



HAL
open science

Georges Bataille, l'héritage impossible

Annie Pibarot

► **To cite this version:**

Annie Pibarot (Dir.). Georges Bataille, l'héritage impossible. Presses universitaires de la Méditerranée, 110 p., 1999, 2-84269-341-8. hal-03335821

HAL Id: hal-03335821

<https://hal.science/hal-03335821>

Submitted on 6 Sep 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Georges Bataille, l'héritage impossible

Etudes réunies par Annie Pibarot

Journée d'étude de décembre 1997
organisée à Montpellier avec le concours

**de la section littérature française de l'Université Montpellier III,
de l'IUFM de Montpellier,
du Centre Régional des Lettres du Languedoc-Roussillon.**

Avant-propos

A l'initiative de Salim Mokaddem et de moi-même, a eu lieu, à Montpellier, en décembre 1997, l'année du centenaire de la naissance de Georges Bataille, une journée d'étude et d'échange entre chercheurs de différentes disciplines, consacrée à l'œuvre et à l'héritage d'un écrivain auquel nul qualificatif ne semble mieux s'appliquer que celui, dont lui-même a fait un large usage, d'impossible.

Consacrer une journée d'étude à Georges Bataille reposait sur une démarche contradictoire. Les participants à la table ronde, dont le compte rendu occupe la dernière partie de cet ouvrage, se sont tous interrogés sur cette difficulté : parler de l'héritage de quelqu'un qui n'a pas souhaité en avoir un, qui s'est situé, pour reprendre l'expression de Patrick Tacussel, « dans une position d'écart radical ». Pourtant Bataille est présent, travaille les différents domaines de la pensée et de la création contemporaine.

En exergue au colloque, figurait sur le programme, une citation extraite de l'article « la notion de dépense » :

la vie humaine ne peut en aucun cas être limitée aux systèmes fermés qui lui sont assignés dans des conceptions raisonnables. L'immense travail d'abandon, d'écoulement et d'orage qui la constitue pourrait être exprimé en disant qu'elle ne commence qu'avec le déficit de ces systèmes (...)

désignant la volonté profonde qui a été celle de Georges Bataille : penser et créer au-delà du rationalisme, des systèmes clos, en dépassant l'usage ordonné et normatif des concepts.

Rester fidèle à cette option, demeurer dans le champ de la perte, de la part maudite, introduire même de façon ténue cette dimension-là dans nos rencontres et nos entretiens, est un souci qui nous a animés et poussés vers certains choix.

Le premier choix a été celui de la rencontre de chercheurs issus de différentes disciplines. Les auteurs des quatre textes publiés ici appartiennent à trois champs de réflexion différents. Deux de ces études portent sur l'œuvre littéraire de Georges Bataille en relation – et ce n'est pas un hasard – avec celle d'un autre auteur, poète, ami, compagnon : René Char et Michel Leiris. Ce sont les études de Paule Plouvier autour de la conception de la poésie commune à Bataille et à Char – comme langage impossible, « trace laissée d'une expérience incommunicable » – et la mienne autour de l'instabilité énonciative des premiers textes autobiographiques de Bataille et Leiris. Dans son essai « Georges Bataille et la philosophie », Salim Mokaddem met, lui aussi, l'œuvre de l'auteur de *L'expérience intérieure* en relation avec des penseurs qui l'ont précédé et lui ont succédé. Enfin, Philippe Joron, toujours dans une perspective de mise en évi-

dence de liens, de réseaux, se sert de concepts élaborés par Bataille pour penser les différentes manifestations de l'agir dépensatoire dans la société contemporaine.

Nous avons tenu à compléter les communications universitaires du colloque de Montpellier par un autre mode d'expression. Un spectacle de danse et de musique inspiré par des textes de Bataille, conçu et interprété par Alain Joule et Jean Rochereau, a eu lieu à l'IUFM. Ainsi une partie des manifestations organisées – conformément aux choix esthétiques de l'auteur – s'adressait plus directement à la partie sensible de l'être.

Enfin, les quatre études évoquées sont complétées par la transcription d'une table ronde qui a eu lieu au Centre Régional des Lettres de Montpellier à la fin de la journée d'étude. Cette discussion, plus directement centrée sur la question de l'héritage de Bataille a donné la parole (outre aux chercheurs déjà mentionnés) à des représentants de domaines où la réception de Bataille a été moins souvent étudiée. Jean Rochereau y parle de l'influence de Bataille sur la danse contemporaine. Ronald Creagh analyse, en américaniste et en historien de la politique, la conception révolutionnaire de Bataille. Patrick Tacussel s'interroge sur la place de Bataille dans la sociologie et le devenir d'œuvres ayant constitué des ruptures. Enfin cette table ronde a abordé des questions qui, au-delà de Bataille, sont essentielles en cette fin de XX^e siècle : celle de l'héritage, de l'utilisation *a posteriori* d'œuvres nées dans un autre contexte, de la notion de perte, de la possibilité d'échapper à l'intellectualité et la réification.

Lors de la table ronde, a eu lieu, entre les intervenants et les participants, y compris dans les désaccords, quelque chose de l'ordre de l'échange et de la communication, dont j'ai souhaité –

tout en étant consciente du risque qu'il y a à fixer des idées et des prises de position formulées à l'oral – donner une idée, même imparfaite. Car l'essentiel – comme l'affirme Bataille dans *L'Expérience intérieure* – ne se passe pas dans ce qui est fini et construit, ni dans la réflexion intellectuelle en tant que telle, mais dans son mouvement intérieur, sa poursuite silencieuse par chacun et la mise en question des certitudes.

Annie PIBAROT
(juillet 1999)

Bataille, Char : la poésie en question

Paule PLOUVIER

Il n'est peut-être pas inutile avant de proposer quelques réflexions sur le rapport nécessairement paradoxal que Bataille et Char entretenirent autour des années cinquante touchant à la question de la poésie, de rappeler le climat dans lequel cette question se posait. D'autant moins inutile que sur bien des points ce climat n'est pas sans rapport avec celui dans lequel nous vivons, climat que Bataille, si l'on tient compte de la dimension intraitable de sa pensée, pourrait venir tirer de sa torpeur.

Le problème et la place de la poésie dans la cité se posait alors (c'était l'immédiate après-guerre, le développement de la philosophie existentialiste, l'émergence d'un marxisme au matérialisme agressif en art) d'une façon suffisamment aiguë pour que toute une série d'enquêtes soient faites sur ce sujet. En 1947 *Les Temps Modernes* que dirige Sartres s'interroge sur « Qu'est-ce

que la littérature ». En 1948 son frère ennemi, *Esprit*, enquête sur « La France désorientée », enquête à laquelle Char répond par un texte intitulé « Le poète » où s'affirme une éthique subversive de la poésie, le poète se présentant comme « la partie de l'homme réfractaire aux combinaisons ». Le rapport entre la poésie et l'action, la poésie et le politique ne cesse d'être débattu. Enfin Char lui-même lance une autre enquête dans la revue *Empédocle* sur « Y-a-t-il des incompatibilités ? ». Il y affirme que le problème des incompatibilités entre politique et littérature est crucial, que c'est là une question « moderne », immédiate, « moderne parce que agissante sur les conditions d'existence de notre Temps, on en conviendra, à la fois louche et effervescente ». A quoi Bataille répond immédiatement, s'éprouvant « sommé » par cette question dans un temps où, dit-il, le monde est rentré dans « une universelle confusion qui maintenant fait de la pensée même un oubli, une sottise, un aboiement de chien dans l'église », où « l'existence en son entier » noie le désir et où l'action, dans les formes si malheureuses qu'elle prend, « achève d'escamoter la vie ». Or, insiste-t-il encore, « on ne saisit pas assez clairement que, dans le temps présent, c'est – bien qu'en apparence il ait fait long feu, – le débat sur la littérature et l'engagement qui est décisif. Mais justement nous ne pouvons en rester là. Je crois qu'en premier lieu, il importe de définir ce que met en jeu la littérature, qui ne peut être réduite à servir un maître. Non Serviam est, dit-on, la devise du démon. En ce cas la littérature est diabolique ». Si l'on veut bien laisser de côté la violence provocatrice de l'appel au mal, il n'échappera à personne que la poésie qui est considérée par Bataille comme la quintessence de la littérature et sur laquelle il n'aura de cesse de s'interroger, est chargée d'une mission singulière orientée par la lecture et la ré-interprétation de Nietzsche.

L'expérience intérieure commencée dès 1941, publiée en 1943, amorce l'interrogation sur l'impossible qu'engage la poésie. Un article paru dans la revue *Vrille* en 1945 et consacré à la peinture et à la littérature s'intitule alors « La volonté d'impossible » et élargit le débat. Bataille pose avec rigueur les données du problème en y examinant quel type de rapport la poésie peut ou non entretenir avec l'action, quelle est son utilité dans la cité, et finalement quel est son sens. En réponse à cette fermeté, René Char, habituellement peu prodigue en admiration, lui écrit le 7 décembre 1946 : « Toute une région majeure de l'homme dépend aujourd'hui de vous. Je le disais hier à Breton qui partageait mon opinion ». (Ce qui prouve, entre autres, que les rapports entre Bataille et Breton avaient changé de ton).

C'est donc sur ce fond qu'est rédigé et publié par Bataille en 1947 *Haine de la poésie*, texte qui sera repris en 1962 sous un terme que nous avons déjà vu apparaître, celui de *L'Impossible*. Une convergence se dessine donc entre les positions de Bataille et de Char, convergence sans doute secrètement portée par leur admiration pour Nietzsche mais étayée par des positions éthiques semblables. Un dialogue étroit se noue entre eux. Ils publient dans les mêmes revues, *Critique* en particulier, et se rencontrent fréquemment lors de la nomination de Bataille à L'Inguimbertaine de Carpentras. Rencontres d'amitié n'en doutons pas mais encore plus d'estime, chacun reconnaissant en l'autre des positions semblables. C'est ainsi qu'à la parution des pièces de théâtre de Char et en particulier du recueil *Les Matinaux*, Bataille est amené à déclarer : « La poésie de Char mène les mots à leur éclatement et n'en laisse subsister qu'une poussière éblouissante. Ainsi est-elle loin de l'idée d'œuvre et surtout de théâtre impliquant l'opération la plus expressément concertée ». Il écrira plus fortement encore en 1951, toujours dans *Critique*, à l'occasion de la publication de

A une sérénité crispée, suite aphoristique où se dessine comme un art poétique un article significativement intitulé « René Char et la force de la poésie ». Dans un monde en effet où « l'humanité (...) partout est sommée de se borner, de renier son immensité souveraine », le texte de René Char apparaît aux yeux de Bataille comme ce qui « appelle la négations de nos limites, il rappelle à ceux qu'il dérange la totalité qu'ils reniaient » et surtout que « l'être est en nous le langage de l'impossible ». Car telle est la mission que Bataille confie à la poésie : faire l'expérience de l'impossible langage de l'être qu'elle est cependant la seule à pouvoir non pas prononcer mais suggérer.

Cette mission se détache sur un fond de convictions qu'il est nécessaire de rappeler. Et le terme même de conviction est beaucoup trop intellectuel, beaucoup trop abstrait pour rendre compte d'une position qui fut toujours d'abord existentielle. C'est comme si l'on se mettait à parler des « convictions » d'Antonin Artaud qui ne parlait qu'à partir d'une expérience à laquelle il ne pouvait s'arracher en rien. Il en va identiquement pour Bataille, qu'on le tienne pour un malade mental ou pour un penseur de génie. L'expérience première est celle d'un homme qui dans le monde, à partir de ce qu'il y a de plus concret dans le monde, son propre corps, le désir sexuel, mais aussi la société, les autres, expérimente le déchirement qu'est la vie, l'excès de jouissance et de douleur qui en sont le tissage, le savoir de la mort et l'obsession engendrée par ce savoir qui accompagnent cette même vie.

On dit communément que la poésie est, ou du moins tend à un langage qui serait celui de l'être même, qui toucherait ou tournerait autour de ce qui en nous et dans le monde nous fonde. C'est bien cette valeur fondatrice que semble adopter en un premier temps Bataille. Mais c'est aussitôt pour faire entrer la poésie dans

le jeu de renversements qui caractérisent la pensée bataillienne. Si la poésie est en littérature le lieu de la plus haute communication, elle l'est au sens paradoxal de meurtre de la représentation dans un mouvement qui « ouvre le vide à l'excès du désir ». « Elle fait surgir une autre vérité que celle de la science. C'est la vérité de la mort, de la disparition. Or la disparition et la mort aveuglent, elles éblouissent, elles ne sont jamais distinctes. Il en est d'elles comme de la poésie qui est faite de mort, de disparition, d'aveuglement, d'éblouissement ».

On comprendrait mal la position de Bataille si, suivant naïvement cette identité entre mort et poésie, on faisait de la mort, de la disparition ou de la douleur des thèmes poétiques tirant ainsi la poésie du côté d'un dolorisme que Bataille aurait exécré. Chez Bataille la mort, plus exactement l'approche en nous de ce point de néant qui nous contient, se fait dans une expérience d'intensité, d'éblouissement pour reprendre ses termes mêmes qui apparentent d'ailleurs son expérience à celle des mystiques, à cette différence près qu'elle ne tend vers aucun Dieu ; et qu'elle emprunte la plupart du temps les chemins de l'érotisme. Et c'est bien là où la poésie se tient : « elle est engagée dans une expérience dépassant la poésie », elle se consume elle-même. Et si elle n'était pas engagée dans une expérience la dépassant elle ne serait pas ce mouvement d'intensité mais « un résidu laissé par l'agitation ». C'est bien dans « l'impossible » que nous rentrons. Les analyses de Bataille, qui seront ensuite reprises et menées aussi loin que possible par Maurice Blanchot, sont extrêmement aiguës et, nous semble-t-il, alors que le nom de Bataille a été souvent occulté, déterminent encore aujourd'hui la problématique de la poésie et de son exercice.

Car le langage, la communication tendent vers un but concret, précis, défini, qui en nous ne touchent pas à l'être, n'ont pas pour fonction de le faire. Sur le plan social que jamais Bataille n'ignora, « l'écrivain moderne ne peut être en rapport avec la société productive qu'en exigeant d'elle une réserve où le principe d'utilité ne règne plus, mais ouvertement, le déni de la *signification*, le non-sens de ce qui est d'abord donné à l'esprit comme une cohérence finie ». D'autre part, sur le plan du langage, la poésie qui est langage, qui ne peut pas être autre chose que langage, se retourne contre le langage et cherche à l'excéder. Plus que le fameux écart de Jakobson, ou que l'image de « l'état dans l'état », la poésie pour Bataille se présente comme l'impossible en raison des paradoxes qui découlent de cette position et que Bataille mène jusqu'à leur terme.

Arrêtons-nous sur ces paradoxes qui font de la poésie l'intenable. Se servant de langage, étant langage, la poésie reste bien dans les limites du possible, les limites d'une énonciation qui, quel que soit son contenu est un dire, se plie à la loi de la logique autant qu'à la loi du temps, un mot venant après l'autre. Or ce n'est pas pour se plier à un dire immédiatement partageable que la poésie s'énonce mais pour rejoindre la seule et immédiate expression de l'être jeté dans le monde : le cri, instant vertigineux dont la poésie est issue et vers lequel elle tend. Cri que la mise en mot exténue nécessairement : ainsi « telle est en effet la misère de la poésie que, se servant des mots pour exprimer ce qui a lieu, elle tende à étouffer le cri d'une émotion présente sous le masque d'un visage de musée ». Car musée est la rhétorique, musée les images, musée tout ce en quoi vient s'exprimer et se momifier le mouvement d'être qui pour Bataille, rappelons-le encore une fois, est mouvement vers la jouissance et la mort, Eros et Thanatos étant inextricablement mêlés.

Ainsi la poésie est bien « de toute façon négation d'elle-même : elle se nie en se conservant », puisque s'arrêter à son message est perdre la tension qui l'a portée au jour, « et se nie en se dépassant » puisque les moments de poésie les plus hauts sont ceux où le langage s'excédant lui-même, se perd. La poésie est bien « le contraire du langage littéraire », elle est « la perversion du langage, un peu plus même que l'érotisme n'est celle des fonctions sexuelles ». Et de même que l'érotisme chez Bataille touche à la folie – il n'est pas vrai que l'on puisse lire impunément et sans malaise les textes érotiques de Bataille, que ce soit *Madame Edwarda* ou *Histoire de l'œil* – de même « le mouvement d'excès, de débordement du langage qui s'accomplit dans la poésie touche à la folie s'il s'accomplit ».

De telles positions devaient nécessairement conduire Bataille à ne pas écrire ou à n'écrire que de très rares textes qui, jetés tels des cris, soient de la poésie et l'on songe à la troisième partie de *L'Impossible*, intitulée « L'Orestie », suite de très courts poèmes que se partagent la mort et la chance :

Chance ô blème divinité
 rire de l'éclair
 soleil invisible
 tonnant dans le cœur
 chance nue

chance aux longs bas blancs
 chance en chemise de dentelle.

