soi-même comme conscience refoulée (*zurückgedrängtes Bewusstsein*) et se transformera, par un renversement, en véritable indépendance ». C'est cette dissymétrie, ce privilège absolu de l'esclave que Bataille n'a pas cessé de méditer. La vérité du maître est dans l'esclave ; et l'esclave devenu maître reste un esclave « refoulé ». Telle est la condition du sens, de l'histoire, du discours, de la philosophie, etc. Le maître n'a rapport à soi, la conscience de soi ne se constitue que par la médiation de la conscience servile dans le mouvement de la reconnaissance ; mais du même coup par la médiation de la chose : celle-ci est d'abord pour l'esclave l'essentialité qu'il ne peut nier immédiatement dans la jouissance mais seulement travailler, « élaborer » (*bearbeiten*) ; ce qui consiste à réfréner (*hemmen*) son désir, à retarder (*aufhalten*) la disparition de la chose. Garder la vie, s'y maintenir, travailler, différer le plaisir, limiter la mise en jeu, tenir la mort en respect au moment même où on la regarde en face, telle est la condition servile de la maîtrise et de toute l'histoire qu'elle rend possible.

Hegel avait clairement énoncé la nécessité pour le maître de garder la vie qu'il expose. Sans cette économie de la vie, la « suprême preuve par le moyen de la mort supprime en même temps la certitude de soi-même en général ». Aller au-devant de la mort pure et simple, c'est donc risquer la perte absolue du sens dans la mesure où celui-ci passe nécessairement

(7 bis) « Un passage de la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* exprime avec force la nécessité d'une telle attitude. Nul doute que ce texte admirable, dès l'abord, n'ait « une importance capitale », non seulement pour l'intelligence de Hegel, mais en tous sens. « La mort, si nous voulons nommer ainsi cette irréalité, est ce qu'il y a de plus terrible et maintenir l'œuvre de la mort est ce qui demande la plus grande force. La beauté impuissante hait l'entendement, parce qu'il l'exige d'elle ; ce dont elle n'est pas capable. Or, la vie de l'Esprit n'est pas la vie qui s'effarouche devant la mort, et se préserve de la destruction, mais celle qui supporte la mort, et se conserve en elle. L'esprit n'obtient sa vérité qu'en se trouvant soi-même dans le déchirement absolu. Il n'est pas cette puissance (prodigieuse) en étant le Positif qui se détourne du Négatif, comme lorsque nous disons de quelque chose : ceci n'est rien ou (ceci est) faux et, l'ayant (ainsi) liquidé, passons de là à quelque chose d'autre ; non, l'Esprit n'est cette puissance que dans la mesure où il contemple le Négatif bien en face (et) séjourne près de lui. Ce séjour prolongé est la force magique qui transpose le négatif dans l'Être donné. » Hegel, *la mort et le sacrifice*. Tout en renvoyant à la traduction de J. Hyppolite (t. I, p. 29), Bataille, que nous citons ici, dit reproduire une traduction de A. Kojève. Ce qu'il ne fait pas exactement. Si l'on tient compte que J. Hyppolite et A. Kojève ont depuis lors modifié leur traduction, on disposera au moins de cinq formes, auxquelles on pourrait ajouter le texte « original », cette autre leçon.

par la vérité du maître et la conscience de soi. On risque de perdre l'effet, le bénéfice de sens que l'on voulait ainsi *gagner au jeu*. Cette mort pure et simple, cette mort muette et sans rendement, Hegel l'appelait *négativité abstraite*, par opposition à la « négation de la conscience qui *supprime* de telle façon qu'elle *conserve* et *retient* ce qui est supprimé (Die Negation des Bewusstseins, welches so *aufhebt*, dasz es das Aufgehobene *aufbewahrt* und *erhält*) » et qui, « par là même survit au fait de devenir-supprimée (und hiemit sein Aufgehobenwerden überlebt). Dans cette expérience, la conscience de soi apprend que la Vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi ».

Ici, éclat de rire de Bataille. Par une ruse de la vie, c'est-à-dire de la raison, la vie est restée en vie. Un autre concept de vie avait été subrepticement introduit dans la place, pour y rester, pour ne jamais y être, non plus que la raison, excédé (car, dira *L'érotisme*, « par définition l'excès est en dehors de la raison »). Cette vie n'est pas la vie naturelle, l'existence biologique mise en jeu dans la maîtrise, mais une vie essentielle qui se soude à la première, la retient, la fait œuvrer à la constitution de la conscience de soi, de la vérité et du sens. Telle est la vérité de la vie. Par ce recours à l'*Aufhebung* qui conserve la mise, reste maîtresse du jeu, le limite, le travaille en lui donnant forme et sens (*Die Arbeit... bildet*), cette économie de la vie se restreint à la conservation, à la circulation et à la reproduction de soi, comme du sens ; dès lors tout ce que couvre le nom de maîtrise s'effondre dans la comédie. L'indépendance de la conscience de soi devient risible au moment où elle se libère en s'asservissant, où elle entre *en travail*, c'est-à-dire en dialectique. Le rire seul excède la dialectique et le dialecticien : il n'éclate que depuis le renoncement absolu au sens, depuis le risque absolu de la mort, depuis ce que Hegel appelle *négativité abstraite*. *Négativité* qui n'a jamais lieu, qui ne se *présente* jamais puisqu'à le faire elle réamorcerait le travail. Rire qui a la lettre n'apparaît jamais puisqu'il excède la phénoménalité en général, la possibilité absolue du sens. Et le mot « rire » lui-même doit se lire dans l'éclat, dans l'éclatement aussi de son noyau de sens vers le *système* de l'opération souveraine (ivresse, effusion érotique, effusion du sacrifice, effusion poétique, conduite héroïque, colère, absurdité, etc., cf. *Méthode de méditation*). Cet éclat du rire fait briller, sans pourtant la *montrer*, surtout sans la dire, la différence entre la maîtrise et la souveraineté. Celle-ci, nous le vérifierons, est plus et moins que la maîtrise, plus ou moins libre qu'elle par exemple et ce que nous disons de ce prédicat de liberté peut s'étendre à tous les traits de maîtrise. Etant à la fois plus et moins une maîtrise que la maîtrise, la souveraineté est tout autre. Bataille en arrache l'opération à la dialectique. Il la soustrait à ce point à l'horizon du sens et du savoir que malgré ses traits de ressemblance avec la maîtrise, elle n'est plus une figure dans l'enchaînement de la phénoménologie. Ressemblant à une figure, trait pour trait, elle en est l'altération absolue. Différence qui ne se produirait pas si l'analogie se limitait à tel ou tel trait abstrait. Loin que la souveraineté, l'absolu de la mise en jeu, soit une *négativité abstraite*, elle doit faire apparaître le sérieux du sens comme une abstraction inscrite dans le jeu. Le rire, qui constitue la souveraineté dans son rapport à la mort, n'est pas, comme on a pu le dire (8), une *négativité*. Et il rit de soi, un rire « majeur » rit d'un rire « mineur » car l'opération souveraine a aussi besoin de la vie — celle qui soude les deux vies — pour se rapporter à soi dans la jouissance de soi. Elle doit donc d'une certaine manière simuler le risque absolu et le rire de ce simulacre. Dans la comédie qu'elle se joue ainsi, l'éclat du rire est ce presque rien où sombre absolument le sens. De ce rire, la « philosophie » qui « est un travail » (9) ne peut rien faire, ne peut rien dire alors qu'elle aurait dû « porter d'abord sur le rire » (ibid.). C'est pourquoi le rire est absent du système hegelien ; et non pas même à la manière d'une face négative ou abstraite. « Dans le « système », poésie, rire, extase, ne sont rien, Hegel s'en débarrasse à la hâte : il ne connaît de fin que le savoir.

(8) « Mais le rire est ici le *négatif*, au sens hegelien. » J.-P. Sartre, *Un nouveau mystique*, in *Situations 1*.

(9) *Conférences sur le Non-Savoir*, in *Tel Quel 10*.

Son immense fatigue se lie à mes yeux à l'horreur de la tâche aveugle » (*L'expérience intérieure*). Ce qui est risible, c'est la *soumission* à l'évidence du sens, à la force de cet impératif : qu'il y ait du sens, que rien ne soit définitivement perdu par la mort, que celle-ci reçoive la signification encore de *négativité abstraite*, que le travail soit toujours possible qui, à différer la jouissance, confère sens, sérieux et vérité à la mise en jeu. Cette soumission est l'essence et l'élément de la philosophie, de l'onto-logique hegelienne. Le comique absolu, c'est l'angoisse devant la dépense à fonds perdus, devant le sacrifice absolu de sens : sans retour et sans réserve. La notion d'*Aufhebung* (le concept spéculatif par excellence, nous dit Hegel, celui dont la langue allemande détient le privilège intraduisible) est risible en ce qu'elle signifie l'*affairement* d'un discours s'essoufflant à se réapproprier toute *négativité*, à élaborer la mise en jeu en *investissement*, à *amortir* la dépense absolue, à donner un sens à la mort, à se rendre du même coup aveugle au sans fond du non-sens dans lequel se puise et s'épuise le fonds du sens. Être impassible, comme le fut Hegel, à la comédie de l'*Aufhebung*, c'est s'aveugler à l'expérience du sacré, au sacrifice éperdu de la présence et du sens. Ainsi se dessine une figure d'expérience — mais peut-on encore se servir de ces deux mots ? — irréductible à toute phénoménologie de l'esprit, s'y trouvant comme le rire en philosophie, *déplacée*, mimant, dans le sacrifice, le risque absolu de la mort, produisant à la fois le risque de la mort absolue, la feinte par laquelle ce risque peut être vécu, l'impossibilité d'y lire un sens ou une vérité, et ce rire qui se confond, dans le simulacre, avec l'ouverture du sacré. Décrivant ce simulacre, l'impensable pour la philosophie, sa tâche aveugle, Bataille doit, bien sûr, le dire, feindre de le dire dans le logos hegelien :

« Je parlerai plus loin de différences profondes entre l'homme du sacrifice, opérant dans l'ignorance (l'inconscience) des tenants et aboutissants de ce qu'il fait, et le Sage (Hegel) se rendant aux implications d'un *Savoir absolu* à ses propres yeux. Malgré ces différences, il s'agit toujours de manifester le *Négatif* (et toujours, sous une forme concrète, c'est-à-dire au sein de la *Totalité*, dont les éléments constitutifs sont inséparables). La manifestation privilégiée de la *Négativité* est la mort, mais la mort en vérité ne révèle rien. C'est en principe son être naturel, animal, dont la mort révèle l'Homme à lui-même, mais la révélation n'a jamais lieu. Car une fois mort, l'être animal qui le supporte, l'être humain lui-même a cessé d'être. Pour que l'homme à la fin se révèle à lui-même il devrait mourir, mais il lui faudrait le faire en vivant — en se regardant cesser d'être. En d'autres termes, la mort elle-même devrait devenir conscience (de soi) au moment même où elle anéantit l'être conscient. C'est en un sens ce qui a lieu (qui est du moins sur le point d'avoir lieu, ou qui a lieu d'une manière fugitive, insaisissable), au moyen d'un subterfuge. Dans le sacrifice, le sacrifiant s'identifie à l'animal frappé de mort. Ainsi meurt-il en se voyant mourir, et même en quelque sorte, par sa propre volonté, de cœur avec l'arme du sacrifice. Mais c'est une comédie ! Ce serait du moins une comédie si quelque autre méthode existait qui révélât au vivant l'envahissement de la mort : cet achèvement de l'être fini, qu'accomplit seul et peut seul accomplir sa *Négativité*, qui le tue, le *finit* et définitivement le supprime... Ainsi faudrait-il, à tout prix, que l'homme vive au moment où il meurt vraiment, ou qu'il vive avec l'impression de mourir vraiment. Cette difficulté annonce la nécessité du *spectacle*, ou généralement de la *représentation*, sans la répétition desquels nous pourrions, vis-à-vis de la mort, demeurer étrangers, ignorants, comme apparemment le sont les bêtes. Rien n'est moins animal en effet que la fiction, plus ou moins éloignée du réel, de la mort (10). »

Seul l'accent sur le simulacre et sur le subterfuge interrompt la continuité hegelienne de ce texte. Plus loin la *gaieté* accusera la différence :

« En la rapprochant du sacrifice et par là du thème premier de la *représentation* (de l'art, des fêtes, des spectacles), j'ai voulu montrer que la réaction de Hegel est la conduite humaine fondamentale... c'est par excellence l'expression que la tradition répétait à l'infini... ce fut essentiel pour Hegel de *prendre conscience* de la *Négativité* comme telle, d'en saisir l'horreur, en l'espèce l'horreur de la mort, en soutenant et en regardant l'œuvre de la mort bien en face. Hegel, de cette manière, s'oppose moins à ceux qui « reculent » qu'à ceux qui disent : « Ce n'est rien. » Il semble s'éloigner le plus de ceux qui réagissent gaiement. J'insiste, voulant faire ressortir, le plus clairement possible, après leur similitude, l'opposition de l'attitude naïve à celle de la Sagesse — *absolue* — de Hegel. Je ne suis pas sûr, en effet, que des deux attitudes la moins *absolue* soit la plus naïve. Je citerai un exemple paradoxal de réaction gaie devant l'œuvre de la mort. La coutume irlandaise et galloise du « wake » est peu connue, mais on l'observait encore à la fin du siècle dernier. C'est le sujet de la dernière œuvre de Joyce, *Finnegan's wake*, c'est la veillée funèbre de Finnegan (mais la lecture de ce roman célèbre est au moins malaisée). Dans le Pays de Galles, on disposait

(10) Hegel, *la mort et le sacrifice*. Cf. aussi dans *L'expérience intérieure*, tout le *Post-scriptum au supplice*, notamment p. 193 sq.

le cercueil ouvert, debout, à la place d'honneur de la maison. Le mort était revêtu de ses plus beaux habits, coiffé de son haut-de-forme. Sa famille invitait tous ses amis, qui honoraient d'autant plus celui qui les avait quittés qu'ils dansaient plus longtemps et buvaient plus sec à sa santé. Il s'agit de la mort d'un autre, mais en de tels cas, la mort de l'autre est toujours l'image de la propre mort. Nul ne pouvait se réjouir ainsi qu'à une condition : le mort, qui est un autre, étant censé d'accord, le mort que sera le buveur à son tour n'aura pas d'autre sens que le premier. »

Cette gaieté n'appartient pas à l'économie de la vie, elle ne répond pas « au souhait de nier l'existence de la mort », bien qu'elle en soit aussi proche que possible. Elle n'est pas la convulsion qui suit l'angoisse, le rire mineur, fusant au moment où on l'a « échappé belle » et se rapportant à l'angoisse selon les rapports du positif et du négatif.

« Au contraire, la gaieté, liée à l'œuvre de la mort, me donne de l'angoisse, elle est accentuée par mon angoisse et elle exaspère cette angoisse en contrepartie : finalement l'angoisse gaie, la gaieté angoissée me donnent en un chaud-froid l'« absolu déchirement » où c'est ma joie qui achève de me déchirer, mais où l'abattement suivrait ma joie si je n'étais pas déchiré jusqu'au bout, sans mesure. »

La tache aveugle du hegelianisme, autour de laquelle peut s'organiser la représentation du sens, c'est ce point où la destruction, la suppression, la mort, le sacrifice constituent une dépense si irréversible, une négativité si radicale — il faut dire ici sans réserve — qu'on ne peut même plus les déterminer en négativité dans un procès ou dans un système : le point où il n'y a plus ni procès ni système. Dans le discours (unité du procès et du système), la négativité est toujours l'envers et complice de la positivité. On ne peut parler, on n'a jamais parlé de négativité que dans ce tissu du sens. Or l'opération souveraine, le point de non-réserve n'est ni positif ni négatif. On ne peut l'inscrire dans le discours qu'en biffant les prédicats ou en pratiquant une surimpression contradictoire qui excède alors la logique de la philosophie (11). Tout en tenant compte de leur valeur de rupture, on pourrait montrer que les immenses révolutions de Kant et de Hegel n'ont fait à cet égard que réveiller ou révéler la détermination philosophique la plus permanente de la négativité (avec tous les concepts qui se nouent systématiquement autour d'elle chez Hegel : l'idéalité, la vérité, le sens, le temps, l'histoire, etc.). L'immense révolution a consisté — on serait presque tenté de dire tout simplement — à prendre au sérieux le négatif. À donner sens à son labeur. Or Bataille ne prend pas le négatif au sérieux. Mais il doit marquer dans son discours qu'il ne revient pas pour autant aux métaphysiques positives et pré-kantiennes de la présence pleine. Il doit marquer dans son discours le point de non-retour de la destruction, l'instance d'une dépense sans réserve qui ne nous laisse donc plus la ressource de la penser comme une négativité. Car la négativité est une ressource. À nommer « négativité abstraite » le sans-réserve de la dépense absolue, Hegel s'est aveuglé par précipitation sur cela même qu'il avait dénudé sous l'espèce de la négativité. Par précipitation vers le sérieux du sens et la sécurité du savoir. C'est pourquoi « il ne sut pas dans quelle mesure il avait raison ». Et tort d'avoir raison. D'avoir raison du négatif. Aller « jusqu'au bout », « sans mesure », du « déchirement absolu » et de l'expérience du négatif, ce n'est pas en poursuivre la logique avec conséquence jusqu'au point où, dans le discours, l'*Aufhebung* (le discours lui-même) la fait collaborer à la constitution et à la mémoire intériorisante du sens, à l'*Erinnerung*. C'est au contraire déchirer convulsivement la face du négatif, ce qui fait de lui l'autre surface rassurante du positif, et exhiber en lui, en un instant, ce qui ne peut plus être dit négatif. Précisément parce qu'il n'a pas d'envers réservé, parce qu'il ne peut plus se laisser convertir en positivité, parce qu'il ne peut plus collaborer à l'enchaînement du sens, du concept, du temps et de la vérité dans le discours, parce qu'à la lettre, il ne peut plus laborer et se laisser arraisonner comme « travail du négatif ». Hegel l'a vu sans le voir, l'a montré en le dérochant. On doit donc le suivre jusqu'au bout, sans réserve, jusqu'au point de lui donner raison contre lui-même et d'arracher sa découverte à l'interprétation trop consciencieuse qu'il en a donnée. Pas plus qu'un autre, le texte hegelien n'est fait d'une pièce. Tout en respectant sa cohérence sans

(11) M. Foucault parle justement d'une « affirmation non positive ». Préface à la transgression, Critique, 195-196.

défaut, on peut en décomposer les strates, montrer qu'il s'interprète lui-même : chaque proposition est une interprétation soumise à une décision interprétative. La nécessité de la continuité logique est la décision ou le milieu d'interprétation de toutes les interprétations hegelienues. En interprétant la négativité comme labeur, en pariant pour le discours, le sens, l'histoire, etc., Hegel a parié contre le jeu, contre la chance. Il s'est aveuglé à la possibilité de son propre pari, au fait que la suspension consciencieuse du jeu (par exemple le passage par la vérité de la certitude de soi-même et par la maîtrise comme indépendance de la conscience de soi) était elle-même une phase de jeu ; que le jeu comprend le travail du sens ou le sens du travail, les comprend non en termes de savoir mais en termes d'inscription : le sens est en fonction du jeu, il est inscrit en un lieu dans la configuration d'un jeu qui n'a pas de sens. Puisqu'aucune logique désormais ne commande le sens de l'interprétation, puisque la logique est une interprétation, on peut donc réinterpréter contre Hegel sa propre interprétation. C'est ce que fait Bataille. La réinterprétation est une répétition simulée du discours hegelien. Au cours de cette répétition, un déplacement à peine perceptible disjoint toutes les articulations et entame toutes les soudures du discours imité. Un tremblement se propage qui fait alors craquer toute la vieille coque.

« En effet, si l'attitude de Hegel oppose à la naïveté du sacrifice la conscience savante, et l'ordonnance sans fin d'une pensée discursive, cette conscience, cette ordonnance ont encore un point obscur : on ne pourrait dire que Hegel méconnut le « moment » du sacrifice : ce « moment » est inclus, impliqué dans tout le mouvement de la *Phénoménologie* — où c'est la Négativité de la mort, en tant que l'homme l'assume, qui fait un homme de l'animal humain. Mais n'ayant pas vu que le sacrifice à lui seul témoignait de tout le mouvement de la mort, l'expérience finale — et propre au Sage — décrite dans la Préface de la *Phénoménologie* fut d'abord initiale et universelle, — il ne sut pas dans quelle mesure il avait raison, — avec quelle exactitude il décrivit le mouvement de la Négativité. » (Hegel, la mort et le sacrifice.)

En doublant la maîtrise, la souveraineté n'échappe pas à la dialectique. On ne peut dire qu'elle s'en extrait comme une pièce devenue tout à coup et par décision, par déchirement, indépendante. En coupant ainsi la souveraineté de la dialectique, on en ferait une négation abstraite et on consoliderait l'onto-logique. Loin d'interrompre la dialectique, l'histoire et le mouvement du sens, la souveraineté donne à l'économie de la raison son élément, son milieu, ses bordures illimitantes de non-sens. Loin de supprimer la synthèse dialectique (12), elle l'inscrit et la fait fonctionner dans le sacrifice du sens. Risquer la mort ne suffit pas si la mise en jeu ne se lance pas, comme chance ou hasard, mais s'investit comme travail du négatif. La souveraineté doit donc sacrifier encore la maîtrise, la présentation du sens de la mort. Perdu pour le discours, le sens alors est absolument détruit et consumé. Car le sens du sens, la dialectique des sens et du sens, du sensible et du concept, l'unité de sens du mot sens, à laquelle Hegel a été si attentif (13), a toujours été liée à la possibilité de la signification discursive. Sacrifiant le sens, la souveraineté fait sombrer la possibilité du discours : non simplement par une interruption, une césure ou une blessure à l'intérieur du discours (une négativité abstraite), mais, à travers une telle ouverture, par une irruption découvrant soudain la limite du discours et l'au-delà du savoir absolu.

Sans doute, au « discours significatif », Bataille oppose-t-il parfois la parole poétique, extatique, sacrée (« Mais l'intelligence, la pensée discursive de l'Homme se sont développées en fonction du travail servile. Seule la parole sacrée, poétique, limitée au plan de la beauté impuissante, gardait le pouvoir de manifester la pleine souveraineté. Le sacrifice n'est donc une manière d'être souveraine, autonome, que dans la mesure où le discours significatif ne l'informe pas. » Hegel, la mort...) mais cette parole de souveraineté n'est pas un autre discours, une autre chaîne déroulée à côté du discours significatif. Il n'y a qu'un discours, il est significatif et Hegel est ici incontournable. La poétique ou l'extatique est ce qui dans tout discours

(12) « De la trinité hegelienne, il supprime le moment de la synthèse. », J.-P. Sartre, op. cit.

(13) Cf. J. Hyppolite, Logique et Existence, Essai sur la logique de Hegel, p. 28.

peut s'ouvrir à la perte absolue de son sens, au (sans) fond de sacré, de non-sens, de non-savoir ou de jeu, à la perte de connaissance dont il se réveille par un coup de dés. Le poétique de la souveraineté s'annonce dans « le moment où la poésie renonce au thème et au sens » (*Méthode de Méditation*). Il s'y annonce seulement car livrée alors au « jeu sans règle », la poésie risque de se laisser mieux que jamais domestiquer, « subordonner ». Ce risque est proprement « moderne ». Pour l'éviter, la poésie doit être « accompagnée d'une affirmation de souveraineté », « donnant », dit Bataille en une formule admirable, intenable, qui pourrait servir de titre à tout ce que nous tentons ici de rassembler comme la forme et le tourment de son écriture, « le commentaire de son absence de sens ». Faute de quoi la poésie serait, dans le pire des cas, *subordonnée*, dans le meilleur des cas, « insérée ». Alors, « le rire, l'ivresse, le sacrifice et la poésie, l'érotisme lui-même, subsistent dans une réserve, autonomes, *insérés* dans la sphère, *comme des enfants dans la maison*. Ce sont dans leurs limites des souverains mineurs, qui ne peuvent contester l'empire de l'activité » (ibid.). C'est dans l'intervalle entre la *subordination*, l'*insertion* et la *souveraineté* qu'on devrait examiner les rapports entre la littérature et la révolution tels que Bataille les a pensés au cours de son explication avec le surréalisme. L'ambiguïté apparente de ses jugements sur la poésie est comprise dans la configuration de ces trois concepts. L'image poétique n'est pas subordonnée en ce qu'elle « mène du connu à l'inconnu » ; mais la poésie est « presque en entier poésie déchuée » en ce qu'elle retient, pour s'y maintenir, les métaphores qu'elle a certes arrachées au « domaine servile » mais aussitôt « refusées à la ruine intérieure qu'est l'accès à l'inconnu ». « Il est malheureux de ne plus posséder que des ruines, mais ce n'est pas ne plus rien posséder, c'est retenir d'une main ce que l'autre donne » (14) : opération encore hegelienne.

En tant que manifestation du sens, le discours est donc la perte même de la souveraineté. La servilité n'est donc que le désir du sens : *proposition* avec laquelle se serait confondue l'histoire de la philosophie ; proposition déterminant le travail comme sens du sens, et la *technè* comme déploiement de la vérité ; proposition qui se serait puissamment rassemblée dans le moment hegelien et que Bataille, dans la trace de Nietzsche, aurait portée à énonciation, dont il aurait découpé la dénonciation sur le sans-fond d'un impensable non-sens, la mettant enfin en jeu majeur. Le jeu mineur consistant à attribuer encore un sens, dans le discours, à l'absence de sens (15).

★

(14) *Post-scriptum au supplice*.

(15) « Le sérieux a seul un sens : le jeu, qui n'en a plus, n'est sérieux que dans la mesure où « l'absence de sens est aussi un sens », mais toujours égaré dans la nuit d'un non-sens indifférent. Le sérieux, la mort et la douleur, en fondent la vérité obtuse. Mais le sérieux de la mort et de la douleur est la servilité de la pensée. » (*Post-scriptum*, 1953). L'unité du sérieux, du sens, du travail, de la servilité, du discours, etc., l'unité de l'homme, de l'esclave et de Dieu, tel serait aux yeux de Bataille le contenu profond de la philosophie (hegelienne). Nous ne pouvons ici que renvoyer aux textes les plus explicites. a) *L'expérience intérieure*, p. 105 : « En cela mes efforts recommencent et défont la *Phénoménologie* de Hegel. La construction de Hegel est une philosophie du travail, du « projet ». L'homme hegelien — Etre et Dieu — s'accomplit (...) dans l'adéquation du projet... L'esclave accède après bien des méandres au sommet de l'universel. Le seul achoppement de cette manière de voir (d'une profondeur inégalée d'ailleurs, en quelque sorte inaccessible) est ce qui dans l'homme est irréductible au projet : l'existence non discursive, le rire, l'extase, etc. » ; b) *Le coupable*, p. 133 : « Hegel élaborant la philosophie du travail (c'est le *Knecht*, l'esclave émancipé, le travailleur, qui dans la *Phénoménologie* devient Dieu) a supprimé la chance — et le rire », etc. ; c) Dans *Hegel, la mort et le sacrifice*, surtout, Bataille montre par quel glissement — qu'il faudra précisément contrarier, dans la parole de souveraineté, par un autre glissement — Hegel manque « au profit de la servitude » une souveraineté qu'il « approcha le plus qu'il pouvait ». « La souveraineté dans l'attitude de Hegel procède d'un mouvement que le *discours* révèle et qui, dans l'esprit du Sage, n'est jamais séparé de sa révélation. Elle ne peut donc être pleinement souveraine : le Sage, en effet, ne peut manquer de la subordonner à la fin d'une Sagesse supposant l'achèvement du discours... Il accueille la souveraineté comme un poids, qu'il lâche... » (p. 41-42).

Les deux écritures

« Ces jugements devraient conduire au silence et j'écris. Ce n'est nullement paradoxal. »

Mais il faut parler. « L'inadéquation de toute parole... du moins, doit être dite » (16), pour garder la souveraineté, c'est-à-dire d'une certaine façon pour la perdre, pour réserver encore la possibilité non pas de son sens mais de son non-sens, pour le distinguer, par cet impossible « commentaire », de toute négativité. Il faut trouver une parole qui garde le silence. Nécessité de l'impossible : dire dans le langage — de la servilité — ce qui n'est pas servile. « Ce qui n'est pas servile est invouable... L'idée du silence (c'est l'inaccessible) est désarmante ! Je ne puis parler d'une absence de sens, sinon lui donnant un sens qu'elle n'a pas. Le silence est rompu puisque j'ai dit... Toujours quelque *lamma sabachtani* finit l'histoire, et crie notre impuissance à nous taire : je dois donner un sens à ce qui n'en a pas : l'être à la fin nous est donné comme impossible ! » (*Méthode de Méditation*). Si le mot silence est, « entre tous les mots », le « plus pervers ou le plus poétique », c'est que, feignant de taire le sens, il *dit* le non-sens, il glisse et s'efface lui-même, ne se maintient pas, *se tait* lui-même, non comme silence mais comme parole. Ce glissement trahit à la fois le discours et le non-discours. Il peut s'imposer à nous mais la souveraineté peut aussi en jouer pour trahir rigoureusement le sens dans le sens, le discours dans le discours. « Il faut trouver », nous explique Bataille en choisissant le silence comme « exemple de mot glissant », des « mots » et des « objets » qui ainsi « nous fassent glisser... » (*L'expérience intérieure*, p. 129). Vers quoi ? Vers d'autres mots, vers d'autres objets, bien sûr, qui annoncent la souveraineté.

Ce glissement est risqué. Mais ainsi orienté, ce qu'il risque, c'est le sens, et de perdre la souveraineté dans la figure du discours. Risque, à *faire sens*, de donner raison. A la raison. A la philosophie. A Hegel qui a toujours raison dès qu'on ouvre la bouche pour articuler le sens. Pour courir ce risque dans le langage, pour sauver ce qui ne veut pas être sauvé — la possibilité du jeu et du risque absolu — il faut redoubler le langage, recourir aux ruses, aux stratagèmes, aux simulacres (17). Aux masques : « Ce qui n'est pas servile est invouable : une raison de rire, de... : il en est de même de l'extase. Ce qui n'est pas utile doit se cacher (sous un masque) » (*Méthode de Méditation*). En parlant « à la limite du silence », il faut organiser une stratégie et « trouver [des mots] qui réintroduisent — en un point — le souverain silence qu'interrompt le langage articulé » (ibid.).

Excluant le langage articulé, le souverain silence est donc, d'une certaine manière, étranger à la différence comme source de signification. Il semble effacer la discontinuité et c'est ainsi qu'il faut en effet entendre la nécessité du *continuum* auquel Bataille en appelle sans cesse, comme à la *communication* (18). Le continuum est l'expérience privilégiée d'une opération souveraine transgressant la limite de la différence discursive. Mais — nous touchons ici, quant au mouvement de la souveraineté, au point de la plus grande ambiguïté et de la plus grande instabilité — ce continuum n'est pas la plénitude du sens ou de la présence telle qu'elle est envisagée par la métaphysique. S'efforçant vers le sans-fond de la négativité et de la dépense, l'expérience du continuum est aussi l'expérience de différence absolue, d'une différence qui ne serait plus au service de la présence, ni au travail dans l'histoire du sens, celle-ci, Hegel l'avait pensée plus profondément que tout autre. La différence entre Hegel et Bataille est la différence entre ces deux différences. On peut ainsi lever l'équivoque qui pourrait peser sur les concepts

(16) *Conférences sur le Non-Savoir*.

(17) Cf. la *Discussion sur le péché* in *Dieu vivant*, 4, 1945, et P. Klossowski, *A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille in Critique*, 195-6.