Mais n'est-ce pas, par contre, encore un autre paradoxe d'avoir écrit à propos de la poésie de Char, les louanges dont nous avons parlé en début de ce texte ? Bataille qui reconnaissait en Rimbaud la poésie la plus haute pour avoir su précisément partir, (acte qui

pour Bataille ne tient en rien à des circonstances caractérielles et anecdotiques mais à ce seul fait : toucher à la poésie au plus près entraîne nécessairement que l'on rentre dans le silence, conséquence d'une expérience extrême), Bataille donc cherchait-il et reconnaissait-il en Char une forme d'intensité, marque de l'authentique poésie ?

Il n'est pas douteux que la poétique de Char rejoigne les positions de Bataille sur la plupart des points, d'autant que les positions de Char n'ont pu être que confortées par les positions de Bataille à l'époque de leur rapprochement, leurs choix s'épaulant mutuellement. La recherche d'une forme susceptible par son ramassement de communiquer le degré de tension propre à l'expérience poétique amène Char au choix de la forme aphoristique. Comme pour Bataille, Nietzsche oriente ce choix, Nietzsche qui préconisait une écriture qui soit faite de sauts qui portent de cimes en cimes, dédaigneuse de la forme déductive contraire à la communication extatique de l'instant. La brièveté paroxystique du langage aphoristique chez Char ne vise pas une sagesse mais une ouverture, une déchirure dans le tissu langagier et existentiel. Le ramassement explosif de la phrase sur elle-même – « Luire et s'élaner – prompt couteau, lente étoile » (383) – induit la commotion de sens d'une vision qui se retire dans l'instant même où elle s'énonce. Par là Char rejoint les paradoxes pointés par Bataille : la poésie, ce meurtre du langage, ce « couteau de boucher dans la langue » (ce sont en outre des métaphores identiques chez l'un et chez l'autre) ne peut que s'approcher d'une limite dont le reflux est inévitable. Elle est moins « présence » que trace laissée d'une expérience incommunicable, trace au sens de sillage que laisse le bateau lorsqu'il fend l'eau de la mer se repliant sur elle-même et sur ses profondeurs après son passage. Et si l'on veut bien rester dans cette comparai-

son, le sillage est lui-même témoignage d'une énergie, d'une propulsion, bref, d'une intensité qui a forcé un instant la masse liquide. La poésie de Char fourmille de réflexions, de formules, d'aphorismes cherchant à signifier cet impossible qui est aussi jouissance. Si « un poète doit laisser des traces de son passage, non des preuves. Seules les traces font rêver » (382), ce n'est pas par goût de l'hermétisme, c'est bien pour répondre à l'essence de la poésie qui « est de toutes les eaux claires celle qui s'attarde le moins aux reflets de ses ponts » (267). La fugacité de l'intensité fait du poète quelqu'un « qui ne retient pas ce qu'il découvre ; l'ayant transcrit (il) le perd bientôt. En cela réside sa nouveauté, son infini, son péril. » (378).

L'écriture poétique en effet est le langage d'un possible qui ne cesse de se retirer, de se donner comme impossible si l'on reprend les termes de Bataille. D'où chez Char ces métaphores qualifiant l'espace poétique de non-espace : « entre-deux », « inconnu devant soi », « intensité silencieuse » – « l'intensité est silencieuse. Son image ne l'est pas. (J'aime qui m'éblouit puis accentue l'obscur à l'intérieur de moi » (330) –. La destruction qui accompagne et double toute opération poétique telle l'ombre qui accompagne la lumière est sans cesse présente. Elle est, comme chez Bataille, le savoir indispensable à l'opération poétique et se tapit au fond de l'instant extatique. Ainsi le poète peut bien s'écrier « Les dieux sont de retour, compagnons. Ils viennent à l'instant de pénétrer dans cette vie », c'est pour ajouter aussitôt que « la parole qui révoque, sous la parole qui déploie, est réapparue, elle aussi, pour ensemble nous faire souffrir » (386). Il n'y a pas là qu'impossibilité liée au poétique, meurtre du langage, tension explosive qui ne fait qu'accentuer l'ombre, la perte du sens après l'instant de lumière. Il y a au sens le plus précis la présence physique de la mort comme chez Bataille. Char

n'a cessé d'évoquer cette présence, « ces incessantes et phosphorescentes traînées de la mort sur soi » pour en faire très exactement la condition liée à l'expérience poétique et c'est bien pourquoi le poète peut affirmer dans « Nous Avons » : « Notre parole en archipel, vous offre, après la douleur et le désastre, des fraises qu'elle rapporte des landes de la mort, ainsi que ses doigts chauds de les avoir cherchées. » Et encore : « Faire un poème, c'est bien prendre possession d'un au-delà nuptial qui se trouve bien dans cette vie, très rattaché à elle, et cependant à proximité des urnes de la mort » (409).

Nombreux sont encore les points de rapprochement entre Bataille et Char : leur identique ou du moins analogue sentiment de ce que Bataille nomme la souveraineté, leur refus de confondre la parole poétique qui est parole de l'impossible avec une quelconque utilité moralisatrice et socialisante, utilité qu'ils ne récuse ni l'un ni l'autre mais qu'ils laissent tous deux à sa place : celle qui consiste à nous endormir de la douleur de la vie, à l'aménager, mais non à nous jeter « divinement » dans cet excès qu'est la vie lorsqu'on consent à l'empoigner.

Certes les comparaisons les plus justifiées n'en deviennent pas moins fausses si on insiste sur leur parallélisme. Il y a chez Char un bonheur simple du corps, un goût de la terre plus charnel et paysan que jamais Bataille ne put avoir, un érotisme qui, pour violent qu'il ait pu être par moments si on en croit certaines confidences, n'en garde pas moins une clarté qui fait défaut à celui de Bataille, terriblement sombre et tiré vers le « bas » pour suivre les expressions mêmes de Bataille. Enfin l'œuvre uniquement poétique de Char n'est pas identifiable à l'œuvre de penseur aussi bien que d'écrivain de Bataille. Char avait d'ailleurs répondu avec une humilité noble aux compliments de Bataille qui

disait reconnaître en lui une même parenté d'esprit : « forçant les moyens intellectuels de ma nature, me donnant un midi souverain au-dessous duquel je ne fais que passer, vous m'installez dans un monde dont l'exagération m'émeut et me cabre, m'encourage et me désole ».

Poète, Char voulut l'être uniquement, adonné à la seule activité qui permit la recherche et l'atteinte du mot et de l'expression susceptibles de rejoindre « la beauté hauturière ». Mais il savait, comme le sut Bataille, que « l'esprit de la littérature », (entendons ici sa plus haute forme, la poésie), « est toujours que l'écrivain le veuille ou non, du côté du gaspillage, de l'absence de but défini, de la passion qui ronge sans autre fin qu'elle-même ».

Université Montpellier III

Bibliographie

Les références données entre parenthèse sont à retrouver dans les *Œuvres Complètes* de René Char, la Pléiade, Gallimard, 1983.

Bataille, Leiris, part maudite et autobiographie

Annie PIBAROT

Dans *L'Age d'homme* de Michel Leiris, se trouve la dédicace: « A Georges Bataille, qui est à l'origine de ce livre ». Etrangement, cette mention ne figurait pas dans la première édition de 1939, Leiris n'a choisi de la mettre en tête de son livre qu'à partir de 1946. Le ton absolu de cette déclaration (« qui est à l'origine ») et son absence lors de la première publication sont révélateurs, à la fois, de l'intensité de la relation qui a uni Georges Bataille et Michel Leiris et des irrégularités qui l'ont marquée.

Les deux écrivains se sont rencontrés en 1922, par l'intermédiaire de Jacques Lavaud, ami d'enfance de Leiris et condisciple de Bataille à l'école des chartes et à la BN. Bataille a évoqué cette rencontre dans « Le surréalisme au jour le jour »¹ : « J'ai

1 OC VIII, p. 170.

connu tout d'abord Michel Leiris (...) il était l'ami de Jacques Lavaud, comme moi bibliothécaire à la Nationale. » Bataille évoque ensuite leur projet commun de revue, leurs rencontres dans un « petit bordel » proche de la porte Saint-Denis. Il mentionne également l'adhésion de Leiris au surréalisme et le malaise que cela avait créé entre eux, Leiris, pourvu de nouvelles relations, étant devenu à ses yeux un « initié ». Leur relation est ensuite passée par des moments de grande intimité, d'enthousiasme et de projets communs, mais aussi des périodes de conflits et d'éloignement, notamment vers le milieu des années 30, où Michel Leiris s'est abstenu de suivre son ami dans les aventures d'*Acéphale* ou de *Contre-Attaque*. Cet éloignement momentané, suivi d'un rapprochement, puis d'une nouvelle rupture lors de l'expérience du *Collège de sociologie*, semble expliquer la non reconnaissance de la dette de Leiris à l'égard de Bataille, en 1939, quand *L'Age d'homme* est publié pour la première fois.

La présente étude se voudrait une lecture croisée de la première version (publiée clandestinement en 1928) de *L'Histoire de l'Œil* et d'un texte inédit, intitulé « Lucrèce, Judith et Holopherne », rédigé par Michel Leiris, en 1930, intégré ensuite à la version éditée de *L'Age d'homme*.

Des liens objectifs rapprochent ces deux textes : leur écriture est liée à l'expérience de la psychanalyse, menée avec le même thérapeute, Adrien Borel ; les deux récits étaient prévus pour la même collection clandestine (dans laquelle, pour des raisons échappant à leurs auteurs, seul le premier a été publié). Enfin, leur rédaction date d'une époque où Leiris et Bataille étaient très proches, intellectuellement et affectivement. Sans être les premiers ouvrages écrits (ni même publiés) par les deux écrivains, ces deux textes n'en appartiennent pas moins à ce que l'on pourrait appeler au sens large des œuvres de jeunesse, où l'écri-

ture se cherche, ne semble pas avoir atteint son point de stabilité. Enfin, l'un, comme l'autre constituent les premiers états de textes qui ont été, par la suite, modifiés par leurs auteurs.

L'Histoire de l'œil et « Lucrèce, Judith et Holopherne » sont écrits à la première personne et peuvent être considérés comme se situant au carrefour de la littérature érotique et de l'autobiographie. La confidence érotique peut – et l'est souvent – être écrite à la première personne mais sans que l'identité entre le sujet du récit et l'auteur soit explicitement affirmée. Georges Bataille, dans la première version de son récit fait le choix de pleinement assumer cette identité mais modifiera sa position dans les rééditions du livre. Le « je » fictionnel gagnera du terrain sur le « je » de l'écriture personnelle. Dans une direction opposée, lors du passage de « Lucrèce, Judith et Holopherne » à *L'Age d'homme*, c'est la dimension érotique du texte qui sera occultée, au profit de sa dimension autobiographique. De telles évolutions ne sauraient que renvoyer à une interrogation sur le lieu d'ancrage du sujet d'énonciation, sa possibilité d'exister à la fois comme sujet autobiographique et sujet nu de violence et de désir.

*

Les deux récits en question entretiennent des liens avec l'expérience, par leurs deux auteurs, de la psychanalyse.

Georges Bataille a commencé sa thérapie en 1925. Elle semble avoir duré un an mais avec des reprises ultérieures. Le bilan qu'il a, lui-même, tiré de sa cure a été positif. Il a écrit, par exemple, dans sa « Notice autobiographique » datant de la fin des années 50² :

2 OC VII, p. 460.

La psychanalyse eut un résultat décisif, elle mit fin en août 1927 à la suite de malchances et d'échecs sinistres où il se débattait.

Adrien Borel³, l'un des 12 fondateurs de la Société psychanalytique de Paris, membre du groupe de l'Évolution psychiatrique, a été qualifié par Michel Leiris de « latitudinaire », dans le sens où il prenait des libertés vis à vis de la technique psychanalytique et s'adaptait de façon souple à la personnalité de ses patients. Il a incarné le curé de Torcy dans l'adaptation au cinéma par Robert Bresson (qui a également été son analysant), du *Journal d'un curé de campagne* de Bernanos. Il a écrit un livre unique : *Les rêveurs éveillés*, dans lequel il s'interroge sur les différentes formes – pathologiques, comme artistiquement réussies – de fuite dans l'imaginaire. Borel s'intéressait aux affinités entre maladie mentale et création littéraire. Il poussait ses patients à écrire. Francis Marmande a qualifié sa méthode de « graphothérapie »⁴.

C'est sur le conseil de Georges Bataille que Leiris prend, à son tour contact avec Adrien Borel. Dans un entretien avec Jean Schuster, Leiris a déclaré :

C'est Bataille qui m'avait incité à aller voir Borel (...) à l'époque de Documents, Bataille s'arrachait les cheveux car j'avais énormément de peine à écrire et que je remettais toujours mes textes en retard. Je suppose qu'il m'avait envoyé chez Borel en espérant une sorte de déblocage...⁵

Son journal porte trace de cette décision à l'automne 1929. Il commence sa psychanalyse le 28 octobre de la même année mais

3 Voir l'article de Nadine Mespoules: « Alphonse, Alcide, Adrien Borel "le latitudinaire" » (*L'évolution psychiatrique*, 57, 4, 1992).

4 Dans une émission de France Culture du 1-9-88, « Bataille roman ».

5 Michel Leiris et Jean Schuster, *Entre augures*, Terrain vague, coll. désordre, 1990.

l'interrompt au bout d'un an. Philippe Lejeune, qui a interrogé Leiris sur cette expérience⁶, rapporte que l'écrivain se disait déçu, affirmait avoir eu l'espoir de remonter jusqu'au « trauma originel » et n'y être pas parvenu. Après trois ans d'interruption, Leiris reprend cependant les séances avec Borel en 1934 mais dans un autre esprit, apparemment sans plus vraiment y croire. En août 1934, de Sa Riera, en Espagne, il écrit à Georges Bataille :

Je ne pense pas que tu aies tort de voir Borel : il n'y a pas peut-être pas grand chose à attendre de la psychanalyse mais on peut toujours prendre cela comme on prendrait de l'aspirine. Cela n'est ni bête ni intelligent : seulement efficace ou pas suivant les cas.

Cette seconde tranche d'analyse a duré jusqu'en 1936 et semble, sans avoir apporté de bouleversements dans sa vie avoir été (selon son propre témoignage) bénéfique.

Il y a un lien reconnu par les deux auteurs entre leur expérience de la psychanalyse et les œuvres étudiées. Bataille a déclaré à propos de *L'Histoire de l'œil* : « Le premier livre que j'ai écrit, je n'ai pu l'écrire que psychanalysé » (entretien avec Madeleine Chapsal). Leiris, dans l'entretien avec Jean Schuster confirme ce point de vue :

Il ne faut pas oublier qu'il s'est décidé à publier son premier livre, L'Histoire de l'œil, seulement après être passé chez Bordel, mais que la rédaction de cet ouvrage était bien antérieure. Borel l'a dégagé, décloisonné.

6 Le compte rendu de ces entretiens se trouve dans « Post-scriptum à Lire Leiris » (in *Moi aussi*, Seuil, 1986).

Des déclarations semblables ont été faites, par l'auteur, concernant et la rédaction de « Lucrèce, Judith et Holopherne » (en 1930) et la mise en texte de la version définitive de *L'Age d'homme*, en 1934-35. Il y a, par ailleurs, correspondance parfaite de dates entre les deux temps de l'écriture autobiographique et les deux phases de l'analyse.

*

L'histoire de l'œil a été publiée pour la première fois en 1928, par Georges Bataille, sous le pseudonyme de Lord Auch, comme volume d'un « almanach érotique » (pour reprendre sa propre expression⁷) dirigé par Pascal Pia. Les éditions ultérieures du récit diffèrent sensiblement de la première, au point que les éditeurs des *Œuvres complètes* parlent à leur sujet de « nouvelle version ».

Dans la première version, il y a deux parties : « Récit » et « Coïncidences ». « Récit », subdivisé en 13 chapitres, est un texte à la première personne, dans lequel le narrateur (qui est aussi l'un des personnages principaux) n'est désigné par aucun nom, ni prénom. Roland Barthes, dans un article célèbre, a montré⁸ le côté ludique de ce texte, construit à partir d'un paradigme constitué par les différentes métaphores et métonymie permettant de désigner l'œil.

Certaines formules, le recours à des situations stéréotypées évoquant le roman d'aventure, ainsi que le caractère hyperbolique de certaines scènes, font que l'instance narrative de cette pre-

7 « La publication d'un cadavre », *Le Pont de l'épée*, n° 41, octobre 69, in *OC XI* p. 571-72.

8 « La métaphore de l'œil » in *Essais critiques*.

mière partie, ne saurait, à ce stade de la lecture, être interprétée par le lecteur, comme autobiographique.

Il n'en est pas de même du narrateur de la seconde partie, « Coïncidences », qui d'emblée est désigné comme identique à l'auteur. Ce texte s'ouvre en effet par les mots : « Pendant que j'ai composé ce récit », désignant la première partie, qualifiée ensuite paradoxalement de « en partie imaginaire ». Georges Bataille/Lord Auch s'interroge sur les rapports qu'il entretient avec le narrateur fictif du texte qui précède. L'écriture est explicitement désignée comme trouvant son origine dans le désir de s'oublier, de se perdre :

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.

Le narrateur se lance dans un récit qui enchâsse le premier. Il évoque successivement trois faits, trois découvertes récentes qu'il désigne comme coïncidences. Il affirme qu'après avoir laissé, dans un premier temps, libre cours à son imagination, il s'est, par hasard, rendu compte que des liens existaient entre les scènes ou les motifs qu'il avait inventés et des événements de sa vie.

Après avoir longuement commenté ces trois « coïncidences », le narrateur entame un récit, dont le début est écrit dans le style d'une autobiographie classique (« Je suis né d'un père P. G.⁹ qui m'a conçu étant déjà aveugle »), puis enchaîne en évoquant des détails particulièrement crus de la vie de son père infirme ainsi que des actes de folie de sa mère.

9 P G. Père de Georges ? Le père de G. B. s'appelait Joseph Aristide.

Lorsque Georges Bataille (en 1961) a reconnu publiquement ne faire qu'un avec l'auteur de *l'Histoire de l'œil*, son frère Martial, a fait valoir l'inexactitude des souvenirs évoqués dans « Coïncidences » et donné une version atténuée de la maladie de leur père et de la folie de leur mère. Il semble en fait peu important de savoir si les souvenirs de Georges Bataille sont vrais, dans le sens de conforme à des événements s'étant produits¹⁰. Même si l'on admettait que cette seconde partie soit pure mystification, le texte, par sa référence à la première partie fictionnelle et au moment de l'écriture appellerait, sur ce point, une lecture autobiographique. Le fait que le nom d'auteur qui figure sur la couverture du livre ne soit pas le nom d'état civil de Georges Bataille, n'infirme en rien cette interprétation. L'autobiographie pseudonyme existe, et possède une tradition, par exemple celle d'Henry Beyle/Stendhal, attribuée à un certain Henry Brulard, dont nul ne conteste l'authenticité ni le caractère autobiographique.

Il y a donc, dans *L'Histoire de l'œil*, deux niveaux narratifs, hétérogènes du point de vue de l'énonciation, énonciation référentielle dans le récit enchâssant, énonciation fictionnelle dans le récit enchâssé. Il s'agit d'une technique narrative particulière, maladroite d'une certaine façon, à cause de la linéarité et de la platitude de l'enchaînement, mais relevant d'une maladresse assumée, esthétisée, véritable *part maudite* de l'économie textuelle. Il est en effet inhabituel que le texte fictionnel soit posé comme premier, précède l'émergence d'un « je » autobiographique, qui, de façon seconde (par rapport à la fiction), tente de

10 « Il fait pourtant peu de doutes qu'à un ou deux détails près, Bataille a dit vrai » conclut Michel Surya dans *Georges Bataille, la mort à l'œuvre* (Séguier, 1987, p. 25).

dire d'abord l'histoire de l'écriture de ce qui précède, puis son histoire personnelle dans sa nudité, sa vérité. Il y a donc incohérence énonciative, infraction aux codes littéraires, déconstruction évidente de la notion d'auteur. Le lecteur, qui aurait naturellement tendance à fictionnaliser le « je » de la première partie s'en trouve empêché et placé face à une instance narrative instable, clivée.

Dans la version postérieure de *L'Histoire de l'œil*, la dimension référentielle, autobiographique du texte (et donc le clivage énonciatif) a été sensiblement minimisé. Le texte « Coïncidences », rebaptisé « Réminiscences » (terme qui, en lui-même unifie le sujet d'énonciation) n'est plus la seconde partie du livre mais le quatorzième chapitre d'un unique récit.

Par ailleurs, « Réminiscences » est un texte nettement plus court que « Coïncidences ». Leiris a signalé qu'il avait été imprimé en caractères plus petits que ce qui précède, dans les éditions de Séville et de Burgos et ne constituait plus qu'un appendice au texte principal. L'auteur a effectivement réduit son commentaire sur la découverte de correspondances entre ses souvenirs personnels et l'élaboration imaginaire qu'il en a faite au point de faire presque oublier l'existence de ce second niveau énonciatif. Parmi les parties supprimées, il y a le début, la mention de l'aspiration à oublier son moi, à se perdre dans l'écriture fictionnelle ainsi que d'importants détails de l'évocation des deux figures parentales.

Dans la suite de son œuvre littéraire, Georges Bataille, a eu, à d'autres reprises, recours à cette double énonciation (fictionnelle et référentielle). La chronologie de la rédaction et de la publication de ses autres textes narratifs est complexe. Elle suggère

cependant une disparition progressive de cette forme d'écriture et donc une évolution vers un mode plus classique d'énonciation.

Mme Edwarda (publié en 1941) est aussi un texte à deux niveaux narratifs, correspondant à deux énonciations différentes. Dans la partie centrale du récit, il y a, comme dans *L'Histoire de l'œil*, un narrateur faisant partie de l'univers de la fiction et s'exprimant à la première personne. Un autre narrateur, identifiable à l'auteur et relevant d'une énonciation de type autobiographique, apparaît mais toujours entre parenthèses. Ces parenthèses, qui correspondent très précisément au niveau narratif de la seconde partie de *L'Histoire de l'œil*, sont au nombre de quatre ou cinq dans le livre et interrompent donc, autant de fois, le récit principal. Le « je » écrivain s'en sert pour faire part de ses critiques et de ses réflexions sur ce qu'il raconte. C'est ainsi qu'on lit : « (Mon entrée en matière est dure. J'aurais pu l'éviter et rester *raisonnable*. J'avais intérêt aux détours. Mais il en est ainsi, le commencement est sans détours. Je continue ... plus dur...) » (première parenthèse) ou alors : « (Continuer ? je le voudrais mais je m'en moque. L'intérêt n'est pas là. Je dis ce qui m'opprime au moment d'écrire : Tout serait-il absurde ? ou aurait-il un sens ? »

Dans *L'Abbé C* (publié en 1950), il y a aussi une dualité énonciative, mais purement structurelle (sans clivage) : les récits faits par deux personnages différents (« le récit de Charles et les notes de Robert ») d'une même aventure sont enchâssés par une histoire (imprimée en italique) dans laquelle un narrateur raconte comment les manuscrits (qui constituent les autres parties du récit) lui ont été remis, comment il les a complétés lors de séances de psychothérapie¹¹ etc. Mais les deux niveaux du récit

11 Le statut des narrateurs est encore plus complexe, du fait que chacun des deux frères a complété le manuscrit de l'autre. Quant aux ajouts du narra-

sont homogènes du point de vue du type d'énonciation et relèvent, tous deux de la fiction. C'est une technique de présentation du texte comparable à celle de *L'Histoire de l'œil*, mais vide, apparemment privée de signification.

Enfin, même dans *L'Expérience intérieure*, livre à orientation plus théorique, apparaissent aussi deux niveaux énonciatifs signalés par l'usage de l'italique, correspondant à des passages de commentaire, assumés par un « je » plus personnel, plus proche de *l'expérience*.

*

L'Age d'homme, la première autobiographie de Michel Leiris a été publié, pour la première fois, en juin 1939. Dans ce livre (rédigé en 34-35) a été « fondu » un texte inédit, écrit en 1930, intitulé « Lucrèce, Judith et Holopherne ». Prévu pour une publication qui n'a pas été possible, il a été conservé par Michel Leiris sous forme de manuscrit dactylographié.

Dans un entretien radiophonique¹², l'auteur, interrogé sur l'origine du projet autobiographique de *L'Age d'homme*, a déclaré :

L'origine de L'Age d'homme, c'est Georges Bataille avec qui j'ai toujours été très lié, qui devait avoir la direction d'une collection de livres

teur principal, c'est ainsi que sa propre contribution à ce qu'on peut considérer comme un récit à trois mains, est mise en scène: « Je crus devenir fou, si bien que j'allai voir un médecin (...) Il me proposa de revenir régulièrement. J'acceptai. J'écrirais ma part du récit et porterais les pages écrites à chaque séance. C'était l'élément essentiel d'un traitement psychothérapeutique, sans lequel j'aurais du mal à m'en sortir. » (*OC III* p. 251).

12 janvier 1968, avec Paule Chavasse.

érotiques à paraître sous le manteau. Il m'avait demandé de lui donner quelque chose.

L'écrivain raconte ensuite qu'il n'avait aucune envie d'écrire ce genre de texte et aurait, dans un premier temps, refusé, puis serait, pour des raisons d'amitié et d'admiration, revenu sur sa décision :

j'ai fini par lui faire la proposition suivante, j'ai dit, mais si je te donne des souvenirs, une sorte d'autobiographie touchant à l'érotisme, est-ce que cela pourrait t'intéresser ?

Leiris indique encore que le projet n'a pas abouti, car les éditeurs « ont eu des ennuis avec la police ».

Ce premier manuscrit est resté, achevé mais inédit dans ses tiroirs, jusqu'à ce que sa seconde psychanalyse lui donne envie de l'utiliser et de le transformer :

Cette psychanalyse m'a donné l'idée de le reprendre en le développant, en mettant d'autres choses que les choses simplement érotiques, c'est devenu l'Age d'homme. La première version en constitue le noyau.

Leiris a été particulièrement sensible à la seconde partie de *l'Histoire de l'œil*, dont il a dit :

Ecrite à la première personne, ce dont la littérature érotique offre des précédents, cette fiction, outre son caractère 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

*identiques après coup, dans un récit d'abord cru sans rapport avec eux.*¹³

A cause du poids plus grand de cette seconde partie dans l'édition de 1928, il a toujours affirmé préférer cette première édition à celles qui lui ont succédé. La partie COINCIDENCES, d'après lui, « contribue à donner le poids et la qualité émotionnelle du vécu à une histoire pourtant excessive »¹⁴. Il regrette que ce qu'il appelle l'exégèse ait été ensuite minimisée et que le fossé se soit creusé entre le « je » réel et le « je » du narrateur.

Pendant l'année 1930, Leiris, qui tenait régulièrement son journal depuis 1922, le suspend. Cette interruption de l'écriture diariste correspond très précisément à l'année de psychanalyse et à la rédaction de « Lucrèce, Judith et Holopherne ». Jusque là Leiris avait écrit des poèmes, des récits surréalistes. Il avait publié des articles dans différentes revues et deux livres : *Simulacre* et *Le point cardinal*, relevant tous deux du genre poétique. Comme *l'Histoire de l'œil* (selon le témoignage de Leiris), « Lucrèce, Judith et Holopherne » (qui consiste en une vingtaine de pages dactylographiées) a été d'abord écrit sous forme de fiches. Ces fiches sont conservées, comme le dactylogramme à la bibliothèque littéraire Jacques Doucet. Leiris a utilisé comme support de ces premiers jets, des fragments d'enveloppe bleues semi-cartonnées, sur lesquelles il a collé, selon le besoin, des feuilles à petits carreaux. Sur ces enveloppes figurent des tampons (la revue *Documents*) et des dates (mars 1930).

13 « Du temps de Lord Auch », *L'Arc*, 1971.

14 « Du temps de Lord Auch » p. 3.

Ce qu'on lit, dans « Lucrèce, Judith et Holopherne », est d'abord l'histoire de la découverte (fortuite) d'un tableau et des émotions et souvenirs que le narrateur y a associés. Leiris désigne en fait comme un tableau unique l'ensemble de deux œuvres présentées en diptyque : Lucrèce et Judith de Cranach.¹⁵ Il attribue la fascination exercée sur lui par ce tableau à la représentation antithétique d'une femme victime (Lucrèce se donnant la mort) et d'une femme castratrice (Judith tenant à la main la tête d'Holopherne qu'elle vient de décapiter).

Le texte comporte quatre parties : « Antiquités », « Lucrèce » « Judith », « Lucrèce et Judith ». A l'intérieur de chacune d'elles sont évoqués, de façon relativement rapide, des souvenirs et des expériences plus récentes vécues par le narrateur. Le « je » qui figure dans ces passages est le le double « je » de l'autobiographie classique : « je » de l'énonciation ou du présent de l'écriture (« Je retrouve dans mon enfance un autre exemple... ») et « je » de l'énoncé ou des histoires racontées (« En 1927, au cours d'un voyage en Grèce, me trouvant à Olympie, je ne pus résister au désir... »)¹⁶

Dans l'ensemble, le texte reste fragmenté. Les différents épisodes relativement brefs, s'enchaînent selon une logique thématique et non narrative. La narrativité reste faible et ponctuelle, l'élaboration fictionnelle réduite. A la fin de l'évocation de Judith se trouve la seule mention relevant clairement de l'imaginaire : « ... et je gis maintenant aux pieds de cette image grisante, tel Holopherne au chef tranché. »

15 Ces deux tableaux ont été exposés jusqu'à la seconde guerre mondiale à la galerie de peinture de Dresde et ont mystérieusement disparu dans un camion qui tentait de porter en lieu sûr les richesses du musée à l'approche des troupes soviétiques.

16 Les deux citations sont extraites de la première partie du manuscrit : « Antiquités ».

En 1934-35, Leiris reprend son projet autobiographique. Dans un premier temps, il écrit directement sur l'un des dactylogrammes de « Lucrèce, Judith et Holopherne », substitue, au stylo, des expressions euphémiques au vocabulaire et aux références érotiques du premier texte. Pour les dernières pages, où les modifications sont plus nombreuses, il découpe le premier texte, colle les fragments sur de plus grandes feuilles, et ajoute des passages entre les extraits.

Le texte de *L'Age d'homme* est beaucoup plus long que celui de « Lucrèce, Judith et Holopherne ». Il comporte 9 chapitres (numérotés de 0 à VIII). Les passages rédigés en 1930, occupent en gros les chapitres II, III, IV et VI.

L'évocation des deux tableaux de Cranach et les souvenirs que le narrateur associe aux deux images féminines ne sont plus qu'une partie de l'œuvre. De longs passages narratifs se rapportant à un passé proche de l'écriture, des récits de rêves, des réflexions sur des sujets aussi divers que la corrida ou les allégories viennent s'ajouter à la première version.

D'un point de vue microtextuel, si l'on compare les passages de « Lucrèce Judith et Holopherne » aux extraits correspondants de *L'Age d'homme*, on peut constater qu'à côté de quelques améliorations stylistiques et précisions de détail, il y a un grand nombre de corrections dont le but unique est d'effacer la dimension érotique du texte, ou plus précisément, de la rendre floue, indirecte.

C'est ainsi que la peinture de Cranach est qualifiée dans le premier texte de « tableau excitant » et, dans le second, de « tableau suggestif », ce qui est développé par « peinture à se branler devant » devient « peinture à se pâmer devant ». Judith, désignée dans la première version, comme « suceuse en plein délire », devient dans la seconde « ogresse en plein délire ».

L'effet de cette réécriture est la multiplication, dans le texte, des périphrases et des euphémismes (« foutre » remplacé par « offrande intime », « con » remplacé par « organe féminin », « bordel » par « maison close » etc.) Le corps est moins directement présent. Leiris semble s'éloigner de l'esthétique qui s'était développée dans la revue *Documents*. Par ailleurs, certains termes introduits dans la seconde version impliquent un jugement et introduisent dans le texte, la référence à un système de valeur bourgeois : par exemple, « Jamais mon camarade et moi, nous ne nous masturbions ensemble » a été transformé en « nous ne commettions rien de répréhensible ». Enfin, c'est un recul global du narrateur par rapport à ce qu'il raconte qui apparaît. Des actes ou des jugements formulés au présent dans la première version, ont été réécrits au passé. « Si j'aime le bordel » devient « si j'ai aimé le bordel ». Dans la première version, Leiris mentionnait, face au tableau de Cranach « le trouble que je ressens aujourd'hui », dans la seconde, il n'est plus question que du « trouble que je ressentis en découvrant l'image de ces deux héroïnes ». La perspective est plus distanciée dans le texte publié. « je gis maintenant aux pieds de cette image grisante » a été rationalisé en un banal : « je m'imagine couché aux pieds de cette idole » (où le *gi* de « je gis » n'est plus présent que phonétiquement).

Dans cette réécriture, on passe de la tentative (non aboutie puisque le texte n'a pas été publié) d'une esthétique de la transe, de l'expression directe et violente de soi, à une esthétique de la mise à distance et de la représentation.

Il y a donc eu évolution et changement de nature du sujet d'énonciation. Le « je » de la version définitive s'est assagi, reste sujet de souvenirs et d'émotions mais moins de violence érotique et d'émois. Il a perdu une partie de son poids corporel. On est d'une certaine façon sorti du « bas matérialisme ».