(18) Cf. par exemple *L'expérience intérieure*, p. 105 et p. 213.

de communication, de continuum ou d'instant. Ces concepts qui semblent s'identifier comme l'accomplissement de la présence, accusent et aiguissent l'incision de la différence. « Un principe fondamental est exprimé comme il suit : La « communication » ne peut avoir lieu d'un être plein et intact à l'autre : elle veut des êtres ayant l'être en eux-mêmes *mis en jeu*, placé à la limite de la mort, du néant » (*Sur Nietzsche*). Et l'instant — mode temporel de l'opération souveraine — n'est pas un point de présence pleine et inentamée : il se glisse et se dérobe entre deux présences ; il est la différence comme dérobement affirmatif de la présence. Il ne se donne pas, il se vole, s'emporte lui-même dans un mouvement qui est à la fois d'effraction violente et de fuite évanouissante. L'instant est le furtif : « Le non-savoir implique à la fois foncièrement angoisse, mais aussi suppression de l'angoisse. Dès lors, il devient possible de faire furtivement l'expérience furtive que j'appelle expérience de l'instant » (*Conférences sur le Non-Savoir*).

Des mots, donc, il faut en « trouver qui réintroduisent — en un point — le souverain silence qu'interrompt le langage articulé ». Comme il s'agit, nous l'avons vu, d'un certain glissement, ce qu'il faut bien trouver, c'est, non moins que le mot, le point, le lieu dans un tracé où un mot puisé dans la vieille langue, se mettra, d'être mis là et de recevoir telle motion, à glisser et à faire glisser tout le discours. Il faudra imprimer au langage un certain tour stratégique qui, d'un mouvement violent et glissant, furtif, en infléchisse le vieux corps pour en rapporter la syntaxe et le lexique au silence majeur. Et plutôt qu'au concept ou au sens de la souveraineté, au moment privilégié de l'opération souveraine, « n'eût-elle lieu qu'une fois ».

Rapport absolument unique : d'un langage à un silence souverain qui ne tolère aucun rapport, aucune symétrie avec ce qui s'incline et glisse pour se rapporter à lui. Rapport pourtant qui doit mettre rigoureusement, scientifiquement en syntaxe commune des significations subordonnées et une opération qui est le non-rapport, qui n'a aucune signification et se tient librement hors syntaxe. Il faut rapporter scientifiquement des rapports à un non-rapport, un savoir à un non-savoir. « L'opération souveraine n'eût-elle été possible qu'une fois, la science rapportant les objets de pensée aux moments souverains est possible... (*Méthode de Méditation*). « Dès lors commence, fondée sur l'abandon du savoir, une réflexion ordonnée... » (*Conférences sur le Non-Savoir*).

Ce sera d'autant plus difficile, sinon impossible, que la souveraineté, n'étant pas la maîtrise, ne peut commander ce discours scientifique à la manière d'une archie ou d'un principe de responsabilité. Comme la maîtrise, la souveraineté se rend certes indépendante par la mise en jeu de la vie ; elle ne s'attache à rien, ne conserve rien. Mais à la différence de la maîtrise hegelienne, elle ne doit même pas vouloir se garder elle-même, se recueillir ou recueillir le bénéfice de soi ou de son propre risque, elle « ne peut même pas être définie comme un bien ». « J'y tiens, mais y tiendrais-je autant si je n'avais la certitude qu'aussi bien j'en pourrais rire ? » (*Méthode de Méditation*). L'enjeu de l'opération n'est donc pas une conscience de soi, un pouvoir d'être auprès de soi, de se garder et de se regarder. Nous ne sommes pas dans l'élément de la phénoménologie. Ce qui se reconnaît à ce premier trait — illisible dans la logique philosophique — que la souveraineté ne se commande pas. Et ne commande pas en général : ni à autrui, ni aux choses, ni aux discours, en vue de la production du sens. C'est là le premier obstacle pour cette science qui, selon Bataille, devrait rapporter ses objets aux moments souverains et qui, comme toute science, exige l'ordre, la relation, la différence entre le principal et le dérivé. La *Méthode de Méditation* ne dissimule pas l'« obstacle » (c'est le mot de Bataille) :

« Non seulement l'opération souveraine ne se subordonne à rien, mais d'elle-même ne se subordonne rien, elle est indifférente à quelque résultat que ce soit ; si je veux poursuivre après coup la réduction de la pensée subordonnée à la souveraine, je puis le faire, mais ce qui authentiquement est souverain n'en a cure, à tout moment dispose de moi d'autre façon... »

Dès lors que la souveraineté voudrait se subordonner quelqu'un ou quelque chose, on sait qu'elle se laisserait reprendre par la dialectique, se subordonnerait à l'esclave, à la chose et au travail. Elle échouerait de se vouloir victorieuse et de prétendre garder l'avantage. La maîtrise devient souveraine au contraire lorsqu'elle cesse de redouter l'échec et se perd comme la victime absolue de son sacrifice (19). Le maître et le souverain échouent donc également (20), et tous les deux réussissent leur échec, l'un en lui donnant sens par l'asservissement à la médiation de l'esclave — ce qui est aussi échouer de manquer l'échec — et l'autre en échouant absolument, ce qui est à la fois perdre le sens même de l'échec en gagnant la non-servilité. Cette différence presque imperceptible, qui n'est même pas la symétrie d'un envers et d'un endroit, devrait régler tous les « glissements » de l'écriture souveraine. Elle doit entamer l'identité de la souveraineté dont il est toujours question. Car la souveraineté n'a pas d'identité, n'est pas soi, pour-soi, à soi, auprès de soi. Pour ne pas commander, c'est-à-dire pour ne pas s'asservir, elle ne doit rien se subordonner (complément direct), c'est-à-dire ne se subordonner à rien ni personne (médiation servile du complément indirect) : elle doit se dépenser sans réserve, se perdre, perdre connaissance, perdre la mémoire de soi, l'intériorité à soi ; contre l'*Erinnerung*, contre l'avarice qui s'assimile le sens, elle doit pratiquer l'oubli, l'*aktive Vergesslichkeit* dont parle Nietzsche, et, ultime subversion de la maîtrise, ne plus chercher à se faire reconnaître.

Le renoncement à la reconnaissance prescrit et interdit à la fois l'écriture. Il discerne plutôt deux écritures. Il interdit celle qui projette la trace, par laquelle, écriture de maîtrise, la volonté veut se garder dans la trace, s'y faire reconnaître et reconstruire sa présence. Écriture servile aussi bien, que Bataille méprisait donc. Mais cette servilité méprisée de l'écriture n'est pas celle que condamne la tradition depuis Platon. Celui-ci vise l'écriture servile comme *technè* irresponsable parce que la présence de celui qui tient le discours y a disparu. Bataille vise au contraire le projet servile de conserver la vie — le fantôme de la vie — dans la présence. Dans les deux cas, il est vrai, une certaine mort est redoutée et il faudrait méditer cette complicité. Le problème est d'autant plus difficile que la souveraineté assigne simultanément une autre écriture : celle qui produit la trace comme trace. Celle-ci n'est une trace que si en elle la présence est irrémédiablement dérobée, dès sa première promesse, et si elle se constitue comme la possibilité d'un effacement absolu. Une trace ineffaçable n'est pas une trace. Il faudrait donc reconstruire le système des propositions de Bataille sur l'écriture, sur ces deux rapports — appelons-les mineur et majeur — à la trace.

1. Dans tout un groupe de textes, le renoncement souverain à la reconnaissance enjoint l'effacement de l'écrit. Par exemple de l'écriture poétique comme écriture mineure :

« Ce sacrifice de la raison est en apparence imaginaire, il n'a ni suite sanglante, ni rien d'analogue. Il diffère néanmoins de la poésie en ce qu'il est total, ne réserve pas de jouissance, sinon par glissement arbitraire, qu'on ne peut maintenir, ou par rire abandonné. S'il laisse une survie au hasard, c'est oubliée d'elle-même, comme après la moisson la fleur des champs. Ce sacrifice étrange supposant un dernier état de mégalomanie — nous nous sentons devenir Dieu — a toutefois des conséquences ordinaires dans un cas : que la jouissance soit dérobée par glissement et que la mégalomanie ne soit pas consumée tout entière, nous restons condamnés à nous faire « reconnaître », à vouloir être un Dieu pour la foule ; condition favorable à la folie, mais à rien d'autre... Si l'on va jusqu'à la fin, il faut s'effacer, subir la solitude, en souffrir durement, renoncer d'être reconnu : être là-dessus comme absent, insensé, subir sans volonté et sans espoir, être ailleurs. La pensée (à cause de ce qu'elle a au fond d'elle), il faut l'enterrer vive. Je la publie la sachant d'avance méconnue, devant l'être. Je ne puis, elle ne peut avec moi, que sombrer dans le non-sens. La pensée ruine et sa destruction est incommunicable à la foule, elle s'adresse aux moins faibles. » (*Post-scriptum au supplice*.)

(19) Cf. par exemple *L'expérience intérieure*, p. 196, « le sacrificateur... succombe et se perd avec sa victime », etc.

(20) « La souveraineté, d'autre part, est l'objet qui se dérobe toujours, que personne n'a saisi, que personne ne saisira... Dans *La Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel, poursuivant cette dialectique du maître (du seigneur, du souverain) et de l'esclave (de l'homme asservi au travail), qui est à l'origine de la théorie communiste de la lutte des classes, mène l'esclave au triomphe, mais son apparente souveraineté n'est alors que la volonté autonome de la servitude ; la souveraineté n'a pour elle que le royaume de l'échec. » (*Genet*, in *La littérature et le mal*.)

ou encore :

« L'opération souveraine engage ces développements : ils sont les résidus d'une trace laissée dans la mémoire et de la subsistance des fonctions, mais en tant qu'elle a lieu, elle est indifférente et se moque de ces résidus. » (*Méthode de Méditation.*)

ou encore :

« La survie de la chose écrite est celle de la momie. » (*Le coupable.*)

2. Mais il est une écriture souveraine qui doit au contraire interrompre la complicité servile de la parole et du sens.

« J'écris pour annuler en moi-même un jeu d'opérations subordonnées. » (*Méthode de Méditation.*)

La mise en jeu, celle qui excède la maîtrise, est donc l'espace de l'écriture ; elle se joue entre l'écriture mineure et l'écriture majeure, toutes deux ignorées du maître, celle-ci plus que celle-là, ce jeu-ci plutôt que celui-là (« Pour le maître le jeu n'était rien, ni mineur ni majeur ». [*Conférences sur le Non-Savoir*]).

Pourquoi le seul espace de l'écriture ?

La souveraineté est absolue lorsqu'elle s'absout de tout rapport et se tient dans la nuit du secret. Le continuum de la communication souveraine a pour élément cette nuit de la différence secrète. On n'y entendrait rien à croire qu'il y a quelque contradiction entre ces deux réquisits. On n'y entendrait à vrai dire que ce qui s'entend dans la logique de la maîtrise philosophique, pour laquelle au contraire, il faut concilier le désir de reconnaissance, la rupture du secret, le discours, la collaboration, etc., avec la discontinuité, l'articulation, la négativité. L'opposition du continu et du discontinu est constamment déplacée de Hegel à Bataille.

Mais ce déplacement est impuissant à transformer le noyau des prédicats. Tous les attributs attachés à la souveraineté sont empruntés à la logique (hegelienne) de la maîtrise. Nous ne pouvons, Bataille ne pouvait ni ne devait disposer d'aucun autre concept ni même d'aucun autre signe, d'aucune autre unité du mot et du sens. Déjà le signe « souveraineté », dans son opposition à la servilité, est issu du même fond que celui de maîtrise. Pris hors de son fonctionnement, rien ne l'en distingue. On pourrait même abstraire, dans le texte de Bataille, toute une zone par laquelle la souveraineté reste prise dans une philosophie classique du *sujet* et surtout dans ce *volontarisme* (21) dont Heidegger a montré qu'il se confondait encore, chez Hegel et chez Nietzsche, avec l'essence de la métaphysique.

Ne pouvant ni ne devant s'inscrire dans le noyau du concept lui-même (car ce qui est ici découvert, c'est qu'il n'y a pas de noyau de sens, d'atome conceptuel, mais que le concept se produit dans le tissu des différences) l'espace qui sépare la logique de maîtrise et, si l'on veut, la non-logique de souveraineté devra s'inscrire dans l'enchaînement ou le fonctionnement d'une écriture. Cette écriture — majeure — s'appellera *écriture* parce qu'elle excède le *logos* (du sens, de la maîtrise, de la présence, etc.). Dans cette écriture — celle que recherchait Bataille — les mêmes concepts, apparemment inchangés en eux-mêmes, subiront une mutation de sens, ou plutôt seront affectés, quoiqu'apparemment impassibles, par la perte de sens vers laquelle ils glissent et s'abîment démesurément. S'aveugler ici à cette précipitation rigoureuse, à ce sacrifice impitoyable des concepts philosophiques, continuer à lire le texte de Bataille,

(21) Prises hors de leur syntaxe générale, de leur écriture, certaines propositions manifestent en effet le volontarisme, toute une philosophie de l'activité opérante d'un sujet. La souveraineté est opération, pratique. Cf. par exemple les *Conférences sur le Non-Savoir*, p. 14. Mais ce serait ne pas lire le texte de Bataille que de ne pas tisser ces propositions dans la trame générale qui les défait en les enchaînant ou en les inscrivant en soi. Ainsi, une page plus loin : « Et il ne suffit même pas de dire : du moment souverain on ne peut parler sans l'altérer, sans l'altérer en tant que vraiment souverain. Même autant que d'en parler, il est contradictoire de chercher ces mouvements. Dans le moment où nous cherchons quelque chose, quoi que ce soit, nous ne vivons pas souverainement, nous subordonnons le moment présent à un moment futur, qui le suivra. Nous atteindrons peut-être le moment souverain à la suite de notre effort et il est possible, en effet, qu'un effort soit nécessaire, mais entre le temps de l'effort et le temps souverain, il y a obligatoirement une coupure et l'on pourrait même dire un abîme. »

à l'interroger, à le juger à l'intérieur du « discours significatif » c'est peut-être y entendre quelque chose, c'est assurément ne pas le lire. Ce qu'on peut toujours faire — et y a-t-on manqué ? — avec beaucoup d'agilité, de ressources, parfois et de sécurités philosophiques. Ne pas lire, c'est ici ignorer la nécessité formelle du texte de Bataille, de sa fragmentation propre, de son rapport aux récits dont l'aventure ne se juxtapose pas simplement à des aphorismes ou à un discours « philosophiques » effaçant leurs signifiants devant leur contenu signifié. A la différence de la logique, telle qu'elle est comprise dans son concept classique, à la différence même du *Livre* hegelien dont Kojève avait fait son thème, l'écriture de Bataille ne tolère pas en son instance majeure la distinction de la forme et du contenu (22). En quoi elle est écriture ; et requise par la souveraineté.

Cette écriture — et c'est sans souci d'enseignement l'exemple qu'elle nous donne, ce en quoi nous sommes ici, aujourd'hui, intéressés — se plie à enchaîner les concepts classiques en ce qu'ils ont d'inévitable (« Je n'ai pu éviter d'exprimer ma pensée sur un mode philosophique. Mais je ne m'adresse pas aux philosophes... » [*Méthode*]), de telle sorte qu'ils obéissent en apparence, par un certain tour, à leur loi habituelle, mais en se rapportant en un certain point au moment de la souveraineté : à la perte absolue de leur sens, à la dépense sans réserve, à ce qu'on ne peut même plus appeler négativité ou perte du sens que sur leur face philosophique ; à un non-sens, donc qui est au-delà du sens absolu, au-delà de la clôture ou de l'horizon du savoir absolu. Emportés dans ce glissement calculé (23), les concepts deviennent des non-concepts, ils sont impensables, ils deviennent *intenable*s (« J'introduis des concepts intenables » [*Le petit*]). Le philosophe s'aveugle au texte de Bataille parce qu'il n'est philosophe que par ce désir indestructible de tenir, de *maintenir* contre le glissement la certitude de soi et la sécurité du concept. Pour lui le texte de Bataille est piégé : au sens premier du mot, un *scandale*.

La transgression du sens n'est pas l'accès à l'identité immédiate et indéterminée d'un non-sens, ni à la possibilité de *maintenir* le non-sens. Il faudrait plutôt parler d'une *epochè* de l'époque du sens, d'une mise entre parenthèses — écrite — suspendant l'époque du sens : le contraire d'une *epochè* phénoménologique ; celle-ci se conduit *au nom* et *en vue* du sens. C'est une réduction nous repliant vers le sens. La transgression souveraine est une réduction de cette réduction : non pas réduction au sens, mais réduction du sens. En même temps que la *Phénoménologie de l'esprit*, cette transgression excède la phénoménologie en général, dans ses développements les plus modernes (cf. *L'expérience intérieure*, p. 19).

Cette nouvelle écriture *dépendra-t-elle* de l'instance souveraine ? *Obéira-t-elle* à ses impératifs ? Se subordonnera-t-elle à ce qui (on dirait par essence si la souveraineté avait une essence) ne se subordonne rien ? Nullement et c'est le paradoxe unique du rapport entre le discours et la souveraineté. Rapporter l'écriture majeure à l'opération souveraine, c'est instituer un rapport dans la forme du non-rapport, inscrire la rupture dans le texte, mettre la chaîne du savoir discursif en rapport avec un non-savoir qui n'en soit pas un moment, avec un non-savoir absolu sur le sans-fond duquel s'enlèvent la chance ou le pari du sens, de l'histoire et des horizons de savoir absolu. L'inscription d'un tel rapport sera « scientifique » mais le mot de science subit alors une altération radicale, tremble, sans rien perdre de ses normes propres, par la seule mise en rapport avec un non-savoir absolu. On ne pourra l'appeler science que dans la clôture transgressée, mais on devra alors le faire en répondant à toutes les exigences de cette dénomination. Le non-savoir excédant la science elle-même, le non-savoir qui saura où et comment excéder la science *elle-même* ne sera pas scientifiquement qualifiable (« Qui saura jamais ce qu'est ne rien savoir ? » [*Le petit*]). Ce ne sera pas un non-savoir déterminé, circonscrit

(22) L'étude de Sartre déjà citée articule sa première et sa deuxième parties sur la charnière de cette proposition : « Mais la forme n'est pas tout : voyons le contenu. »

(23) « Emploi dérapant mais éveillé des mots », dit Sollers (*De grandes irrégularités de langage*, in *Critique*, 195-196).

par l'histoire du savoir comme une figure (donnant) prise à la dialectique, mais l'excès absolu de toute épistémè, de toute philosophie et de toute science. Seule une double posture peut penser ce rapport unique : elle n'est ni de « scientisme » ni de « mysticisme » (24).

Réduction affirmative du sens plutôt que position de non-sens, la souveraineté n'est donc pas le principe ou le fondement de cette inscription. Non-principe et non-fondement, elle se déroberait définitivement à l'attente d'une archie rassurante, d'une condition de possibilité ou d'un transcendantal du discours. Il n'y a plus ici de préliminaires philosophiques. La Méthode de Méditation nous apprend (p. 73) que l'itinéraire discipliné de l'écriture doit nous conduire rigoureusement au point où il n'y a plus de méthode ni de méditation, où l'opération souveraine rompt avec elles parce qu'elle ne se laisse conditionner par rien de ce qui la précède ou même la prépare. De même qu'elle ne cherche ni à s'appliquer, ni à se propager, ni à durer, ni à s'enseigner (et c'est aussi pourquoi, selon le mot de Blanchot, son autorité s'expie), de même qu'elle ne cherche pas la reconnaissance, de même elle n'a aucun mouvement de reconnaissance pour le labeur discursif et préalable dont elle ne saurait pourtant se passer. La souveraineté doit être ingrate. « Ma souveraineté (...) ne me sait nul gré de mon travail. » (Méthode.) Le souci consciencieux des préliminaires est précisément philosophique et hegelien !

« La critique qu'adressait Hegel à Schelling (dans la préface de la *Phénoménologie*) n'en est pas moins décisive. Les travaux préliminaires de l'opération ne sont pas à la portée d'une intelligence non préparée (comme Hegel dit : de même il serait insensé, si l'on n'est cordonnier, de faire une chaussure). Ces travaux par le mode d'application qui leur appartient, inhibent néanmoins l'opération souveraine (l'être allant le plus loin qu'il peut). Précisément le caractère souverain exige le refus de soumettre l'opération à la condition des préliminaires. L'opération n'a lieu que si l'urgence en apparaît : si elle apparaît, il n'est plus temps de procéder à des travaux dont l'essence est d'être subordonnée à des fins extérieures à soi, de n'être pas eux-mêmes des fins. » (Méthode de Méditation.)

Or si l'on songe que Hegel est sans doute le premier à avoir démontré l'unité ontologique de la méthode et de l'historicité, il faut bien en conclure que l'excédé de la souveraineté, ce n'est pas seulement le « sujet » (Méthode, p. 75), mais l'histoire elle-même. Non qu'on en revienne, de façon classique et pré-hegelienne, à un sens anhistorique qui constituerait une figure de la *Phénoménologie de l'Esprit*. La souveraineté transgresse le tout de l'histoire du sens et du sens de l'histoire, du projet de savoir qui les a toujours obscurément soudés. Le non-savoir est alors outre-historique (25) mais seulement pour avoir pris acte de l'achèvement de l'histoire et de la clôture du savoir absolu, pour les avoir pris au sérieux puis trahis en les excédant ou en les simulant dans le jeu (26). Dans cette simulation, je conserve ou anticipe le tout du savoir, je ne me limite ni à un savoir ni à un non-savoir déterminés, abstraits, mais je m'absous du savoir absolu, le remettant à sa place comme tel, le situant et l'inscrivant dans un espace qu'il ne domine plus. L'écriture de Bataille rapporte donc tous les sémantèmes, c'est-à-dire tous les philosophèmes, à l'opération souveraine, à la consommation sans retour de la totalité du sens. Elle puise, pour l'épuiser, à la ressource du sens. Avec une minutieuse audace, elle reconnaîtra donc la règle constituante de ce qu'elle doit efficacement, économiquement, déconstituer.

Procédant ainsi selon les voies de ce que Bataille appelle l'économie générale.

★

(24) L'un des thèmes essentiels de l'étude de Sartre (*Un nouveau mystique*) est aussi l'accusation de scientisme, conjuguée avec celle de mysticisme (« C'est aussi le scientisme qui va fausser toute la pensée de M. Bataille. »)

(25) Le non-savoir n'est historique, comme le note Sartre (« ... le non-savoir est essentiellement historique, puisqu'on ne peut le désigner que comme une certaine expérience qu'un certain homme a faite à une certaine date »), que sur la face discursive, économique, subordonnée qui se montre et se laisse précisément désigner dans la clôture rassurante du savoir. Le « récit éducatif » — c'est ainsi que Sartre qualifie aussitôt après *L'expérience intérieure* — est au contraire du côté du savoir, de l'histoire et du sens.

(26) Sur l'opération qui consiste à mimer le savoir absolu, au terme de laquelle « le non-savoir atteint, le savoir absolu n'est plus qu'une connaissance entre autres », cf. dans *L'expérience intérieure* (p. 73 sq. et surtout p. 138 sq.), les développements importants consacrés au modèle cartésien (« un sol ferme où tout repose ») et au modèle hegelien (« la circularité ») du savoir.

L'écriture et l'économie générales

A l'économie générale, l'écriture de souveraineté se conforme au moins par deux traits : 1. c'est une science, 2. elle rapporte ses objets à la destruction sans réserve du sens.

Méthode de Méditation annonce ainsi la Part Maudite :

« La science rapportant les objets de pensée aux moments souverains n'est en fait qu'une économie générale, envisageant le sens de ces objets les uns par rapport aux autres, finalement par rapport à la perte de sens. La question de cette économie générale se situe sur le plan de l'économie politique, mais la science désignée sous ce nom n'est qu'une économie restreinte (aux valeurs marchandes). Il s'agit du problème essentiel à la science traitant de l'usage des richesses. L'économie générale met en évidence en premier lieu que des excédents d'énergie se produisent qui, par définition, ne peuvent être utilisés. L'énergie excédante ne peut être que perdue sans le moindre but, en conséquence sans aucun sens. C'est cette perte inutile, insensée, qu'est la souveraineté (27). »

En tant qu'écriture scientifique, l'économie générale n'est certes pas la souveraineté elle-même. Il n'y a d'ailleurs pas de souveraineté elle-même. La souveraineté dissout les valeurs de sens, de vérité, de saisie-de-la-chose-même. C'est pourquoi le discours qu'elle ouvre ou qui s'y rapporte n'est surtout pas vrai, vérac ou « sincère » (28). La souveraineté est l'impossible, elle n'est donc pas, elle est, Bataille écrit le mot en italique, « cette perte ». L'écriture de souveraineté met le discours en rapport avec le non-discours absolu. Comme l'économie générale, elle n'est pas la perte de sens, mais, nous venons de le lire, « rapport à la perte de sens ». Elle ne décrit pas le non-savoir, ce qui est l'impossible, mais seulement les effets du non-savoir. « ... du non-savoir lui-même, il y aurait en somme impossibilité de parler, tandis que nous pouvons parler de ses effets... » (29)

On ne rejoint pas pour autant l'ordre habituel de la science connaissante. L'écriture de souveraineté n'est ni la souveraineté en son opération ni le discours scientifique courant. Celui-ci a pour sens (pour contenu discursif et pour direction) le rapport orienté de l'inconnu au connu ou au connaissable, au toujours déjà connu ou à la connaissance anticipée. Bien que l'écriture générale ait aussi un sens, n'étant que rapport au non-sens, cet ordre s'y est inversé. Le rapport à la possibilité absolue de la connaissance y est suspendu. Le connu est rapporté à l'inconnu, le sens au non-sens. « Cette connaissance qu'on pourrait dire libérée (mais que j'aime mieux appeler neutre) est l'usage d'une fonction détachée (libérée) de la servitude dont elle découle : la fonction rapportait l'inconnu au connu (au solide), tandis qu'à dater du moment où elle se détache, elle rapporte le connu à l'inconnu » (Méthode...). Mouvement seulement esquissé, nous l'avons vu, dans l'« image poétique ».

Non que la phénoménologie de l'esprit soit ainsi renversée, qui procédait dans l'horizon

(27) On commettrait une erreur grossière à interpréter ces propositions dans un sens « réactionnaire ». La consommation de l'énergie excédante par une classe déterminée n'est pas la consommation destructrice, du sens ; elle est la réappropriation signifiante d'une plus-value dans l'espace de l'économie restreinte. La souveraineté est de ce point de vue absolument révolutionnaire. Mais elle l'est aussi au regard d'une révolution qui réorganiserait seulement le monde du travail et redistribuerait les valeurs dans l'espace du sens, c'est-à-dire encore de l'économie restreinte. La nécessité de ce dernier mouvement — qui n'a été que faiblement aperçue, ici ou là, par Bataille (par exemple dans *La part maudite*, lorsqu'il évoque le « radicalisme de Marx » et le « sens révolutionnaire que Marx a souverainement formulé ») et le plus souvent brouillée par des approximations conjoncturelles (par exemple dans la cinquième partie de *La part maudite*) — est rigoureuse mais comme une phase dans la stratégie de de l'économie générale.

(28) L'écriture de souveraineté n'est ni vraie ni fausse, ni vérac ni insincère. Elle est purement fictive, en un sens de ce mot que manquent les oppositions classiques du vrai et du faux, de l'essence et de l'apparence. Elle se soustrait à toute question théorique ou éthique. Elle s'y offre simultanément sur la face mineure à laquelle, Bataille le dit, elle s'unit dans le travail, le discours, le sens. Sur cette face, on peut se demander, le plus légitimement du monde, si Bataille est « sincère ». Ce que fait Sartre : « Voilà donc cette invitation à nous perdre, sans calcul, sans contrepartie, sans salut. Est-elle sincère ? » Plus loin : « Car enfin M. Bataille écrit, il occupe un poste à la Bibliothèque nationale, il lit, il fait l'amour, il mange. »

(29) *Conférences sur le Non-Savoir*. Les objets de la science sont alors des « effets » du non-savoir. Des effets du non-sens. Ainsi Dieu, par exemple, en tant qu'objet de la théologie. « Dieu est aussi un effet du non-savoir. » (*ibid.*).

du savoir absolu ou selon la circularité du Logos. Au lieu d'être simplement renversée, elle est comprise : non pas comprise par la compréhension connaissante mais inscrite, avec ses horizons de savoir et ses figures de sens, dans l'ouverture de l'économie générale. Celle-ci les plie à se rapporter non pas au fondement mais au sans-fond de la dépense, non pas au telos du sens mais à la destruction indéfinie de la valeur. L'athéologie de Bataille est aussi une a-téléologie et une aneschatologie. Même dans son discours, qu'il faut déjà distinguer de l'affirmation souveraine, cette athéologie ne procède pourtant pas selon les voies de la théologie négative ; voies qui ne pouvaient manquer de fasciner Bataille mais qui réservaient peut-être encore, au-delà de tous les prédicats refusés, et même « au-delà de l'être », une « super-essentialité » (30) ; au-delà des catégories de l'étant, un étant suprême et un sens indestructible. Peut-être : car nous touchons ici à des limites et aux plus grandes audaces du discours dans la pensée occidentale. Nous pourrions montrer qu'ici les distances et les proximités ne diffèrent pas entre elles.

Puisqu'elle rapporte la suite des figures de la phénoménalité à un savoir du sens qui s'est toujours déjà annoncé, la phénoménologie de l'esprit (et la phénoménologie en général) correspond donc à une économie restreinte : « restreinte (aux valeurs marchandes), pourrait-on dire en reprenant les termes de la définition, « science traitant de l'usage des richesses », limitée au sens et à la valeur constituée des objets, à leur *circulation*. La *circularité* du savoir absolu ne dominerait, ne comprendrait que cette circulation, que le circuit de la consommation reproductrice. La production et la destruction absolues de la valeur, l'énergie excédante en tant que telle, celle qui « ne peut être que perdue sans le moindre but, en conséquence sans aucun sens », tout cela échappe à la phénoménologie comme économie restreinte. Celle-ci ne peut déterminer la différence et la négativité que comme faces, moments ou conditions du sens : comme travail. Or le non-sens de l'opération souveraine n'est ni le négatif ni la condition du sens, même s'il est aussi cela et même si son nom le laisse entendre. Il n'est pas une réserve du sens. Il se tient au-delà de l'opposition du positif et du négatif car l'acte de consommation, bien qu'il induise à perdre le sens, n'est pas le *négatif* de la présence, gardée ou regardée dans la vérité de son sens (du *bewahren*). Une telle rupture de symétrie doit propager ses effets dans toute la chaîne du discours. Les concepts de l'écriture générale ne sont *lus* qu'à la condition d'être déportés, décalés hors des alternatives de symétrie où pourtant ils semblent pris et où d'une certaine manière ils doivent aussi rester tenus. La stratégie joue de cette prise et de ce déport. Par exemple, si l'on tient compte de ce *commentaire du non-sens*, ce qui *s'indique* alors, dans la clôture de la métaphysique, comme non-valeur, *renvoie* au-delà de l'opposition de la valeur et de la non-valeur, au-delà du concept même de valeur, comme du concept de sens. Ce qui, pour ébranler la sécurité du savoir discursif, *s'indique* comme mystique, *renvoie* au-delà de l'opposition du mystique et du rationnel (31). Bataille n'est surtout pas un nouveau mystique. Ce qui *s'indique* comme expérience intérieure n'est pas une expérience puisqu'elle ne se rapporte à aucune présence, à aucune plénitude, mais seulement à l'impossible qu'elle « éprouve » dans le supplice. Cette expérience n'est surtout pas intérieure : si elle semble l'être de ne se rapporter à rien d'autre, à aucun dehors, autrement que sur le mode du non-rapport,

(30) Cf. par exemple maître Eckhart. Le mouvement négatif du discours sur Dieu n'est qu'une phase de l'ontothéologie positive. « Dieu est sans nom... Si je dis Dieu est un être, ce n'est pas vrai ; il est un être au-dessus de l'être et une négation superessentielle. » (*Renovamini spiritu mentis vestrae*). Ce n'était qu'un tour ou un détour de langage pour l'ontothéologie : « Quand j'ai dit que Dieu n'était pas un être et était au-dessus de l'être, je ne lui ai pas par là contesté l'être, au contraire, je lui ai attribué un être plus élevé. » (*Quasi stella matutina*.) Même mouvement chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite.

(31) Afin de définir le point où il se sépare de Hegel et de Kojève, Bataille précise ce qu'il entend par « mysticisme conscient », « au-delà du mysticisme classique » : « Le mystique athée, conscient de soi, conscient de devoir mourir et de disparaître, vivrait, comme Hegel le dit, *évidemment de lui-même*, « dans le déchirement absolu » ; mais, pour lui, il ne s'agit que d'une période : à l'encontre de Hegel, il n'en sortirait pas, « contemplant le Négatif bien en face », mais ne pouvant jamais le transposer en Être, refusant de le faire et se maintenant dans l'ambiguïté. » (*Hegel, la mort et le sacrifice*.)

du secret et de la rupture, elle est aussi tout entière *exposée* — au supplice — nue, ouverte au dehors, sans réserve ni for intérieur, profondément superficielle.

On pourrait soumettre à ce schéma tous les concepts de l'écriture générale (ceux de science, de matérialisme, d'inconscient, etc., etc.). Les prédicats ne sont pas là pour *vouloir-dire* quelque chose, pour énoncer ou signifier, mais pour faire glisser le sens, pour le dénoncer ou en détourner. Cette écriture ne produit pas nécessairement de nouvelles unités conceptuelles. Ses concepts ne se distinguent pas nécessairement des concepts classiques par des traits marqués dans la forme de prédicats essentiels mais par des différences qualitatives de force, de hauteur, etc., qui ne sont elles-mêmes ainsi qualifiées que par métaphore. Les noms de la tradition sont gardés mais on les affecte de différences entre le *majeur* et le *mineur*, l'*archaïque* et le *classique*, etc. (32). C'est la seule manière de marquer, dans le discours, ce qui sépare le discours de son excédant.

Pourtant l'écriture à l'intérieur de laquelle opèrent ces stratagèmes ne consiste pas à subordonner des moments conceptuels à la totalité d'un système où ils prendraient enfin sens. Il ne s'agit pas de subordonner les glissements, les différences du discours et le jeu de la syntaxe au tout d'un discours anticipé. Au contraire. Si le jeu de la différence est indispensable pour lire convenablement les concepts de l'économie générale, s'il faut réinscrire chaque notion dans la loi de son glissement et la rapporter à l'opération souveraine, on ne doit pourtant pas en faire le moment subordonné d'une structure. C'est entre ces deux écueils que doit passer la lecture de Bataille. Elle ne devra pas isoler les notions comme si elles étaient leur propre contexte, comme si on pouvait entendre immédiatement dans leur contenu ce que *veulent dire* des mots comme « expérience », « intérieur », « mystique », « travail », « matériel », « souverain », etc. La faute consisterait ici à tenir pour immédiateté de lecture l'aveuglement à une culture traditionnelle qui se donnerait comme l'élément naturel du discours. Mais inversement, on ne doit pas soumettre l'attention contextuelle et les différences de signification à un *système du sens*, permettant une maîtrise formelle absolue. Ce serait effacer l'excès du non-sens et retomber dans la clôture du savoir : une fois de plus, ne pas lire Bataille.

Sur ce point encore, le dialogue avec Hegel est décisif. Un exemple : Hegel, et, à sa suite, quiconque est installé dans le sûr élément du discours philosophique, auraient été incapables de lire dans son glissement réglé, un signe comme celui d'« expérience ». Sans s'en expliquer davantage, Bataille note dans *L'érotisme* : « Dans l'esprit de Hegel, ce qui est immédiat est mauvais et Hegel à coup sûr aurait rapporté ce que j'appelle expérience à l'immédiat ». Or si l'expérience intérieure, dans ses moments majeurs, rompt avec la médiation, elle n'est pourtant pas immédiate. Elle ne jouit pas d'une présence absolument proche et surtout elle ne peut, comme l'immédiat hegelien, entrer dans le mouvement de la médiation. Telles qu'elles se présentent dans l'élément de la philosophie, comme dans la logique ou la phénoménologie de Hegel, l'immédiateté et la médiateté sont *également* « subordonnées ». C'est à

(32) Ici encore, la différence compte plus que le contenu des termes. Et il faut combiner ces deux séries d'oppositions (majeur/mineur, archaïque/classique) avec celle que nous avons dégagée plus haut à propos du poétique (non-subordination souveraine/insertion/subordination). A la souveraineté archaïque « qui semble bien avoir impliqué une sorte d'impuissance » et, en tant que souveraineté « authentique » refuse « l'exercice du pouvoir » (la maîtrise asservissante), Bataille oppose « l'idée classique de souveraineté » qui « se lie à celle de commandement » et par conséquent détient tous les attributs qui sont refusés, *sous le même mot*, à l'opération souveraine (subjectivité libre, victorieuse, consciente de soi, reconnue, etc., donc médiatisée et détournée de soi, retournant à soi d'en être détournée par le travail de l'esclave). Or Bataille montre que « les positions majeures » de la souveraineté peuvent, autant que les mineures, être « insérées dans la sphère de l'activité. » (*Méthode de Méditation*.)

La différence entre le majeur et le mineur est donc seulement analogue à la différence entre l'archaïque et le classique. Et ni l'une ni l'autre ne doivent être entendues de façon classique ou mineure. L'archaïque n'est pas l'originale ou l'authentique déterminés par le discours philosophique. Le majeur ne s'oppose pas au mineur comme le grand au petit, le haut au bas. Dans *Vieille taupe* (article inédit, refusé par *Bifurs*), l'opposition du haut et du bas, de toutes les significations en *sur* (surréal, surhomme, etc.) et en *sous* (souterrain, etc.), de l'aigle impérialiste et de la taupe prolétarienne, sont examinées dans toutes les possibilités de leurs renversements.

ce titre qu'elles peuvent passer l'une dans l'autre. L'opération souveraine suspend donc aussi la subordination dans la forme de l'immédiateté. Pour comprendre qu'alors elle n'entre pas en travail et en phénoménologie, il faut sortir du logos philosophique et penser l'impensable. Comment transgresser à la fois le médiat et l'immédiat. Comment excéder la « subordination » au sens du logos (philosophique) en sa totalité ? *Peut-être* par l'écriture majeure : « J'écris pour annuler en moi-même un jeu d'opérations subordonnées (c'est, somme toute, superflu) » (*Méthode de Méditation*). *Peut-être* seulement, et « c'est, somme toute, superflu », car cette écriture ne doit nous assurer de rien, elle ne nous donne aucune certitude, aucun résultat, aucun bénéfice. Elle est absolument aventureuse, c'est une chance et non une technique.

★

La transgression du neutre et le déplacement de l'Aufhebung

Au-delà des oppositions classiques, l'écriture de souveraineté est-elle blanche ou neutre ? On pourrait le penser puisqu'elle ne peut rien énoncer que dans la forme du *ni ceci, ni cela*. N'est-ce pas une des affinités entre la pensée de Bataille et celle de Blanchot ? Et Bataille ne nous propose-t-il pas une connaissance neutre ? « Cette connaissance qu'on pourrait dire libérée (mais que j'aime mieux appeler neutre) est l'usage d'une fonction détachée (libérée) de la servitude dont elle découle... elle rapporte le connu à l'inconnu » (déjà cité).

Mais il faut ici considérer attentivement que ce n'est pas l'opération souveraine mais la connaissance discursive qui est neutre. La neutralité est d'essence négative (ne-uter), elle est la face négative d'une transgression. La souveraineté n'est pas neutre même si elle neutralise, dans son discours, toutes les contradictions ou toutes les oppositions de la logique classique. La neutralisation se produit dans la connaissance et dans la syntaxe de l'écriture mais elle se rapporte à une affirmation souveraine et transgressive. L'opération souveraine ne se contente pas de neutraliser dans le discours les oppositions classiques, elle transgresse dans « l'expérience » (entendue en majeur) la loi ou les interdits qui font système avec le discours, et même avec le travail de neutralisation. Vingt pages après avoir proposé une « connaissance neutre » : « J'établis la possibilité d'une connaissance neutre ? ma souveraineté l'accueille en moi comme l'oiseau chante et ne me sait nul gré de mon travail ».

Aussi la destruction du discours n'est-elle pas une simple neutralisation d'effacement. Elle multiplie les mots, les précipite les uns contre les autres, les engouffre aussi dans une substitution sans fin et sans fond dont la seule règle est l'affirmation souveraine du jeu hors-sens. Non pas la réserve ou le retrait, le murmure infini d'une parole blanche effaçant les traces du discours classique mais une sorte de potlach des signes, brûlant, consommant, gaspillant les mots dans l'affirmation gaie de la mort : un sacrifice et un défi (33). Ainsi, par exemple :

« Précédemment, je désignais l'opération souveraine sous les noms d'expérience intérieure ou d'extrême du possible. Je la désigne aussi maintenant sous le nom de : méditation. Changer de mot signifie l'ennui d'employer quelque mot que ce soit (opération souveraine est de tous les noms le plus fastidieux : opération comique en un sens serait moins trompeur) ; j'aime mieux méditation mais c'est d'apparence pieuse. » (*Méthode de Méditation*.)

Que s'est-il passé ? On n'a en somme rien dit. On ne s'est arrêté à aucun mot ; la chaîne

(33) « Le jeu n'est rien sinon dans un défi ouvert et sans réserve à ce qui s'oppose au jeu. » (Note en marge de cette *Théorie de la religion* inédite que Bataille projetait aussi d'intituler « Mourir de rire et rire de mourir ».)

ne repose sur rien ; aucun des concepts ne satisfait à la demande, tous se déterminent les uns les autres et en même temps se détruisent ou se neutralisent. Mais on a affirmé la règle du jeu ou plutôt le jeu comme règle ; et la nécessité de transgresser le discours et la négativité de l'ennui (d'employer quelque mot que ce soit dans l'identité rassurante de son sens).

Mais cette transgression du discours (et par conséquent de la loi en général, le discours ne se posant qu'en posant la norme ou la valeur de sens, c'est-à-dire l'élément de la légalité en général) doit, comme toute transgression, conserver et confirmer de quelque manière ce qu'elle excède (34). C'est la seule manière de s'affirmer comme transgression et d'accéder ainsi au sacré qui « est donné dans la violence d'une infraction ». Or décrivant dans *L'érotisme* « l'expérience contradictoire de l'interdit et de la transgression », Bataille ajoute une note à la phrase suivante : « Mais la transgression diffère du « retour à la nature » : elle lève l'interdit sans le supprimer ». Voici la note : « Inutile d'insister sur le caractère hegelien de cette opération, qui répond au moment de la dialectique exprimé par le verbe allemand intraduisible *aufheben* (dépasser en maintenant). »

Est-il « inutile d'insister » ? Peut-on, comme le dit Bataille, comprendre le mouvement de transgression sous le concept hegelien d'*Aufhebung* dont nous avons assez vu qu'il représentait la victoire de l'esclave et la constitution du sens ?

Il nous faut ici interpréter Bataille contre Bataille, ou plutôt une strate de son écriture depuis une autre strate (35). En contestant ce qui, dans cette note, semble aller de soi pour Bataille, nous aiguïserons peut-être la figure du déplacement auquel est ici soumis tout le discours hegelien. Ce par quoi Bataille est encore moins hegelien qu'il ne croit.

L'*Aufhebung* hegelienne se produit tout entière à l'intérieur du discours, du système ou du travail de la signification. Une détermination est niée et conservée dans une autre détermination qui en révèle la vérité. D'une indétermination à une détermination infinies, on passe de détermination en détermination et ce passage, produit par l'inquiétude de l'infini, enchaîne le sens. L'*Aufhebung* est comprise dans le cercle du savoir absolu, elle n'excède jamais sa clôture, ne suspend jamais la totalité du discours, du travail, du sens, de la loi, etc. Puisqu'elle

(34) « Geste... irréductible à la logique classique... et pour lequel aucune logique ne semble constituée », dit Sollers dans *Le toit* qui commence par démasquer en leur système toutes les formes de la pseudo-transgression, les figures sociales et historiques sur lesquelles on peut lire la complicité entre « celui qui vit sans contestation sous le coup de la loi et celui pour qui la loi n'est rien ». Dans ce dernier cas, la répression est seulement « redoublée ».

(35) Comme tout discours, comme celui de Hegel, celui de Bataille a la forme d'une structure d'interprétations. Chaque proposition, qui est déjà de nature interprétative, se laisse interpréter dans une autre proposition. Nous pouvons donc, à procéder prudemment et tout en restant dans le texte de Bataille, détacher une interprétation de sa réinterprétation et la soumettre à une autre interprétation reliée à d'autres propositions du système. Ce qui, sans interrompre la systématité générale, revient à reconnaître des moments forts et des moments faibles de l'interprétation d'une pensée par elle-même, ces différences de forces tenant à la nécessité stratégique du discours fini. Naturellement notre propre lecture interprétative s'est efforcée de passer, pour les relier entre eux, par ce que nous avons interprété comme les moments majeurs. Cette « méthode » — ce que nous appelons ainsi dans la clôture du savoir — se justifie par ce que nous écrivons ici, dans la trace de Bataille, de la suspension de l'époque du sens et de la vérité. Cela ne nous dispense ni ne nous interdit de déterminer la règle de la force et de la faiblesse : celle-ci est toujours fonction :

1. de l'éloignement du moment de souveraineté ;
2. d'une méconnaissance des normes rigoureuses du savoir.

La plus grande force est celle d'une écriture qui, dans la transgression la plus audacieuse, continue de maintenir et de reconnaître la nécessité du système de l'interdit (savoir, science, philosophie, travail, histoire, etc.). L'écriture est toujours tracée entre ces deux faces de la limite.

Parmi les moments faibles du discours de Bataille, certains se signalent par ce non-savoir déterminé qu'est une certaine ignorance philosophique. Et, par exemple, Sartre note justement qu'« Il n'a visiblement pas compris Heidegger, dont il parle souvent et mal à propos », et qu'alors « la philosophie se venge ». Il y aurait beaucoup à dire sur la référence à Heidegger. Nous tenterons de le faire ailleurs. Notons seulement que sur ce point, et sur quelques autres, les « fautes » de Bataille réfléchissaient celles qui, à la même époque, marquaient la lecture de Heidegger par les « philosophes spécialisés ». Adopter la traduction (selon Corbin) de *Dasein* par *réalité humaine* (monstruosité aux conséquences illimitées que les quatre premiers paragraphes de *Sein und Zeit* avaient prévenue), en faire l'élément même d'un discours, parler avec insistance d'un « humanisme commun à Nietzsche et à notre auteur » (Bataille), etc., cela aussi était philosophiquement très risqué. Attirant l'attention sur ce point pour éclairer le texte et le contexte de Bataille, nous ne doutons pas de la nécessité historique de ce *risque* ni de la fonction d'éveil dont elle a été le prix dans une conjoncture qui n'est plus la nôtre. Tout cela mérite reconnaissance. Il a fallu l'éveil et le temps.

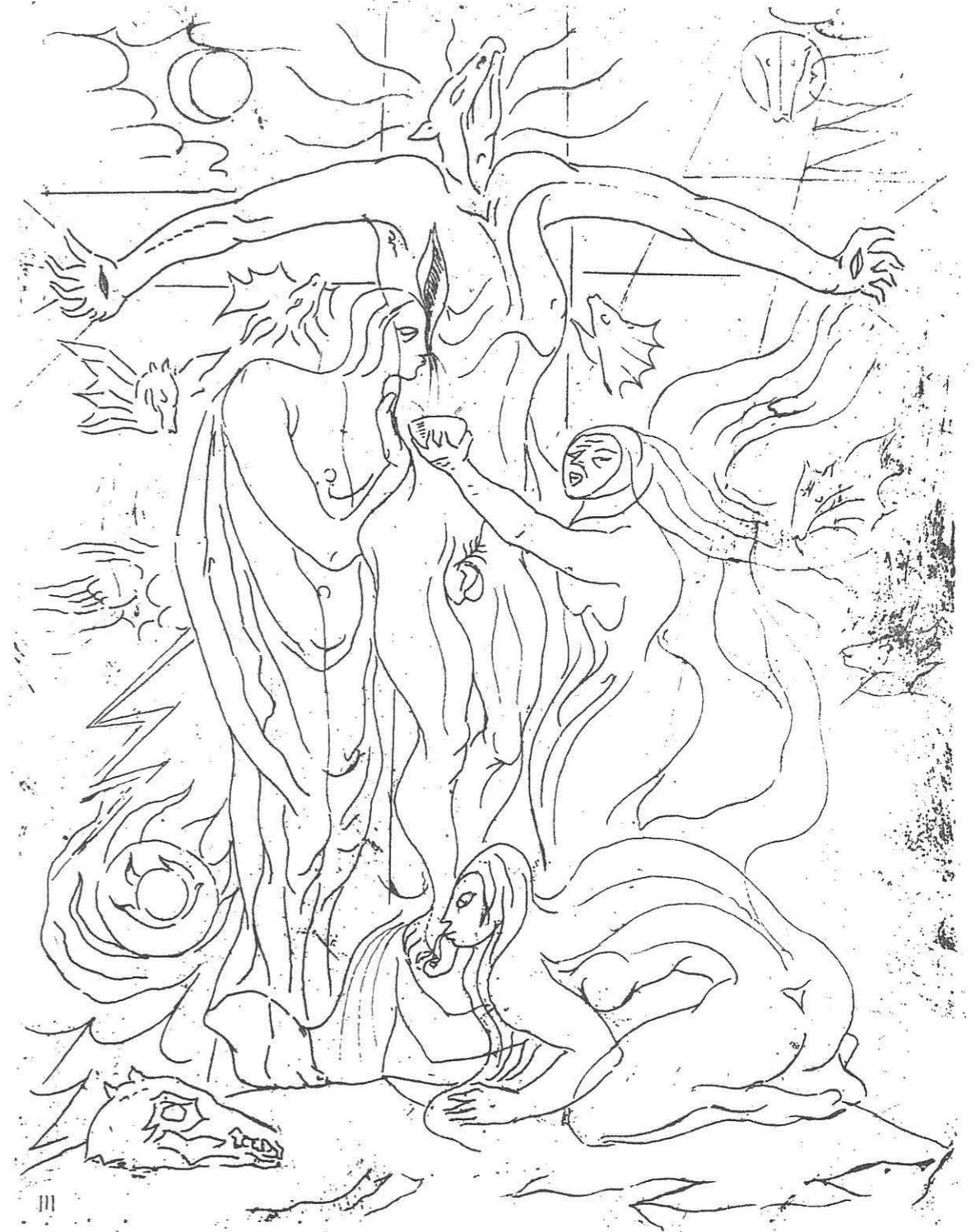
ne lève jamais, fût-ce en la maintenant, la forme voilante du savoir absolu, l'*Aufhebung* hegelienne appartient de part en part à ce que Bataille appelle « le monde du travail », c'est-à-dire de l'interdit inaperçu comme tel et dans sa totalité. « Aussi bien la collectivité humaine, en partie consacrée au travail, se définit-elle dans les *interdits*, sans lesquels elle ne serait pas devenue ce *monde du travail*, qu'elle est essentiellement » (*L'Érotisme*). L'*Aufhebung* hegelienne appartiendrait donc à l'économie restreinte et serait la forme du passage d'un interdit à un autre, la *circulation* de l'interdit, l'histoire comme vérité de l'interdit. Bataille ne peut donc utiliser que la forme *vide* de l'*Aufhebung*, de manière *analogique*, pour désigner, *ce qui ne s'était jamais fait*, le rapport transgressif qui lie le monde du sens au monde du non-sens. Ce déplacement est paradigmatique : un concept intra-philosophique, le concept spéculatif par excellence, est contraint dans une écriture à désigner un mouvement qui constitue proprement l'excès de tout philosophème possible. Ce mouvement fait alors apparaître la philosophie comme une forme de la conscience naïve ou naturelle (ce qui chez Hegel veut dire aussi bien culturelle). Tant que l'*Aufhebung* reste prise dans l'économie restreinte, elle est prisonnière de cette conscience naturelle. Le « nous » de la *Phénoménologie de l'esprit* a beau se donner comme le savoir de ce que ne sait pas la conscience naïve enfoncée dans son histoire et les déterminations de ses figures, il reste naturel et vulgaire puisqu'il ne pense le *passage*, la *vérité* du passage que comme circulation du sens ou de la valeur. Il développe le sens ou le désir de sens de la conscience naturelle, celle qui s'enferme dans le cercle pour *savoir le sens* : toujours d'où ça vient et où ça va. Elle ne *voit* pas le sans-fond de jeu sur lequel s'enlève l'histoire (du sens). Dans cette mesure, la philosophie, la spéculation hegelienne, le savoir absolu et tout ce qu'ils commandent et commanderont sans fin dans leur clôture, restent des déterminations de la conscience naturelle, servile et vulgaire.

« Du savoir extrême à la connaissance vulgaire — la plus généralement répartie — la différence est nulle. La connaissance du monde, en Hegel, est celle du premier venu (le *premier venu*, non Hegel, décide pour Hegel de la question clé : touchant la différence de la folie à la raison : le « savoir absolu » sur ce point, confirme la notion vulgaire, est fondé sur elle, en est l'une des formes). La connaissance vulgaire est en nous comme un autre *tissu* !... En un sens, la condition à laquelle *je verrais* serait de sortir du « tissu ». Et sans doute aussitôt je dois dire : cette condition à laquelle *je verrais* serait de mourir. Je n'aurai à aucun moment la possibilité de *voir* ! » (*Méthode de Méditation.*)

Si toute l'histoire du sens est rassemblée et *représentée*, en un point du tableau, par la figure de l'esclave, si le discours de Hegel, la Logique, le Livre dont parle Kojève sont le langage (de l') esclave, c'est-à-dire du travailleur, ils peuvent se lire de gauche à droite ou de droite à gauche, comme mouvement réactionnaire ou comme mouvement révolutionnaire, ou les deux à la fois. Il serait absurde que la transgression du Livre par l'écriture ne se lise que dans un sens déterminé. Ce serait à la fois absurde, étant donné la forme de l'*Aufhebung* qui est maintenue dans la transgression, et trop plein de sens pour une transgression du sens. De droite à gauche ou de gauche à droite : ces deux propositions contradictoires et trop sensées manquent également de pertinence. En un certain point déterminé.

Très déterminé. Constat de non-pertinence dont il faut donc, autant que possible, surveiller les effets. On n'aurait rien compris à la stratégie générale si l'on renonçait absolument à contrôler l'usage de ce constat. Si on le prêtait, si on l'abandonnait, si on le mettait dans n'importe quelle main : la droite ou la gauche.

JACQUES DERRIDA.



LE CRUCIFIE

LE CIEL

(On verra qu'il était difficile de parler du *Mort*. S'agissant d'un livre pratiquement inédit¹, du moins devais-je essayer une *description* — un résumé, quelques citations, peut-être, en suivant l'ordre du texte... J'ai voulu, alors, que cette description soit en même temps une description du ciel² : d'un mort, on dit parfois qu'il y est monté, et puis cette forme de chemin de croix que Bataille donne à son récit, n'est-ce pas pour indiquer aussi comme un effort vers le ciel ?)

Le Mort est un petit livre de 28 pages, qui sont 28 chapitres, ou tableaux, formant ainsi comme un *chemin de croix* pour dire le singulier *calvaire* de Marie, que son désespoir, à la mort d'Edouard, va précipiter dans une nuit d'ivresse et d'horrible débauche, et qui reviendra, au matin, s'empoisonner dans la chambre du mort... En voici d'abord les premières lignes :

« I. Marie reste seule avec Edouard mort. — Lorsqu'Edouard retomba mort, un vide se fit en elle qui l'éleva comme un ange. Ses seins nus se dressèrent »...

Edouard, donc, est *le mort*, celui qui est monté au ciel. Mais si j'avance cette énormité : qu'Edouard, peut-être, *fait le mort*, que le cadavre d'Edouard est le cadavre de Dieu ?

Edouard, mourant, un instant devient Dieu, au même instant meurt avec Dieu. C'est-à-dire :

Edouard (Dieu) en même temps monte au ciel et tombe du ciel : tombe dans le ciel.

Ainsi, quelque chose de la complexité du ciel apparaîtrait déjà. Mais Edouard est mort, en tous cas, et je dois m'en tenir à Marie.

Le ciel, pour Marie, est cette barrière intolérable que la mort dresse entre Edouard et elle : ce qu'on ne peut franchir, ce qu'il faut donc franchir, ce contre quoi Marie déjà se porte, pensant qu'elle veut

1. Je n'en connais qu'une édition, en 1964, tirée à quelques exemplaires seulement, et d'ailleurs maladroite.

2. Une importante étude serait à faire, je crois, de la figure du ciel chez Bataille. A partir du symbolisme du ciel dans la Tradition (le symbole du Père, par exemple, ou le rapport à la surface de la peau...), ou d'expressions courantes (monter au ciel, justement), on montrerait précisément ce que, si rapidement, j'esquisse ici, à propos du *Mort*.

mourir. (Autrement dit, la mort de l'être aimé, intolérable rappel à des limites que l'amour nous faisait oublier, atterre ; mais quand le sol — quand le cœur — nous manque, le ciel nous manque, et tomber, c'est tomber vers le ciel.)

Hors d'elle, donc, et nue sous son manteau³, Marie court alors, dans la nuit, dans l'orage, jusqu'à l'auberge de Quilly⁴...

« XI. Marie embrasse la bouche de la patronne.

— Elle se sentit illuminée, glacée : sa vie sombrait. L'immensité froide, inondée de jour devant elle, elle n'était plus séparée d'Edouard »...

Mais plus loin, lorsqu'est apparu le Comte, personnage diabolique qu'un instant elle a pris pour le spectre d'Edouard :

« J'ai peur de toi ! Tu es devant moi comme une borne... », lui dit Marie (XVII. *Marie pisse sur le Comte*).

C'est que la volonté de mourir (« Je vais mourir à l'aube », avait dit Marie par deux fois) ne cesse de se dérober dans le sentiment de la mort. Les mouvements vers le ciel sont alors extrêmement confus, comparables en un sens aux mouvements contradictoires du vertige : on veut tomber — il ne faut surtout pas tomber — alors on croit tomber, mais sans cesse on se rattrape — on se heurte — au garde-fou (ce qui empêche de tomber, en même temps qui incite à tomber). Ainsi de l'escalade de l'horreur : l'espoir, mais la peur aussi de quelque horreur dernière qui ferait toucher, qui forcerait à toucher le fond du ciel...

Je dois ici revenir en arrière. J'ai dit que mourir c'est tomber dans le ciel, mais aussi que le ciel apparaît comme une barrière : le ciel serait ainsi à la fois l'abîme et le garde-fou. Cela certes est extravagant, mais il s'agit là de mourir, et la mort est bien cette extravagance (quelque chose comme une limite qui se franchirait elle-même, se définissant comme limite en passant la limite), qui ouvre à l'illimité du ciel où Dieu se tient en portant à la limite du ciel, à cette déchirure par où se manifeste l'absence de Dieu tombé du ciel... Encore faut-il comprendre qu'au delà de cette déchirure il ne peut y avoir un autre ciel (celui-là aussi serait déchiré, et le troisième...) : à proprement parler, *il n'y a plus d'au delà*, il n'y a plus que du ciel.

Peut-être Marie le comprend-elle, alors, qui se retrouve seule avec le Comte, à l'extérieur de l'auberge, dans la lumière de l'aube... Tout se passe, en tous cas, comme si le garde-fou à ce moment disparaissait, et avec lui la tentation de l'abîme. Le vertige est vaincu, Marie ne tremble plus.

3. « Edouard, mourant, l'avait suppliée de se dénuder » : tout un discours d'Edouard à Marie se dérobe dans cette phrase. Mais ne le trouve-t-on pas, en dépit de la chronologie, dans *L'Alleluiah* ? (Le rapport, aussi, de catéchisme à chemin de croix...).

4. Cette auberge est celle de Tilly, décrite dans *L'Orestie* (*L'Impossible*, p. 157).

Mais que serait cette victoire, si elle n'était que d'indifférence, s'il n'importait plus, maintenant, de tomber ou de continuer sa route ? Marie, en un sens, serait morte avec la nuit, morte déjà (comme on peut lire, à la fin de *Madame Edwarda* : « le reste est ironie, longue attente de la mort... »). Non, il faut que cette victoire soit celle du soleil, de la rage de vie, qui précipite à l'abîme, contre le ciel encore.

Marie, dans sa rage, ira donc jusqu'au bout de cette vaine promesse qu'incarne le Comte⁵. Elle veut bien qu'ils fassent l'amour, mais devant le cadavre d'Edouard. C'est alors au Comte de trembler, et Marie :

« IMPOSSIBLE ! », crie-t-elle, et s'empoisonne.

« XXVIII. *Les Morts*. — Le Comte aperçut les deux corbillards à la suite, allant au cimetière au pas.

Il siffla dans ses dents :

— Elle m'a eu...

Il se laissa glisser. Le bruit sourd, un instant, troubla l'eau du canal. »

Comme le ciel bouge dans lui-même : la mort s'avale. L'eau reflète le ciel — la tentation du ciel s'avalant lui-même.

Sphère ouverte en son sommet, dont le sommet, toujours plus haut, toujours se dérobo, le ciel roule vers le ciel.

Le ciel en lui-même tourné : le soleil se lève, comme un œil montre le blanc. Les oiseaux chantent dans les arbres et les mouchettes de la lumière dansent sur les murs de la maison. Le ciel se met au monde, le ciel se défait...

Reste « la mémoire de timidités d'enfant ». Le vertige, ce qui me fait écrire. Je dis le ciel à mon image (image de l'œil, du sexe aussi bien)⁶. Dirai-je encore que ce récit de Bataille est en forme de ciel, un cercle ouvert en son sommet, ouvert sur un autre cercle ouvert ? Obscénité, pages volantes...

Certes, le vertige est vain, s'il ne doit pas cesser : s'il ne fait pas tomber. Et vains les cris, s'ils n'ont la violence *définitive* d'un cri de mort. Nous ne sommes tout entiers, pourtant, que dans cet effort *insensé* pour circonscrire cela même qui déchire le cercle. Quelle autre voie, dès lors, pour le langage, que de se faire violence, allant dans la rage au bout de promesses que d'avance il sait vaines ? « Nous n'avons d'autre possibilité que l'impossible » (*L'Alleluiah*).

THADÉE KLOSSOWSKI DE ROLA

5. Ce fragment d'une référence à Hegel de Kojève (*Préface à l'Œuvre de G. Bataille*), pour éclairer peut-être ce côté diabolique du Comte : «...l'Esprit malin de la perpétuelle tentation du renoncement discursif au Savoir...»

6. Aurais-je dû insister sur la pluie, l'orage, les aspects liquides du ciel ?

MICHEL DEGUY

D'UNE PHYSIQUE ÉROTIQUE

Cher ami,

Ecrire de Bataille est un projet que plusieurs scrupules entravent, et le plus important, celui-ci : avec quelle facilité aujourd'hui allons-nous nous ravitailler benoîtement aux bibliothèques, comme aux pharmacies ou aux centres de transfusion, ne doutant pas que tout livre, quelque toxique, quelque dangereux qu'il se soit voulu, ne soit un tranquillisant ou un donneur universel, et c'est presque distraitement que nous nous prêtons à l'opération (mangeant, ou pensant à autre chose, ou fumant, regardant déjà l'après-midi au delà du bord supérieur du livre) : Il pourrait y avoir écoeurement devant la rapidité avec laquelle nous fichons, thésifions, assimilons, expliquons, comme si la phrase écrite, le livre, par lui-même ruineux de soi-même, rendait aussi inoffensive que toute autre, et monotone dans la bibliothèque, cette « expérience intérieure » qu'un homme est mort à se forcer de frayer... Et ces radios d'une douleur, d'un mal, d'une lutte, d'une « vie », ces petits papiers déchirés où les aphorismes de la souffrance se projetaient sous le flash d'une intelligence attisée (lucidité gagnée in extremis, et comme sacrificiellement, par la ruse du risque d'une expérience incandescente, aveuglante) voici qu'enfilés sagement de blanc en blanc, ils s'offrent en chapelet d'une lecture assise.