*

« WC » a été détruit, les trois premiers livres de Georges Bataille sont restés jusqu'à la mort de leur auteur sous des noms d'emprunt. « Lucrèce, Judith et Holopherne » n'a jamais été publié. On a là une série d'œuvres qui ont tenté la difficile inscription dans un texte d'un sujet d'énonciation à la fois non fictionnel et sujet au sens plein d'émotions érotiques.

Qu'on touche là les limites du formulable se manifeste à la diminution d'importance de la seconde partie dans les éditions successives de *L'Histoire de l'œil* et à l'évolution de la posture énonciative dans les œuvres narratives ultérieures de Bataille (mise en italique ou entre parenthèses du je autobiographique).

Leiris s'inscrit dans la même recherche que son ami lorsqu'il écrit « Lucrèce, Judith et Holopherne » mais *L'Age d'homme* dit l'acceptation de l'impossibilité à assumer cette position. Et ce n'est pas un hasard si elle est contemporaine de la seconde tranche de la psychanalyse de l'auteur. Il est clair que la codification rhétorique de l'autobiographie classique, dont relève *L'Age d'homme*, permet à son auteur de s'approcher de certains gouffres sans y sombrer, de faire voir la part maudite, sans directement la mettre en œuvre dans l'écriture.

IUFM et Université Montpellier III

à Ruben

Bataille et la Philosophie

Salim MOKADDEM

BATAILLE DANS LA PHILOSOPHIE

Le rapport que Bataille entretient avec la pensée et la vie intérieure passe par une rencontre majeure, qui eut l'effet d'une révélation négative, d'une contre révélation. Cette rencontre produit le rire, l'excès de sens jusqu'à l'absurde. Nietzsche (1844-1900) fut le nom de cette rencontre gratuite, folle et désespérée. C'est par Nietzsche qu'il comprit, grâce à Kojève et Queneau, l'importance de Hegel (1770-1831).

Hegel sera partout dans son œuvre, jusques et y compris dans *Les larmes d'Eros* (Pauvert, 1961) où il essaiera de fonder une anthropologie non hégélienne du sentiment sacré, religieux et esthétique.

On peut dire, outre les références à Pascal, Descartes, Marx, Heidegger, que Bataille est le Nom d'un impossible dialogue

entre une philosophie de la souveraine indifférence à la transcendance, à la téléologie rationnelle, et une philosophie du temps, de l'Uni-totalité, du Système en développement effectif dans l'Histoire ou la logique.

Nietzsche met fin à une philosophie de la conscience ; Hegel produit une philosophie du Concept, qui fait du sujet, une figure auto-phénoménologique de la substance. Bataille se sert de ces philosophies pour inventer un style et une pensée unique.

C'est pourquoi Sartre (*Situations 1*, « *Un nouveau mystique* ») ne pouvait comprendre *L'Expérience intérieure* : il ne s'agit ni d'état d'âme, ni de psychologie du moi, ni de morale. Le projet de Bataille est d'intensifier le rapport cru que l'être a avec lui-même dans l'intensité de la sensation particulière qu'est le penser en acte. La pensée de Bataille remet fondamentalement la philosophie occidentale au principe de son rapport à la vérité et au discours ; elle est interrogée sur son pouvoir réel et son essence. Bataille fait plus que demander des comptes à la raison : il lui demande ce qu'elle introduit d'irréfutable liberté dans un monde servile où la valeur travail domine lamentablement l'existence des hommes.

1. Du rapport à Nietzsche : (mort de Dieu, et l'Athéologie)

Dans *L'Expérience intérieure*, Bataille cite Nietzsche (*Par delà le bien et le mal*, 55). La mort de Dieu, décide nihiliste, est interprétée par Bataille comme la seule opération de souveraineté totale dans la mesure où la perte voulue, assumée, de la transcendance, s'apparente à un *don*. Le don glorieux, le don sans retour, c'est le don de l'absolu, de Dieu, comme offrande sacrificielle, expiation de ce qu'il y a de plus précieux au monde. Le sacré consiste à sacrifier le sacré au nom de l'abus injustifiable :

N'est-ce pas la tragédie même que l'homme ne puisse vivre qu'à la condition de détruire, de tuer, d'absorber ?

Et non seulement des plantes, des animaux, mais d'autres hommes. (L'Expérience Intérieure, p. 153. VI, Nietzsche « Sur un sacrifice ou tout est victime »).

Bataille, lisant Nietzsche, découvre le sens profond de l'esclavage et du sacrifice : la volonté de puissance réduit les hommes en esclavage. Mais, aussi, elle coupe l'homme de l'homme, et fait de l'utile la valeur suprême, servile. L'humanité se réduit ainsi à la servitude de l'utilité par le fait d'une chosification du rapport humain.

Mais l'appropriation par l'homme de toute ressource appropriable ne se borne nullement aux organismes vivants. Je ne parle pas tant de l'exploitation récente et sans merci des ressources naturelles (d'une industrie dont je m'étonne souvent qu'on aperçoive si peu les malheurs, le déséquilibre, qu'en même temps que la prospérité qu'elle introduit), mais l'esprit de l'homme au profit duquel l'appropriation entière a lieu, différent en ceci de l'estomac, qui digère les aliments, ne se digère jamais lui-même, s'est lui-même à la longue changé en chose (en objet approprié). L'esprit de l'homme est devenu son propre esclave et, par le travail d'autodigestion que l'opération suppose, s'est lui-même consommé, asservi, détruit. Ravage dans les rouages qu'il a disposés, il fait de lui-même un abus dont l'effet lui échappe dans la mesure où cet effet c'est qu'à la fin, rien ne subsiste en lui qui ne soit chose utile ; il n'est pas jusqu'à Dieu qui ne soit réduit en servitude. (L'Expérience Intérieure, p. 154)

Bataille rejoint ici l'analyse généalogique de Nietzsche dans la *Généalogie de la Morale* : les valeurs sont le fait d'un calcul qui réduit la vie à des intensités basses, hautes, acceptables ou non pour le corps social. Le juste, le vrai, le bien, le mal, etc. sont des évaluations qui indiquent l'état intensif du vouloir vivre : la mort de Dieu peut être interprétée comme une opération utilitariste de

réduction de Dieu au néant, ou alors comme un détournement souverain de toute valeur au profit de l'affirmation pure (celle de Zarathoustra, de l'enfant créateur) rejetant toute soumission à un objectif, une finalité, une transcendance.

Ce qui suppose, alors, le mouvement vers l'acéphale, vers le sacrifice de la raison elle-même, en tant qu'elle reste une raison calculatrice, une *ratio* d'entendement :

En raison de la sénilité croissante en nous des formes intellectuelles, il nous revient d'accomplir un sacrifice plus profond que ceux des hommes qui nous précédaient. Nous n'avons plus à compenser par des offrandes l'abus que l'homme a fait des espèces végétales, animales, humaines. La réduction des hommes eux-mêmes à la servitude reçoit maintenant (d'ailleurs depuis longtemps) des conséquences dans l'ordre politique (il est bon, au lieu d'en tirer des conséquences religieuses d'abolir les abus). Mais le suprême abus que l'homme fait tardivement de sa raison demande un dernier sacrifice : la raison, l'intelligibilité, le sol même sur lequel il se tient, l'homme les doit rejeter, en lui Dieu doit mourir, c'est le fond de l'effroi, l'extrême où il succombe. L'homme ne se peut trouver qu'à la condition, sans relâche, de se dérober lui-même à l'avarice qui l'étreint. (L'Expérience Intérieure, p. 155)

Cet appel à la transgression de la rationalité n'est pas un appel à l'aléatoire mystique de l'irrationalité : il suppose, au contraire, un surcroît de rationalité, une sorte de saut vers l'extrême du possible de la raison, en sa tâche obscure, là où elle travaille incessamment à produire du sens pour cacher, occulter le point obscur d'où elle tire son origine, sa puissance, son calcul incessant. La raison est incandescence, part maudite, luxe excessif, ostentatoire, irrécupérable, « sans réserve », puisqu'en mouvement perpétuel vers son au-delà, sa mort même, qu'elle ne peut savoir que sous le mode de sa disparition, *du non-savoir absolu*.

Bataille découvre alors que la philosophie, qui vit de cette auto-réflexion de la raison, de ce parcours intérieur, de cette phénoménologie inversée, supplée à ce non-savoir justement par le Savoir absolu (Hegel).

Depuis quelque temps déjà, la seule philosophie qui vive, celle de l'école allemande, tendit à faire de la connaissance dernière l'extension de l'expérience intérieure. (L'Expérience Intérieure, p. 20)

Ceci apparaît comme risible, ridicule : poser une brique l'une sur l'autre, construire un système est un délai, un pis-aller, qui ne fait pas disparaître le moment de sa chute.

Du côté philosophique, il s'agit d'en finir avec la dérision analytique des opérations, par là d'échapper au sentiment du vide des interrogations intelligentes. (L'Expérience Intérieure, p. 20).

Bataille en appelle à l'expérience intérieure, comme autorité légitime, s'appuyant sur son propre fondement, infondé, non fondé, car proprement inaliénable, injustifiable dans le cadre d'une théorie utile de la connaissance, ou dans le cadre limité d'une intelligence circonscrite à elle-même :

Le développement de l'intelligence mène à un assèchement de la vie qui, par retour, a rétréci l'intelligence. (Ibid).

Il s'agit d'aller à la fusion de l'objet et du sujet, en un mouvement qui fait communication entre eux. L'intériorité de l'expérience, de la « trame », porte sur l'inconnu, le non-savoir. Faut-il dire alors que l'on retrouve le point hégélien d'une dialectique négative où le sujet s'éprouve comme concrétion d'une forme de l'Esprit et d'un auto-mouvement du Concept comme Réalité effective ? Non, car, comme Nietzsche le préconise, il ne s'agit

pas de penser le monde, mais de le vivre, de le construire, dût-on passer par la dissolution intime de ce monde en nous, par l'expiation sacrificielle de sa raison. Le rire produit par cette décharge intérieure est celui qui permet d'échapper à la dramatisation de l'isolement du tassement sur soi d'un *ego* subjectif, intime. Le *moi* limite ce mouvement.

Bataille rejoint la logique dialectique des procès des sujets figés de la *Phénoménologie de l'Esprit* (qu'il connaît par Kojève). Là où il laisse Hegel, c'est quand il intensifie le savoir jusqu'à son point d'ébullition sans retour. La mort ne peut avoir un sens.

Hegel lui donne celui de la limite à dépasser, transgresser, intégrer. L'intégration du négatif ne produit pas un positif *ailleurs*, plus loin dans le temps, ou dans la pensée. Nietzsche dira que l'histoire est illusion, appauvrissement de la vie (*Seconde considération intempestive*, 9).

L'homme moderne se dresse fièrement sur la pyramide du processus universel. En plaçant au sommet la clef de voûte de sa connaissance, il semble apostropher la nature qui, autour de lui, est aux écoutes et lui dire : Nous sommes au but, nous sommes le but, nous sommes l'accomplissement de la nature.

Européen, trop orgueilleux, du XIX^e siècle, tu es en démente ! Ton savoir n'est pas l'accomplissement de la nature, il ne fait que tuer ta propre nature. Mesure donc ce que tu sais à l'étiage de ce que tu peux. Il est vrai que tu montes au ciel sur les rayons de soleil de la science, mais tu descends aussi dans le chaos. La façon dont tu marches, la façon dont ton savoir te fait gravir les échelons devient pour toi une fatalité. Le sol cède sous tes pas pour te ramener à l'incertitude. Ta vie n'a plus d'appui, il ne te reste que le mince tissu d'une toile d'araignée et chaque nouvel effort de ta connaissance le déchire. Mais ne disons plus à ce sujet une seule parole sérieuse, car il vaut mieux plaisanter. (Nietzsche, *op. cit.*, Garnier Flammarion, p. 154 (1874), trad. Henri Albert).

L'Histoire, l'Homme, ne sont pas des fins ultimes et des savoirs définitivement clos : plus la connaissance progresse, moins elle satisfait le cœur intime du vivant qui l'anime car elle rend plus incompréhensible le *non-sens* de ce qui lui échappe, de ce qui se dérobe à elle. Qu'est-ce qui échappe à la connaissance pure ? Qu'est-ce que la raison manque en croyant l'englober ? Par où la vie s'échappe à elle-même ? Pourquoi y a-t-il excès du non-sens sur le Sens et extrémité illimitée du possible ? Pourquoi y a-t-il de l'Impossible ? Parce que le sujet est ouvert en, à lui-même : la béance de son sexe ouvert le tire vers la nuit de sa perte en l'autre (communion des blessures dans l'Amour). Parce que le mouvement de la vie, de l'expérience intérieure, dépasse, outre-passe avec *passion*, la vie elle-même. En ce sens, la vie est cruauté, outrage permanent.

Elle est « *sans pourquoi* », telle la rose d'Angélus Silésius. L'écriture ne pourra jamais aboucher, déboucher sur son altérité insurmontable : l'œil qui regarde la main écrire ne contrôle la main que si celle-ci est au service de l'œil, de la raison. Que la raison s'absente, et les mots s'évanouissent.

La poésie est cette destruction de la main écrivante : griffe trouant un tissu, un texte, pour convoquer l'irréparable de l'impossible mouvement de l'œil, immédiatement figé sur l'inutilité du livre, de la tâche à accomplir. Suspension qui est la mort de la raison.

Dans, « *Hegel, la mort et le sacrifice* », *Deucalion*, 5, Bataille montre que le sérieux de la philosophie de Hegel passe par cette tentative folle d'un Savoir Absolu.

Derrida écrit, dans une perspective qui, pourtant, échappe à la grammatologie :

Pris un à un et immobilisés hors de leur syntaxe, tous les concepts de Bataille sont hégéliens (« De l'économie restreinte à l'économie générale » Un hégélianisme sans réserve. J. Derrida, L'Écriture et la différence, Points, Seuil, p. 373)

2. Hegel et la mort du Sujet : l'Acéphale

Bataille hégélien pense, comme Proust, l'œuvre comme étant le tombeau (*Expérience Intérieure*, p. 174, 175 : Mise à mort de l'auteur par son œuvre).

Hegel construit le Système alors que le sacrifice de Dieu indique que l'œuvre, le livre, est le travail de la Mort, du fracas, de l'inachevable, du déchirement. Le scandale de la destruction du monde passe ainsi par la vision du monde en dehors du savoir, vision de Dionysos, qui, aveugle, dans la nuit obscure, crucifié, sait que l'Éternel retour se cache à lui-même sa propre « inutilité » :

*Ce qui dans le rire est caché doit le rester.
(L'Expérience Intérieure, p. 179)*

Hegel veut révéler la totalité de ce qui est dans l'écriture de la Totalité :

La vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette vérité. (Phénoménologie de l'Esprit, Préface, trad. Hyppolite, t. 1 p. 8, éd. Aubier, Paris, 1941).

Bataille dénonce ici un rapport entre immanence et transcendance qui fait le mouvement d'autodétermination logique des concepts. Or, on ne peut quitter le plan d'immanence sans délaissier l'essentiel. D'où la folie de Hegel, ayant achevé le Système et, pourtant, devant encore vivre, en dehors du livre. Désœuvré, la

vie le traversait encore, palpitante, laissant son être en déchet, déchu de la souveraineté de remettre en jeu les possibilités vibrantes de l'immanence risquée. L'expérience de la pensée suppose une conscience accrue des limites du travail de la conscience. C'est, au fond, une tentative de réveil de la raison : prise dans l'hallucination de sa toute puissance, elle oublie ses propres limites. Bataille écrit pour rendre à l'illimité de la vie humaine son mouvement spécifique, glorieux, ostentatoire, dispendieux.

La Théorie de la Religion énonce les conditions de la reconnaissance de la souveraineté luxueuse, somptuaire, et sacrée parce que dépassant les limites du monde rassurant de la science et de la morale courante. *L'Expérience intérieure*, exercice de méditation, décrit cette anti-*Phénoménologie de l'Esprit* comme l'aventure la plus risquée pour une philosophie absolue de l'absolu.¹

Le non-savoir, la nuit, habite le savoir, le cœur des choses. La philosophie travaille ; en ce sens, elle manque l'essentiel, car elle produit ce qui la mine, en esquivant par le langage, par les énoncés, la logique des mots du sens (Wittgenstein, Kripke, Austin, analysent le jeu du monde comme jeu de langages : ils laissent fuir, de façon comique, ce qui fait la vie elle-même, sa chair).