Autre pudeur : on dirait que « derrière » les ascensions aujourd'hui — Artaud, Bataille, Michaux à certains égards... etc. — derrière ces expériences de pointe, croissent les petites démences, se multiplient les destins fébriles et gâchés, vaguement imitatifs. Motif d'inquiétude : car monte aussitôt, comme l'ombre de ces pointes, le niveau de protection, c'est-à-dire de contrainte sociale ; se fait plus exigeant « derrière » G. Bataille ou Artaud le concept d'adaptation ; croissent la police, les assurances, la censure, l'anonymat, l'organisation...

Cela dit, et comme les pudeurs d'écrire n'ont jamais eu d'autre résultat que d'allonger d'excuses le discours, je vous écris, escomptant que ces précautions profitent à mon parti de désordre et m'aident à ne coudre que certaines notes d'une lecture assez récente de Bataille, loin duquel les préjugés d'une culture universitaire et les distinctions de genres m'avaient maintenu.

LA HAUTE-MONTAGNE

« Je me vois dans la nuit détaché de moi-même. Une haute montagne s'élève, un vent froid siffle : rien n'abrite du vent, du froid, de l'obscurité. Je gravis une pente infinie, je vacille. A mes pieds s'ouvre un vide en apparence sans fond. Je suis ce vide, en même temps la cime que la nuit dérobo et qui tout entière est

présente. Mon cœur est caché dans cette nuit comme une nausée incertaine. Je sais qu'au lever du soleil, je mourrai. »

Vertige, abîme, gouffre, (passion)... les livres de Bataille sont récit entrecoupé d'une expérience qui dit son « intériorité » en termes de l'ascension dangereuse. La haute montagne, le mont-analogue, c'est une épreuve du corps : on reconnaît qu'il ne s'agit pas d'un décor mais d'une « vraie montagne » (c'est-à-dire de ce qui est « comme une montagne »), quand il y a vertige au bord d'un abîme.

Imagine-t-on la fable que pourrait proposer, s'il savait pierre à pierre nous dire son risque, un grimpeur, par description de son corps-à-corps, de son corps-à-roc, du battement de son muscle et rampement de ses veines, de faille en bosse, d'éclat en arête, de schiste en glace, son risque de défailir, sa mort confondue avec la pesanteur !

Mais précisément ce documentaire ne serait aucune fable : narration technique, il attendrait la trans-position « littéraire » dans le récit ou fable qui alors, depuis cet écart, à la faveur de cet écart, utilisât comme méta-phores les phases et phrases littérales du premier texte : chose curieuse, c'est donc seulement à la mesure d'un tel déport ou transport, constitutif de « littérature », de l'expérience de haute montagne proprement dite, que celle-ci peut s'exposer alors dans son sens de métaphore première au profit original d'expériences « intérieures » qui sans elle ne trouveraient pas leurs comparants originaux et ainsi ne sauraient se dire. De plus, c'est alors par contrecoup, virement second, retour de l'intérêt à l'expérience de l'ascension « elle-même » d'une montagne « réelle » que celle-ci se détache dans sa splendeur de figure ou lettre première dont la narration simple (le journal de l'ascension) étonnera et se fera louer comme « non-littérature » !...

Pour chacun, quelle est sa haute montagne (1) ? Fut-ce, par exemple, au XII^m siècle, la Dame médiatrice ? Pour nous aujourd'hui, post-hegéliens, toute haute montagne est-elle devenue médiation sans médiatisé, hausse de visée sans visé, pur *metaxu* sans absolu, qui ainsi nous condamne à la répétition, à l'aggravation du risque ?

VIOLENCE ET MARIVAUDAGE

« Je continuais de mettre en question la limite du monde, rayant la misère de qui s'en contente, et je ne pus supporter longtemps la facilité de la fiction : j'en exigeai la réalité, je devins fou. »

1. Pour beaucoup aujourd'hui, la montagne c'est leur langue, cette chose qui vit en eux et eux en elle, le corps étranger, le plus fin, le plus envahissant, le plus délié, le plus intime, intimor intimo meo ; ils dorment avec, auprès elle murmure, compagne ; « nourris dès le berceau près de la jeune orante... » ils l'aiment, que seraient-ils sans elle, leur jeu, leur gai savoir, leur enfance ; leur langue, cet infatigable pouvoir, ni vrai ni faux, car le pouvoir de dire est ce qui ne s'use pas, différent du muscle ; dans l'espace du « pseudo » ou « neutre » ainsi ouvert — et par là nous entendrions le ni-vrai-ni-faux sans aucun jugement de valeur — s'élançait là notre logorrhée. Peut être n'y-a-t-il plus qu'hérésies, immenses migrations hérésiarques, grandes invasions non de races mais de pensées, ces bancs, ces gulf-streams, ces courants... (et donc risque multiplié d'inquisitions diverses, de croisades désordonnées, — et en même temps la terre et le corps qui continuent à donner le Même...).

Quel espace ? Celui qu'ouvre la réduction en général quand toute « naïveté » suspendue, toute axiologie suspendue, s'ouvre le neutre... le livre blanc, à voix blanche, entre les lignes du combat usuel, jusqu'à un autre ennemi à inventer ; le tournevis d'huile dans la tempête où la mer apaisée pourra enfin pour quelque instant s'offrir à de très lointaines étoiles ; l'avance hors mêlée, comme l'espace précisément, où l'on va essayer d'entendre ; l'écrivain, Théognis déserteur fameux innocenté par les juges, va au devant, le plus exposé, le plus protégé par le plus fragile (le blanc), dans la pause des sémaphores belligérants, le silence qui s'ouvre alors, propice à cette ambassade où il peut s'avancer inerte, et le plus menaçant, pour cet homme très inoffensif. Avec quoi parlementer ? Il ne le sait, il va voir, en avant — trêve peut-être qui ne sera pas longtemps respectée par l'autre inconnu. Et que rapporte-t-il ? Il ne le sait pas en très clair, il redit quelque chose à interpréter, qui n'est guère compréhensible à beaucoup.

Gratter, frapper comme des fous sur le silencieux mur entre nous, entre les choses et nous, sur le sans-mot où s'enveloppe tout « être » comme d'une mince invulnérabilité, afin de les faire souffrir et ainsi parler — comme chez Sade... ? Pourtant sans « fiction » : il n'abandonne plus ce soin à des « personnages » ; il se met lui-même en scène, la souffrance devient auto-bio-graphie, (entendons ce bruit d'ongles sur les os) :

Le raffinement, la cruauté, la politesse, c'est-à-dire les discours, vont ensemble : *Ex-quisite*, c'est un mot de torture, de cadavre. Le retard est le ressort du drame ; la machine de ce qui diffère la manifestation ou reconnaissance ouvre l'espace scénique et le cours de « l'action théâtrale », et comme la « torture » instrumente pour extorquer l'aveu, la politesse des discours où « le désir s'aiguise » et s'empêche de convenances, contourne et apprend à la fois les normes (du savoir vivre social par exemple), le style diffère le dénouement dont il excite l'impatience ; l'instrument à différer l'échéance, frein et stimulation à la fois, analogue à la cruauté qui doit retarder la mort, est le discours élégant, le beau discours, celui qui « parle comme un livre » : marivaudage et torture fonctionnent en parallèle, en analogie (?), l'un comme retard à la « petite mort », l'autre à la mort. Le sadisme serait-il le marivaudage porté aux extrêmes sur son autre registre, non représentable ? Le théâtre du XVIII^m siècle (Marivaux) serait-il par essence théâtre de la cruauté ?

★

Bataille écrit par exemple :

« Je le suppliai d'aller sans attendre au château. Il me vit maigre et ravagé sous une barbe de huit jours.

— « Qu'avez-vous ? Je donnerai de vos nouvelles.

— Je suis malade, lui dis-je, je n'ai pu l'en prévenir. Les nouvelles que j'ai, moi, sont plus vieilles que les vôtres. » Je lui dépeignis mon état.

— « Je ne sais, poursuivis-je, où j'ai lu cette phrase : *cette soutane est assurément un mauvais présage. J'imagine le pire.* »

— « Rassurez-vous, dit-il, j'ai parlé dans l'hôtel. Un malheur est vite su dans une petite ville. »

— « Le château est loin d'ici ? »

— « Trois kilomètres. B. vivait il y a quelques heures, à coup sûr. Nous n'en savons jamais plus long. Laissez-moi ranimer votre feu, il fait dans votre chambre une température de banquise. » (... Etc.).

Ce n'est pas seulement le ton qui évoque ici l'écriture « XVIII^m siècle » ; c'est toute l'*Histoire des rats* qui n'est pas sans analogie avec une pièce de Marivaux ; un « rendez-vous », une reconnaissance *différée* ; il s'en faut de très peu que le narrateur périsse — le narrateur qui se rend au « château », s'affaisse sous la neige et, méconnaissable, recouvert, il mourrait, s'il n'y avait le léger renflement, la « différence », analogue au masque, qui permit le renversement brutal en dénouement, c'est-à-dire la reconnaissance identique au salut — et, c'est de *comédie* qu'il s'agit donc, si nous nous en tenons à cette définition reprise par Dante pour son poème, que la comédie est ce qui finit bien (2).

2. Revirement ultime, « à la dernière seconde », de la mort en salut, ou du malentendu en reconnaissance : loin que son dénouement soit accidentel, une action théâtrale, une pièce nous dit son âge essentiel (à quel âge elle appartient) par son dénouement : l'impossibilité de la reconnaissance est la marque du théâtre moderne ; un malentendu épaissi jusqu'à l'irréversible, serait le symptôme « pirandellien » qui date notre théâtre — c'est-à-dire notre époque ?

« La poésie ouvre la nuit à l'excès du désir. La nuit laissée par les ravages de la poésie est en moi la mesure d'un refus — de ma folle volonté d'excéder le monde. — La poésie aussi excédait ce monde, mais elle ne pouvait me *changer*. Ce qu'elle substitue à la servitude des liens naturels est la liberté de l'association, qui détruit les liens, mais verbalement. »

Les arguments, même ici, sont inégaux à l'intention propre de Bataille : il me semble en effet que ce n'est pas seulement la *restriction* de l'effet poétique au « verbal » qui est incriminée, mais une incompatibilité plus profonde entre le mouvement poétique et celui de Georges Bataille. Car, Bataille le sait, la poésie n'est pas que « poème » : elle est danse, légèreté, jet d'eau, positivité allègre qui joue sur le vide et avec le vide, protégée par le vide, soutenue par le vide : elle est gaie jonglerie, (et en ce sens-là « méta-phores » : comme *s'échangent* et circulent d'une épaule à l'autre, d'un œil à l'autre, d'une main à l'autre, bouteilles, balles, anneaux... etc.) ; et peut-être, oui, peut-on faire servir à propos de la « poésie » le vieux mot de *transcendance*, mouvement de jaillir, arrachement à la pesanteur qui libère les « significations », qui favorise leur ébullition, ou naissances, et jongle avec, disperse et rattrape sans perte possible comme à un vrai jeu où l'on joue « non pas pour gagner mais pour jouer » ; elle « fraternise » avec toute chose comme François avec les loups et les oiseaux. C'est le jet de cette « transcendance » qui dépose étonné sur la plage toujours vierge de « cet amas de merveilles » : Ulysse nu chez Alkinoos ou sur le rivage d'Ithaque, le héros naufragé de la *Soledad*, Dante dans la forêt obscure... Or si Bataille se détourne de la poésie (3), c'est parce que le mouvement qui l'aimante est inverse : perte, attirance du gouffre, vertige, pesanteur terrible (4), damnation, aimantation du corps nu et de la f(i)ente, de la blancheur identique à l'absolue noirceur : « Ta nudité, belle, offerte — silence et pressentiment d'un ciel sans fond — est pareille à l'horreur de la nuit, dont elle désigne l'infini : ce qui ne peut se définir — et qui, sur nos têtes, élève un miroir de la mort infinie. »

Si voir c'est occuper une place d'où l'on peut *dire*, être là et dire ce qui est de là visible, pour Bataille le voir est tel qu'il ne peut voir qu'à travers le corps, *aveugle* sur le corps qui bouche et (s') ouvre, dont l'opacité est noire ouverture, ouverture sur le noir.

LA NUDITE

En d'autres termes, il y a deux nudités, et le nu qu'obsède Bataille n'est pas celui dont parle un poète qui fait appel à la « nudité », qui « veut » se dénuder... Cette nudité *symbolique*, Bataille dirait qu'elle n'est pas vraie nudité. La nudité chez Bataille est prise à la lettre, il y a chez lui un acharnement pareil à celui du mystique d'Assise se dénudant effectivement. La question difficile est peut-être ici

3. A la page 153 du *Coupable*, par exemple, nous lisons une sorte de séquence poétique (ou dans la *Haine de la poésie*, ou dans le *Nietzsche*, etc.) : « Absence de tonnerre, éternelle étendue des eaux pleurantes... etc. ». Il ne s'agit pas de poème (s). Il n'y a aucune « image », aucune exploitation rhétorique ; mais c'est une diction, lente, lourde.

4. « J'aperçois la nécessité d'audaces, de dessèchements, de lucidités *imprévus*. J'ai de la lourde réalité le sentiment nu. L'horreur, incessamment me rend malade, mais j'ai le cœur d'aimer ce poids sans réticences. Il faut à l'existence aller à l'extrême, accepter les limites réelles et ces limites seulement ; sans cela, comment rire ? Si j'avais une complaisance m'attardant au dégoût, si je niais le poids que je n'ai pu soulever, je serais « libéral » ou chrétien : comment pouvais-je rire ? »

du rapport au symbole — celui-ci même n'étant pas, bien sûr, entendu comme allégorie, mais comme signifié originaire.

Précisément, pour Bataille, la nudité serait-ce pas l'in-signé, l'insignifiant premier, au sens actif, terrible, terrorisant, du lieu, du foyer où viennent se consumer toutes les significations ; la nudité, ce qui ne se laisse associer aucun signifié latéral, aucun comparé, qui ne se laisse pas articuler dans la concaténation métaphorique transversale ; l'a-symbolie première, le forcené ; ce qui est là, simplement, sans *figure* : la porte étroite vers Dieu, le Dieu d'une théologie négative, ou plutôt privative (*a-théologie*), qui s'emporte dans l'ascèse d'écarter, d'éloigner, de déchirer tout qualificatif ; un Dieu visé dans l'effort épouvanté (épouvantable) d'arracher tout vêtement...

Le vide serait-il l'élément où le plus proche s'indistingue du tout à fait au delà ? Je comparerai l'immanence de ce divin auquel Bataille est en proie corps et âme à la source vers laquelle tenterait de remonter un effort « surhumain » à contre-pente d'un torrent dont le courant s'accroît au fur et à mesure qu'on se rapproche de l'active « transcendance » de cette source approchable et inaccessible... effort corporel-spirituel à contre-courant jusqu'à l'épuisement où se confondent, mais happées au verso nocturne — inconscient — de l'évanouissement, « l'immanence et la transcendance », de sorte que « revenant à soi », le rescapé ne peut que retendre les mains vers l'amont, dans le souvenir que ses mains à la minute de noyade ont frôlé l'inqualifié, le nu, le blanc-noir, le secret...

Le nu, dans l'excès de l'orgie, c'est l'inqualifiable ; ce qui ne peut être pris d'emblée, déporté d'emblée, dans le réseau sémantique — symbolique — à la différence de cette nudité *figurée* dont nous parlions tout à l'heure, qui d'une certaine manière protège contre la lettre, alors que la prise « à la lettre » entraîne l'effondrement du sens : en deçà donc du point où « se dénuder » a toujours déjà pris le sens paisible qui est celui d'une attitude « morale », la perversion athéologique s'acharne à remonter ; travail presque impossible, sisyphéen, puisque, si le sens *figuré* est vraiment le sens *premier* (propre), alors, l'effort de Bataille, en deçà de la séparation vie-pensée, pour remonter en deçà de cette symphyse même de la figure et de l'original, dont nous venons de dire qu'elle n'était pas assez coûteuse mais protectrice parce que la lettre y est symbole, cet effort est celui de remonter en deçà même des premières paroles vers la matrice obscure de l'indicible : où le nu est alors blanc-noir, le neutre, l'être imprédictable, le rayonnement noir au cœur de la source, le *repoussant*, ce qui repousse-de-soi tous prédicats, ce qui n'est donc aucun *sujet*, aucune substance : l'indicible ; ce qui repousse de toute sa force propre et naturelle d'irruption, de source torrentielle précisément, de source en amont de l'amont, à la chute de la chute, « derrière » la cataracte qui se jette et rejette ; de ce qui attire donc, à la mesure de sa force de centrifugation dans l'abîme même de la perte ; point aveuglant comme le cœur noir du torrent solaire.

LA PHYSIQUE EROTIQUE

« Il conjugue les mouvements sans limite de l'univers avec la limite qui lui appartient. »

Une physique de la nudité ; comparable en précision et intensité à la pensée pascalienne de l'infini, des ordres et de la disproportion ; comparable à la problématique weillienne de la pesanteur et de la grâce... Une physique, au sens d'une mesure de la différence du très proche et du très loin, du « néant » et de « l'infini » ;

un problème archimédique de levier, de résultante, de fléau ; quels sont les « bras », quels sont les poids...?

« L'insoutenable joie de retirer ta robe est seule à la mesure de l'immensité — où tu sais que tu es perdue : l'immensité comme toi, n'a pas de robe, et ta nudité qui se perd en elle, a la simplicité des mots. En elle, ta nudité t'expose immensément : tu es crispée, écartelée de honte, et c'est immensément que ton obscénité te met en jeu. »

D'un côté, le vide cosmique, infini à distance infinie, la nuit étoilée ; de l'autre le néant de « l'inavouable intimité » ; « entre les deux », la nudité du nu. Le point archimédique, le fléau, est-ce le nu ? La « force » qui pèse d'un côté, « la limite qui m'appartient », l'infiniment petit, infiniment proche, infiniment dérobé, est-ce « mon néant » ? Ce « néant » dans son rapport à l'autre comme nu, « équilibre »-t-il (est-il en « conjugaison » avec) la distance du nu à l'infini étoilé ?

Ma distance au nu dans le dévoilement de sa nudité décontenance absolument tout contenu, toute signification (« dé-mence »), et le nu est comme ce dont je ne peux que me rapprocher, l'inaccessible approchable dans le mouvement indéfini d'une approche *cruelle* ; cette « conjugaison » correspond à la proportion de sa nudité avec l'immensité (à la mesure de l'immensité). L'insondable, l'inaccessible, l'im-mense est ainsi ramené à une mesure, pris dans une mesure, mais pour un éclair, « conjugué » dans une saisie instantanée, un spasme qui fait éclater toute la machine (levier, balance), explosion de l'expérience impossible qui échoue en réussissant.

REMARQUE SUR L'EXPLOSION

Les *pauses* dans nos textes, nos propos, nos entretiens, correspondent au temps de faire le tour : sourire et détente un peu « mondains », dans tous les sens. Mais la *chose*, elle, les choses, toutes, celle-ci, quelle qu'elle soit, sa vérité, c'est dans l'*explosion* qu'elle se laisserait plutôt entrevoir, moment de disruption, ni analyse ni synthèse, où elle se révèle en se disloquant : tasse pulvérisée par la balle, mais « encore » tasse une fraction de seconde, faite défaite, l'un par l'autre. Alors est-ce que dans « mon » explosion, je saisis mon « propre » ?

Le fragment, l'aphorisme, accordé à cette pulsation explosive, est l'ordre de Bataille.

REMARQUE SUR LE TEMPS

Le *temps* pour le *coupable*, est invivable ; chute incessante, décréation continuée.

Si l'*emploi du temps* correspond au cycle équilibré des contraires (jour, nuit ; veille, sommeil ; repas, repos... etc.), la *sagesse* mène une vie « harmonieuse ». Le dément, lui, qui s'acharne contre la limite, est en constante rupture de temps, il n'a pas d'emploi du temps. Et cette pulsation fiévreuse dont il est question parle maintenant ainsi : « *Mon temps*, d'habitude, est béant, béant en moi comme une blessure. Tantôt ne sachant que faire et tantôt me précipitant, ne sachant où commence, où finit ma besogne, m'agitant fébrile et désordre, à demi distrait. Pourtant je *sais m'y prendre*. Mais l'angoisse est latente et s'écoule en forme de fièvre, d'impatience, d'avarice — peur imbécile de *perdre* mon temps. » La transgression, non oubliée de cette progression qu'on appelle dialectique et qui est par exemple celle de « l'adolescence » capitalisant les « contrariétés », débouche

sur un autre temps... La débauche serait-elle, dans la terreur de l'arrière-plan dialectique, le déchirement violent du manteau bien tramé des antithèses pour... quel saut ?

« Si je n'excédais par un saut la nature statique et donnée, je serai défini par les lois. Mais la nature *me* joue, me jette plus loin qu'elle-même, au delà des lois, des limites qui font que les *humbles* l'aiment. »

« Ta nudité, belle offerte — silence et pressentiment d'un ciel sans fond — est pareille à l'horreur de la nuit, dont elle désigne l'infini : ce qui ne peut se définir — et qui, sur nos têtes, élève un miroir de la mort infinie. »

Un jeu de bascule, le plus vertigineux, le plus dangereux possible : à partir d'une position initiale de plus grand déséquilibre possible — privé de mesure de la différence infinie entre l'infini-immense et l'infini-néant de ma finitude —, il s'agit de « conjuguer », en basculant, dans la révolusion des yeux. « Seuls tes yeux *blancs* peuvent reconnaître le blasphème qui liera la blessure voluptueuse au vide du ciel étoilé. »

Plus encore : c'est le nu en tant qu'obscènement déchiré qui est le point d'Archimède. L'abîme ne serait pas, le néant ne serait pas, s'il n'y avait un doigt (la « particularité ») qui le montre. « La particularité est celle d'une femme qui montre à son amant ses *obscena*. C'est l'index désignant la déchirure, si l'on veut, l'étendard de la déchirure. »

Le « fléau », c'est la fente, par où est visible l'infini : « A chercher dans une fente la lointaine extrémité des possibles, j'avais conscience de me briser et d'excéder mes forces. » (...) « Je désire retirer les robes des filles, insatiable d'un vide au delà de moi-même où sombrer. »

La distance infinitisée (« très petite ») du je-qui-parle à la nudité des filles fendues « correspond » (« se conjugue ») à la distance infinie du vide étoilé où mon désir est de sombrer, mais où je ne pourrais m'anéantir sans ce terrible *metaxu* de sa déchirure obscène.

Certes, il y a plusieurs formulations d'un tel « calcul », et l'obsession de Bataille à y revenir témoigne de la difficulté, de l'improbabilité, de l'intenabilité, peut-être, d'un tel calcul de l'infini. Il faudrait de plus longues analyses, rien que pour recenser les différentes expériences et lois de cette *physique*, mais ce qu'il y a à rappeler ici, brièvement, c'est qu'il s'agit d'une tentative violente, sérieuse entre toutes, que tout aussi bien que « mystique » — mot d'ordinaire employé — nous pouvons appeler « physique ». « L'amour physique », déployé aux dimensions de l'impossible répétition de la « débauche », permet d'ébaucher une Physique non pas au sens « scientifique », mais dans le sens de ce mot relié à la *Physis* grecque.

L'implacable « tâtonnement » de Bataille est prodigieusement émouvant ; comme dans l'autre « physique » l'incessante reprise des « expériences », l'obstinée modification de la théorie, tout tremble ici à l'intérieur d'un obscur resserrement du « même » : ce bouge désespéré exaspère l'intolérable effort de Bataille, et communique au lecteur son insensée émotion. L'inachèvement, l'indéterminité ultime de la formulation appartient essentiellement à cet effort « impossible » : si la loi était trouvée, certitude, il n'y aurait plus rien à faire ni à dire. Dans l'absence d'une telle monotonie finale d'un équilibre ou repos trouvé, ne nous attend que la pure inquiétude de la physique.

★

« De la poésie, je dirai maintenant qu'elle est, je crois, le sacrifice où les mots sont victimes. Les mots, nous les utilisons, nous faisons d'eux les instruments d'actes utiles. Nous n'aurions rien d'humain si le langage en nous devait être en entier servile. Nous ne pouvons non plus nous passer des rapports efficaces qu'introduisent les mots entre les hommes et les choses. Mais nous les arrachons à ces rapports dans un délire. » *

Michel DEGUY.

* Les vues économiques de Bataille, exposées dans la *Part Maudite*, se prêteraient à des transpositions relatives à la littérature :

— si nous considérons le jeu interne de la langue par glissement, substitutions, *métonymies*, où chaque mot est gagé par tous les autres et s'exhause un moment (celui où je l'écris, où je le lis) de la ronde des autres comme un chef qui se dresse pour se montrer et défier.

— si la langue est par rapport au « locuteur » *comme* le ciel, la mer, la terre, le feu : l'*élément*, l'inusable, l'excès du don, le démesuré : richesse, réserve de la langue « par dessus tout marché ». [J'ai dit « locuteur » : telles sont les expressions en usage aujourd'hui (auquel nous nous conformons provisoirement) : *émetteur, récepteur, locuteur, codage...* etc. Mais la question se pose de la légitimité de cet usage : il faudra réfléchir le fait qu'elles sont des *métaphores*, à savoir des mots qui proviennent par glissement de la zone de leur emploi *technique* : le modèle de l'*appareil* est ici sous-jacent et ainsi en sommes-nous venus à parler nous-mêmes, être et langue, de l'être de la langue sur le modèle des appareils, *tardivement* construits dans le domaine où la langue joue comme communication, information, moyen, etc..., dans la perspective où la langue est *agent*, facteur, canal, etc... Nous laissons donc ainsi rétroagir vers et sur l'essence de la langue le résultat d'une déportation implacable de la langue en la *technique*. Les mots formés une première fois comme métaphores (dans un premier sens ou « aller ») à l'appel de la *technique*, nous les réutilisons maintenant, dans un « retour », ou deuxième glissement métaphorique, pour les appliquer à la langue elle-même, *traitant* ainsi, et *réduisant* la langue à un certain type de phénoménalité exploitable, mesurable, manipulable, à partir de ce qu'elle-même a permis originellement comme déploiement de la science-technique-industrie. Nous parlons alors de la langue avec de tels termes *comme si* nous atteignons par là « enfin » son véritable être, alors que nous sommes peut-être joués par ces métaphores *excessives*. (Peut-être au contraire l'étude de la langue avec les mots de la langue, le lexique de la rhétorique, de la poétique, de la stylistique, etc., dans son déploiement décisif aujourd'hui, est-elle plus légitime, et y aurait-il ainsi deux registres de l'expression linguistique à distinguer plus attentivement aujourd'hui, celui des métaphores *cybernétiques* et celui de la *grammaire* originale)].



L'HOMME DE LASCAUX

Science difficile — et maintenant inutile dans la mesure où l'on refuse l'analyse ? — l'esthétique de langue française subit à son insu ou non un retard qui n'est pas dû aux écrivains liés aux arts, mais plutôt aux professionnels. Pourtant, dans une période névralgique, « après le surréalisme », au sens historique d'événement et de parution, les écrits de Breton, *Minotaure* allaient d'emblée à contre-courant, vers une reprise. Nostalgie de ces années ? L'étudiant d'alors, en sociologie, en Sorbonne, ignorait — erreur ou jalousie du titulaire ? — que, proche, « l'École Pratique des Hautes-Études » dispensait un enseignement réservé à quelques-uns. Salle plus ou moins vide. Registre, à l'entrée. Comme « l'Annuaire » des Hautes-Études publie la liste des inscrits, on devrait la reproduire... Bref, nous devons célébrer, contre l'enseignement sorbonnique, la présence de Marcel Mauss.

Les années du « Collège de Sociologie » sont illustres maintenant. Alors ? La parole, le bel entour, ceux qui étaient attirés par les méthodes (cours sur l'ethnologie), des vues neuves. Notations elliptiques, parfois incomplètes (dans la parution) : le maître gouverne, se soucie peu de l'écrit, au sens typographique. Georges Bataille, dans la formation des années d'alors, fut sans doute l'un des plus assidus, à sa façon. Toujours est-il que, dans « Lascaux ou la naissance de l'art » (paru en 1955), la première partie de l'ouvrage est une célébration des thèmes de ce temps, accentuée depuis dans *L'Érotisme, La part maudite*.

Nul ne pouvait prédire, en 1939, quant à la préhistoire (on parlait de « protohistoire », depuis « L'Évolution de l'humanité »), les découvertes, l'avènement de Lascaux, en 1940. Ce fut le coup de foudre, l'état de grâce, l'interrogation. Après Henri Focillon, quelques vues sur la « préhistoire » ibérique, et déjà en réaction contre Breuil.

Singulier destin — et ce fut le mérite de Georges Bataille — de prendre parti, dès l'enseignement magistral, contre le clerc. Selon nous, tout Georges Bataille est là : résolu, ne perdant pied, tenace, sensible sans doute aux thèses adverses (bien peu aux « relevés »), mais ne s'en laissant conter.

Il faut bien dire maintenant, devrait-on soulever une nouvelle

querelle, que les relevés de Breuil (mais songeons aux conditions d'alors) sont loin d'être exacts. La « découverte » de Lascaux coïncide avec un renouveau, non une plus-value, des techniques photographiques. Et l'un des premiers ouvrages publiés sur Lascaux, de Fernand Windels (1948) est intéressant depuis la parution et production des documents, sur le vif, des clichés « pris à l'aide de quatre lampes à acétylène » (les photographies n'ont subi aucune retouche). Ainsi l'étrange épisode du « guerrier et du bison », proche de la hampe fléchée d'un oiseau. Torcol, oiseau du délire ? Chamanisme, et culte des ongues en forme d'oiseaux (selon Zélénine) ? oiseau psychopompe, l'*abait*, « le chef et le guide des mânes » ? Georges Bataille ne se prononce pas, et s'interdit toute interprétation. Cependant, l'ouvrage, dans la première partie (*L'homme de Lascaux*, p. 17-38), fait état de thèmes sociologiques qui doivent à Mauss et à Dumézil : sacré (on se demande pourquoi, dans cette préhistoire), naissance du jeu, fête, transgression, orgie, « magie »... Thèse aujourd'hui contestée par A. Leroi-Gourhan, depuis l'intervention de la « méthode statistique ». Des bisons blessés (« magiquement », avant la chasse), on ne retient guère — peu importe le chiffre, si l'on ignore la carte, la mise en place des relevés — que 18 % atteints d'une flèche préalable. Donc, thèse d'aujourd'hui, « il n'y aurait pas de magie chasse-resse » préétablie.

La naissance célébrée, naissance de l'art, puisqu'il s'agissait de l'art le plus ancien, a le sens d'une éclosion de l'être humain. Le moment décisif paraît ou survient, dès ce qui différencie l'homme de la bête.

Si l'œuvre d'art est liée à la formation de l'humanité, la *caverne* (ornée, gravée, peinte) est le premier signe sensible de l'homme et de l'art. L'on surprend l'aurore de l'espèce humaine, une genèse prodigieuse. L'homme de Lascaux créa « ce monde de l'art, où commence la communication des esprits ». D'où le rôle du chthonien, répercuté. « A Lascaux, ce qui, dans la profondeur de la terre, nous égare et nous transfigure est la vision du plus lointain ». Enfin paraît, et il s'agit d'un âge et d'une nature inconnus, l'*hybride*. Quant au passage, de l'animal à l'homme, du mixte sans doute évoqué par « l'homme-bête » ou « le masqué », la réponse que Lascaux nous donne demeure obscure en nous ; c'est la réponse la plus ancienne. Et la caverne devient ce prisme où se reflète l'épanouissement de « l'homme aurignacien ».

Quant à l'histoire, « c'est avec bien des réserves que nous supposons, pour Lascaux, que l'homme aurait commencé à l'orner de figures animales, il y a près de trente mille ans ». André Varagnac, dans *L'Homme avant l'écriture* (1959, p. 98), donne comme dates pour Lascaux : « environ 21.100-17.000 avant J.C. »

Temps d'aurore et de commencement ; civilisation de la chasse,

alors que la faune est riche en grandes espèces (rhinocéros). Bison, renne, cheval, cerf, taureau... autant de thèmes familiers. Et selon Nougier, la chronologie de « l'art des chasseurs d'Occident se réduit, pour l'essentiel, de -15.000 à -10.000 ans ».

On voudrait insister sur les thèmes-clés, donner un indice de fréquences. Georges Bataille écrit (p. 20) : « Le nom de Lascaux est (...) le symbole des âges qui connurent le passage de la bête humaine à l'être délié que nous sommes ». Les premiers hommes « devaient tenir de leur position le caractère hybride de la bestialité » ; mais ce caractère hybride s'affirme d'une autre façon, nous l'avons dit, par l'invention et le port du masque, la bête devenant un homme.

Ces êtres « simples » riaient ; le *rire* des hommes « commence bien en quelque point » ; « l'homme de Lascaux riait à coup sûr ». Et « l'art de Lascaux est très éloigné de l'art sauvage ». Parmi les événements décisifs, on célèbre la naissance de l'outillage (ou du travail), de l'art (ou du jeu). Fortune de l'*homo ludens* (thèse et découverte de Huizinga). « Ce que l'art est tout d'abord, et ce qu'il demeure avant tout, est un jeu ».

Dans l'esthétique sociologique de Georges Bataille, le passage de l'animal à l'homme, repris ou célébré comme un leitmotiv, est une thèse essentielle ; ainsi que ce corollaire : le passage du monde du travail au monde du jeu. « L'art ajoutait, à l'activité utile, une activité de jeu ». Autre fait, résultant du passage de la vie indistincte à la conscience, la création d'un langage (mais l'œuvre « pariétale » reste cryptée, en grande partie indéchiffrée), la parution des interdits, la classification fondamentale des objets (les uns tenus pour sacrés et pour interdits, les autres envisagés comme profanes, maniables et accessibles), l'ensemble solidaire des interdits.

Alors s'affirment les thèses essentielles : « Les interdits humains fondamentaux forment deux groupes : le premier lié à la mort, l'autre à la reproduction sexuelle ». « Il n'y a pas, si l'on veut voir, de distinction précise entre le sexuel et le sacré ».

La *fête*, à l'époque des peintures des cavernes, reste pour nous un mystère. Intervenait, on s'en doute, sans avoir à établir quelque genèse des transgressions, le sacrifice et le crime du sacrificateur : en connaissance de cause, le sacrificateur « violait l'interdit du meurtre » (p. 38). D'où cette proximité : sacrifice et crime, célébration et viol. Dans son essence, et dans la pratique, l'*art* exprime tel moment de transgression. « C'est l'état de transgression qui commande le désir, l'exigence d'un monde plus profond, plus riche et prodigieux ».

Le changement d'une figure en une autre ne dépend pas des préceptes, mais des faits, des actes. « Toujours la transgression se

traduit en formes prodigieuses » : formes de la poésie, musique, danse, tragédie, peinture.

A l'origine des formes de l'art (la thèse semble ancienne, mais garde son côté dionysien, de célébration et de poursuite, de quête), ne trouve-t-on la *fête* de tous les temps, ce déploiement des ressources. Le mouvement qui engendre la fête est célébré sur les parois, où la naissance de l'art coïncide avec un tumulte, une exubérance, une plus-value. Chaque œuvre d'art « a un sens indépendant du désir de prodige qui lui est commun avec toutes les autres ».

La partie centrale de l'ouvrage sur *Lascaux* est occupée par une « description de la grotte » (p. 41-113, partie s'achevant par l'énigmatique reproduction : « Bison éventré, homme étendu et perche surmontée d'un oiseau »). Dans l'obscurité, puis la lumière des travaux et des célébrations, interviennent puissance magique et angoisse. La grande salle des taureaux pouvait contenir cent personnes. Mais des réunions « nous ne savons rien ». Ces cavernes gravées et peintes attiraient « en raison de l'horreur que l'homme a naturellement de l'obscurité profonde ». Alors l'homme éprouvait et subissait le temps de la nuit, plus ou moins vaincue par le feu, l'acte, ce sentiment d'intervention « dans un domaine inaccessible qui était en ce temps l'objet de la peinture ».

Liées ou non à des cérémonies, les bêtes et le fond animalier, l'extraordinaire bestiaire donnent un « sentiment de grand nombre » ; « ce peuple solennel » rêve d'une abondance démesurée ?

La couleur (les animaux rouges), l'animal imaginaire, monstre (« licorne », fig. p. 49), d'autres figures imaginaires (« Sorcier » des Trois-Frères), laissent entendre l'évident, une reprise du thème : le mixte, l'hybride impliquent une réversion dangereuse, inquiétante. On ne peut imaginer le « passage » comme une plus-value de l'esprit, une évolution !

En effet, le désir du chasseur est sensible, particulièrement dans le diverticule (de *deverticulum*, chemin écarté, détour, élément labyrinthique) : « une constellation de la vie animale, divergente, y est mouvante autour de nous ».

Le domaine du plus profond passé peut être évoqué non seulement depuis ce bestiaire et l'hybride, mais dans un tout autre secteur, à l'intermédiaire des règnes, en fonction de ce qui reste crypté : polychromie des rectangles divisés en damiers, en carreaux (boucliers ? aires de divination ?), signes inintelligibles, nombreux, voyants, de forme plus accusée dans la galerie. Les plus frappants sont de forme rectangulaire : « ce sont des sortes de grilles, l'un d'entre eux ressemble à une fourche ». Les relevés de fréquence ou de parution établis soulignent

les dominantes : rectangles, donc, cases de couleurs, suites de disques ou de points, ponctuations (rouges et noires, à un grand carrefour de Niaux), traits simples ou composés, traits complexes (végétaux ?). « Nous devons avouer finalement ne rien savoir (p. 91). « Bien des traces de ces âges lointains sont inintelligibles ». Les merveilles de l'art quaternaire, redécouvertes en 1864, de l'art « aurignacien », en 1940, ne livrent pas l'énigme, les secrets de « ce monde à jamais disparu ». Parfois les figurations interviennent en des lieux presque inaccessibles ; ainsi le « cabinet des félins ». On est surpris alors par les figures tracées en « perspective tordue (p. 111), c'est-à-dire de profil, « mais comme si, pour les mieux dessiner, l'on avait tordu certaines parties », pattes, oreilles, cornes (ou bois). Sur ces animaux de profil, pattes, oreilles, cornes sont vues de face (ou de trois-quarts) ; les pattes du bison sont fendues, les deux cornes ont la forme d'une *lyre*, inclinée (le bison est figuré dans l'attitude de la charge — mais on ne sait rien des « taurobolies » peut-être pratiquées).

A l'Aurignacien, la perspective tordue est de règle (selon Nougier, la perspective « aplatie » est pratiquée jusqu'à l'âge du Bronze, vers le 12^e millénaire). L'analyse des fragments carbonisés (charbons de sapins) trouvés dans le fond du puits donna une date : 13500 avant (13550, selon Nougier). On sait que l'Aurignacien typique de La Quina, en Charente, est daté de -29.200.

En conclusion, et en dehors des problèmes de datation, plusieurs thèses demeurent, à l'actif de l'esthétique : d'abord celle du miroir (de la vie animale). Sur un autre plan, l'homme a su donner de l'animalité « cette image suggérant ce que l'humanité a de fascinant ». Quant à la représentation de l'homme, absent de ces figures, vouées au déferlement animal, que penser ? « Merveilles énigmatiques, inattendues, ces figures éveillaient l'écho des fêtes les plus lointaines de ce monde » ; de leur composition, une *vie sauvage* et gracieuse émanait.

Georges Bataille souligne justement le caractère paradoxal de l'art préhistorique : les traces qu'après des millénaires ces hommes nous ont laissés de leur humanité se bornent à des « représentations d'animaux ». Ces hommes laissant *l'image de l'animalité qu'ils quittaient*. « Comme s'ils avaient dû parer un prestige naissant de la grâce animale qu'ils avaient perdue ».

Qu'annoncent ces figures inhumaines ? Ceux qui les ont peintes ont achevé de devenir des hommes en les peignant. « L'effacement de l'homme devant l'animal — et de l'homme devenant humain — est le plus grand que nous puissions imaginer ».

RENÉ DE SOLIER

DENIS HOLLIER

LA TRAGÉDIE DE GILLES DE RAIS au "Théâtre de la Cruauté"

1. Désordre d'un texte profondément inégal sous des dehors discursifs, voix souvent placée plus qu'un ton au-dessus de ce qu'il conviendrait, élans de la pensée qui tournent court butant à peine partis contre des termes qu'ils ne semblent pouvoir ni contourner ni dépasser, richesse et pauvreté d'un vocabulaire reposant sur un petit nombre de mots mais excessivement colorés, essoufflement d'une syntaxe qui paraît ne pas pouvoir tenir le rythme. Disparate d'une réflexion qui oscille entre la plus « petite » histoire et les tableaux donnant une vue généreusement panoramique de l'histoire universelle. Une tendance à solliciter les faits de façon à ménager l'ouverture de certaines possibilités qui tiennent à cœur¹.

Livre plutôt crispé que tendu, où la pensée s'épuise à pénétrer ce qu'elle sait impénétrable ; livre pourtant étrangement détendu et qui va de l'avant selon une démarche qui n'a pas la continuité d'un progrès logique mais procède par sautes où piétinements et glissades se succèdent avec brusquerie : *La Tragédie de Gilles de Rais*, un des derniers textes de Bataille, peut paraître à maints égards insuffisant et décevant au même titre que les essais sur *Manet* ou *Lascaux*, qui donnent eux aussi cette impression d'une pensée qui n'aurait pas trouvé sa forme, ou qui voudrait changer de peau. Il n'est pas moins remar-

1. La plus significative de ces sollicitations grâce auxquelles une non-impossibilité neutre est transformée en possibilité positive concerne la suggestion d'un rapport qui rattacherait les premières débauches criminelles de Gilles de Rais à la mort de son grand-père ; suggestion qui, de toute évidence, tend à augmenter la prise de l'« expérience intérieure » puisqu'un épisode de la propre vie de Bataille, qu'il a souvent rappelé, repose sur une situation analogue (cf. *Le Petit*, p. 61 : « Je me suis branlé nu, dans la nuit, devant le cadavre de ma mère »). Admirez ces arguties : « Nous devons nous en tenir, semble-t-il, à la date donnée par Gilles lui-même : il commença de tuer l'année de la mort de son grand-père. Cependant, il ne dit pas *après sa mort*. Il pourrait avoir tué dans sa chambre à partir du moment où le vieil homme fut si faible qu'on pouvait agir aussi tranquillement que s'il n'était plus », *La Tragédie de Gilles de Rais*, p. 121 (Introduction au recueil des documents concernant *Le Procès de Gilles de Rais*. Nous citons d'après la seconde édition : J.-J. Pauvert, 1965). Cf. *ibid.*, p. 53 : « Peut-être son grand-père venait-il d'y mourir ? Peut-être achevait-il de mourir un peu plus loin ? » Il s'agit donc avant tout de faire se rencontrer sous le toit familial la mort et la débauche dans une situation dont la coloration incestueuse n'a pas à être soulignée (le meurtre du père n'est que l'autre versant du désir de la mère. Cf. « Gilles était le rival de celui qu'il avait élevé, qu'il avait suivi — et qu'il admirait », *ibid.*, p. 122). Le même parricide se trouve donc aux origines de la littérature et du crime et permet de les faire se rejoindre.

quable que Bataille y ait rassemblé pour en composer une sorte de sanglant bouquet final toutes les obsessions qui avaient traversé son œuvre.

2. La pensée se donne ici pour tâche de saisir ce qu'elle sait insaisissable : le crime. Elle se porte au-devant de ce qui la récuse, — de ce dont elle pressent qu'il la récuse, parce qu'il s'agit précisément de ce dont elle sait qu'aucun savoir ne peut lui correspondre. Pour ne faire qu'approcher du crime, pour simplement s'apprêter à diriger vers lui sa pensée, il faut avoir déjà laissé loin derrière soi tout savoir. Allant au-devant du crime, la pensée aborde un abîme vertigineux où ce qu'elle découvre c'est le retrait déjà de toute limite et que l'on est par conséquent entré dans le domaine du pire — ce comparatif absolu, comme on pourrait le nommer, puisque dans ce domaine on peut toujours, on ne peut que toujours trouver pire. Le mal est toujours pire et c'est pourquoi il est effrayant, c'est pourquoi le penser c'est abandonner sa pensée à la peur.

« Le crime se cache, et ce qui nous échappe est le plus affreux. Dans la nuit qu'il propose à notre peur, nous sommes tenus d'imaginer le pire »². Le crime n'est que ceci : ce qui dépasse la conscience. Tout ce qui est représentable offre à la conscience une assise solide à partir de laquelle elle pourra faire entendre ses jugements. Mais le crime n'entre pas dans cet ensemble ; il en est la limite. Alors que la représentation repose sur l'identité du réel et du pensable, le crime se définit simultanément comme ce qui est toujours possible et n'est jamais pensable, comme la possibilité de l'impensable. Aussi le magistrat qui enregistre les aveux de Gilles de Rais ne peut-il se contenter de l'énumération brute de ses atrocités, énumération dont il ne sait que faire. Pour qu'il puisse les juger, il voudrait que le criminel lui en fournisse aussi une explication (« pour quels motifs, à quelles intentions, à quelles fins ») : « Je m'étonne de ce que vous me dites et ne m'en puis bonnement contenter : seulement je voudrais par vous en savoir la pure vérité »³. La raison est donc réduite à l'impuissance par le crime authentique. Un crime qui a des raisons, devient une simple fraude et seules finalement les fraudes relèvent de la justice qui les punit. Le crime échappe à la justice en ceci précisément qu'il n'a pas de raisons (« Aucune explication »⁴). Sans la nudité de ses aveux étrangers à toute explication Gilles de Rais n'aurait pas été le « pur » criminel. En dernière instance, son crime, c'est de n'avoir aucune raison. Le tribunal n'a pour fonction que de l'envoyer au bourreau qui est son véritable interlocuteur, mais là aussi la peine de mort lui sera

2. *Le procès...*, p. 11. Sur la peur : voir la préface à la réédition du *Coupable* (1961).

3. cité : *Le procès...*, pp. 26 et 27.

4. *ibid.*, p. 27.

moins infligée par un jugement qu'elle n'est, dès le départ, intimement exigée par lui comme l'apothéose d'un destin tragique.

Le crime se définit donc par un secret essentiel qu'il ne faut pas confondre avec la clandestinité. Dans la plupart des crimes réels il y a un secret peureusement entretenu ; il faut qu'ils restent cachés ; mais c'est là leur aspect décevant et c'est pourquoi un crime réel est rarement un crime véritable. Le secret du crime que l'on cache lui est en quelque sorte ajouté et ne résistera pas à l'aveu. Sans doute Gilles de Rais participe-t-il, lui aussi, partiellement à ce côté décevant des criminels clandestins : « il lui manque ce qui, bien souvent, manque au criminel, qui lui fait apprécier, dans l'aveu, l'ostentation de ce que, nécessairement, il aurait dû cacher : de *ses crimes...* »⁵. Exhibitionniste, son ostentation se veut glorieuse, non pas abjecte ; d'abord il dissocie sa gloire et ses crimes, puis, ses crimes découverts par la justice, il commence par en refuser l'aveu. C'est seulement quand on le menace de le lui arracher qu'il se résoud à s'abandonner jusqu'au bout à la passion tragique qui, de toutes façons, l'a déjà mené à sa perte. Toutefois, outre le fait que, lorsqu'il s'y résoud, par ses aveux sans excuses il ne cherche au contraire qu'à accuser insolemment ses crimes, jamais ceux-ci ne furent absolument solitaires. Ses complices n'étaient pas des comparses qu'il n'aurait utilisé que pour parvenir à ses fins, ils étaient les témoins sans la présence desquels il ne les aurait pas vécu comme crimes. « Pendant sa vie, l'exhibitionnisme de Gilles de Rais se satisfait d'un petit nombre de témoins, ses complices »⁶. Bien loin de la fuir, le secret du crime exige l'épreuve de sa manifestation.

3. « L'aveu est la tentation du coupable »⁷. Il ne saurait y avoir de crime parfait au sens où l'entendent généralement les romans policiers puisqu'inavoué le mal n'est pas encore un crime ; il ne suffit pas de le faire, il faut encore le dire. Le crime ne trouve sa mesure, sa démesure, que dans un récit. Il doit s'accomplir en littérature. « Plutôt que les crimes réels, la légende, la mythologie, la littérature, avant tout la littérature tragique en donnent la mesure »⁸. La légende est la présence populaire du crime (*Barbe-Bleue*), la tragédie en est la présence littéraire (*La tragédie de Gilles de Rais*). La tragédie : cette aventure de la parole, de la pensée passionnée, lorsque l'imagination et les pouvoirs d'invention personnels d'un auteur sont stoppés ou emportés, lorsque l'écrivain est entré dans la localité d'un discours dont l'origine lui est extérieure : le crime. « De telles scènes ne sont pas l'œuvre d'un auteur. *Elles ont eu lieu* »⁹.

5. *ibid.*, p. 14.

6. *ibid.*, p. 14.

7. *ibid.*, p. 98.

8. *ibid.*, p. 11.

9. *ibid.*, p. 29.

Plusieurs textes permettraient d'esquisser chez Bataille une histoire du langage et de la littérature à partir des rapports qu'ils entretiennent avec la violence et le crime. Rapports qui, on s'en doute, n'ont rien d'accidentel : si, comme le dit l'*Avant-propos* de *La Littérature et le Mal*, la littérature — coupable de toutes façons — se doit aujourd'hui de « plaider coupable », il faut bien qu'elle soit un crime qui finalement n'est peut-être pas différent de sa parole même qui se refuse à la loi.

On trouve dans *Les Larmes d'Eros* cette phrase liant étrangement la littérature à la fin de l'histoire : « de Gilles de Rais, qui n'affirma pas ses principes, au marquis de Sade qui, les affirmant, ne les mit pas vraiment en action, nous voyons décliner la violence »¹⁰. L'histoire commence avec l'irruption de la différence dans « ce qui est », avec l'apparition de l'homme qui porte en lui sa négation violente, se sachant mortel ; différence et négation qui s'incarnent dans les rapports du maître et de l'esclave, c'est-à-dire dans la structure du monde féodal. L'histoire est le lieu des différences, de leurs mutations et de leur progressive suppression : la loi chasse la violence du monde. Essentiellement l'histoire se caractérise comme déclin du monde féodal ; elle est cette « tragédie de la noblesse » qui entre dans sa fin avec la Révolution (« Des guerres ou des révolutions de palais ne prouveraient pas que l'histoire dure »¹¹).

Gilles de Rais. Au Moyen Age le crime s'enveloppe dans la rumeur des légendes, se masque d'un brouillard que sa terreur inspire. On appelle Gilles de Rais Barbe-Bleue... Qu'elle l'ignore, le transpose ou le dénonce, la parole médiévale restant extérieure au crime est fidèle au père et à la loi (Dieu) ; partout présente, la violence est étouffée ; sa parole reste prisonnière des corps. (« Le paradoxe du Moyen Age voulut que ces gens de guerre ne parlèrent pas le langage de la force et du combat. Ils eurent souvent un parler douceâtre »¹²). Anonymat de la violence qui n'est le fait de personne en particulier, dont le monde est seul responsable (« les crimes de Gilles de Rais sont ceux du monde où il les commit »¹³). Gilles de Rais n'a pas été l'auteur de ses crimes, il s'est borné à être le jouet du lieu qui fut le leur : les châteaux-forts (« leurs murailles évoquaient les supplices dont, parfois, elles étouffaient les cris »¹⁴). Le crime, comme la tragédie, n'a pas d'auteur : il n'a qu'un lieu.

10. *Les larmes d'Eros*, p. 166. Bataille, il est vrai, dit ailleurs (*Le procès...*, p. 57) de Gilles de Rais qu'il énonça, « avant le marquis de Sade, le principe des libertins endurcis dans le vice ». Cette apparente contradiction, dont on trouverait d'assez nombreux exemples chez Bataille, ne soulève en fait pas la moindre difficulté réelle.

11. « Hegel, l'homme et l'histoire », *Monde nouveau-Paru*, fév. 56, p. 2.

12. *Le procès...*, p. 47.

13. *ibid.*, p. 68.

14. *ibid.*, p. 13.

Gilles de Rais n'avoue ses crimes que lorsqu'il est enfermé dans une prison (« au moment où lui est retirée, dans la prison, la possibilité du meurtre, l'aveu (...) lui resterait »¹⁵). Pour passer aux aveux le crime doit quitter le château, être mis en prison. Il faut que violence lui soit faite pour que la violence prenne la parole. Tel est le sol commun des confessions de Rais et des écrits de Sade¹⁶.

Sade. Ici, toutefois, la violence est originairement parlante. Le crime est cette parole que la loi ne parvient pas à réduire au silence. Parole tragique puisque, par ce langage de la violence — comme Gilles de Rais par ses aveux, mais sans qu'il y ait encore le référent d'un crime antérieur et extérieur à son énonciation, sans qu'il y ait d'autre crime que cette parole inavouable — le sujet du discours se nie lui-même : langage sacrificiel qui détruit son auteur. « La violence porte en elle cette négation échevelée, qui met fin à toute possibilité de discours »¹⁷.

*Charlus*¹⁸. Il y a quelque chose d'étonnant dans l'apparition d'un personnage de roman à ce point de la généalogie du langage de la violence. Comme si l'on était passé, avec la Révolution, non pas de l'autre côté du miroir, mais de l'autre côté de l'histoire, dans la littérature. Le crime change de lieu ; ou plutôt le lieu du crime change avec le monde. A l'époque de la démocratie et de la planification, règne universel de la loi, il n'a plus de place que dans la liberté excédente d'une parole illégale (mais non pas clandestine) ; il a quitté les corps pour le livre, dernier foyer de différence, ultime violence irréductible séparant le monde comme totalité et système achevé d'une part, la

15. *ibid.*, p. 28.

16. Dans cette histoire de la tragédie, un temps devrait être ménagé pour Racine. La tragédie racinienne qui, en tant que « tragédie classique », est une notion contradictoire, se réduit à une voix, étrangère à l'auteur qu'elle traverse comme à la société qui l'entend, tragique cependant (et en ceci le contraire exact de la tragédie féodale qui est la seule vraie tragédie) d'apparaître dans un monde qui l'ignore et la condamne, précisément, à un *non-lieu*. Le monde tragique du Moyen-Age avait un langage courtois ; le monde courtois (précieux) de l'âge classique a pu avoir un langage tragique dans la mesure même où il était tout entier tendu par le refus de la tragédie, par le primat de la raison. La tragédie est une violence faite au langage classique (« ces cris viennent d'un monde qui ne criait pas », « Racine », *Critique*, juin 49). Il est intéressant de noter que Bataille personnifie en Gilles de Rais la tragédie que connut la noblesse au moment où la monarchie succède à la féodalité (cf. la visite de Louis XI à Tiffauges qui décide de la chute irrémédiable de Gilles de Rais, *Le procès...*, p. 89). La tragédie est refus de la monarchie classique, comme de la parole et de la loi du père.

17. *L'Érotisme*.

18. La tragédie de Gilles de Rais incarne celle de la noblesse, celle d'un monde « auquel une figure sanglante convient, qui, des *Berserkir* à M. de Charlus, trahit de toute manière une cruelle niaiserie » (*Le procès...*, p. 67).

Il y a une coïncidence étonnante dans les liens qui rattachent en fait le personnage de Charlus à Gilles de Rais et Sade. Montesquiou, qui serait le modèle principal de Charlus, fournit également à Huysmans la figure de Des Esseintes (*A Rebours*) et sans doute celle du personnage qui, dans *Là-Bas*, se consacre à des recherches sur Rais. D'autre part, la duchesse de Guermantes, cousine de Charlus, a eu pour modèle la comtesse de Cheigné qui descendait de la famille de Sade (cf. une note de *Critique*, avril 51, p. 367). Indépendamment de ces considérations extérieures le lien s'impose à la lecture de telle phrase sinistrement ambiguë de Charlus : « nous cultivons les bégonias, nous taillons les ifs, par pis aller, parce que les ifs et les bégonias se laissent faire. Mais nous almerions mieux donner notre temps à un arbuste humain » (*A la recherche du temps perdu*, Pléiade, t. II, p. 285).

littérature d'autre part (cf. Mallarmé : « tout se résume dans l'Esthétique et l'Economie politique »). Quand la littérature plaide coupable, qu'elle est devenue le règne de la violence et du crime, c'est que l'histoire est finie ; l'histoire elle-même est alors « chose du passé ». On peut se retourner vers elle, dans un mouvement de révolution qui est la littérature, et constituer le lieu de sa représentation où elle apparaîtra comme spectacle tragique du « déclin de la violence », ouvrant « en entier la nature humaine à la conscience de soi »¹⁹.

4. Tragédie, crime, sacrifice sont au même titre des manifestations de la conscience dionysiaque qui caractérisait autrefois le « noble », qui caractérise aujourd'hui l'« artiste ». C'est sans la moindre préciosité que Bataille aurait pu parler de l'*Assassinat considéré comme un des Beaux-Arts*. Quoiqu'il en soit, un de ses textes porte ce titre significatif : *L'Art, exercice de la cruauté*. La guerre, la richesse et toutes les violences qu'elles engendrent font de la vie noble une existence esthétique parce que l'on s'y jette à corps perdu, dans une passion effrénée du spectacle (« l'existence de Dieu, ou celle du diable, n'avait qu'une fin : ce qu'un noble tient pour la fin de tout le monde noble, un enchantement diurne ou nocturne, semblable, étant réel, à ce que sont de très beaux tableaux, qui éblouissent, et qui fascinent »²⁰). Les racines esthétiques — quoiqu'incultes — des perversions de Gilles de Rais sont soulignées avec insistance par Bataille : « ceux qui avaient les plus belles têtes et les plus beaux membres, il les donnait à contempler, et il faisait cruellement ouvrir leur corps et se délectait de la vue de leurs organes intérieurs »²¹. L'insistance avec laquelle de telles indications reviennent vise sans aucun doute à nous rappeler que l'art commence avec un usage irréductiblement illégal du corps par le biais duquel il se trouve en nécessaire connivence avec l'érotisme. Il n'y a pas de rupture entre l'obsession du crime sexuel dont Gilles de Rais est la proie et les formes dites « supérieures » de l'activité artistique, leur inspiration commune résidant à la fin dans une même conscience exacerbée du corps perdu, conscience du corps comme présence dérobée que la représentation tente de ressaisir²².

Rassembler le corps dans la clôture d'un regard et l'humanité dans les limites d'un corps, puis déchirer cette masse, tels sont les deux temps de la représentation sacrificielle par le truchement de laquelle la conscience s'identifiant à son objet, objectivant son identité, dans

19. *Les larmes d'Eros*, p. 164.

20. *Le procès...*, p. 60.

21. cité : *ibid.*, p. 57.

22. A propos de planches anatomiques, Michel Leiris parlait, dans un numéro de *Documents*, de « l'extraordinaire beauté dont beaucoup sont empreintes, beauté liée non pas à la pureté plus ou moins grande des formes, mais bien plutôt au fait que le corps humain s'y trouve révélé dans son mystère le plus intime, avec ses lieux secrets et les réactions souterraines dont il est le théâtre » (« L'homme et son intérieur », repris dans *Brisées*, p. 49).

l'emportement de la fascination qui naît de ce rapport, réduit le corps qui sous-tend son regard à n'être plus qu'une image dont la fragilité dissimule mal l'épaisseur physiologique qu'elle recouvre. La passion de ce regard est la mort dans laquelle il s'enracine. Le regard esthétique qui déchire les apparences et qui ouvre les corps permet à l'homme de rejoindre enfin et de contempler son sol nourricier : la mort ; ce milieu où plonge ce regard-racine n'est pas le corps vivant qui le porte, mais celui vers lequel il se porte, corps-image mourant sacrifié dans la mise en spectacle. « Nous tenons à la mort comme un arbre à la terre par un réseau secret de racines », dit Bataille qui avait évoqué ailleurs « la vision fantastique et impossible des racines »²³. Comme si dans le face à face d'un œil en quelque sorte exorbité, sorti du crâne, et d'un corps ouvert, livré béant aux soubresauts de la mort, le sacrifice réalisait par un subterfuge la révulsion totale du regard remontant à sa source, délaissant le monde extérieur pour se repaître de l'intérieur immonde. Regard de celui dont on dit qu'il est « tout œil », regard solaire qui se voue à la cécité, c'est à son obsession que Bataille rattache également le cas d'une internée qu'un jour sa gardienne trouva « occupée à s'arracher l'œil droit. Le globe oculaire gauche avait disparu et l'orbite vide laissait voir des lambeaux de conjonctive »...²⁴

Cette « énucléation œdipéenne » — « forme la plus horrifiante du sacrifice »²⁵ — emprunte cependant un raccourci, exemplaire certes, mais décevant du fait qu'elle ne passe jamais par le niveau du spectacle. Sans doute le sacrifice est-il d'une façon fondamentale « automutilation », mais dans la mesure où le sacrificateur et les assistants se sont identifiés au préalable à la victime ; en tant que spectacle il exclut donc toute extériorité et toute distanciation ; de l'œil au corps la distance est toujours une distance intérieure, celle dont la tension permet une représentation (de même la mise en spectacle de l'histoire se faisait à partir de la fin de l'histoire, et non à partir d'un point qui serait extérieur à l'histoire).

Totalisé et rassemblé en une représentation, l'homme n'est plus que l'objet d'un regard à la limite de l'inhumain, qui le contemple dans l'« indifférence souveraine ». « Le genre humain n'était plus, sous les yeux de Gilles, qu'un élément de trouble voluptueux : cet élément se trouvait en entier, devant lui, disponible souverainement »²⁶.

23. *Haine de la poésie*, pp. 177 et 163. Dans « Le langage des fleurs » (*Documents*, 1929, n° 3) Bataille décrit les racines qui « se vautrent dans l'intérieur du sol, amoureuses de pourriture comme les feuilles de lumière ». Ce qui distingue l'homme de la plante tient précisément, comme l'indique *L'œil pinéal* (inédit), à ce que le premier n'a pas d'autre racine que son regard qui se nourrit en conséquence par la contemplation plus que par la pénétration de son sol (la mort).

24. cité : « La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh », *Documents*, 1930, n° 2.

25. *ibid.*

26. *Le procès...*, p. 57.

Le « trouble voluptueux », cela va sans dire, est une émotion qui se situe loin « au-delà du principe de plaisir ». (« Gilles se vanta (...) d'avoir « plus de plaisir (...) à voir séparer leurs têtes et leurs membres, à les voir languir et à voir leur sang, qu'à les connaître charnellement »²⁷). On pourrait qualifier de chirurgical ce regard dont le tranchant transperce les corps²⁸.