Elle manque l'essentiel si elle ne s'ouvre pas sur un constat : qu'il existe une altérité, une différenciation qui s'anime, se défonde, se bouscule en un sujet immanent à l'être, et sans réces-

1 G. Bataille, *L'expérience intérieure*, p. 127, 128, 129, 130 ; pour le concept de souveraineté, entre autres, voici ce qui conclut *La théorie de la Religion*, in *Œuvres complètes*, T.VII, Gallimard, Paris, 1976, p. 350 :

« Souveraineté désigne le mouvement de violence libre et intérieurement déchirante qui anime la totalité, se résout en larmes, en extase et en éclats de rire et révèle l'impossible dans le rire, l'extase ou les larmes. Mais l'impossible ainsi révélé n'est plus une position glissante, c'est la souveraine conscience de soi qui, précisément, ne se détourne plus de soi. »

sion, ni progression vers une transcendance ou une finalité de sens.

La philosophie suppose, pour être expérience intérieure, un mouvement où elle ne se distingue plus d'une vie.

Elle suppose un arrachement à l'office, à l'officiel, au bruit du monde. En ce sens, elle est « *contestation* » de ce qui oblitère la vérité du savoir (*Expérience Intérieure, op.cit.*, p. 24 « *Mais nous arrivons à l'extase par une contestation du savoir* »).

C'est par une « intime cessation de toute opération intellectuelle » que l'esprit est mis à nu. Sinon le discours le maintient dans son petit tassement. Le discours s'il le veut, peut souffler la tempête, quelque effort que je fasse, au coin du feu le vent ne peut glacer. La différence entre expérience intérieure et philosophie réside principalement en ce que, dans l'expérience, l'énoncé n'est rien, sinon un enjeu et même, autant qu'un moyen, un obstacle ; ce qui compte n'est plus l'énoncé du vent, c'est le vent. (L'Expérience Intérieure, p. 25).

3. L'excès de Bataille : l'Impossible discours

Bataille introduit dans l'espace conceptuel français un certain *ethos* de l'activité intellectuelle : Merleau-Ponty et l'école phénoménologique française (Ricoeur, Lévinas, J. Wahl, etc.) thématisaient le corps, la perception, la sexualité, de façon très éthérée et transcendante. Derrière l'intentionnalité, Bataille débusque le projet d'une subjectivité effacée, et d'une certaine forme de confort intellectuel et moral. L'expérience du non-savoir comme vérité du savoir, et de la logique du savoir aboutit à une dissolution de l'écrivain, du lecteur, de la subjectivité².

2 Pour ce concept on se référera à Salim Mokaddem, « De la vie à la mort : un procès sans sujet » in *Phénoménologie et psychanalyse*, éd. Champ Vallon, 1996.

La clôture du sens, comme celle de la propriété, symbolise l'arrêt des possibilités de circulation du sens, des puissances de l'être. En ce sens, Bataille exprime une fin ; reprenant le mot de Nietzsche, il annonce une nouvelle façon de considérer les rapports entre corps et âme, sens et sensation, expérience et concept.

La dépense, l'excès, le trop plein d'énergie, l'incommensurable, l'illimité, par delà Aristote et la lecture lacanienne de la logique freudienne du désir, tout cela exprime un autre rapport entre la vie et la philosophie : celle-ci n'est plus le frein à un mouvement qui réduit le pulsionnel à la sauvagerie de l'irrationnel, et le plaisir au dangereux mécanisme d'une anonyme économie de l'abstraite utilité du génétique.

Par ailleurs la notion de dépense renvoie à celle d'un excès du vivant, du sens, de l'être en lui-même ; comme si le néant était un mouvement nécessaire non seulement à l'affirmation de l'être, mais une impossibilité de sauver l'humain par un escapisme de la transcendance. Nulle sortie (extase, art, jouissance) qui ne débouche sur le monde. Il n'y a de glorieux que cette grotesque reconnaissance de l'enfermement dans l'enfermement (du sujet, du livre, du Système, de la raison). Quoique la raison fasse, elle s'offrira toujours à un calcul symbolique, à un ordre, à une soumission, à une temporalité, à une production, à une fin, qui humiliera ses prétentions divines : le travail nous animalise plus qu'il n'est l'essence de l'humanité.

On ne se relève pas de l'aliénation par une libération (politique, économique, économique) qui n'engage pas notre *corps* entier : ce qui échappe à la philosophie, c'est le corps du penseur, ce corps incarné, érotique, suppliciant, ce corps de larmes, de sueur et d'humeurs. Contre la morale de la culpabilité, avec Nietzsche, Bataille réclame une ontologie où le rêve vaut le sérieux du bon sens, et le jeu se présente comme une physiologie de la vérité.

C'est ce qui autorise un rapport à l'écriture différent de celui de l'*œuvre*, de la production d'*effets littéraires*, de textes.

L'écriture est une supplication. Elle permet de mettre en communication ces failles de l'excès qui blessent plus qu'elles ne consacrent la raison. Foucault parlait d'« *affirmations négatives* » pour conceptualiser la transgression bataillenne.³ C'est une transgression qui suspend l'économie de la loi et la marge même qu'elle autorise⁴. Parce que ce qui vaut n'est ni le savoir, ni le pouvoir du savoir, mais la souveraineté du non savoir. Cette souveraineté se pose comme un refus de l'Histoire et de ses enfermements (qu'ils se nomment progrès, bien-être ou citoyenneté). Parce qu'il ne s'agit aucunement de s'enfermer dans un idéalisme apeuré et une métaphysique des hauteurs, trouvant ridicule le sol sur lequel nous marchons. Parce que l'angoisse, le rire, les larmes, la solitude ne peuvent être « *relevés* » par la raison, le syllogisme, la dialectique. Mais il ne s'agit pas pour autant de revenir à une mythologie de la personnalité ; l'intimisme de l'émoi romantique vaut ici l'autonarcissisme du faux mystique. Au contraire, approbation de la vie, parce que nous sommes mortels, la pensée souveraine se détache avec indifférence du style reconnaissable entre tous de la pensée servile.

La vie n'est pas une œuvre ; et l'œuvre n'est pas uniquement la vie. Ce qui reste, c'est ce sentiment étrange d'impuissance révoltée qui rend la sagesse lucide, proche de la mort, et de la joie la plus intense. Parce qu'il n'y a rien qui puisse réduire l'écume du vivant au travail mécanique et abstrait de la mort ou de tout autre chose. Nous ne pouvons exagérément être en accord avec le

3 Michel Foucault, *Critique*, n° 195-196, Août Sept. 1963, p. 75.

4 Lire, à ce sujet, l'article de Jacques Derrida, *l'Arc*, n° 32, sept. 1967, « Un hégélianisme sans réserve ».

monde tel qu'il est sans être complice à la fois de ses mensonges et de notre propre servilité.⁵

La pensée de Georges Bataille est une pensée qui oblige l'être humain à ne jamais s'oublier. C'est le sens de la *communication*.⁶

Bataille a réintroduit la thématique du bonheur comme vérité de la sagesse et écueil de toute politique. D'où le style maudit de l'écrivain : il ne s'agit plus de faire des livres, mais de fortifier la *communication* de cette inobjectivable souveraineté.⁷

5 Georges Bataille, *la littérature et le mal*, Gallimard, Paris 1957, p. 43 : « Je crois que l'homme est nécessairement dressé contre lui-même et qu'il ne peut se reconnaître, qu'il ne peut s'aimer jusqu'au bout, s'il n'est pas l'objet d'une condamnation. »

L'impureté comme éthique de l'humilité demande autre chose que de petites vertus égotistes.

6 *Op. cit.*, p. 8 : « *la littérature est communication. La communication commande la loyauté : la morale rigoureuse est donnée dans cette vue à partir de complicités dans la connaissance du Mal, qui fondent la communication intense. commande la loyauté : la morale rigoureuse est donnée dans cette vue à partir de complicités dans la connaissance du Mal, qui fondent la communication intense.* »

Aujourd'hui, dans le tumulte d'un monde en guerre, rejoignant l'exigence d'un monde plus vrai, nous savons que la communication n'est pas celle des médias, ni de l'information : ce qu'elle offre est inédit, ou peu conforme au commun usage des signes, des discours, et de l'exégèse d'Habermas sur le communicationnel. La culpabilité de la souveraineté n'a d'égal que sa cruelle lucidité sur l'injustice des juges et des puissants du moment.

7 En n'oubliant pas que « *la souveraineté n'a pour elle que le royaume de l'échec* » (*Op. cit.*, p. 228). Surtout quand elle croit oublier, dans le prestige de la réussite, le caractère athéologique, non ontologique, instantané de la souveraineté qui ne peut être, *stricto sensu*, parce qu'elle est ravissement et perte de soi.

LA PHILOSOPHIE APRÈS BATAILLE

Bataille est le nom d'un silence (lui qui disait que ce mot était déjà une contradiction) : on ne peut faire un *système*, une *morale*, ou une politique de son œuvre. Encore moins une *esthétique*, au sens où celle-ci conserverait la figure classique d'un sujet séparé de son univers intérieur, de ses sensations, des objets du Monde, de la Nature, etc... On peut à loisir commenter Bataille : il fait référence, par son érudition sans failles, à la culture universelle. Il est étrange, d'ailleurs, que ceux qui sont Bataille comme il était Nietzsche, s'en servent plus par la fougue et le regard dévié, transi, qu'ils confèrent aux éléments du Monde.

Ainsi Foucault qui, dans *l'Histoire de la Folie à l'Age classique*, fait un usage de la notion de cruauté, de limite, d'excès, presque de façon nocturne : l'histoire de la folie est celle, en creux, en négatif, de celle de la *ratio* c'est pour cela que Derrida ne comprend pas l'usage fait de Descartes *Méditations métaphysiques*, *méditation seconde* par Foucault : le sujet de la pensée n'est pas *l'ego cogito* ; mais ce qui est en arrière, ou devant lui, l'identité de la pensée à elle-même étant un fantasme pré-freudien-marxien.

Deleuze, parti de Bergson et de Kant, rencontrant, comme Foucault, Nietzsche, découvre la présence silencieuse de Bataille dans les impasses de la pensée logique, qui négligeant le *flux*, le mouvement du désir, les désarrois de la raison mise en dehors d'elle, proprement excentrique.

Ce que nous dit Bataille, c'est que le lieu, le moment de la Pensée, comme l'acte d'amour vrai, ne réside pas en la ridicule instance de la décision organisée de la conscience. La dépossession par le plus intime nous oblige à quitter les oripeaux de la

subjectivité, voile pudique, moralisant, de la propriété privée domestique de la pensée : gagner la vie, le monde, est à ce prix. Cela peut se dire en d'autres termes : ne plus se raconter d'histoires, ou ne plus faire de la fiction l'ultime figure de la peur du vivre.

Le poète s'auto-consomme : il a déjà compris qu'il est préférable de quitter la Cité avant qu'elle ne l'expulse. Le Monde est à la mesure de l'intensité de son désir.

Le philosophe ne peut plus se cacher derrière l'apparence scolastique d'un savoir-pouvoir qui lui donne raison d'être le donateur de sens, de valeurs, de buts. La philosophie requiert un exercice de soi où la pratique des vérités produit un rapport au monde et à autrui où les formes de sa liberté passent par une scansion du réel non académique. Non plus reproduire les figures de la connaissance et les droits du sujet, mais faire le réel plus proche de cette intensité libre qui nous permet de résister à la mort.

IUFM de Montpellier

L'hétérologie sociologique

Pour une compréhension du bricolage affectuel

Philippe JORON

« De même que le cosmos a besoin de "l'amour et la haine", forces d'attraction et de répulsion, pour avoir une forme, de la même façon la société aussi a besoin d'un rapport quantitatif quelconque d'harmonie et de dysharmonie, d'association et de concurrence, de tendances favorables et défavorables, pour parvenir à une configuration déterminée. »¹

Georg Simmel
Philosophie de la modernité

Si la dépense sociale peut être envisagée d'une manière symbolique c'est-à-dire, à l'appui des conceptions émises par Gilbert Durand, comme « une représentation qui fait *apparaître* un sens

1 Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*, Tome II, Introduction et traduction de Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Ed. Payot, Coll. « Critique de la politique », 1990, p. 1991.

secret »², comme quelque chose d'inhérent à la condition humaine qui traque inlassablement les imaginaires de la vie sociale et en révèle la « part maudite », l'horizon d'homme, si à plus forte raison il est possible de la comprendre comme l'une des métaphore-forces de la contemporanéité, c'est pour le moins parce qu'elle s'inaugure en figure rémanente – en archétype fédérateur – du partage à la destinée des hommes qui, pour être différenciés, n'en cherchent pas moins certaines similitudes originelles, une sorte d'intimité perdue. La dépense, nous dit Robert Sasso, « c'est d'abord le nom commun que reçoivent toutes les pratiques de la mise hors de soi de l'être isolé. »³ Mais cela déborde inévitablement les pratiques pour s'immiscer avant tout dans les stimulations de l'inconscient collectif constitué selon C.-G. Jung de « connexions mythologiques, des motifs et des images qui se renouvellent partout et sans cesse, sans qu'il y ait tradition, ni migration historiques. »⁴ C'est en tout cas désertier l'institution de l'individualité et tenter de rendre praticable un acheminement sinueux vers cette communauté que Georges Bataille jugeait impossible mais fascinante⁵. Pourtant, en paraphrasant une analyse de Michel Maffesoli portant sur des jugements moraux relatifs à l'apparence, on peut dire ici que « ce qui est "admis" est loin d'être accepté »⁶ et que ce qui se pratique dans un espace d'extrémités n'est pas pour autant compris, au sens plein du terme, c'est-à-dire intégré dans la conception

2 Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, Paris, P.U.F., Coll. « Quadrige », 1989, p. 13.

3 Robert Sasso, *Georges Bataille : le système du non-savoir*, Paris, Ed. de Minuit, 1978, p. 171.

4 C.-G. Jung, *Types psychologiques*, Genève, Ed. Georg, 1991, p. 448.

5 Cf. Philippe Joron, « Entre fête et pouvoir : le spectre de la dépense », in *Cahiers de l'imaginaire*, N° 8, Paris, Ed. L'Harmattan, 1992, pp. 103-110.

6 Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, Paris, Ed. Plon, 1990, p. 105.

monovalente des « propriétaires de la société. »⁷ Il ne fait cependant aucun doute que ces logiques de dépense s'inscrivent sur les vitrines de l'officiellement montrable comme autant de graffitis et de tags qui surenchérisent sur les valeurs que nous accordons habituellement à l'esthétique, souvent comprise comme un ensemble éthique qui régirait les normes du beau et non comme un partage socialement construit du symbole, une mise en commun de l'éprouvé.

1. Le champ de l'hétérologie

Ce mouvement obscur de l'activité humaine s'intègre tout naturellement dans la compréhension des faits hétérogènes sur laquelle insistait tant Georges Bataille. Une sorte d'hétérologie dont Francis Marmande nous dit qu'elle « se donne pour la pensée des corps étrangers »⁸ et qui correspondrait, selon les mots de Georges Bataille, à la « science de ce qui est tout autre. »⁹ Pour aller au plus simple, l'hétérologie n'est rien d'autre qu'un domaine de pensée *subversif* qui se propose non seulement de donner à voir ce qui est laissé pour compte – la vie improductive – mais aussi d'apporter un ordre de compréhension à l'ensemble de ces phénomènes dont l'activité sérieuse des hommes ne tient aucun compte, bien qu'ils la constituent pourtant. Dans un genre qu'on lui reconnaît assez bien pour n'être pas tout à fait encombré de nuances, Georges Bataille introduit cette « science » dans un texte d'avant-guerre intitulé « La valeur d'usage de D.A.F. de

7 Michel Maffesoli, *La transfiguration du politique*, Paris, Ed. Grasset, 1992, p. 57.

8 Francis Marmande, *Georges Bataille Politique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985, p. 18.

9 Georges Bataille, « La valeur d'usage de D.A.F. de Sade », in *Œuvres Complètes*, Tome II, Paris, Ed. Gallimard, 1970, p. 61.

Sade », à partir d'une distinction naturelle, plus exactement organique, opérée entre ce qui relève de l'appropriation comme activité liminaire du processus physiologique et ce que résume l'excrétion en tant qu'aboutissement résiduel de cette première activité : « La notion de *corps étranger* (hétérogène) permet de marquer l'identité élémentaire *subjective* des excréments (sperme, menstrues, urine, matières fécales) et de tout ce qui a pu être regardé comme sacré, divin ou merveilleux. »¹⁰ Nous ne donnons ici qu'une partie de l'analyse bataillienne concernant ces données hétérologiques, pour ne pas dire scatologiques, et l'on comprendra aisément la nature des exemples qu'il donne en avant-goût pour imaginer sa compréhension des choses. Pour aller à l'essentiel de cette compréhension qui intéresse une certaine optique anthropo-sociologique focalisée sur les éléments expurgés par nos sociétés modernes, il faut bien voir ici que la traduction du fait social en termes de fonctionnement organique, voire métabolique, ne vaut que pour mieux faire comprendre ce à quoi toute société est confrontée : capitaliser et dépenser. En restant encore attentif à un tel ordre d'illustration, on peut donner ici toute la symbolique du processus d'appropriation et d'ingestion des aliments que constitue la consommation orale, comprise selon l'hétérologue comme un succédané digestif de la communion : « toutefois l'élément d'appropriation, à forme mesurée et rationnelle, domine en fait, en ce sens que les cas où la manducation a pour but principal le tumulte physiologique (goinfries ou ivrognerie suivies de vomissements) sont incontestablement exceptionnels. »¹¹ On ne saurait être facilement plus performant dans l'emploi de telles analogies entre processus physiologique et dynamiques sociétales. On peut tout au moins s'accorder sur la

10 *Ibid.*, pp. 58-59.