Mais ce qu'il importe de souligner encore une fois c'est que Bataille veut situer à ce niveau d'obsessions et de perversions propres, selon l'exégèse que Leiris proposait de cette expression populaire, à celui qui « ne sait pas quoi faire de sa peau » ce que le terme d'art sert généralement à en détacher. Après avoir déploré que l'« on entre chez le marchand de tableaux comme chez un pharmacien, en quête de remèdes bien présentés pour des maladies avouables », il ajoutait : « je défie n'importe quel amateur de peinture d'aimer une toile autant qu'un fétichiste aime une chaussure »²⁹.

Cet effort pour « désublimiser » la culture et enraciner l'art dans le corps pourrait nous autoriser, malgré d'indéniables différences, à rapprocher Bataille et Artaud. Ce dernier ne parlait-il pas justement d'« extraire de ce que l'on appelle la culture, des idées dont la force vivante est identique à celle de la faim » ? N'associa-t-il pas lui aussi art et crime (« jamais on n'aura vu tant de crimes, dont la bizarrerie gratuite ne s'explique que par notre impuissance à posséder la vie ») ? Enfin ne voulut-il pas délivrer la tragédie de la tyrannie de l'auteur afin qu'elle puisse avoir lieu. Ne sommes-nous pas conduits étrangement près des plus profonds thèmes d'Artaud par une phrase de Bataille comme celle-ci : « le théâtre comme le sommeil rouvre à la vie la profondeur chargée d'horreurs et de sang de l'intérieur des corps »³⁰. Aussi ne nous étonnerons-nous pas de voir annoncée par Artaud en quatrième place dans le programme du théâtre de la cruauté — établissant un pont vertigineux entre celui qui fit des corps le théâtre de ses cruautés et celui qui par la cruauté voulut redonner un corps au théâtre — « l'histoire de Barbe-Bleue reconstituée selon les archives, et avec une idée nouvelle de l'érotisme et de la cruauté ». Exactement *La tragédie de Gilles de Rais*.

DENIS HOLLIER

27. *ibid.*, p. 56.

28. « L'œil pourrait être rapproché du tranchant (...) c'est là ce qu'ont dû affreusement et obscurément sentir les auteurs du *Chien andalou* lorsqu'aux premières images du film ils ont décidé des amours sanglantes de ces deux êtres (...) un rasoir (tranchant) à vif l'œil éblouissant d'une femme jeune et charmante » (« Œil », *Documents*, 1929, n° 4).

29. L'esprit moderne et le jeu des transpositions », *Documents*, 1930, n° 7.

30. « La Mère-Tragédie », *Le voyage en Grèce*, été 1937.

JEAN DUVIGNAUD

L'USAGE DES RICHESSES

Bataille écrit vers 1930 « la notion de dépense » dans une revue éphémère qu'il dirige avec des marxistes, *La Critique sociale*. Assurément, quand on relit ce texte, d'une indiscutable puissance, on est frappé de la gêne de Bataille : il y évoque surtout la gratuité de l'activité humaine et se garde d'aller au bout de ce qu'implique cette notion de gaspillage dont il retrouvera le sens plus tard, dans l'*Expérience intérieure*, l'*Érotisme* ou certains textes brefs et saisissants comme cette étude intitulée *Mystique et sensualité*, publiée dans « Critique » revue éphémère qu'il dirige avec des marxistes, *La Critique sociale*, en 1952. Or, dans le texte de *La Critique sociale*, Bataille esquisse avec force la disjonction que les marxistes ou les révolutionnaires du siècle dernier donnaient pour impossible, de l'être en tant qu'être vivant et des choses : « l'intense travail d'abandon, d'écoulement et d'orage qui la constitue (la vie humaine) pourrait être exprimé en disant qu'elle ne commence qu'avec le déficit de ces systèmes (les systèmes fermés de l'économique) : du moins ce qu'elle admet d'ordre et de réserve n'a-t-il de sens qu'à partir du moment où les forces ordonnées et réservées se libèrent et se perdent pour des fins qui ne peuvent être assujetties à rien qui soit possible de rendre des comptes ».

La dernière phrase frappe : c'est la définition du gaspillage, de l'anéantissement et de cette « consommation » inséparable de la consommation dont on trouve l'analyse (ou plus exactement la formulation systématique complète) dans *la Part Maudite*.

Répetons-le. A cette époque, Bataille n'a pas les mains libres. Il ne peut donner la pleine mesure de son hypothèse. Il faudra la guerre et la dissolution d'une économie qui a fait ses tristes preuves pour que *la Part Maudite* prenne un sens. Jean Piel, qui fut l'ami et souvent le conseiller judicieusement écouté, nous le dit dans « Bataille et le Monde » publié dans l'*Hommage à Georges Bataille* de la revue « Critique » (1963) : les thèmes de la « notion de dépense » vont se développer et s'enrichir de 1930 à 1955. Et l'on pourrait même regarder la plupart des livres écrits par Bataille entre ces deux dates (même l'*Expérience intérieure* et le *Coupable*), comme des formulations marginales autour d'une préoccupation essentielle — celle de l'activité humaine qui n'accumule pas pour posséder mais pour dépenser et gaspiller. N'y a-t-il pas là une semence qui, de Mauss à Bataille, peut

germer dans une analyse non encore écrite de la débauche d'être comme seule définition valable de l'être ? Ne serait-il pas possible de retrouver là comme une intuition fraternelle de celle que Antonin Artaud développe sous le terme de « violence » dans *le Théâtre et son double*, surtout quand le poète nous dit, plus ou moins nettement, que l'expression dramatique qu'il suggère ne peut voir le jour qu'après la transformation radicale d'une société (laquelle repose encore et reposera longtemps sur l'accumulation de la fortune ou du travail ?).

Du moins, *la Part maudite* est-elle contemporaine d'un renversement dans les attitudes économiques globales, celles qui font passer le capitalisme moderne de la recherche du profit à la volonté de don gratuit. Certes, dans ce livre, à bien des égards prophétique, il faut aujourd'hui négliger la part occasionnelle, les examens du « Plan Marshall » et de l'économie stalinienne. Du moins reste-t-il l'inoubliable analyse d'une société qui se détermine désormais moins selon ce qu'elle rassemble pour consommer que selon ce qu'elle consume pour exister. Marcel Mauss, par son enseignement, circule, en tout cela au moins autant que Hegel relu par de grands commentateurs. Un Marcel Mauss qui a donné une des plus belles descriptions de ces fêtes au cours desquelles les collectivités affirment leur existence en gaspillant somptueusement tout ce qu'elles ont pu acquérir au cours de la vie triviale de chaque jour : services, chants, danses, aliments, sentiments, volupté. Le « potlatch », pour reprendre le terme des ethnologues, n'a jamais été vraiment pris pour thème central d'une analyse de l'homme et l'on regrettera longtemps que Claude Lévi-Strauss n'ait pas écrit ce livre qui figure dans le programme de la collection pour laquelle Bataille, aux Editions de Minuit, avait retrouvé le titre de son article de 1930 : « l'usage des richesses ».

Mais nous touchons ici un des thèmes les plus riches, sinon les plus connus de la réflexion de ce temps : si le débordement des richesses et de l'énergie disponible menace le monde depuis Hiroshima, l'homme, contre une économie mesureuse et comptable, contre une religion du travail accumulé dans la souffrance, ne peut reconstituer son être et récupérer sa substance qu'au terme d'une reconquête assurément malaisée d'une expérience de l'échange généralisé contre lequel proteste éternellement la soupçonneuse conscience morale que nous avons tant de peine à éliminer. Que cette réflexion débouche sur un programme et sur d'autres possibilités, que Bataille ait ouvert une voie à cette spéculation qui prend l'existence dans sa disponibilité et sa spontanéité, voilà peut-être qui définit une grande pensée : elle peut être continuée.

JEAN DUVIGNAUD

LA COMMUNICATION

Des lecteurs ne lui suffisent pas. Il demande un cercle d'yeux, de têtes immobiles. Carré dans son fauteuil, les avant-bras posés à plat sur la table, l'homme agit par sa masse, procède avec mesure, semble-t-il (dérobade en forme d'assaut), laisse opérer sur l'auditoire des silences de vingt-sept secondes. Quels mots, quels gestes mémorables le prolongent en nous, vivant, inhumain dans son humanité ?

Georges Bataille, voici treize ans, donnait parfois des « conférences ». Donner, d'ailleurs, c'est manière de dire. Il donnait et retenait à la fois. Vous aviez devant vous, par delà l'écran du mince tapis vert, un homme éprouvant dans l'instant ce qu'il disait, du moins en proie visiblement à un certain débat, pour qui les mots, à coup sûr, là, étaient pauvre monnaie, qui tentait davantage.

Evoquer son *ton* inoubliable ! La communication (ou la non communication) de Georges Bataille s'apparente au sacré. Il officie... De moins visible façon, il joue. Acteur insoupçonné parmi les assistants. Le développement de l'exposé implique un don de sa personne dans des limites que lui-même détermina. Il ne dévie pas. On le voit après le discours. Le questionne-t-on ? Le questionneur a devant lui un mur.

Aujourd'hui il faudrait situer les exercices oratoires de Georges Bataille plus près du « happening » que des conférences académiques. Du moins, sa tentative pour se mettre en question, par le discours, au moment même du discours, touchait-elle chez ses auditeurs des zones profondes de la pensée, du sentiment ; l'assoupissement propre à l'écouteur était secoué, et c'était peut-être là l'essentiel.

Le geste, la voix, son immobilité en imposent... Georges Bataille, nous rappelle que jamais nous n'avons de sécurité, de certitude. Il rend, par quelques tours de langage et la peinture de ces représentations plutôt vives dont les effets sont de nous couper bras et jambes, son auditoire mortel. Il ne distrait pas, mais le contraire. On n'a pas l'habitude. Attentif, bouclé dans sa gêne, à le suivre on se rétrécit l'âme. La pensée enfin dégagée des envolées sublimes remplira son office. *Laisser les passagers obscurs et s'en tenir à l'impression entraînerait de moindres malentendus qu'écouter en professeur.* Exceptionnel artiste, disions-nous. Il nous distrait de notre absence. C'est la mort,

l'existence psychologique de la mort que, de force, il réintègre dans l'instant. « *Nous voulons bien que nos enfants jouent mais dans certaines limites* ». Pour se donner une contenance dans l'insupportable silence, d'une main il déplaça ses notes désormais sans objet. Nous demeurâmes au comble de l'émotion. Cela passait l'estrade. Nous pataugions au cœur de notre malaise mais de quelle vague soulevés. Par quel artifice lui arrive-t-il de parvenir à ses fins ? Je le trouve décrit dans le journal de Kafka : « Omission de point final. En général, la phrase prononcée commence par une grande initiale chez l'orateur, fait sur son parcours une courbe aussi large que possible vers les auditeurs, revient à l'orateur avec le point final. Le point final est-il omis, alors la phrase, n'étant plus retenue, atteint l'auditeur de tout son souffle. »

L'évolution du monde, dit-il encore, consiste en une progression dans l'étouffement... »

Qui est-il, que cherche-t-il ?... Ce sanguin a le front pâle. Il y a un portrait du Téméraire dans les Cahiers de Malte : « ... Celui qui toute sa vie durant fut un, le même dur et interchangeable comme le granit, et qui toujours plus lourdement pesa à ceux qui le supportaient... On sait... qu'il fut trappu, râblé, têtu et désespéré... » « Il fallait des précautions incroyables pour vivre d'accord avec ce sang. Le duc était enfermé avec lui, et parfois il en avait peur, lorsqu'en soi il le sentait tourner, rampant et sombre... mais il était toujours debout dans sa peur... son sang tombait parfois dans ce lourd sommeil bestial ». Georges Bataille ressemble au duc. Ce duc trouvé mort enfoui dans les champs gelés de Nancy... Bataille n'a-t-il pas entrepris, après le Téméraire de franchir d'autres glaces ? Il est salutaire que parfois ces banquises arides du langage que nous tenons pour vérités tournoient, dérivent sous les coups insensés qu'inventent des briseurs.

... (Il est décevant, s'il me faut ici me dénuder, de jouer des mots, d'emprunter la lenteur des phrases. Si personne ne réduit à la nudité ce que je dis, retirant le vêtement et la forme, j'écris en vain. (Aussi bien, je le sais déjà, mon effort est désespéré : l'éclair qui m'éblouit — et qui me foudroie — n'aura sans doute rendu aveugles que mes yeux). Cependant Madame Edwarda n'est pas le fantôme d'un rêve, ses sueurs ont trempé mon mouchoir : à ce point où, conduit par elle, je parvins, à mon tour, je voudrais conduire. Ce livre à son secret, je dois le taire : il est plus loin que tous les mots.)...

Que Bataille fut de ceux-là, quelle page de son œuvre ne l'indique ; et dans ses « conférences », une tension continue, continuée de chocs en chocs, entre ses mots, et le silence, le silence d'une pensée qui retourne au silence.

MANUEL RAINOIRD

TEXTES

Publier, au lendemain de la mort de leur auteur, des textes demeurés inédits, se heurte au moins à une hésitation — aggravée lorsqu'il s'agit de Georges Bataille chez qui l'on sait que chaque proposition appelle sa palinodie : sommes-nous en présence de l'expression définitive ? Et si le texte appartient à d'anciens débats, — comme c'est le cas de la *Valeur d'usage de Sade*, protestation contre certaine pratique surréaliste de Sade demeurée prisonnière de la « littérature » — peut-il impunément être isolé du contexte, polémique en l'occurrence, où il a vu le jour ? Pourtant, la publication* est commandée par une raison majeure : l'exigence d'une « œuvre complète » est l'horizon dans lequel chaque ligne aujourd'hui consacrée à Bataille vient s'inscrire.

Le *Manuel de l'Anti-chrétien*, véritable catéchisme athéologique, appartient — comme le texte sur Sade qui sert d'introduction à un répertoire des perversions sadiennes — aux premiers temps de la pensée de Bataille.

La préface pour *Le Mort* s'imposait parce qu'elle représente l'une des scènes de Bataille et de la philosophie (et prolonge par là l'essai de Jacques Derrida), parce qu'elle contient aussi dans la discontinuité même de sa deuxième partie quelques-unes des affirmations les plus fortes de la main mourante qui raconte les récits de Bataille.

Le projet d'une conclusion à *L'Erotisme*, daté sur le manuscrit du 7 mars 1956, montre, dans sa manière ébouriffée, comment s'établit le projet d'une philosophie du rire devant couvrir *La Part Maudite*, *L'Erotisme* et une *Théorie de la Religion* (en grande partie inédite).

La proclamation décisive d'*Acéphale* (devenue introuvable) surveille notre lecture, permettant de répéter qu'il est temps d'abandonner le monde des civilisés et sa lumière.

H. R.

* Rendue possible grâce à l'attention de Madame Diane Bataille et à l'amabilité de Jean-Jacques Pauvert.



ACÉPHALE

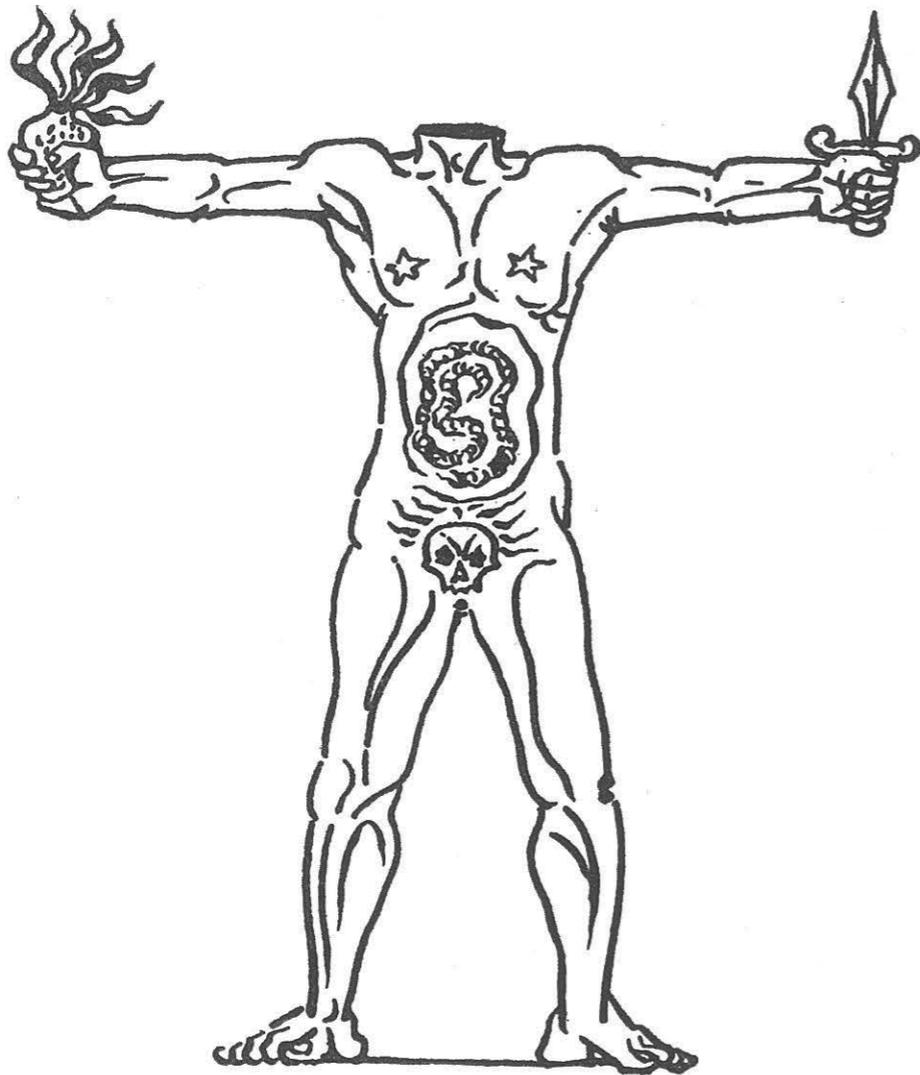
RELIGION SOCIOLOGIE PHILOSOPHIE REVUE PARAISSANT 4 FOIS PAR AN

N° 3-4
8 frs

DIONYSOS

JUILLET
1937

PAR G. BATAILLE · R. CAILLOIS · P. KLOSSOWSKI · A. MASSON · J. MONNEROT



Il est temps d'abandonner le monde des civilisés et sa lumière. Il est trop tard pour tenir à être raisonnable et instruit — ce qui a mené à une vie sans attrait. Secrètement ou non, il est nécessaire de devenir tout autres ou de cesser d'être.

Le monde auquel nous avons appartenu ne propose rien à aimer en dehors de chaque in-

suffisance individuelle : son existence se borne à sa commodité. Un monde qui ne peut pas être aimé à en mourir — de la même façon qu'un homme aime une femme — représente seulement l'intérêt et l'obligation au travail. S'il est comparé avec les mondes disparus, il est hideux et apparaît comme le plus manqué de tous. Dans les mondes disparus, il a été

possible de se perdre dans l'extase, ce qui est impossible dans le monde de la vulgarité instruite. Les avantages de la civilisation sont compensés par la façon dont les hommes en profitent : les hommes actuels en profitent pour devenir les plus dégradants de tous les êtres qui ont existé.

La vie a toujours lieu dans un tumulte sans cohésion apparente, mais elle ne trouve sa grandeur et sa réalité que dans l'extase et dans l'amour extatique. Celui qui tient à ignorer ou à méconnaître l'extase, est un être incomplet dont la pensée est réduite à l'analyse. L'existence n'est pas seulement un vide agité, elle est une danse qui force à danser avec fanatisme. La pensée qui n'a pas comme objet un fragment mort, existe intérieurement de la même façon que des flammes.

Il faut devenir assez ferme et inébranlé pour que l'existence du monde de la civilisation apparaisse enfin incertaine.

Il est inutile de répondre à ceux qui peuvent croire à l'existence de ce monde et s'autoriser de lui : s'ils parlent, il est possible de les regarder sans les entendre et, alors même qu'on les regarde, de ne « voir » que ce qui existe loin derrière eux. Il faut refuser l'ennui et vivre seulement de ce qui fascine.

Sur ce chemin, il serait vain de s'agiter et de chercher à attirer ceux qui ont des velléités, telles que passer le temps, rire ou devenir individuellement bizarres. Il

faut s'avancer sans regarder en arrière et sans tenir compte de ceux qui n'ont pas la force d'oublier la réalité immédiate.

La vie humaine est excédée de servir de tête et de raison à l'univers. Dans la mesure où elle devient cette tête et cette raison, dans la mesure où elle devient nécessaire à l'univers, elle accepte un servage. Si elle n'est pas libre, l'existence devient vide ou neutre et, si elle est libre, elle est un jeu. La Terre, tant qu'elle n'engendrait que des cataclysmes, des arbres ou des oiseaux, était un univers libre : la fascination de la liberté s'est ternie quand la Terre a produit un être qui exige la nécessité comme une loi au-dessus de l'univers. L'homme est cependant demeuré libre de ne plus répondre à aucune nécessité : il est libre de ressembler à tout ce qui n'est pas lui dans l'univers. Il peut écarter la pensée que c'est lui ou Dieu qui empêche le reste des choses d'être absurde.

L'homme a échappé à sa tête comme le condamné à la prison. Il a trouvé au delà de lui-même non Dieu qui est la prohibition du crime, mais un être qui ignore la prohibition. Au delà de ce que je suis, je rencontre un être qui me fait rire parce qu'il est sans tête, qui m'emplit d'angoisse parce qu'il est fait d'innocence et de crime : il tient une arme de fer dans sa main gauche, des flammes semblables à un sacré-cœur dans sa main droite. Il réu-

nit dans une même éruption la Naissance et la Mort. Il n'est pas un homme. Il n'est pas non plus un dieu. Il n'est pas moi mais il est plus moi que moi : son

Ce que je pense et que je représente, je ne l'ai pas pensé ni représenté seul. J'écris dans une petite maison froide d'un village de pêcheurs, un chien vient d'aboyer dans la nuit. Ma chambre est voisine de la cuisine où André Masson s'agite heureusement et chante : au moment même où j'écris ainsi, il vient de mettre sur un phonographe le disque de l'ouverture de « Don Juan » : plus que toute autre chose, l'ouverture de « Don Juan » lie ce qui m'est échu d'existence à un défi qui m'ouvre au ravissement hors de soi. A cet instant même, je regarde cet être acéphale, l'intrus que deux obsessions également emportées composent, devenir le « Tombeau de Don Juan ». Lorsqu'il y a quelques jours, j'étais avec Masson

ventre est le dédale dans lequel il s'est égaré lui-même, m'égare avec lui et dans lequel je me retrouve étant lui, c'est-à-dire monstre.

dans cette cuisine, assis, un verre de vin dans la main, alors que lui, se représentant tout à coup sa propre mort et la mort des siens, les yeux fixes, souffrant, criait presque qu'il fallait que la mort devienne une mort affectueuse et passionnée, criant sa haine pour un monde qui fait peser jusque sur la mort sa patte d'employé, je ne pouvais déjà plus douter que le sort et le tumulte infini de la vie humaine ne soient ouverts à ceux qui ne pouvaient plus exister comme des yeux crevés mais comme des voyants emportés par un rêve bouleversant qui ne peut pas leur appartenir.

Tossa, 29 avril 1936.

GEORGES BATAILLE



Le glorieux, c'est la passerelle

Préface pour "Le Mort"

Y aurait-il une douleur semblable à la mienne ?

I

La première rédaction du *Mort* date au plus tard de 1944, avant juin. Je ne puis dire grand chose de plus précis. Au printemps de 1944, je me trouvais seul à Samois, près de Fontainebleau. Je recevais de l'argent, un traitement de fonctionnaire, de Paris, j'étais alors en congé de maladie, je souffrais de tuberculose pulmonaire, et je devais faire réinsuffler, tous les quinze jours, un pneumothorax à Fontainebleau. Fontainebleau est à 3 ou 4 kilomètres de Samois et, peu avant l'arrivée des Américains, un autocar liait encore les deux localités. J'avais de plus une bicyclette, et finalement mes allées et venues pendant la période où les Américains obligèrent les Allemands à partir ont eu pour moi cette conséquence : peu de temps après la libération de Fontainebleau et de Samois, je voulus me faire réinsuffler : le médecin enfonça l'aiguille à sept ou huit reprises entre mes côtes, mais en vain. La poche d'air, regonflée à chaque nouvelle insufflation, était entièrement vide. Elle était morte. Ce fut en fait de cette façon que j'appris que j'étais guéri : la disparition de la poche d'air suivie d'un arrêt du travail microbien révéla cette guérison ; depuis lors, je n'ai plus souffert de poussée tuberculeuse.

Je revins à Paris au mois d'octobre. Mais avant l'arrivée des Américains, ne sachant combien de temps je pouvais être isolé, j'avais vendu à un libraire parisien quelques manuscrits, dont celui du *Mort*, afin de ne pas rester sans argent dans des circonstances qui pouvaient devenir difficiles.

Certainement, j'ai écrit *Le Mort* avant le printemps de 1944. Ce texte dut être rédigé en 1943, sans doute pas plus tôt. Je ne sais où je l'ai écrit, en Normandie (fin 1942), à Paris en décembre 1942, ou pendant les trois premiers mois de 1943 ; à Vézelay, de mars à octobre 1943 ? Ou à Paris de novembre 43 au printemps de 44 ? Peut-être même à Samois, d'avril à juin. Ou encore à Paris, cour de Rohan, pendant l'hiver 43-44. Je ne m'en souviens plus. Je suis seulement certain d'avoir recopié *Le Mort*, afin de vendre un petit nombre de manuscrits, avant juin 1943 (comme je le suis d'avoir écrit ce texte après le printemps de 1942, date à laquelle je tombai malade ; et même au plus tôt pendant mon séjour en Normandie de septembre à novembre 42).

Il y a de toutes façons le rapport le plus étroit entre *Le Mort* et le séjour en Normandie du malade tuberculeux que j'étais ; en Normandie, non loin du village de Tilly (que je nomme Quilly, dans *Le Mort*). L'auberge de Quilly est en fait l'auberge de Tilly ; la patronne, celle de Tilly. J'ai inventé les autres détails, à l'exception de la pluie, qui ne cessait guère, en octobre ou novembre 42. A l'exception aussi de la nuit très sombre, où Julie frappe à la porte de l'auberge ? Je ne me souviens même plus si je dormis dans cette auberge ? il me semble que oui. Je crois encore que, dans la salle, il y avait deux ou trois garçons de ferme en bottes de caoutchouc crêpe, et même un piano mécanique. C'était quoi qu'il en soit sinistre, et sans mesure. Il est sûr, enfin, que l'atmosphère de l'auberge de Tilly m'a suggéré celle de l'auberge du *Mort*. Je suis à peu près sûr aussi — finalement — d'avoir couché — seul — dans cet endroit, qui me terrifia.

Le reste se lie à l'excitation sexuelle délirante où j'étais, dans l'extravagance de novembre ; dans ma solitude presque entière, je vivais alors non loin de Tilly, mais nous habitons à part à un kilomètre l'un de l'autre, une telle fille, ma maîtresse, et moi ; j'étais malade, dans un état obscur, d'abattement, d'horreur et d'excitation. Il est difficile d'imaginer la boue des petites routes défoncées, où je circulais, mal chaussé, sur une bicyclette. Je prenais alors, mais seul, la plupart de mes repas chez des paysans.

Je me souviens en particulier d'avoir entendu un jour un avion dont le moteur avait des ratés. Le bruit du moteur fut suivi d'un choc violent. Je pris ma bicyclette. Je finis par trouver l'endroit où cet avion allemand était tombé. Il brûlait au milieu d'un immense verger (des pommiers) : plusieurs arbres étaient calcinés et trois ou quatre morts, projetés autour de l'avion, s'étaient dans l'herbe. Sans doute un anglais venait-il d'abattre un peu plus loin, dans la vallée de la Seine, cet avion ennemi, qui ne put que s'abattre un peu plus loin. Le pied d'un des allemands avait été dénudé par l'arrachement de la semelle de la chaussure. Les têtes des morts, me semble-t-il, étaient informes. Les flammes avaient dû les toucher ; ce pied seul était intact. C'était la seule chose humaine d'un corps, et sa nudité, devenue terreuse était inhumaine : la chaleur du brasier l'avait transfigurée ; cette chose n'était pas cuite, ni calcinée : dans l'empaigne sans semelle de la chaussure, elle était diabolique : mais non, elle était irréaliste, dénudée, indécente au dernier degré. Je restai longuement immobile ce jour-là, car ce pied nu me regardait.

[La vérité je crois n'a qu'un visage : celui d'un démenti violent. La vérité n'a rien de commun avec des figures *allégoriques*, avec des figures de *femmes nues* : mais ce pied d'un homme qui vivait tout-à-l'heure avait, lui, la violence — la violence négative — de la vérité. Autrement dit, la vérité n'est pas la mort : dans un monde où la vie disparaîtrait, la vérité serait, en effet, ce « n'importe quoi », qui suggère une possibilité, mais qui, du même fait, la retire. Et sans doute, à travers l'immensité, une possibilité éternelle, indéfinie, subsiste, mais puisqu'en moi (en celui qui écrit), ce pied annonce la disparition terrifiante de « ce qui est », désormais je ne verrai plus « ce qui est » que dans la transparence du pied qui, mieux qu'un cri, en annonce l'anéantissement].

II

Ai-je été dans cette boue normande de 42, le philosophe digne de ce nom que j'aurais pu être ? Aujourd'hui, où je ne puis que faiblement penser qu'en un moment quelconque je fus un philosophe véritable, ce n'est qu'un souvenir vague, je ne lis plus rien. L'activité philosophique (ce qui précisément me semble mort) perd en moi la possibilité de le défendre : en moi ce qu'elle édifie s'effondre, mieux — s'est effondré. J'ai seulement la certitude d'avoir en moi ruiné ce qui fit qu'autrefois je lisais Hegel, et que même, sans jamais avoir eu, pour Heidegger, autre chose qu'un attrait énervé, il m'arrivait de le dire (c'est vrai, sauf exception, pas en allemand). Mais d'abord ce qui m'en reste fut un violent silence.

M'en voudra-t-on, si j'ai la faiblesse, à la fin, d'avouer qu'à présent, la sorte d'insignifiance que, lentement, je deviens, que, je pense, je suis devenu, n'a même plus le sens que prend dans ma dernière phrase « un silence violent ». A l'instant j'aperçois, de côté, dans une glace, un visage vide, mon visage. Il n'a pas le sens d'un violent silence. A travers la fenêtre, je regarde réellement « le sourire innombrable de la mer ».

GEORGES BATAILLE

EPONINE (*tirage limité*)

1949, 48 pages, 4,50 F

L'ABBÉ C

1952, 232 pages, 9,00 F

L'IMPOSSIBLE

HISTOIRE DE RATS suivi de **DIANUS** et de **ORESTIE**

1962, 192 pages, 9,00 F

L'EROTISME

1952, 312 pages, 20 hors-texte, 19,50 F

sous presse :

LA PART MAUDITE (*réédition*) précédé de
LA NOTION DE DÉPENSE. Introduction de Jean Piel

CRITIQUE Revue fondée en 1946
par Georges Bataille
Directeur Jean Piel

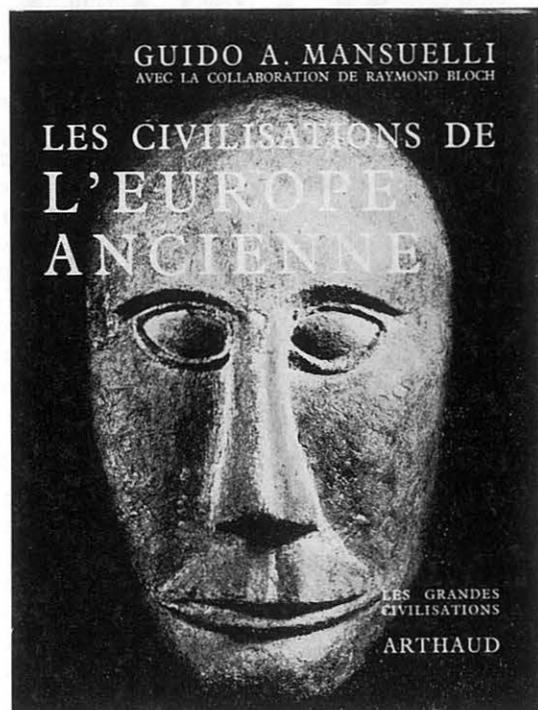
Envoi du catalogue général sur simple demande



EDITIONS DE MINUIT
7, Rue Bernard Palissy, PARIS 6^e

LES GRANDES CIVILISATIONS

Encyclopédie historique dirigée par Raymond Bloch



Texte français de Sylvain Contou

Le lent travail de l'homme sur l'homme pour accéder à la civilisation.