11 *Ibid.*, p. 59.

limpidité d'une telle démonstration, même si les éléments qu'elle privilégie font partie de cette part obscure de l'existence où s'entre-déchirent tabous et transgressions. En métaphore, individu et société produisent et consomment un certain nombre de nourritures – spirituelles et matérielles – nécessaires à la manutention d'un équilibre propre, mais il arrive parfois que cette consommation soit commandée par l'attrait d'un « tumulte physiologique » susceptible de désorganiser momentanément ou de manière irréversible l'organisation minimale propre au maintien de la vie. Georges Bataille resserre son propos de la manière suivante : « le processus d'appropriation se caractérise ainsi par une homogénéité (équilibre statique) de l'auteur de l'appropriation et des objets comme résultat final alors que l'excrétion se présente comme le résultat d'une hétérogénéité de plus en plus grande en libérant des impulsions dont l'ambivalence est de plus en plus accusée. »¹² Ces données métaboliques servent pour ainsi dire de prétexte à ce que Georges Bataille développera dans les pages suivantes de son texte comme une sorte de manifeste politique qui donnerait tout son sens au fait de pouvoir lier « le développement pratique de l'hétérologie au renversement de l'ordre établi. »¹³ Au-delà de cette intention dilapidatrice et vindicative qui s'accroche nécessairement au contexte historique qui l'a vu surgir, il est intéressant de souligner ici la symbolique qui est mise en jeu pour annoncer, dans l'optique bataillienne, l'irréductibilité des faits dépensatoires au creux de la vie sociale. Toute production ou sécrétion corporelle est ainsi comprise comme une donnée hétérogène, comme une substance étrangère à l'homogénéité du corps et en tant que telle, après évacuation, il lui faudra subir tout un processus de transformation complexe avant de

12 *Ibid.*, pp. 59-60.

13 *Ibid.*, p. 66.

pouvoir réintégrer ou reconquérir un statut d'élément indispensable à la manutention de la vie. Cela fait inévitablement penser à ces symboles catamorphes dont Gilbert Durand trace le relevé selon qu'ils s'inscrivent dans la chute et l'intimité de la chair, dans un rapport au temps qui, inévitablement, ne saurait être appréhendé sans angoisse : « La chair, cet animal qui vit en nous, ramène toujours à la méditation du temps. Et lorsque la mort et le temps seront refusés ou combattus au nom d'un désir polémique d'éternité, la chair sous toutes ses formes, spécialement la chair menstruelle qu'est la féminité, sera redoutée et réprouvée en tant qu'alliée secrète de la temporalité et de la mort. »¹⁴ C'est en tout et pour tout un horizon symbolique de la condamnation morale qui se dessine à l'aune de toutes les affaires humaines ; horizon auquel se greffe l'obsession du lavement et de la purification. Cela concerne également l'activité excrémentielle, même si comme le fait remarquer Gilbert Durand celle-ci n'a pas toujours été dévalorisée, même si encore certaines sociétés lui accordaient ou lui attribuent encore « un rôle thérapeutique ou cosmétique »¹⁵ qui n'est en rien secondaire, au même titre sans doute que pour l'enfant, chez qui la découverte de son anatomie aussi bien que les jeux auquel cela donne lieu, notamment avec la matière, sont constitutifs du développement : « pour l'enfant la défécation est le modèle même de la production et l'excrément est valorisé parce que premier produit créé par l'homme »¹⁶. Cette dernière observation du maître des images revêt énormément d'importance pour l'optique qui nous occupe ici. Sans pour autant aller plus loin dans le sens d'une herméneutique axée sur les images et

14 Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Ed. Dunod, 1984 (1961), pp. 133-134.

15 *Ibid.*, p. 301.

16 *Ibid.*, p. 302.

les symboliques que cela recouvre, faute de compétence en la matière, on peut néanmoins accorder du crédit à l'établissement d'un parallèle entre ce type de production organique consommée dans un certain nombre d'expériences jugées subversives qu'ajuste l'individu sur lui-même et un autre type de production, à la fois économique et philosophique, qu'englobe l'ensemble des activités sociales. Il faudrait alors en conclure avec Georges Bataille que « la production peut être regardée comme la phase excrétoire d'un processus d'appropriation »¹⁷. C'est aussi dans ce sens que l'on peut saisir, sociologiquement parlant, cette propension à la consommation de masse à laquelle exhortent les sociétés techniquement organisées non pas seulement en prévision d'une quelconque acquisition ou capitalisation mais encore et surtout en fonction d'un agir dépensatoire qui lui est corrélatif. En termes d'hétérologie sociologique, l'effervescence festive, comme toute autre activité improductive d'ailleurs, s'assimile parfaitement à ces données hétérogènes irréductibles que l'homogénéité du corps social ne saurait souffrir sans une certaine gêne, sans une perturbation plus ou moins accentuée de ses fonctions vitales, bien qu'il les lui faille vivre absolument. On pourrait dire cela avec le vert langage de l'hétérologien : « en dernière analyse il est clair qu'un ouvrier travaille pour se procurer la satisfaction violente du coït (c'est-à-dire qu'il accumule pour dépenser). »¹⁸ C'est une image qui, de toute évidence, donne à voir dans un résumé des plus tranchants. Mais elle n'est en aucun cas le résultat d'une falsification ou d'un trucage de la réalité, même si elle touche les sommets du paroxysme, dans ces hauteurs où seuls ont accès les esprits les plus libres mais aussi les plus asservis à leurs

17 Georges Bataille, « La valeur d'usage de D.A.F. de Sade », in *Œuvres Complètes*, Tome II, *op. cit.*, p. 60.

18 *Ibid.*, p. 65.

désirs de totalité : la vie utilitaire – c'est-à-dire le monde homogène – nécessite certains moments récréatifs, voire quelques exactions ludiques – ces dernières comprenant aussi des éléments tragiques – afin de redonner un sens à ses divers points de vue. En somme, tout comme le singulier se nourrit du plusieurs, l'homogène ne saurait être sans quelques composantes hétérogènes qui participent de sa mise en corps, de son fonctionnement et donc de son unité vitale.

D'un point de vue purement économique, on retrouve cela dans la satisfaction de pouvoir dépenser son argent, de le « jeter par les fenêtres » comme le relatent les nombreuses philosophies du quotidien. Or, si l'on s'applique à mieux comprendre certains lieux communs de l'exclusion sociale, on se rend compte alors de ce que ce mouvement met en jeu dans le sentiment de ne pas pouvoir exercer justement un tel pouvoir – d'achat, et donc de dépense – en fonction du respect et de la sécurité des biens et des personnes. En effet, il n'est qu'à se reporter non seulement aux nombreux faits divers que relatent la presse mais aussi aux commentaires qui les accompagnent pour donner à voir ce paradoxe de l'injustice qui touche autant les petits casseurs que leurs victimes dans les vols dits crapuleux. On explique souvent cela, entre autres commentaires acceptables, par le fait que ceux qui se sont rendus coupables de tels délits – vols à la tire, « emprunts » de voitures, vols d'auto-radios, casses de petits magasins, « visites » d'appartements, vols à l'étalage, etc. – ne trouvent pas d'autres moyens pour intégrer « coûte que coûte » le jeu de la consommation dont ils se sentent exclus pour diverses raisons. Le raisonnement n'est pas faux mais peut-être faudrait-il y ajouter le désir de compensation dépensatoire qui anime en partie de tels actes : s'il n'est pas possible de dépenser par des vecteurs numériques, on cherchera à le faire par d'autres voies, les plus extrêmes soient-elles. Qu'est-ce que le pouvoir de consommer sinon un

substitut économique positif, légal, dirigé, à celui de pratiquer la dépense symbolique, quelles qu'en soient d'ailleurs les formes d'expression ? Dans les deux cas, on peut alors parler de dépendance¹⁹, non pas seulement par rapport à l'objet convoité mais surtout au niveau de l'agir qui se porte sur cet objet. Comme l'a fort bien dit G.W.F. Hegel dans les interstices d'un langage quelque peu abrupt, il faut « en finir avec la chose : l'assouvissement dans la jouissance. »²⁰

De toute évidence, selon les objectifs primordiaux de l'hétérologie sociologique, donner à voir et à penser la dépense telle qu'elle se présente dans nos sociétés, cela revient à proposer un espace de compréhension qui soit aussi soumis à des constructions nominalistes, formistes, typologiques. Cependant, tout comme du secret, par définition, on ne peut rien dire, de la dépense on ne peut rien concevoir qui n'en soit déjà un freinage, un arrêt devant la conception. Dans son interprétation de la pensée bataillienne, à propos de l'excès qui n'est qu'une autre manière de dire la dépense, Robert Sasso interroge la signification d'un tel casse-tête : « comment donc penser cette expérience des limites ? Est-ce que la pensée se développe pour se clore ou pour se dissoudre dans ce qui l'étire ? »²¹ Poser de telles questions est légitime dans la mesure où on ne saurait comprendre les espaces de concrétion que se donne la dépense sans avoir recours à des constructions de l'esprit qui permettent d'en saisir l'efficace.

19 Sur cette relation entre dépense et dépendance cf. Philippe Joron, « La notion de dépense dans l'actance sociale », in *Le Réenchantement du Monde*, Actes du Congrès Sociologies IV, Tome II, Paris, Ed. L'Harmattan, 1994, pp. 117-128.

20 G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, Tome I, Traduit de l'allemand par Jean Hyppolite, Paris, Ed. Aubier, Coll. « Philosophie de l'Esprit », 1987, p. 162.

21 Robert Sasso, *Georges Bataille : le système du non-savoir*, op. cit., p. 178.

Pourtant, comme l'écrivit le poète dans une sorte de douleur harmonieuse, « rien ne m'est sûr que la chose incertaine. »²² Il faut donc en déduire que cette part d'inconcevable est une chose entendue et que ce qui intéresse le sociologue, au-delà de toute spéculation sur le néant, c'est de voir « comment le "rien" n'est pas *rien*, mais l'être qui "est plus que ce qui est" »²³, cet impossible auquel chacun aspire, souvent dans l'excès, selon diverses formes de dépense. Et ce qui intéresse par dessus tout l'observation sociale dans cette perspective hétérologique que nous suivons ici, c'est la manière dont ces formes de dépense, figurées par arraisonnement compréhensif, excèdent la valeur utilitaire des comportements et des pensées que l'on attribue d'ordinaire à l'ordre productif : il faut ainsi reconnaître avec Michel Maffesoli qu'il y a « de l'inutile qui ne manque pas d'être utile. »²⁴ Il s'en suit que l'agir dépensatoire, même s'il excède les cadres dans lesquels on peut tenter d'en rendre compte, se donne des formes de rétentions vitalistes – le groupe, le rituel, l'objet sur lequel il s'applique, le savoir incorporé²⁵, le symbole²⁶ – grâce auxquels individu et groupe social trouvent une valeur d'existence pleine

22 François Villon, « Ballade du Concours de Blois », in *Œuvres Complètes*, Paris, Ed. Lattès, 1987, p. 218.

23 Robert Sasso, *Georges Bataille : le système du non-savoir*, *op. cit.*, p. 179.

24 Michel Maffesoli, *La transfiguration du politique*, *op. cit.*, p. 161.

25 *Ibid.*, p. 157 ; pour une compréhension de l'intuition envisagée par l'idéal rationaliste comme part maudite de la connaissance, voir également Brigitte Fourastié, « Raison gardé », in *Sociétés*, N° 38, Paris, Ed. Dunod, 1992, pp. 395-404.

26 Cf. Patrick Tacussel, « Habiter ses exil[e]s », in *Cahiers de l'imaginaire*, N° 8, *op. cit.*, pp. 121-131 : « [...] l'imaginaire est une tension qui œuvre dans le réel, une sorte de vecteur énergétique capable d'élever le donné objectif et matériel à une hauteur magique ou merveilleuse. » De ce point de vue, la puissance imaginaire ne saurait être soustraite à toute espèce de dépense, puisqu'elle en est la force vive et inaliénable.

d'expériences tout autant logiques que paradoxales. Mais il est aussi vrai que l'on ne peut pas rendre totalement visible une latence dépensatoire, dans la mesure où ce que l'on décrit est déjà en état d'effet, c'est-à-dire une résultante de ce qui s'est fomenté et construit précédemment. Ce n'est donc qu'à partir de rétrospectives que l'on peut asseoir un relevé typologique, avec toute l'incomplétude que cela engage. La compréhension des diverses modalités psychologiques de l'acte dépensatoire que nous allons dès à présent mettre en relief ne vaut donc qu'à titre d'ébauche, tirée à grands traits, calquée en quelque sorte sur les traces que ces mêmes modalités peuvent laisser dans la vie de tous les jours, grossier dosage de banalités et d'exceptions. Au plus juste de l'analyse, ces types de fonctionnement organique propre à la dépense improductive n'existent pas en tant que tels mais ils permettent d'ores et déjà de donner à voir et à penser l'essence extatique de ces nombreuses expériences subversives dans des cadres opératoires qui permettent de mieux les apprécier les unes par rapport aux autres. Il faudrait peut-être alors parler de dimensions qui s'ajustent les unes aux autres en fonction des options que peut prendre telle ou telle forme de dépense.

Ces types de fonctionnement organique ou plutôt, ces diverses modalités psychologiques qui organisent l'horizon tout à la fois mental et physique de l'extase dépensatoire – la dépense est « un éclatement de l'être hors de l'être »²⁷ – se répartissent selon quatre mouvements élémentaires que l'on retrouve *grosso modo* dans toutes les formes de dépense, qu'elle soit festive, sportive, religieuse ou autres : la dépossession, la communion, la procuration, l'entiération. Ces quatre mouvements sont selon nous

27 Jean Duvignaud, *Le jeu du jeu*, Paris, Ed. Balland, Coll. « Le commerce des idées », 1980, pp. 54-55.

constitutifs de l'agir dépensatoire au sens large, à quelque niveau que ce soit.

2. Premier mouvement dans la dépossession

C'est en quelque sorte une tendance à la sortie de soi dont l'image mystique pourrait être empruntée à l'extase. Il s'agit à un moment donné de casser le carcan de l'individualité – tout en le gardant cependant au creux de soi – pour s'épancher en dehors, entrer en vibration avec un extérieur, s'exporter dans le partage des solitudes, s'éclater au sens plein du terme. Un tel mouvement correspond à ce que Michel Maffesoli examine comme étant un « "je" poreux en état de transe perpétuelle qui va adhérer, avec plus ou moins d'intensité aux mouvements de foule, à la publicité, aux diverses modes, en bref aux sentiments ambiants qui lui assurent ainsi la chaleureuse sécurité d'une communauté archétypale. »²⁸ Tout cela se met en forme dans une conjonction presque instinctive entre l'énergie personnelle et celle qui émane de l'ensemble auquel on s'agrège, en participant ainsi « à une disparition des limites, ou à tout le moins, à un estompage des distinctions »²⁹ qui travestit l'identité en une quête d'indentifications. Cet instant de la dépossession de soi, de la dé-liaison de l'intégrité individuelle n'a de sens que si l'on s'accorde sur la situation de manque auquel tout un chacun tente de faire face. C'est là le double visage de l'individualité : d'une part l'intégrité – être en accord avec ce que l'on pense de soi –, d'autre part la part maudite, c'est-à-dire ce que l'intégrité exclut par principe et ce qui l'annule en retour par débordements de ces mêmes principes. L'intégrité, c'est le garde-fou, le garde-malade, le trouble-fête ;

28 Michel Maffesoli, *La transfiguration du politique*, op. cit., p. 263.

29 Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, op. cit., pp. 178-179.

l'entièreté³⁰ c'est le garde *et* le fou, le garde *et* le malade, le trouble *et* la fête, c'est encore l'accord de sonorités discordantes dans l'harmonie conflictuelle du pile ou face individuel.