L'Europe néolithique — De la pierre aux métaux
Le premier âge du fer — Les Etrusques
Les Scythes — Les Celtes — L'Europe devant
la Grèce et devant Rome — Le monde barbare

313 illustrations - 812 pages

ARTHAUD

GEORGES BATAILLE

SOMME ATHÉOLOGIQUE

TOME I : *L'expérience intérieure*,
édition revue et corri-
gée, suivi de *Méditation*
et de *Post-scriptum*
1953.

TOME II : *Le coupable*, édition
revue et corrigée, suivi
de *L'Alleluiah*.

★

DANS LA COLLECTION IDÉES
(au format de poche)

La Littérature et le Mal

nrf **GALLIMARD**



STEPHANE
CORDIER

BALTHAZAR
DE
MONCONYS

ANDRE DE RACHE
EDITEUR

A travers l'Espagne, le Portugal, l'Égypte et l'Angleterre, du Mont Sinaï aux grandes villes allemandes, Balthazar de Monconys (1608-1665) promène une inlassable curiosité. Esprit libre, ami des philosophes hermétiques, compagnon des alchimistes, ses « Voyages » sont une mine de renseignements sur toute la civilisation connue de l'époque. Monconys s'y montre comme l'incarnation même de cette Europe, née au lendemain des découvertes de Colomb et de Galilée. Au cœur du XVII^{me} siècle, si peu « classique » en vérité, Balthazar de Monconys figure comme le premier voyageur surréaliste.

Chaque volume illustré, 120-128 p. 9 Fr.



STEPHANE
CORDIER

JEAN-PAUL
MARAT

ANDRE DE RACHE
EDITEUR

Qui est Marat ? Unanimement condamné, accusé, calomnié, Marat se doit de l'être comme tous ceux qui viennent au monde trop tôt. En avance sur son temps, il l'était surtout d'une révolution. Son ouvrage majeur, « Les Chaînes de l'Esclavage », dont on trouvera ici de larges extraits, marque un renversement complet dans la pensée subversive de la seconde moitié du XVIII^{me} siècle. Extrémiste dans ses écrits théoriques, il fut, dans l'action révolutionnaire, un terroriste modéré, lucide, conscient des limites de son temps. Ce livre est la première, intégrale, réhabilitation de Jean-Paul Marat.

Diffusion Nouveau Quartier Latin

78, boulevard Saint-Michel - PARIS - VI^e - ODE. 76.44

Il me semble que la mort, ou la jouissance éperdue, mieux la beauté sublime — à quoi se mêle ce qui veut que la mort ne soit rien, et que le ravissement — la jouissance — n'importe plus; que l'horreur, la beauté, le sublime et la platitude s'ajoutent et s'accordent — que la mort et la jouissance et la beauté se retrouvent, ou plutôt se perdent dans le sourire que personne jamais ne distinguera d'un sanglot. Mais y aurait-il dans un sourire ce fatras que voile un sanglot ?

Un philosophe, un bavard peut-être, écrivit : « Il s'agit maintenant d'une Majesté des Majestés que personne n'a jamais vu ni ne verra jamais ni ne peut voir... Nous sommes dans la situation d'un initié qui, au terme d'une longue série de visions de plus en plus ésotériques, découvre un sanctuaire vide ». Le philosophe — qu'à peine je connais — m'ennuie, car il ne s'est pas tu, mais me tairai-je ? Non. La violence du poète, la raison du dialecticien, sans fin ouvrent (et sans fin ferment néanmoins dans le même temps) les possibilités d'un langage avouant que le langage n'est rien, que le plaisir et la douleur sont dans l'instant. Mais est-il possible de le dire — sans vivre. Vivre : recommencer ce qui sans finir finit. Ce que, jusqu'à la fin, j'attends dans le tumulte de la nuit ; ce que, jusqu'à la fin, j'attends dans la simplicité du jour...

Mais pourquoi proclamer ce faire-part de la mort ?

Personne évidemment n'est prié d'en souffrir !

La mort étend son ombre dans le jour.

Un glas perce le ciel, mais il est gai. Je meurs, mais je ris de mourir.

Je tire mon enchantement de ce qui atterre.

Personne aurait-il avant moi mesuré toute la jouissance de la mort ?

Nous le savions, pourtant, le secret de la mort est l'excessive jouissance de la chair, jouir d'une femme est jouir, dans la transparence, de sa mort, de son déshonneur, de ses crimes. La douceur féminine est le faux-semblant, elle est le masque de la mort. L'amour démesuré n'est que la mesure de l'hypocrisie. Le bonheur de la mort jouit, il est en moi quelque chose de démesuré, qui veut ma convulsion étranglée. Pourrais-je sans vivre dans la violence avoir connu la volupté indicible ? Je ne la connaîtrai sans mentir qu'à l'instant de mourir, éperdument...

Plus que la femme que j'ouvre à l'excès d'un désordre angoissant, j'appelle la mort : jamais personne l'aurait-il appelée qu'en silence ? J'appelle la mort.

J'écrivis *Le Mort*.

Il refusa que sur sa tombe on écrivit ces mots : je touche à la fin le BONHEUR EXTRÊME. La tombe elle-même un jour disparaîtra.

L'Erotisme

projet d'une conclusion

Rêve : monter à la corde, sur deux cordes (d'une manière acrobatique et dangereuse); il y a une femme — aimée et qui m'aime — et un public. Cela dure un peu, non sans difficulté cela recommence, et c'est légèrement angoissant. Mais cela me paraît insuffisant pour le public. J'aperçois que ce n'est pas vraiment un spectacle. Je voudrais intéresser cette foule. Je crie donc cette absurdité : « ce qu'il faudrait, si quelqu'un dans la salle en avait une, c'est une grosse caisse ». Aussitôt, comme dans les cas où cette sorte d'adresse à la salle a été prévue d'avance avec sa réponse, une petite grosse caisse sort de la salle montée sur

pattes comme un gros insecte brillant et donnant aussitôt un rythme violent à ce qui se passe, qui s'enchaîne d'une manière qui me rappelle l'ampleur que soudain prenait, dans le cirque, un sketch des Fratellini, déchaînant tout à coup, par cette soudaine ampleur, une tempête de rire. A ce moment, je m'aperçois qu'un jeune descendant des Fratellini, qui serait mon gendre (cela est dit, annoncé : le gendre du philosophe du rire) a pris le spectacle en main et le développe dans le sens de ses ascendants, c'est-à-dire en même temps d'une manière très comique et débordante, dans un immense rebondissement. Ce rêve ne se poursuit pas vraiment. Je passe à une simple réflexion : je me dis que je n'ai jamais développé, en un livre, la philosophie du rire implicite dans mes écrits. Je me représente aussitôt que je suis pourtant le philosophe du rire en vérité. Je n'ai pas écrit de livre mais j'ai pénétré par une vision dans l'instant ce qu'est le rire. Je me représente une série de visions dans l'instant coïncidant entre elles, où mon expérience du rire, celle de l'érotisme, celle de l'extase, enfin celle de la mort s'inscrivent en une perspective unique : cette perspective a seule un sens pour moi, mais la traduire en livres représente un effort épuisant, interminable... Il y eut continuité entre le rêve et ma réflexion de l'état de veille. Il n'y eut pas un moment à partir duquel ma réflexion devint lucide : elle était déjà lucide quand je m'éveillai et qu'il me devint possible de la lier à une phrase de mon livre écrite une dizaine d'heures auparavant, avant la nuit, dans laquelle je m'étais efforcé de situer un carrefour où ma réflexion toute entière serait présente, cette part de moins de ma réflexion donnée dans ce livre, à propos de l'érotisme. Lors de mon réveil, je glissai de ce carrefour, dont le rayonnement s'étendait à un seul domaine, à un rayonnement unique de ma pensée, qui dans l'instant que je vivais alors, encore que l'intensité en fut faible, étant diffuse et se perdant, condensait en lui l'immensité d'une expérience : le rire, les larmes et le sacrifice de la croix, la mort, l'extase et l'érotisme y étaient unis. La phrase qui s'ordonnait dans mon esprit ne pouvant être elle-même qu'un développement, mais ce développement se référait en moi à un seul ravissement terrifié devant une perspective faite de la coïncidence de ces possibilités diverses qui n'en étaient qu'une. En ce sens, je savais que rien ne pouvait tendre davantage que la dissonance profonde, en quelque sorte le désespoir, résultant d'une indissoluble union de l'expérience de Sade et de celle du christianisme (union qui n'était pas donnée dans l'expérience de Sade lui-même ni dans celle des chrétiens réels, mais dans mon expérience propre où se rejoignait le souvenir de moments fugitifs où le sadisme en moi s'exaspérait et celui d'une extase autrefois fondée sur la piété chrétienne la plus douloureuse). Je saisissais en associant ces deux souvenirs l'étroitesse du point de vue de Sade, en tout cas de Sade lui-même se fermant à toute autre possibilité que celle du crime, mais aussi l'aveuglement du christianisme refusant de prendre à son compte cette « faute lourde de bonheur » sans laquelle n'aurait pas coulé le sang du Christ. J'éprouvais à quel point grandissait en moi la haine de Sade (ces jours-là je lisais, ou plutôt relisais *Les Cent-vingt journées*, mais je devais me dire que seule la fureur de Sade, le dégoût de Dieu exorbité et la fermeté, l'énergie, avec lesquels il se mura dans l'ignominie ont été seuls assez violents pour ouvrir mes yeux. Qui aurait su, sans l'exemple de ce furieux, ne pas se détourner d'un soleil aussi aveuglant que celui de l'instant de tout à l'heure, où je fixais dans les brumes de mon éveil, à la faveur peut-être de ces brumes, la perspective de l'unité : la douleur et la joie, la douleur nécessaire à lever l'angoisse *sans laquelle le temps se dissipe*, et sans laquelle luit, dans le temps disjoint, *le soleil de l'éternité* ? Le mythe de la crucifixion que Sade éclaire au moment même où, comme une étoile mourante, il s'éteint en raison de l'éclat excessif qui émana de lui soudainement sans que lui-

même il l'ait pu saisir. Les mouvements les plus inconciliables de l'être — l'excès exorbitant — ne peuvent être saisis dans le développement cohérent d'un discours. Que faire sinon prévenir d'une impuissance qui n'est pas celle de l'instant, mais d'êtres qui subissent sans fin l'excès qu'ils n'ont jamais la force de vouloir longtemps, bien qu'il réponde à leur exigence profonde ? L'homme est nécessairement dépassé par lui-même et le mouvement de l'être en lui ne peut être saisi qu'en de soudaines effusions d'irrépressible énergie, celles du fou-rire, de l'extase religieuse, des sanglots, qui seraient inintelligibles, sans la lumière que le sens humain d'excès *innommables* nous apporte. La mort, bien qu'elle se dérobe à la conscience (dont elle ne doit que difficilement et rarement obtenir un furtif instant d'accord) est en même temps la plus significative et la plus insaisissable de ces effusions où nous dépassent les mouvements impersonnels de l'énergie.

Tandis que je notais ce rêve ou les réflexions qui en suivent le récit, j'écoutais à la radio des enregistrements de la Cinquième symphonie de Beethoven, où un thème ne cesse pas de surgir exprimant sinon le sentiment fort de celui qui demeure « interdit », le mouvement devant lequel il demeure « interdit » : je sentais ce mouvement suscitant par un choc l'attention douloureuse proche de la perspective dont je parlais, mais il y manquait l'horrible mélange où non seulement la terreur lancinante et la fascination mêlées mais le rire incoercible dont la mort est l'objet privilégié, lèvent en moi le poids de l'angoisse. Comme si j'étais moi-même malheureux, mais soulevé, pris dans un débordement de violence. Il y avait du moins dans la solennité d'un thème ressassé, martelé, une force telle que grandissait, par bondissements et rebondissements soudains, un bonheur sonore qui répondait à l'entrée dans mon rêve de la grosse caisse annonçant l'horreur, en même temps le dépassement que la multiplicité trop rapide des images.

La longue méditation que jusqu'ici j'avais mené sagement aurait-elle pu mener à une notion intelligible ? Il était clair, dès le premier instant, qu'elle ne sollicitait pas l'intelligence mais bien la sensibilité de l'autre, que je devine dans l'au delà de mon possible. Si j'avais visé un changement pratique, si dans ce livre au lieu d'une perspective qui s'ouvre dans le fond du cœur, j'avais voulu atteindre un résultat semblable à celui que cherchent le mathématicien ou le menuisier, le physicien ou l'astronome, je pourrais à la fin reprendre utilement les résultats de mes efforts, j'en énoncerais clairement la somme. Au contraire, je dois m'éloigner de ces possibilités rassurantes. Je ne puis plus *parler*. Je sais que les énoncés qui précèdent pourraient être suivis d'analyses où l'unité des perspectives multiples dont je parle résulterait de rapprochements judicieux. J'ai procédé de cette manière dans ce livre où j'ai tenté sinon d'épuiser les aspects multiples de l'érotisme d'en réduire un certain nombre à l'unité d'un point de vue qui toujours est celui de la vie sensible. D'autres opérations de l'intelligence sont possibles, mais la sensibilité mise en jeu, je dois lui répondre d'abord. Ce livre ne serait qu'un faux-semblant si je ne donnais à la fin la seule justification imaginable : une vie sensible dans l'instant de l'horreur, dans un tumulte comique. Peu importait d'ailleurs un thème ou la bizarrerie de la grosse caisse, mais je voulais saisir au lieu d'une donnée intelligible les images immédiatement réalisées de mon bonheur. Ce que m'apportaient le thème de Beethoven ou le lourd instrument qui répondit à mon caprice, c'était l'éternité, l'angoisse levée. C'était la transparence d'images, toujours les mêmes, dont la répétition me semblait assurée par une immense marée de possibilités mentales. Par elles, je m'éloignais d'une lenteur inhérente à une ré-

flexion, qui avait porté sur des rapprochements multipliés mais qui cessait finalement d'être lente dans la mesure où les battements de mon cœur, étant plus précipités, jusqu'à m'éloigner de toute impatience, me perdaient en une seule image.

Manuel de l'Anti-chrétien

fragments

§ 1. *Le christianisme est la maladie constitutionnelle de l'homme.*

Le christianisme n'est pas une aberration transitoire, il n'est pas seulement une réponse donnée à des problèmes disparus en même temps que ses conditions historiques. L'angoisse à laquelle il a été répondu par le renoncement appartient en effet à l'homme autant qu'une tare congénitale : *l'inclination vertigineuse au renoncement, le christianisme, est la maladie constitutionnelle de son existence.*

§ 2. *L'esprit chrétien exerce son action au delà des églises chrétiennes.*

Si tu ne veux pas accepter le christianisme, tu dois évidemment t'unir avec ceux qui le haïssent et envisager une lutte qui n'aurait pas de sens si tu n'y apportes pas l'essentiel de tes forces. Et, tout d'abord, tu dois prendre conscience de la signification de l'esprit chrétien dans le monde et, en particulier, de l'action que cet esprit exerce au delà des prêtres et des églises. Les formes et les méfaits occasionnels du christianisme sont peu de choses, mis en regard de son essence intime et universelle, qui étend ses destructions aussi subtilement qu'une peste, parfois même dans le camp de ceux qui croient lui être hostiles.

§ 3. *L'existence partagée entre la peur et la cruauté devenue chrétienne par défaillance.*

Afin de te représenter clairement l'essence de l'esprit chrétien, tu dois considérer tout d'abord les conditions chargées de l'existence sur la terre. Tout ce qui s'anime à la surface de la planète refroidie est soumis à la dure loi de l'avidité, tous les êtres sont condamnés à se manger les uns les autres afin de se conserver et de croître : ainsi l'être humain tuant et opprimant, ou participant au meurtre et à l'oppression, doit tenter de s'approprier toute richesse et toute force disponibles. D'autre part, la dépense libre des forces et des richesses accumulées est limitée du fait qu'elle introduit en même temps que la joie explosive une menace immédiate de déperdition et de mort. Ainsi l'existence humaine est à la fois agression cruelle et conscience grandissante de l'anéantissement inévitable : elle passe de la cruauté à l'extrême effroi et revient subitement dans un grand désordre à une cruauté accrue. Il ne faut donc pas t'étonner que tes semblables aient cherché une issue dans le gémissement et qu'ils se soient abandonnés à la honte d'eux-mêmes.

§ 4. *L'avidité est devenue le mal, le bien est devenu Dieu.*

Une vie aussi dure à supporter devait nécessairement être maudite par ceux

qui la vivent. Et la *malédiction* ne pouvait être prononcée qu'au nom d'un *bien* qui aurait dû être. Ainsi tes lointains ancêtres ont-ils opposé au monde immédiat et malheureux dans lequel ils étaient condamnés à vivre une réalité supérieure à l'abri des changements et des destructions qui les effrayaient. Le *bien* s'est vu attribuer une sorte de souveraineté intangible et véritable ; et le monde réel dont ce *bien* est absent a été regardé comme illusoire. Il a semblé que derrière les apparences changeantes des choses il devait y avoir quelque immuable *substance* et que cette *substance* seule véritable devait être conforme au bien quand les apparences trompeuses ne le sont pas. La philosophie a lentement construit le dieu unique et éternel du bien et de la raison, qui transcende la réalité déraisonnable et immorale. L'avidité — c'est-à-dire l'homme, c'est-à-dire toi — est devenue le *mal* et la malédiction divine s'est lentement étendue comme un brouillard sur ce monde où nous mourons.

§ 5. *La haine de l'homme pour l'homme.*

Dans la mesure où Dieu a exercé son obsession sur les esprits, l'homme réel est donc devenu un objet de haine pour l'homme. La vie humaine n'a plus trouvé de raison d'être à ses propres yeux, que la satisfaction qu'elle a de se savoir condamnable.

§ 6. *Nécessité d'une médiation entre le bien idéal et la réalité humaine.*

Tant que la divinité transcendante du bien n'était qu'une obscure représentation philosophique, il y avait une parfaite absence de rapport entre cette divinité et l'existence réelle des hommes. La condamnation de ce qui existe ne pouvait donc avoir aucune conséquence appréciable. Ce qui était humain ne pouvait pas être changé sensiblement et le dieu des philosophes demeurait dans l'inaccessible transcendance.

Il était cependant fatal qu'une communication s'établisse entre les deux mondes sans contact. Le christianisme est le pont jeté sur l'abîme qui séparait la réalité de l'idéal. Les mythes évangéliques de la rédemption, l'incarnation du fils de Dieu et le rachat du péché originel par la mort sur la croix ont rempli l'espace que la philosophie laissait vide. Etant donné que l'angoisse humaine n'avait pas de cause plus décourageante que l'abandon dans lequel le Dieu bon aurait laissé le monde réel, une solution dramatique répondant aux besoins d'un symbole vivant et émouvant devait prendre aussitôt la valeur de l'interprétation lucide d'un mauvais rêve. Ainsi la « vérité » du christianisme s'est-elle imposée avec une force de conviction sans exemple.

★

L'homme — c'est-à-dire « ce que tu es » — est ainsi devenu l'esclave non plus d'un être arbitraire et irrationnel, qu'il lui serait possible de maudire ou de combattre, mais d'un principe immuable et irrécusable, qui n'est que la raison ou le bien personnalisés. La légende de la rédemption a rendu compte de la coexistence d'une profonde réalité parfaite et d'un ici-bas misérable, mais elle a fait de « ce que tu es » un esclave coupable aux pieds d'un maître immaculé. Tout l'espoir qui reste au malheureux humilié était dans ces conditions de devenir un jour le pâle reflet de celui qui l'humilie. Ainsi le christianisme vaut-il tout au plus ce que vaut le Dieu qu'il propose à l'amour de ses créatures indignes.

Il serait clairement risible et dégradant que l'homme — « que tu es » — ne

soit plus qu'une image réfléchie du bien et de la raison : c'est pourquoi un combat constant s'est institué jusqu'à l'intérieur du monde chrétien pour échapper à une nivellation aussi parfaite. Dieu a souvent été représenté comme une existence capricieuse décidant arbitrairement du sort terrible ou heureux des créatures. Cependant les doctrines de la « grâce » n'ont jamais eu qu'une existence précaire : la platitude du « mérite » et des « œuvres » l'a toujours emporté sur les représentations irrationnelles. S'il demeure possible de parler avec passion du « Dieu de nos pères » — « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » — il n'existe pas de moyen d'empêcher ce Dieu vivant de se dissoudre dans la forme d'existence plus générale qu'est la perfection éternelle. La figure de Jésus ne fait que rendre cette dissolution plus facile en ceci qu'elle suffit à répondre à l'exigence de l'amour. Jésus le Fils étant l'incarnation vivante et susceptible d'être humainement aimée, la profonde réalité de Dieu peut demeurer principe vague et dénué de force d'attraction véritable. Le médiateur humain — ensanglanté et mourant — suffit à dérober l'amour des hommes pour le compte de la puissance créatrice abstraite et bonne, qu'il serait impossible d'aimer avec passion sans ce subterfuge.

Tel croit ainsi aimer le Dieu d'Abraham ou le Christ en agonie qui ne fait que placer l'existence humaine dans la dépendance de l'*idéal*. Il ne fait donc que renoncer à reconnaître la valeur de l'homme pour affirmer celle du principe qui te condamne à une servitude résignée.

La réussite du christianisme et l'étendue de son insertion dans l'histoire humaine prouvent que cette condamnation répondait à un besoin essentiel de tes semblables. Il était inévitable que la raison humaine développe l'ensemble des possibilités qui lui appartiennent et que ce développement se produise pour une partie au détriment de l'homme lui-même. C'est seulement maintenant, alors que les limites des possibilités rationnelles ont été atteintes, qu'il est devenu possible d'échapper à l'empire de l'absolu et du parfait et de retrouver la valeur capricieuse des existences réelles. Tant que l'intelligence humaine n'avait pas été jusqu'au bout de ses opérations, les jugements de la raison n'apparaissaient pas seulement comme les constructions les plus solides possibles dans un monde aléatoire : ils demeuraient enveloppés dans une brume sacrée qui permettait de conférer une Toute-puissance divine à leur principe. Et la défaillance fatale voulait que le souvenir des joies aiguës suivies de dépressions et de dures souffrances transforme aussitôt la vision de cette lointaine Toute-puissance en gémissement.

Mais s'il est vrai que la haine de l'homme pour l'homme et la triste soif de l'au delà qui en résulte soit aussi profondément fondées, il va de soi que le simple fait d'échapper aux formes particulières du christianisme n'était pas suffisant pour que tes semblables échappent au besoin dont il n'était que l'un des modes de satisfaction possibles. Quelque grand qu'ait été à la longue le malaise soulevé par l'attitude chrétienne, quelque réelle qu'ait été l'aspiration à une existence qui ne maudirait plus la nature profonde de l'homme, les habitudes prises et le malheur incessant ont voulu que la place demeure abandonnée à ce qui ressort de l'au delà. Chaque homme sait que la justice et l'égalité ne sont pas et ne peuvent pas être « de ce monde », mais les multitudes écoutent ceux qui affirment qu'elles « doivent » en être : elles exigent donc que tu vives pour la réalisation de ce qui déprime l'existence humaine et non pour accomplir ce qui lui donne un sens. Sous cette forme nouvelle, les plus grossiers de tes semblables continuent ainsi d'attendre de toi la gémissement que tu refuses.

Il est vrai que le socialisme sous sa forme élaborée s'est écarté des grands principes visiblement étrangers à l'existence « que tu vis ». Tu peux regarder l'attitude de Marx éliminant de sa doctrine tout ce qui participait de l'*idéal* comme un hommage à l'aspiration rigoureuse que tu représentes. Mais les réserves du marxisme sur les idées n'empêchent pas ceux qui le professent de retomber dans la plainte chrétienne sur l'*immoralité* de tout ce qui mène la société réelle des hommes. Le socialisme de toute nuance agit et intervient dans ce monde mal fait au nom d'un monde futur parfaitement juste et équitable. Par lui comme par le christianisme, « ce qui n'est pas et ne peut pas être » juge « ce qui est », tout ce qui n'est pas victime est traité comme condamnable. La théorie qui veut que le capitalisme soit combattu *parce qu'il est la victime désignée du prolétariat* n'est qu'une satisfaction extérieure donnée aux exigences anti-chrétiennes. Le combat est mené, dans la pratique, au nom de la plus fade morale. Une théorie qui croit être une expression de la vie et non des mots, a introduit dans la vie, en fait, un verbalisme qui la défigure. Ce qui sous le nom de prolétariat combat le capitalisme est beaucoup moins une force organisée et devenant puissante par sa vie propre qu'un mouvement d'obscur insatisfaction se composant par impuissance autour de grands principes moraux.

Comme devant le christianisme, tu ne devras pas te contenter devant le socialisme, de fuir les simplifications. La crainte de tout ce qui ne se laisse pas enfermer dans de grossières formules doit être considérée comme le signe d'une inhumaine inconsistance. Il est nécessaire de distinguer dans chaque mouvement des aspects contradictoires de conquête et de pesanteur. La pesanteur chrétienne ou socialiste tient à la subordination de la vie à des normes qui lui sont dictées, dans des moments de doute et de défaillance, par des principes qui ne valent que pour les formes abstraites de la pensée. Mais les pires affaissements sont liés à des activités et à des sursauts : le christianisme a développé ce qui pouvait être lié de création rituelle, tragique ou extatique au renoncement, le socialisme a suscité en quelques révolutions ce qui pouvait lui être lié d'activité militaire ou plus généralement de combat. Mais la Révolution n'enferme pas d'avantage la réalité du socialisme que la fièvre religieuse n'enferma celle du christianisme et tu ne dois pas oublier qu'une révolution sociale pour laquelle tu aurais combattu te priverait vite du droit d'exister et d'exprimer « ce que tu es ». Car la révolution sociale, pour être à la mesure de ton agitation profonde, n'en a pas moins pour but l'instauration d'un ordre humain dont l'image sans relief appartient à l'« au-delà » des grands principes et des communes mesures. La pesanteur retrouve son compte dans toute entreprise humaine mais le socialisme, avec le christianisme, est caractérisé par le fait que la pesanteur est exactement sa fin : l'acte et la fête que représente une révolution ne sont pour le socialisme qu'un moyen.

Les mouvements humains considérés dans leur ensemble ne diffèrent pas les uns des autres autant qu'il apparaît en premier lieu. Lorsque l'analyse est conduite avec patience, chacun des éléments qui appartiennent à l'un d'entre eux se retrouvent dans chacun des autres. Subversion, autorité, irrationalisme et souci de la raison se retrouvent dans une attitude donnée aussi bien que dans l'attitude contraire. Le fascisme donne des gages au besoin de subversion ; le communisme en donne au besoin d'autorité. La valeur d'une opposition porte donc sur de simples différences d'accent.

La valeur d'usage de D.A.F. de Sade

(Lettre ouverte à mes camarades actuels)

Si je crois bon de m'adresser dans cette lettre à mes camarades, ce n'est pas que les propositions qu'elle contient les concernent. Il leur apparaîtra même probablement que de pareilles propositions ne concernent en particulier qui que ce soit. Mais dans ce cas j'ai besoin de prendre au moins quelques personnes à témoin pour constater une défection aussi complète. Il y a peut-être des déclarations qui, faute de mieux, ont ridiculement besoin d'un chœur à l'antique, parce qu'elles supposent malgré tout, comme effet, un minimum d'étonnement, de malentendu ou de répugnance. Mais on ne s'adresse pas à un chœur pour le convaincre ou pour le rallier, tout au plus pour ne pas subir l'arrêt du sort sans révolte au moment où il condamne le déclarant au plus triste isolement.

Cet isolement, en ce qui me concerne, est d'ailleurs volontaire pour une partie, puisque je n'accepterais d'en sortir qu'à des conditions difficilement réalisables.

En effet, même le fait d'écrire, qui permet seul d'envisager des rapports humains un peu moins conventionnels, un peu moins sournois que ceux des soi-disant amitiés intimes — même ce fait d'écrire ne peut pas me laisser un espoir appréciable. Je doute de la possibilité d'atteindre les rares personnes auxquelles cette lettre est sans doute destinée, par-dessus les têtes de mes camarades actuels. Car — ma résolution est d'autant plus intransigeante qu'elle est absurde à défendre — il aurait fallu avoir affaire non à des individus analogues à ceux que je connais déjà, mais seulement à des hommes (et surtout à des masses) comparativement décomposés, devenus amorphes et même expulsés avec violence hors de toute forme. Or, il est vraisemblable que de tels hommes n'existent pas encore (et les masses n'existent certainement pas).

Tout ce que je puis affirmer est qu'ils ne manqueront pas d'exister une fois ou l'autre, étant donné que les liens sociaux actuels ne tarderont pas à se défaire et qu'ils sont incapables d'entraîner beaucoup plus longtemps l'asservissement habituel des caractères et des coutumes. Les masses seront décomposées à leur tour dès qu'elles verront disparaître le prestige de la réalité industrielle à laquelle elles se trouvaient attachées, c'est-à-dire lorsque le processus de progrès matériel et de transformation rapide auxquelles elles ont dû participer (aussi bien dociles qu'insurgées) aboutira à une stagnation désagréable et sans issue.

Ma résolution est donc indéfendable seulement en ceci qu'elle élimine — non sans rancœur — toute satisfaction immédiate...

En dehors de propositions qui ne pourraient prendre de sens que par des conséquences très générales, il se trouve d'ailleurs qu'il est grandement temps pour moi de satisfaire — à peu de frais — une partie de cette rancœur : il est possible de débarrasser tout au moins le terrain étroit où le débat se trouve dès maintenant engagé du brocantage intellectuel qui y est habituel. Il est évident, en effet, que si des hommes incapables de cabotinage succèdent à ceux d'aujourd'hui, ils ne pourront pas mieux représenter la camelotte phraséologique qui avait cours avant eux qu'en rappelant le sort réservé par un certain nombre d'écrivains à la mémoire de D. A. F. de Sade (peut-être d'ailleurs apparaîtra-t-il assez vite, d'une manière très générale, que le fait de recourir sans raison à un verbiage littéraire ou poétique, l'incapacité de s'exprimer d'une façon simple et catégorique, non seulement

Après avoir publié une série de numéros de revue traditionnelle, L'ARC s'efforce depuis trois ans de réunir, autour d'une figure marquante, des études brèves et directement accessibles sur les principaux courants de la pensée et de l'art d'aujourd'hui. Ecrivains comme Char, Nabokov ou Queneau, philosophes ou théoriciens comme Lévi-Strauss et Sartre, cinéastes comme Resnais : chacun de ces numéros veut être à la fois une mise au point et une mise en question. A propos d'un homme et d'une œuvre, on décrit un domaine de recherches, on s'interroge sur une orientation. Ainsi le grand débat du structuralisme et de l'historicisme ouvert à propos de Sartre, le problème de la création cinématographique, examiné à travers Resnais. De prochains numéros sur Bataille, sur Lautréamont, sur Freud tenteront de dire quel est, en 1967, l'enjeu de la littérature, où va la poésie, ce que représente l'apport de la psychanalyse. Dans le même esprit, nous préparons des ensembles sur Boulez et la révolution musicale, sur Marx et l'exégèse actuelle du marxisme, sur Joyce et le roman. A ceux que passionne l'aventure intellectuelle de notre temps, L'ARC, revue trimestrielle, offre ainsi un guide constamment remis à jour.

pré-

les
Il a
l'au-
ser :
vie
e. Le
pri-
eurs
stine
n'est
cilité

aleur
ne le
voir.
cilia-
n de
l'une
ssive
lors
omis-
te et
C'est
gnité
ucun
voir
ment
s be-

sous
poser
te et
hors
pas
pour-
qu'il
rmer
aine
toute
ation
s de

'il a
teurs
qui
sons,

être
sim-

LA COLLECTION DE L'ARC

DIRECTEUR : STÉPHANE CORDIER

La

(Lett

pas q
proba
soit. M
pour
faute
suppo
ou de
le rall
il con

tie, pi

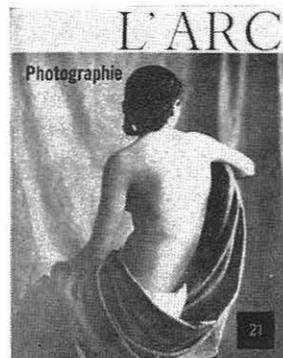
main
amiti
ciable
lettre
— ma
il aur
déjà,
comp
Or, il
n'exis

ou l'a
et qu'
tuel d
qu'ell
trouv
transf
surgé

sans

consé
moi c
de dé
engag
si de
pou
eux q
de D
très g
que,

88

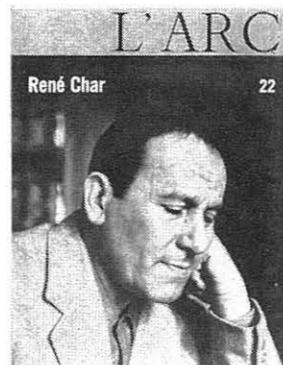


21. PHOTOGRAPHIE (épuisé)

« Un petit traité d'esthétique photographique. » *Le Monde*

22. RENÉ CHAR

« Il ne sera plus possible d'étudier ce poète sans nous référer à L'ARC. » *Preuves*



23. CUBA

« Une plongée dans la réalité cubaine. » *France Observateur*

24. NABOKOV

« La première analyse méthodologique de l'œuvre de Nabokov. » *Paris-Normandie*



25. EXPRESSIONNISME

« On est frappé par la variété et la qualité de la recherche. » *Terre de Provence*

26. LÉVI-STRAUSS (épuisé *)

« Une réussite de l'édition intelligente. » *Le Nouvel Observateur*

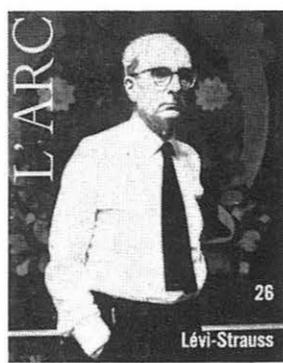


27. L'OPÉRA

« Un numéro que doit lire tout homme épris de culture. » *L'Express*

28. RAYMOND QUENEAU

« Tous les aspects de cette œuvre complexe. » *Arts*



29. JULES VERNE

La critique d'aujourd'hui face au romancier le plus lu dans le monde depuis un siècle.

« De très bonnes études sur un auteur que l'on ne cesse de redécouvrir. » *L'Express*

30. JEAN-PAUL SARTRE

Sartre aujourd'hui, tel que le voient les écrivains de la génération nouvelle. Et Sartre répond.

« Un document essentiel auquel on ne peut manquer de s'arrêter dans un bilan intellectuel et littéraire de l'année qui finit. » *Le Monde*

31. ALAIN RESNAIS

Le cinéma est l'art le plus compliqué du monde, sous son apparente facilité. L'objet de ce numéro, rédigé avec le concours des principaux collaborateurs d'Alain Resnais (Jean Cayrol, Jorge Semprun, Jacques Sternberg, etc.), est de montrer quelle somme de travail dissimule l'image la plus innocente, la plus naturelle.

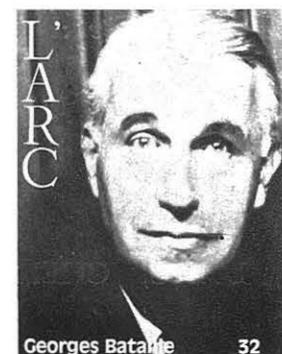
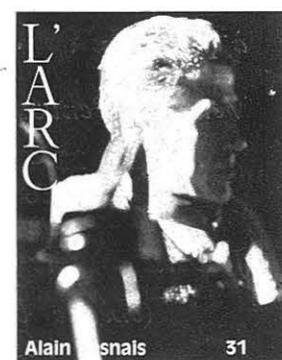
A PARAÎTRE

mai 1967 * LÉVI-STRAUSS, troisième édition mise à jour.

juin 1967 32. GEORGES BATAILLE

octobre 1967 33. LAUTREAMONT

janvier 1968 34. FREUD



pré-

e les
Il a
l'au-
ser :
la vie
e. Le
pri-
eurs
stine
n'est
cilité

leur
ne le
voir.
cilia-
n de
ssive
lors
omis-
te et
C'est
gnité
ucun
voir
ment
s be-

sous
poser
te et
hors
pas
pour-
qu'il
rmer
naine
toute
ation
is de

u'il a
teurs
— qui
sons,

être
sim-

89

pas q
proba
soit. I
pour
faute
suppo
ou de
le rall
il con

tie, p

main
amiti
ciable
lettre
— ma
il aur
déjà,
comp
Or, il
n'exis

ou l'a
et qu'
tuel d
qu'ell
trouv
transl
surgé

sans

consé
moi c
de dé
engag
si de
pou
eux q
de D
très g
que,

Une revue, c'est une aventure. Il nous a fallu quelques années pour donner à L'ARC la figure et l'orientation qui nous paraissent le mieux répondre aux besoins des lecteurs d'aujourd'hui. Nos dernières publications et notre programme pour l'avenir attestent que ce travail de mise au point est maintenant achevé. La série des numéros de L'ARC constitue une collection que tous ceux qui s'interrogent sur la pensée et l'art de notre temps ont intérêt à suivre.

Nous souhaitons donc que vous vous *abonniez* : ce sera la meilleure façon de nous aider. Il vous est également loisible de nous commander, selon leur thème, l'un ou l'autre de nos anciens numéros : ils sont tous dignes de figurer dans votre bibliothèque. De certains d'entre eux, il ne nous reste qu'un nombre limité d'exemplaires.

BULLETIN D'ABONNEMENT

Je soussigné (nom en majuscules)

Adresse :

souscris un abonnement d'un an (4 n^{os} - France 25 F - Etranger 30 F)

à partir du n^o

Veillez m'envoyer, franco, le (ou les) n^o

(N^{os} 22 - 23 - 24 : 5 F ; 25 - 27 - 28 - 29 : 6 F ;
26 (3^e édition) - 30 - 31 : 7 F 50)

Je verse à votre compte la somme de

(chèque bancaire, mandat, virement postal C.C.P. Marseille
3035-56 : barrer les mentions inutiles).

Date :

Signature

L'ARC, CHEMIN DE REPENTANCE, AIX-EN-PROVENCE

relèvent d'une vulgaire impuissance, mais trahissent toujours une hypocrisie prétentieuse).

Bien entendu, je ne fais pas allusion ainsi aux diverses personnes que les écrits de Sade scandalisent, mais seulement aux apologistes les plus ouverts. Il a paru convenable aujourd'hui de placer ces écrits (et avec eux le personnage de l'auteur) au-dessus de tout (ou de presque tout) ce qu'il est possible de leur opposer : mais il n'est pas question de leur faire la moindre place, aussi bien dans la vie privée que dans la vie sociale, aussi bien dans la théorie que dans la pratique. Le comportement des admirateurs à l'égard de Sade ressemble à celui des sujets primitifs à l'égard du roi qu'ils adorent en l'exécrant et qu'ils couvrent d'honneurs en le paralysant étroitement. Dans les cas les plus favorables, l'auteur de *Justine* est en effet traité ainsi qu'un *corps étranger* quelconque, c'est-à-dire qu'il n'est l'objet d'un transport d'exaltation que dans la mesure où ce transport en facilite l'excrétion (l'exclusion péremptoire).

La vie et l'œuvre de D. A. F. de Sade n'aurait donc plus d'autre valeur d'usage que la valeur d'usage vulgaire des excréments, dans lesquels on n'aime le plus souvent que le plaisir rapide (et violent) de les évacuer et de ne plus les voir.

Je suis ainsi amené à indiquer comment d'une façon tout à fait inconciliable avec ce mode d'emploi, le sadisme qui n'est pas seulement une conception de la vie *tout autre* que celle qui existait avant Sade apparaît positivement d'une part comme une irruption illimitée des forces excrémentielles (violation excessive de la pudeur, algolagnie positive, excrétion violente de l'objet sexuel projeté lors de l'éjaculation ou supplicé, intérêt libidineux pour l'état cadavérique, le vomissement, la défécation...) — d'autre part comme une limitation correspondante et comme un asservissement étroit de tout ce qu'on oppose à cette irruption. C'est dans ces conditions concrètes seulement que la triste nécessité sociale, la dignité humaine, la patrie et la famille, les sentiments poétiques apparaissent sans aucun masque et sans aucun jeu d'ombre ou de lumière ; il est enfin impossible d'y voir autre chose que des forces subordonnées : autant d'esclaves travaillant lâchement à préparer de belles éruptions tonitruantes, seules capables de répondre à des besoins qui travaillent les boyaux de la plupart des hommes.

Mais étant donné que Sade a exposé sa conception de la vie terrestre sous la forme la plus outrageante (étant donné même qu'il n'est pas possible d'exposer immédiatement une telle conception autrement que sous une forme terrifiante et inadmissible) il n'est peut-être pas surprenant qu'on ait cru pouvoir passer hors de sa portée. Les littérateurs ont apparemment les meilleures raisons de ne pas confirmer une apologie brillante, verbale et sans frais par une pratique. Ils pourraient même prétendre que Sade a pris soin le premier de situer le domaine qu'il a décrit en dehors et au-dessus de toute réalité. Ils pourraient facilement affirmer que la valeur fulgurante et suffocante qu'il a voulu donner à l'existence humaine est inconcevable en dehors de la fiction ; que seule la poésie, exempte de toute application pratique permet de disposer dans une certaine mesure de la fulguration et de la suffocation que cherchait à provoquer si impudiquement le marquis de Sade.

Il est juste de reconnaître que, même pratiqué sous la forme implicite qu'il a gardée jusqu'ici, un tel détournement reste de nature à disqualifier ses auteurs (tout au moins auprès de ceux — eussent-ils d'ailleurs horreur du sadisme — qui refusent de s'intéresser, pour de mauvaises aussi bien que pour de bonnes raisons, à de simples prestidigitations verbales).

Reste malheureusement le fait que ce détournement a pu si longtemps être pratiqué sans dénonciation, sous le couvert d'une phraséologie assez pauvre, sim-

plement parce qu'il a lieu dans le sens où il semble que tout s'échappe... Il est sans doute presque inutile d'énoncer actuellement des propositions conséquentes puisqu'elles ne peuvent être reprises qu'au profit de quelque entreprise commode et — même sous des apparences apocalyptiques — intégralement littéraires : c'est-à-dire à la condition d'être utiles à des ambitions mesurées par l'impuissance de l'homme actuel. Le moindre espoir engage en effet la destruction (la disparition) d'une société qui a si ridiculement laissé la vie à celui qui le conçoit.

Le temps ne me semble pas moins venu de jouer — sous les yeux indifférents de mes camarades — sur un avenir qui n'a, il est vrai, pour lui, qu'une malheureuse existence d'ordre hallucinatoire. Tout au moins la disposition que je crois possible de faire intellectuellement, pour aujourd'hui, de ce qui existera réellement plus tard est le seul lien qui unisse les quelques propositions préliminaires qui suivent à une volonté demeurée malade d'agitation.

Pour l'instant, un énoncé abrupt et non suivi d'explications me paraît répondre autant que la chose est possible à la désorientation intellectuelle de ceux qui pourraient avoir l'occasion d'en prendre connaissance. Et (bien que je sois à même de le réaliser dès maintenant dans une large mesure) je remets à plus tard des exposés ardues et interminables, analogues à ceux de n'importe quelle autre théorie élaborée. J'énonce donc dès maintenant les quelques propositions qui permettent d'introduire entre autres les valeurs établies par le marquis de Sade, non évidemment dans le domaine de l'impertinence gratuite mais bien directement dans la Bourse même où en quelque sorte s'écrit jour par jour le crédit qu'il est possible à des individus et même à des collectivités de faire à leur propre vie.



DIONYSOS

ACEPHALE

Bibliographie *

I. — ŒUVRES DE GEORGES BATAILLE

LIVRES

a) EN FRANÇAIS :

- Histoire de l'œil*, par Lord AUCH (pseudonyme de Georges Bataille), avec huit lithographies originales (d'André Masson). Paris, 1928, 105 p. (cf. PERCEAU, bibliographie du roman érotique au XIX^{me} siècle, t. II, 1930, p. 174-175). Nouvelle version, avec six gravures originales. Séville, 1940, 135 p. Nouvelle version. Burgos, 1941, 127 p.
- L'anus solaire*. Illustré de pointes-sèches par André Masson. Paris, Galerie Simon, 1931, IV-8 p. n. ch.
- Madame Edwarda, par Pierre ANGELIQUE (pseudonyme de G. Bataille). Ed. du Solitaire, 1937, 49 p. Réimprimé (avec 12 cuivres gravés par Hans Bellmer). Paris, G. Visat, 1965, 51 p. et (sous le nom de Georges Bataille) Paris, J. J. Pauvert, 1966, 71 p.
- L'expérience intérieure*. Paris, Gallimard, 1943, 253 p. (« Les Essais », XIII).
- Le coupable*. Paris, Gallimard, 1944, 211 p. (« Les Essais », XIV).
- Sur Nietzsche, volonté de chance*. Paris, Gallimard, 1945, 285 p.
- L'Orestie*. Paris, Editions des Quatre-Vents, 1945, 88 p.
- Dirty*. Paris, Fontaine, 1945, 28 p. (Collection « L'Age d'or », 6). Extrait du *Bleu du ciel*.
- L'Alleluiah, catéchisme de Dianus*. Avec trois dessins originaux, lithographies et lettrines de Jean Fautrier. Paris, Blaizot, 1947, 63 p.
- Histoire de rats (Journal de Dianus)*. Avec trois eaux-fortes d'Alberto Giacometti. Paris, Editions de Minuit, 1947, 108 p.
- La haine de la poésie*. Paris, Editions de Minuit, 1947, 185 p. (« Propositions », III).
- La part maudite, essai d'économie générale, I. La consommation*. Paris, Editions de Minuit, 1949, 269 p. (« L'usage des richesses », 2).
- Eponine*. Paris, Editions de Minuit, 1949, 47 p. (« Nouvelles originales », IX).

(*) La présente bibliographie, sauf pour les titres de Bataille (qui sont cités exhaustivement), prolonge et parfois complète celle publiée aux pages 804-832 de *L'hommage à Georges Bataille*, numéro spécial de « Critique », août-sept. 1963, (à laquelle nous renvoyons). Nous n'avons pu, faute de place, mentionner que quelques coupures d'articles de journaux figurant dans les dossiers de M. J. J. Pauvert que nous tenons à remercier ici d'en avoir permis la consultation. Pour ces articles : ils n'ont de pagination que lorsque les références ont été revues sur le périodique.

- L'abbé C.* Paris, Editions de Minuit, 1950, 230 p. Réimprimé en 1964.
- Manet*. Genève, Skira, 1955, 136 p. (« Le goût de notre temps », 14).
- La littérature et le mal*. Paris, Gallimard, 1957, 232 p.. Réimprimé en 1967 dans la collection « Idées ». Gallimard.
- Le bleu du ciel*, roman, Paris, Pauvert, 1957, 219 p.
- L'érotisme*. Paris, Editions de Minuit, 1957, 311 p.. Réimprimé en 1964 par l'Union Générale d'éditions (Le Monde en 10/18).
- Le coupable*. Edition revue et corrigée, suivie de *l'Alleluiah*, Paris, Gallimard, 1961, 239 p. (« Somme athéologique », II).
- Les larmes d'Eros*. Paris, Pauvert, 1961, 253 p. (Bibliothèque internationale d'érotologie).
- L'impossible. Histoire de rats*. Suivi de *Dianus* et de *l'Orestie*. Paris, Editions de Minuit, 1962, 191 p.
- Le petit*. Paris, Pauvert, 1963, 79 p., antérieurement publié vers 1943, avec la date de 1934, sous le pseudonyme de Louis Trente.
- Le Mort*. Illustré par André Masson. Paris, Au Vent d'Arles, 1964, 63 p.
- Le Procès de Gilles de Rais*, les documents présentés par Georges Bataille. Paris, Pauvert, 1965, 395 p., antérieurement édité au Club Français du Livre, en 1959. (Un fragment de l'introduction a paru dans « Les Lettres Nouvelles », 14 octobre 1959, sous le titre : *Le Remords et l'exhibitionnisme de Gilles de Rais*).
- Ma Mère*, roman inédit. Paris, Pauvert, 1966, 205 p.

b) EN TRADUCTION :

- Il existe de nombreuses traductions des livres de Georges Bataille. En anglais : *Histoire de l'œil* (*A tale of satisfied desire*), *Madame Edwarda* (*The Naked beast at heaven's gate*), *L'Érotisme* (*Eroticism*), *Lascaux* (*Lascaux or the birth of art*), *Manet* (*Manet, biographical and critical study*). En allemand : *Lascaux* (*Lascaux, oder die Geburt der Kunst*), *L'Érotisme* (*Der heilige Eros*), *Les Larmes d'Eros* (*Die Tränen des Eros in Lo Duca. Die Erotik in der Kunst*). En italien : *Le Bleu du Ciel* (*L'Azzuro del cielo*). En japonais : *L'Abbé C.* (*Kowaku to your*), *La Littérature et le Mal* (*Bunkaku to aku*), *L'Érotisme* (*Entishizumu*), *Les larmes d'Eros* (*Eros to namida*). En espagnol : *La Littérature et le Mal* (*La literatura y el mal*), *L'Érotisme* (*El Erotismo*).

ARTICLES

- Conocimiento de América latina*. In « Iman, revista trimestrial », Paris, n° 1, avril 1931, p. 198-200.
- Comptes rendus de André Malraux* : « La Condition humaine » ; Jules Claraz : « La Révolution prochaine ». In « La Critique sociale », n° 10, nov. 1933, p. 190-191 et 194.
- Déclaration du Collège de sociologie sur la crise internationale*. Signée : Bataille, Caillois, Leiris. In « La Nouvelle Revue française », nov. 1938, p. 874-876.
- Déclaration du Collège de sociologie sur la crise internationale*. In « Volontés », nov. 1938, p. 60-62. La même revue publia : *Réponse du Collège de sociologie à l'enquête de Jules Monnerot « Il y a toujours eu des directeurs de conscience en Occident... »*, juin 1939, p. 215-216.
- La Littérature est-elle utile ?* In « Combat », 12 nov. 1944.

- La Révolution surréaliste*. In « Combat », 14-15 avril 1945, à propos de « La Poésie moderne et le sacré », de Monnerot.
- Klee. In « Cahiers d'art », 1945-1946, p. 52.
- L'Economie à la mesure de l'univers*. In « Constellation, la France libre », édition de Paris, n° 65, 1946, p. 57-58 et 89.
- Introducción al erotismo*. In « Mito, revista bimestrial de cultura », Bogotá, nov.-déc. 1959, p. 187-197.
- La Peur*. In « La Nouvelle Revue Française », nov. 1960, p. 797-801, introduction à la nouvelle édition, corrigée, du « Coupable », 1961.

II. — ETUDES ET ARTICLES SUR GEORGES BATAILLE

- BLANCHOT (Maurice), *L'Expérience intérieure*. In « Journal des Débats », 5 mai 1943. Repris dans « Faux pas », à la fin de 1943, cet article avait été le premier publié sur « L'Expérience intérieure ».
- BOUSQUET (Joë), *L'Expérience intérieure*. In « Cahiers du Sud », juillet 1943, p. 540-542.
- PATRI (Aimé), *l'Abbé C*. In « Paru », juillet 1950, p. 28-30.
- NADEAU (Maurice), *Littérature présente*. Paris, Corrèa, reprend p. 314-319 l'article : Georges Bataille et la « haine » de la poésie, paru le 19 déc. 1947.
- DELGADO (R.), *Un libro extrano de Bataille*. In « El Universal », Caracas, 22 nov. 1957, sur « *Le Bleu du ciel* ».
- BLANCHOT (Maurice), *Le Livre à venir*. Paris, Gallimard, 1959, p. 231-233 : Le récit et le scandale, compte rendu de « Madame Edwarda », publié in N.R.F. en juillet 1956.
- DURAS (Marguerite), *On George Bataille*. In « Sidewalk », vol. I, n° 1, 1960, p. 27-28, sur « *Le Bleu du ciel* », article traduit par C. Elliot.
- DALMAS (André), *Le Coupable*. In « La Nouvelle Revue Française », juin 1961, p. 1097-1100.
- Hommage à Georges Bataille*. In « Critique », n° spécial 195-196, août-sept. 1963, p. 675-832. Sommaire : Dr Georges Delteil : Georges Bataille à Riom-ès-Montagnes ; Alfred Métraux : Rencontre avec les ethnologues ; Michel Leiris : De Bataille l'impossible à l'impossible « Documents » ; Raymond Queneau : Premières confrontations avec Hegel ; André Masson : Le soc de la charrue ; Jean Bruno : Les techniques d'illuminations chez Georges Bataille ; Jean Piel : Bataille et le monde de la « notion de dépense » à « La part maudite » ; Maurice Blanchot : Le jeu de la pensée ; Pierre Klossowski : Le simulacre dans la communication de Georges Bataille ; Michel Foucault : Préface à la transgression ; Roland Barthes : La métaphore de l'œil ; Jean Wahl : Le pouvoir et le non-pouvoir ; Philippe Sollers : De grandes irrégularités de langage ; Bibliographie.
- Présence de Georges Bataille, prophète de l'interdit*. Page littéraire de « Combat », 26 sept. 1963, à l'occasion du n° spécial de « Critique ».
- LIMBOUR (Georges), *Bibliothécaire à Carpentras*. In « Mercure de France », déc. 1963, p. 752-758.
- NADEAU (Maurice), *Le Roman français depuis la guerre*. Paris, Gallimard, 1963, p. 135-137, sur Bataille.
- Bataille (Georges)*. In « Dizionario enciclopedico », Rome, Appendice 1963, p. 36.

- CAILLOIS (Roger), *Instincts et société, essais de sociologie contemporaine*. Paris, Gonthier, 1964 (Médiations), p. 66-67, sur le Collège de sociologie et le groupe Acéphale.
- MORE (Marcel), *Georges Bataille*. In « Cahiers des saisons », n° 38, été 1964, p. 357-361.
- MASSON (André), *Some notes on the unusual Georges Bataille*, transl. by Sonia Brownell. In « Art and literature », Lausanne, n° 3, automne-hiver 1964, p. 104-111.
- PATRY (J.), *Georges Bataille*. In « Dictionnaire des idées contemporaines », Paris, éd. Universitaires, 1964, p. 229-230.
- HOLLIER (Denis), *Le matérialisme dualiste de Georges Bataille*. In « Tel Quel », printemps 1966, p. 41-54.
- BELLOUR (Raymond), *La Place de Dieu*. In « Les Lettres Françaises », 28 juillet 1966, compte rendu de « Ma Mère ».
- AUDOIN (Philippe), *Un saint enragé*. In « Le Nouvel Observateur », 3 août 1966, p. 26-27, compte rendu de « Ma Mère ».
- JOUFFROY (Alain), *Le voluptueux désordre de Georges Bataille*. In « L'Express », 22-28 août 1966, p. 32, compte rendu de « Ma Mère ».
- SOLLERS (Philippe), *Le Récit impossible*. In « La Quinzaine littéraire », 1^{er} sept. 1966, p. 10-11, compte rendu de « Ma Mère ».
- LECOMTE (Marcel), *La rupture des limites*. In « Synthèses », oct. 1966, p. 63-66, compte rendu de « Ma Mère ».
- BOURGEADE (Pierre), *La Quinzaine historique*. In « La Quinzaine littéraire », 1^{er} oct. 1966, avec un passage intitulé : octobre edwardien (1941).
- LIMBOUR (Georges), *A propos de « Ma Mère », roman posthume. Le mysticisme érotique de Georges Bataille*. In « Le Monde », 5 nov. 1966.
- GREINER (Mechtild Meijer), *Georges Bataille*. In « Littéraire pasport », déc. 1966, p. 222-223.
- KOUSBROEK (Rudy), *Georges Bataille en de paradox van de erotiek*. In « Algemeen Handelsblad », Amsterdam, 10 déc. 1966, article plus général à l'occasion de « Ma Mère ».

THESES, DIPLOMES

- LEDUC (Paule), *L'Expérience de Georges Bataille, de la dépense à la souveraineté*, manuscrit inédit.
- HOLLIER (Denis), *Beauté et animalité*. Partiellement publié sous le titre « Le matérialisme dualiste de Georges Bataille », dans « Tel Quel », printemps 1966, p. 41-54.
- GANDON (Marie), *Sacrifice et expérience intérieure dans l'œuvre de Georges Bataille*, manuscrit inédit.

FILMS

- Le cinéaste américain Noël BURCH a tenté une adaptation du *Bleu du Ciel*.
Nelly KAPLAN prépare une adaptation de *Ma Mère*.

N.D.L.R. - Nous exprimons notre reconnaissance à Jean Piel pour l'attention avec laquelle il a suivi notre travail, à Jean Bruno pour l'aide qu'il nous a apportée dans l'élaboration de la bibliographie, à Denis Hollier pour le soin amical qu'il a mis à établir avec nous le texte des inédits.

Le texte de Jacques Derrida figure dans *L'Écrit et la Différence*, recueil d'essais qui paraît aux éditions du Seuil dans la collection « Tel Quel ».

La photographie de notre couverture appartient aux archives de Jean-Jacques Pauvert.

★

Le prochain numéro de L'ARC, consacré à LAUTRÉAMONT, paraîtra à l'automne.



Diffusion aux libraires : **NOUVEAU QUARTIER LATIN**, 78 boulevard Saint-Michel, Paris 6°
Tél. : ODÉ 76-44

Service des abonnements : L'ARC, Chemin de Repentance, Aix-en-Provence. Par chèque bancaire, mandat ou virement postal (C.C.P. Marseille 3035-56) :

ABONNEMENTS POUR 4 NUMÉROS : 25 F ; ÉTRANGER : 30 F

★

CE TRENTE-DEUXIÈME CAHIER DE L'ARC A ÉTÉ IMPRIMÉ SUR PAPIER ALFA MOUSSE DES PAPETERIES NAVARRE, PAR L'IMPRIMERIE MISTRAL A CAVAILLON ; CLICHÉS DE L'UNION MARSEILLAISE DE PHOTOGRAVURE

Dépôt légal 2^{me} trimestre 1967, N° 1319. Comm. Parit. N° 34.837. Le directeur : Stéphane Cordier.

GEORGES BATAILLE

LE PETIT

un volume 10 × 21

LE BLEU DU CIEL

un volume 12 × 16 de 316 pages

GILLES DE RAIS

un volume 13,5 × 21 de 400 pages

MADAME EDWARDA

un volume de 12 × 18,5 de 80 pages

HISTOIRE DE L'ŒIL

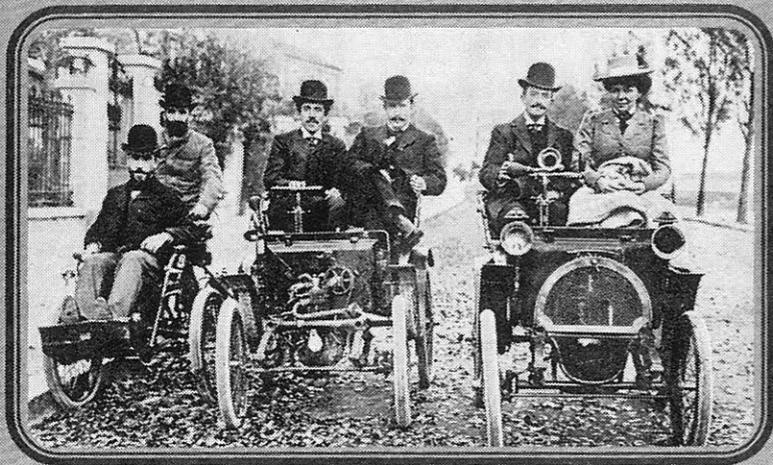
un volume 9 × 18 de 112 pages sous étui

LE MORT

un volume 9 × 18 de 128 pages sous étui

chez

Jean-Jacques Pauvert



1898 RENAULT 1965

230 × 315 - 180 pages - 200 documents photographiques imprimés en deux couleurs - 40 planches en couleurs dont 18 hors-texte - reliure toile - jaquette rhodoïd - 64 F.

★

La grande aventure française de l'automobile à travers l'histoire de Renault. 1898-1918, l'ère des pionniers : la première voiturette, les premières compétitions, Paris-Berlin, Paris-Vienne, Paris-Madrid, la plus meurtrière des courses automobiles. - 1919-1939, la conquête : le monde des années folles se passionne pour l'automobile, la 40 CV bat tous les records de vitesse, la voiture s'aventure au cœur de l'Afrique et de l'Asie. - 1945-1965, la seconde naissance : l'industrie automobile est à la pointe de la résurrection industrielle, l'ère des loisirs, l'automation, le monde mystérieux des constructeurs, les voitures de demain.

ÉDITIONS PIERRE TISNÉ

Livres d'art — Livres d'enfants

Editions publicitaires

4, rue du Sommerard, PARIS 5^e — 633.16-80

Georges Bataille : L'érotisme



10 18

UNION GÉNÉRALE D'ÉDITIONS, 320 pages, 4 F 40

DE LA
MAISON DE FRANCE

DICTIONNAIRE DU FRANÇAIS CONTEMPORAIN

soyez
de votre
temps

vient de paraître

par J. DUBOIS, R. LAGANE,
G. NIOBEY, D. CASALIS,
J. CASALIS et H. MESCHONNIC

un dictionnaire de la langue française...
mais actuelle et vivante, telle qu'on la
parle et telle qu'on l'écrit de nos jours

relié pleine toile (18 x 24 cm), jaquette
en couleurs, 1252 p., plus de 25 000
articles, 90 tableaux linguistiques.

prix de lancement : 58 F



LAROUSSE

BON Pour recevoir gratuitement une documentation détaillée sur le
DICTIONNAIRE DU FRANÇAIS CONTEMPORAIN LAROUSSE,
remplissez ce bon et envoyez-le à la Librairie Larousse,
17, rue du Montparnasse, Paris 6°.

nom prénom

profession

adresse

BIBLIOTHEQUE
DE LA
MAISON DE FRANCE

BIBLIOTHEQUE MAISON DE FRANCE RIO



D 0140013321

Ce livre doit être rendu à la dernière
date marquée

REN

PA

21.7.71
23.6.72
27.9.72
22.05.79
25.04.80
~~12.07~~
12.01.82
14.06.82
14.08.83
06.09.85

UN ALBUM DE 360 PAGES AU FORMAT 29 x 24 CM.

62 planches en couleurs auxquelles viennent s'ajouter 350
reproductions de tableaux et de dessins ainsi que de nom-
breux fac-similés de documents rarissimes ● Reliure en
balacron ornée d'une impression à chaud d'après un dessin
original de René Magritte ● Jaquette en couleurs et pelliculée
L'exemplaire : 140 francs français

ÉDITIONS ANDRÉ DE RACHE

127, RUE DU CHATEAU D'EAU, BRUXELLES 18