3. Deuxième mouvement dans la communion

Dans l'accompagnement du précédent mouvement, il s'agit ici de glisser dans un ensemble plus vaste, dans un être ensemble fédérateur, social ou mondain grâce auquel l'individu s'oublie en intensifiant les expériences qu'il est capable de vivre par omission ponctuelle de ses limites sinon naturelles, du moins culturelles. C'est l'instant de la communion, du partage ou de l'interpénétration des existences dans un affrontement des consciences qui peut être voluptueux ou violent. C'est encore un mouvement de consommation empathique qui subordonne l'utile au futile, la raison à la passion, le projet au hasard. Communier c'est avant toute autre chose être en communauté d'esprits, de sentiments, de joies, de tristesses, de violences, etc. C'est aussi participer à une similitude faite de différences qui éreintent et fortifient en même temps. Mais dans un mouvement plus large, au-delà de tout ensemble groupal, l'acte de communion consiste à entrer en correspondance avec une ambiance, une atmosphère particulière dans laquelle l'ordre des possibles n'a que peu de limites, du moins est-ce le sentiment qui prévaut sur toute autre sensation à ce moment-là. Comme le disait fort bien Jean-Marie Guyau dans son *esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, « il faut bien aller vers autrui, se multiplier soi-même par la communion

30 Cf. Philippe Joron, « Dépense sociale et post-modernité », in *Sociétés*, N° 35, Paris, Ed. Dunod, 1992, p. 57-62.

des pensées et des sentiments »³¹. On a en effet trop peu pensé que le sentiment pouvait aussi d'une certaine manière porter en lui-même ce germe préparateur à toute forme de dépense. La violence peut illustrer une de ces exécutions. Etant entendu qu'il s'agit ici de comprendre la violence non pas uniquement sous le monopole de l'individualité mais également dans le creuset d'un scénario social auquel les individus participent de manière efficace. Une efficacité au service de son développement progressif qui contribue largement à son éclatement final qui la fera alors apprécier comme une sensibilité dépensatoire. Il va sans dire que la communion peut s'exprimer bien au-delà des formes qu'il est souvent convenu de sous-entendre et des objets auxquels elle donne lieu habituellement. Nous pouvons en effet supposer avec Georges Bataille que les choses sacrées sont « essentiellement des choses rejetées, émises par le corps humain, et en quelque sorte des forces dépensées. »³² On attribue souvent à la communion des considérations d'ordre mystique où la pureté et la candeur jouent un rôle des plus tenaces. Mais la communion peut aussi s'établir autour de choses impures, sales, abondantes, cruelles parfois. Elle n'est pas seulement ascétique à l'image du jeûne qui selon le Père A. Graty « consiste à châtier ou à réduire à la justice nos sens qui sont les portes de l'égoïsme. »³³ Elle peut être aussi paroxystique, s'appuyant sur des données répulsives et des forces destructrices qui donnent accès à la communauté d'esprit et de corps.

31 Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Librairie Félix Alcan, Coll. « Bibliothèque de Philosophie Contemporaine », 1930 (20^e édition), p. 98.

32 Georges Bataille, « Collège de Sociologie », Conférence du 5 février 1938, *Œuvres complètes*, Tome II, *op. cit.*, p. 331.

33 A. Graty, *La philosophie du Credo*, Paris, Librairie Charles Douniol, 1864, p. 214.

4. Troisième mouvement dans la procuration

En collaboration avec les deux mouvements précédents, ce sentiment de procuration prend effet sur la base de deux types d'application. D'une part, selon l'acception courante de ce terme, il s'agit de vivre par procuration, c'est-à-dire de se décharger de sa propre pesanteur – physique, morale, matérielle – et de s'en remettre à un ordre de grandeur supérieur capable de supporter le fardeau de tout un chacun : on se laisse bercer par la foule, on s'en remet en quelque sorte à l'irresponsabilité du groupe, à sa décadence éventuelle pour peu qu'elle assume ce que l'on ne saurait mener seul, c'est-à-dire qu'elle prend en charge le dépassement des limites de chacun, elle autorise d'une certaine manière le relâchement individuel. Il est évident que l'anonymat de l'individu favorisé par un « être ensemble » permet la pleine extériorisation d'inclinaisons jusque-là contrôlées. On connaît bien la crainte qu'éprouve le conformisme à l'égard de toute concentration humaine, à plus forte raison lorsque celle-ci ne détient pas d'emplois utilitaires, de buts ou de causes capables de la guider. L'irresponsabilité est son fait, la dégradation son effet, la traîne son moyen d'être. Une observation de Serge Moscovici peut ici mieux faire comprendre ce troisième mouvement de l'agir dépendant : « une foule, une masse, c'est l'animal social qui a rompu sa laisse. Les interdits de la morale sont balayés, avec les disciples de la raison. Les hiérarchies sociales desserrent leur emprise. Les différences entre types humains s'abolissent, et les hommes extériorisent dans l'action, souvent violente, leurs rêves et leurs passions, du plus brutal au plus héroïque, du délire au martyre. »³⁴ On voit ici que l'indifférenciation favorise le déchaînement, que l'estompage culturel exacerbe ce point commun à

34 Serge Moscovici, *L'âge des foules*, Paris, Ed. Complexe, 1991, p. 13.

toute humanité qu'est l'animalité. Ce qui pourrait donner un sens au paradoxe suivant : l'individu cherche à avoir accès à cette part d'immanence perdue – celle de la condition animale – en faisant société ; l'intimité passe par l'indifférence de soi. Pour dire bref, ce type de procuration s'appuie sur le désir d'irresponsabilité de l'individu. D'autre part, et c'est là le deuxième type d'application propre à ce troisième mouvement, il s'agit pour l'individu baignant dans la masse de se procurer des émotions fortes, à tout le moins des sensations qu'il n'a pas ou peu l'occasion d'éprouver en temps normal puisqu'il est habitué à les réprouver ou à les conditionner. Ce type de procuration rejoint le désir de possession ou d'appropriation porté sur des expériences dont on pourra se prévaloir. Fumer un joint, tenter d'attenter à sa vie, faire une fugue, voler une voiture, faire du corps à corps dans une boîte de nuit ou un concert, c'est pour le moins chercher à posséder une évaluation des limites qui puisse servir après coup la singularisation. Alors que le premier type d'application s'articule autour de l'indifférenciation, celui-ci insiste *a contrario* sur la distinction. Ces deux champs porteurs d'identifications ne vont pas l'un sans l'autre, même s'ils jouent sur les ressorts de l'antinomie. Ils sont vécus dans un même accompagnement de la quête identificatoire sur la base d'une oscillation permanente entre le paroxysme de soi et la tentation de se nicher en soi. C'est ici que peut se comprendre cette fragilité solide de la personne qu'analyse Michel Maffesoli au niveau des multiples identifications dont l'être socialisé fait l'expérience tout au long de sa vie : « en se perdant par une multiplicité d'ouverture, l'individu suscite les relations qui font la personne, mais plus encore en perdant ce qui semble être la solidité d'un pouvoir, sur soi et sur les autres, il peut acquérir une puissance bien plus forte, celle de la "survie",

que l'on peut aussi comprendre comme supplément de vie »³⁵. Double mouvement de l'expérience par lequel on se donne et on acquiert, on s'éclate pour se raffermir, on dilapide pour accéder à ce « supplément de vie ».

5. Quatrième mouvement dans l'entièrement

Dans l'allant des trois précédents, ce dernier mouvement met l'accent sur la plénitude poreuse de l'individu, c'est-à-dire sur l'accomplissement jamais atteint de la personne. Dans ce cas précis, il s'agit pour le sujet de trouver la pleine valeur de l'existence à partir de la pluralité des possibles que lui offrent les circonstances ou qu'il cherche à concrétiser coûte que coûte. Pour prendre image au niveau des faits de société que ne cesse d'accuser l'actualité, l'entièrement est quelque chose de plus que l'intégration dont les politiques sociales s'essayent à dénouer l'ambiguïté. Généralement, on entend par intégration tout mouvement moral qui accepte un corps étranger, donc hétérogène – une culture, une langue, une religion, une couleur de peau, un type morphologique – dans un cadre naturel ou culturel qui ne l'a pas vu naître ou qui ne le reconnaît pas comme faisant partie de son environnement immédiat. Lorsqu'il y a intégration, cela sous-entend de fait une tendance à la conformisation : faire en sorte d'estomper les différences, c'est aussi prendre le risque de caricaturer ce qui est dissemblable. Toujours dans le même ordre d'illustration, l'entièrement consisterait plutôt à prendre en compte pleinement ces dissemblances pour construire avec. Cela comporte évidemment des risques à ne pas négliger : remises en cause de l'identité nationale, religieuse, politique. Mais il faut aussi savoir ne pas écarter systématiquement les chances que peut

35 Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, op. cit., p. 250.

apporter tout processus syncrétique. Tout comme il est possible de faire du neuf avec de l'ancien – la réhabilitation –, du moderne avec de l'archaïque – le rapp –, du durable avec du provisoire – installations de fortune –, du solide avec du fragile – la personnalité –, et *cosi via*, il n'est pas interdit de penser au « supplément de vie » qu'apporte de toute évidence la différence. D'ailleurs, peu importe que l'on en rejette l'idée derrière le paravent de l'intégrité culturelle, puisque l'entiération est un fait d'expérience qui prend racines non dans l'orbe du plausible mais bien plutôt dans le domaine des effectuations concrètes. Elle n'est pas réductible à une acceptation morale puisqu'elle fait partie de la condition humaine. Avec l'entiération il ne s'agit pas de s'adapter à un moule préexistant, de s'intégrer dans un jeu de société dont les règles sont déjà déterminées sans aucun recours possible pour les modifier le cas échéant, mais cela nécessite au contraire de participer à la malléabilité des constructions sociales à partir d'une adaptation réciproque, sinon d'une intercompréhension culturelle du moins d'une interaction sociale dans laquelle la dignité ne travaille pas à la servilité. Cette application à la compréhension de la société multiculturelle n'est donnée ici que pour mieux faire ressortir la distinction opérée entre intégration et entiération. La première équivaut à la participation dans la subordination, la seconde s'apparente à la participation dans la souveraineté, c'est-à-dire au plein exercice de la destinée. A partir de cette distinction notionnelle tracée sur le terrain des préoccupations culturelles, il est possible de comprendre l'entiération au seul niveau de la dépense. Dans la maturité de son jeune âge, Jean-Marie Guyau avait excellemment cerné ce mouvement de plénitude : « en somme, la vie a deux faces : par l'une elle est nutrition et assimilation, par l'autre production et fécondité. Plus elle acquiert, plus il faut qu'elle dépense : c'est la loi. La dépense n'est pas psychologiquement un mal, c'est l'un des termes de la

vie. C'est l'expiration suivant l'inspiration. »³⁶ Le philosophe fait un peu plus loin l'éloge de la générosité en parlant de « la vie à pleins bords. »³⁷ Il est possible de détourner une telle expression pour la rapprocher de cette « vie à pleins poumons » que recherchent nos sociétés sous la chape de plomb de l'asphyxie utilitariste. La fête représente à sa manière l'un de ces espaces de respiration dont la vie sociale a nécessairement besoin. Une respiration qui, à l'image du fonctionnement physiologique, prend appui sur deux mouvements : une inspiration qui permet de se ressourcer, de se remplir d'expériences, et une expiration qui donne l'occasion de rejeter le trop plein de sérieux accumulé lors des occupations utilitaires. Tout comme « la dépense pour autrui qu'exige la vie sociale n'est pas, tout compte fait, une perte pour l'individu »³⁸ ; il en est sensiblement de même de la dépense pour elle-même, qu'elle soit productive ou non, appliquée à une bonne cause ou simplement aux seules vacances de l'individu. En reprenant encore librement une observation de Jean-Marie Guyau, on peut alors reconnaître que « c'est un agrandissement souhaitable et même une nécessité »³⁹, un mouvement inhérent non seulement à la vie en général mais encore, et c'est peut-être le plus important, aux expériences que l'individu fait inévitablement dans son rapport au monde, aux choses et aux êtres. En ce sens le mouvement d'entièrement comprend celui de possession par lequel l'individu ou la foule, en état d'effervescence, se remplit d'un excédent de conscience et se laisse porter vers des actions et des sentiments jusqu'alors inconnus ou peu visités.

36 Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, op. cit., p. 101.

37 *Ibid.*, p. 101.

38 *Ibid.*, p. 101.

39 *Ibid.*, p. 101.

Nous venons de voir à travers ces quatre mouvements mis en scène par l'agir dépensatoire que l'ambiguïté fondamentale de l'individu socialisé réside tout à la fois dans sa difficulté à être seulement par lui-même et dans sa capacité d'adaptation aux formes les plus abruptes de la vie en commun. Ces quatre mouvements donnent en quelque sorte le profil général de toute dépense, profil perspectivé dans le cadre de l'hétérologie sociologique. Ils ne sauraient cependant la résumer, ni même en arraisonner l'indispensable fluidité. On l'aura compris, ces quatre mouvements sont autant d'allants d'extraversions que se donne la mystique dépensatoire de l'individu pour tenter de faire corps avec ce qui est autre, avec ce qui est hétérogène par rapport à ce qui le définit comme élément différencié. Cet ensemble de mouvements communiels rend ainsi possible une meilleure compréhension de l'importance que revêt l'altérité pour l'être socialisé, en sorte qu'être entier c'est aussi et surtout se remplir d'autre chose qui ne soit pas exclusivement de son fait : se nourrir d'expériences, de sentiments autres que celles et ceux admis par la différenciation à la fois naturelle et culturelle de l'acteur social. Être entier, c'est un peu faire sien ce qui est étranger à soi-même.

Univesité Montpellier III

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BATAILLE Georges, « La valeur d'usage de D.A.F. de Sade », in *Œuvres Complètes*, Tome II, Paris, Ed. Gallimard, 1970.
- BATAILLE Georges, « Collège de Sociologie », Conférence du 5 février 1938, *Œuvres complètes*, Tome II, Paris, Ed. Gallimard, 1970.
- DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Ed. Dunod, 1984 (1961).

- DURAND Gilbert, *L'imagination symbolique*, Paris, P.U.F., Coll. « Quadrige », 1989.
- DUVIGNAUD Jean, *Le jeu du jeu*, Paris, Ed. Balland, Coll. « Le commerce des idées », 1980.
- FOURASTIÉ Brigitte, « Raison gardé », in *Sociétés*, N° 38, Paris, Ed. Dunod, 1992, pp. 395-404.
- GRATRY A., *La philosophie du Credo*, Paris, Librairie Charles Douniol, 1864.
- GUYAU Jean-Marie, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Librairie Félix Alcan, Coll. « Bibliothèque de Philosophie Contemporaine », 1930 (20^e édition).
- HEGEL G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit*, Tome I, Traduit de l'allemand par Jean Hyppolite, Paris, Ed. Aubier, Coll. « Philosophie de l'Esprit », 1987.
- JORON Philippe, « Entre fête et pouvoir : le spectre de la dépense », in *Cahiers de l'imaginaire*, N° 8, Paris, Ed. L'Harmattan, 1992, pp. 103-110.
- JORON Philippe, « Dépense sociale et post-modernité », in *Sociétés*, N° 35, Paris, Ed. Dunod, 1992, p. 57-62.
- JORON Philippe, « La notion de dépense dans l'actance sociale », in *Le Réenchantement du Monde*, Actes du Congrès Sociologies IV, Tome II, Paris, Ed. L'Harmattan, 1994, pp. 117-128.
- JUNG C.-G., *Types psychologiques*, Genève, Ed. Georg, 1991.
- MAFFESOLI Michel, *Au creux des apparences*, Paris, Ed. Plon, 1990.
- MAFFESOLI Michel, *La transfiguration du politique*, Paris, Ed. Grasset, 1992.
- MARMANDE Francis, *Georges Bataille Politique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985.
- MOSCOVICI Serge, *L'âge des foules*, Paris, Ed. Complexe, 1991.
- SASSO Robert, *Georges Bataille : le système du non-savoir*, Paris, Ed. de Minuit, 1978.
- SIMMEL Georg, *Philosophie de la modernité*, Tome II, Introduction et traduction de Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Ed. Payot, Coll. « Critique de la politique », 1990.
- TACUSSEL Patrick, « Habiter ses exil[e]s », in *Cahiers de l'imaginaire*, N° 8, Paris, Ed. L'Harmattan, 1992, pp. 121-131.
- VILLON François, « Ballade du Concours de Blois », in *Œuvres Complètes*, Paris, Ed. Lattès, 1987.

Table ronde du 9 décembre 1997 Georges Bataille, l'héritage impossible

Discussion animée par Jean-Bernard Paturet (Professeur, Sciences de l'éducation, Université Montpellier III).

Avec la participation de : Paule Plouvier (Professeur, Littérature française, Montpellier III), Annie Pibarot (Maître de conférences, Littérature française, IUFM et Montpellier III), Jean Rochereau (danseur et chorégraphe), Ronald Creagh (Professeur, Civilisation américaine, Montpellier III), Patrick Tacussel (Professeur, Sociologie, Montpellier III) et Salim Mokaddem (Professeur agrégé de philosophie, IUFM de Montpellier).

Jean-Bernard Paturet :

On pourrait s'étonner qu'en cette année anniversaire de Georges Bataille, les manifestations autour de son œuvre littéraire et de sa pensée aient été en France, aussi peu nombreuses. Ce nombre restreint de manifestations tiendrait-il aux caractères angoissés de l'époque, à son incapacité d'affronter l'insuppor-

table de Bataille. Le scandale provoqué par l'ensemble de ses textes – *L'Histoire de l'œil*, *Le Bleu du ciel*, *L'Érotisme*, *Ma Mère*, *Madame Edwarda* – réveillerait-il en l'homme contemporain « l'inquiétante étrangeté » dont parle Freud ? L'expérience limite dans laquelle s'engage Bataille, à corps et à cri, pour plonger dans les ténèbres de l'indicible et de l'innommable, dans une recherche angoissée d'une expérience à la limite de l'impossible, rencontre la « tache aveugle » de l'expérience intérieure qui vient subvertir toute anthropologie, abolir et remettre en cause toute figure de subjectivité. Abolition de la subjectivité dans cette image de la jouissance du supplicé chinois, « à la fois extatique et intolérable » dit-il, qui l'a fasciné dans *L'Expérience intérieure*, *Le Coupable* ou encore *Les Larmes d'Éros*.

Cela tiendrait-il encore à l'analyse socio-politique des textes de *La Critique sociale*, de « la Notion de dépense » ou encore de *la Part maudite*, notion d'excès et d'exubérance, intolérable pour une époque submergée et surdéterminée par l'idéologie gestionnaire ? Mais peut-être est-ce surtout la « mise à mal » ou mieux la « mise à mort » de toute finalité, de toute téléologie qui, pour reprendre une citation de Jean-Luc Nancy dans *L'Oubli de la philosophie*, place l'humain devant « l'abîme ouvert et affolant entre la possibilité que la pensée soit vide et la possibilité que la réalité soit un chaos ».

Ajoutons à ces quelques remarques ce que l'auteur lui-même, dans un projet de préface pour *La Somme athéologique* (O.C., VI, p. 372) écrira :

Je n'invite personne à me suivre. Au contraire, il est dans mon propos de faire de l'œuvre à laquelle je m'efforce à l'instant d'introduire, le lieu d'un malaise désarmant et d'une solitude difficile d'accès.

et dans *L'Expérience intérieure*, ce mot :

J'écris pour qui, entrant dans mon livre, y tomberait comme dans un trou.

Alors quelle transmission de Bataille, de son œuvre, de sa pensée, quel héritage ? Quels héritiers ? Ce qui n'est certainement pas la même chose. Quels champs, quel sens donner à cette question de l'héritage ?

Je vais commencer par donner la parole pour une dizaine de minutes d'intervention à Jean Rochereau. La danse ? Hier soir on a eu un spectacle de danse et de musique à l'IUFM avec Alain Joule, qui n'a pas pu être là ce soir. La danse ? Quel héritage ? Bataille et la danse, cela peut surprendre...

Jean Rochereau :

J'ai envie de dire plusieurs choses : d'une part essayer d'identifier quelques héritages revendiqués et d'autre part essayer de parler d'une filiation en partie implicite dans la danse contemporaine. D'abord, il faut reconnaître qu'il y a, dans la danse contemporaine, une filiation revendiquée à Georges Bataille, par des créateurs qui le nomment comme étant à l'origine de leur démarche et de leur création : par exemple, Catherine Diverres, qui est venue du Centre Chorégraphique de Rennes, il y a deux ans, monter une création dans le cadre de Montpellier-Danse ou Bernardo de Montet, qui est venu également présenter une création. Ce sont des chorégraphes qui ont lu Bataille et dont la filiation revendiquée se fonde sur un travail. Ensuite, il y a sans doute une filiation implicite. Lorsque j'ai découvert *L'Expérience intérieure*, c'était à propos d'un spectacle qui devait se faire autour de Bataille. J'ai été très étonné de découvrir dans ce livre des choses qui peuvent être considérées comme des mots d'ordre de certains courants de la danse contemporaine.

On pourrait, par exemple, citer la phrase « Le non-savoir communique l'extase ». Il est certain qu'il y a, dans la danse contemporaine, une recherche, la mise au jour d'une démarche qui passe par un abandon des savoirs, non pas une démarche d'ignorant, mais une démarche qui cherche à dépasser un savoir. C'est presque un lieu commun d'ailleurs, dans n'importe quelle démarche artistique, de dire que la technique cherche à être oubliée. Quand on cherche ce que veut dire « la technique doit être oubliée pour être dépassée », on atteint quelque chose qui est sans doute assez proche de ce que veut dire Bataille.

Le non-savoir communique l'extase – mais seulement si la possibilité (le mouvement) de l'extase appartenait déjà, à quelque degré, à celui qui se déshabille du savoir.

Cette phrase pourrait s'appliquer à n'importe quel danseur au-delà d'un certain niveau.

Jean-Bernard Paturet :

C'est extrait de *L'expérience intérieure* ?

Jean Rochereau :

La phrase que je viens de lire se trouve page 144 dans l'édition Gallimard de *L'Expérience intérieure*.

On pourrait trouver une autre trace implicite. Est-ce une coïncidence ou est-ce une filiation ? Je n'en sais rien. « Il existe à la base de la vie humaine, un principe d'insuffisance » dit Bataille, p. 97 du même livre. Il y a certainement, non seulement dans la danse contemporaine, mais dans les productions artistiques du XX^e siècle, tout un courant qui s'est intéressé à cette espèce de déficit de la capacité de produire et qui a essayé de produire à partir du déficit de la possibilité. C'est vrai que tout cela, ce sont

des choses difficiles à dire, dans le sens que cela ne se passe pas sous forme de discours, encore moins sous forme d'analyse. Cela se passe là où cela travaille dans la danse, c'est à dire entre les danseurs, au studio. Mais entre les danseurs et les chorégraphes au studio, jamais les choses ne s'explicitent, jamais les choses ne s'analysent, elles se font, elles se défont, elles se jugent, elles se rejettent, elles se reprennent. Et, lorsqu'un chorégraphe rejette tout mouvement connu, élimine d'un mouvement une chose qui serait une référence à une technique ou bien va essayer de trouver une originalité en rejetant tout ce qui pourrait faire référence à un mouvement connu, il met en œuvre une démarche qu'on pourra ensuite essayer de rattacher à une théorisation mais on ne pourra le faire que par métaphore, de la même manière que la danse serait une métaphore de recherches théoriques qui ont lieu simultanément.

Quelqu'un comme Bataille a certainement généré une filiation même chez les gens qui ne l'ont pas lu. Il y a une filiation de Bataille, même sans lecture. Ce n'est pas le cas de tout le monde mais il y a tout de même des gens qui ont une influence au-delà de la lecture. Par où cela passe-t-il ? Cela serait intéressant à travailler. Je pense que les danseurs et les chorégraphes particulièrement sensibles peuvent avoir une capacité de percevoir quelque chose qui se passe, qui traverse le siècle, sans avoir lu explicitement les thèses qui ont porté ces mouvements. Hier, après le spectacle, Alain Joule, répondait à une question en disant que cela enfonçait des portes ouvertes. Il avait l'impression de dire qu'il s'agissait d'évidences pour l'artiste.

J'ai envie de citer Nietzsche, cité par Bataille dans *L'Expérience intérieure* :

Ne pas figurer Nietzsche exactement comme un homme.

Il disait :

« Mais où se déversent finalement les flots de tout ce qu'il y a de grand et de sublime dans l'homme ? N'y a-t-il pas pour ces torrents, un océan ? – Sois cet océan : il y en aura un » (fragment de 80-81)

Mieux que l'image de Dionysos philosophe, le perdu de cet océan et cette exigence nue : « Sois cet océan » désignent l'expérience et l'extrême auquel elle tend.

J'aurais envie de lire, dans cette injonction que reprend Bataille, quelque chose qui traverse pratiquement toute la danse contemporaine depuis les fondateurs du début du siècle. Une grande partie des recherches artistiques contemporaines se fonde sur le refus de la référence, sur le refus de l'utilisation, le refus de la technique. Comme s'il y avait d'un seul coup appel à l'expérience artistique, comme si l'expérience artistique ne pouvait relever que de ce que Bataille appelle l'expérience intérieure. L'expérience artistique serait une espèce de chemin, chemin métaphysique dans lequel on entre. On entrerait en danse, comme on entrerait en religion, comme on entrerait en démarche.

Il y a d'ailleurs tout un mouvement de la danse contemporaine qui va chercher sa formation non dans le cours de danse, la discipline formatrice, mais dans des démarches de yoga, des démarches qui relèvent des arts martiaux etc. C'est à dire que la danse contemporaine est en partie traversée par une exigence, qui est sans doute neuve – je ne le sais pas – dans l'histoire des productions symboliques. Je reconnais, parce que je l'ai éprouvé, parce que je l'ai partagé dans le travail du studio, qu'il s'agit d'une exigence mystique, qui traverse et qui poursuit toute la danse contemporaine, encore aujourd'hui. Et cela, c'est certainement quelque chose qui est à lier à une filiation implicite avec Bataille. Bataille n'est d'ailleurs pas le seul qui soit travaillé par

la danse contemporaine ou qui la travaille. Celle-ci s'inscrit comme une démarche qui interroge la connaissance et, de ce point de vue, s'inscrit en rupture avec la tradition de la danse en Occident (la danse classique en tout cas), c'est à dire ne s'occupe plus de la représentation, n'a plus rien à voir avec la représentation mais avec une recherche par l'intermédiaire du mouvement.

Jean-Bernard Paturet :

Merci. Alors du côté de la littérature ? Quel héritage ? Quel sens de l'héritage ?

Annie Pibarot :

Je dois avouer que, lorsque je me suis plus précisément interrogée sur la notion d'héritage impossible, j'ai éprouvé une certaine difficulté à la penser. J'avais pourtant été séduite, lorsque nous avons cherché un titre à ce colloque, par « Georges Bataille, l'héritage impossible », qui m'était apparu comme une façon de dire le porte-à-faux, la difficulté à consacrer un colloque à un écrivain qui risquait d'être transformé en référence, voire en modèle, alors qu'il avait déconstruit ces notions, montré comment ne pas vivre en fonction de ce genre de choses.

Je me suis demandé si ce que nous avons voulu dire n'était pas que Bataille lui-même (et pas seulement son héritage) était un auteur impossible. Il semble qu'il y a là une évidence. Ce matin, j'ai parlé des textes écrits par Bataille au début de son œuvre littéraire. Il y a eu *W-C*, qui a été détruit, puis *L'Histoire de l'œil* qui a été publiée sous un pseudonyme, en 134 exemplaires pour la première édition.

Lorsque Bataille est mort, un numéro de la revue *Critique* lui a été consacré. Dans cet hommage, figurait un article de Michel Leiris intitulé : « De Bataille l'Impossible, à l'impossible *Documents* ». C'est cette idée que nous avons reprise. *Documents* était

la revue qu'autour de 1930, Bataille dirigeait et à laquelle Michel Leiris travaillait. Dans cet article, Leiris montre que *Documents* était une revue impossible par le projet qu'elle s'était fixé qui était de parler de tous les domaines des beaux-arts, mais pas au sens classique. Il y était notamment question de la littérature populaire, du jazz qui était en cours de découverte, de la mode, de la publicité, des pratiques de la vie quotidienne, de choses qui étaient absolument nouvelles à cette époque-là.

Ce qui m'étonne et me pose problème pour penser cet héritage impossible c'est la présence forte de Bataille dans la pensée et la littérature contemporaines.

Dans le domaine littéraire, j'aimerais mentionner quelques noms. Il y a tout d'abord l'œuvre de Bernard Noël, qui est très proche biographiquement de celle de Bataille. Bernard Noël a édité les articles de Bataille dans *Documents*. Il a écrit un livre qui s'appelle *La maladie de la chair*, dans lequel il raconte une enfance, comparable à celle qui est évoquée dans la deuxième partie de *L'Histoire de l'œil*.

Il y a un autre nom qui me vient à l'esprit : celui de Pierre Bourgeade, qui a notamment écrit *Les Serpents*, livre consacré à la guerre d'Algérie. C'est quelqu'un qui a commencé par écrire des romans érotiques, qui a une référence explicite à Bataille.

Je pense également à Marguerite Duras, dont l'œuvre doit beaucoup à Bataille, à travers la conception du lien entre l'érotisme et la mort (lien qui est très fort dans les œuvres autour de 1960, comme *Moderato Cantabile* ou *Hiroshima, mon amour*) et qui se rapproche de lui par une écriture de la déconstruction. Je pense, par exemple, au livre *Le Ravissement de Lol V. Stein*, dans lequel l'écriture négative, une écriture qui déconstruit autant qu'elle écrit, atteint une sorte d'impossible dans le texte narratif, pousse le texte narratif à ses limites, met en œuvre la part maudite de l'écriture. Dans ce livre, on a un narrateur qui raconte une

histoire à laquelle il n'a pas participé, dont il ne connaît que des bribes. On ne sait pas qui c'est, on l'identifie au milieu du livre. D'un point de vue narratif, c'est un texte qui tient, sans véritable cohérence. On atteint les limites du texte narratif. Dans ce qu'on peut vraiment appeler une écriture de la déconstruction, il me semble qu'on peut sentir, un lien avec Bataille. C'est un exemple parmi d'autres.

Je suis frappée par cette présence de Bataille, autant dans le champ de la pensée que dans celui de la littérature. Je suis un peu gênée par l'idée d'héritage impossible. Il y a présence et si l'héritage est impossible, c'est peut-être pour d'autres raisons. Dans le champ de la critique, j'étais à une époque mal à l'aise face au côté extrêmement mimétique de l'écriture de certains critiques, qui parlaient de Bataille avec un certain jargon (dans lequel il était question de souveraineté, d'hétérogène etc.) et avaient une difficulté à se démarquer du style et de l'écriture de Bataille. Mais ce n'est plus le cas aujourd'hui. Par ailleurs on a aussi deux importantes biographies : celle de Michel Surya et, en allemand, celle de Mattheus. Cela fait aussi partie de l'héritage

C'est sûr que peut-être cette présence s'essouffle. Les écrivains dont j'ai parlé font partie d'une génération intermédiaire. Qu'en est-il de la référence à Bataille des écrivains plus jeunes, de la génération immédiate ? Est-ce qu'il y a encore une référence ? Là, elle est peut-être plus difficile à percevoir. C'est vrai que le centenaire de Bataille a été globalement peu célébré. C'est vrai qu'on a de plus en plus de difficultés à trouver les œuvres complètes et autres livres en librairie.

Je terminerai par une question. J'éprouve une grande fascination pour les revues de l'entre-deux-guerres, toutes ces expériences auxquelles Bataille a participé. J'ai parlé tout à l'heure de *Documents*, qui était une revue absolument novatrice, car elle remettait fondamentalement en question l'opposition entre les

notions de bas et de haut, ainsi qu'une autre opposition, entre l'être et le paraître. C'est-à-dire que l'apparence devenait la totalité de l'être. Une autre revue, dont on a récemment redécouvert l'intérêt est *La Critique sociale*, qui a été publiée entre 1931 et 1934. Dans *La Critique sociale* ont été publiés deux très importants articles de Georges Bataille. L'un est « La notion de dépense », article auquel on peut attribuer une importance particulière, comme première version de la part maudite, et point de départ de tout un secteur de la pensée de Bataille. L'autre, c'est « La structure psychologique du fascisme », où, à partir des notions d'homogène et d'hétérogène, Bataille crée des concepts nouveaux, pour tenter de penser le fascisme selon d'autres principes. *La Critique sociale* se proposait une nouvelle définition de l'homme, une autre définition des sciences humaines, à partir d'abord d'un marxisme non orthodoxe, non stalinien – *La Critique sociale* était dirigée par Boris Souvarine qui avait quitté le Parti Communiste pour essayer de penser lui aussi dans d'autres cadres – d'autre part, une référence à la psychanalyse.

J'en viens à la question sur laquelle je voudrais terminer. Héritage impossible ? Je ne sais pas. Il y a présence de Bataille dans la littérature et même présence forte. Mais sommes-nous aujourd'hui à la hauteur de Bataille. Bataille serait-il aujourd'hui (dans un autre sens du terme) possible ? Est-ce que l'œuvre de Bataille pourrait voir le jour ? Est-ce qu'elle trouverait (dans notre vie littéraire actuelle) des canaux pour être diffusée, pour nous parvenir ?

Jean-Bernard Paturet :

Paule Plouvier ?

Paule Plouvier :

Je me contenterai peut-être de reprendre un peu tout ce qui s'est dit. Il est évident qu'il y a un héritage de Bataille. Par exemple, je suis partie, dans mon intervention, du rapport Char-Bataille et du problème de la poésie tel que Bataille l'a posé en disant que c'était quelque chose d'impossible. Donc, on est là devant une aporie, car il y a de la poésie et pourtant la poésie, la vraie selon Bataille, est considérée comme impossible. Je me demande, au fond, de quel Bataille héritons-nous et de quel Bataille parlons-nous ? Il me semble qu'il s'est dégagé de ce colloque, deux versants de Bataille. Il y a le Bataille sociologue et anthropologue, que je situe dans la lignée d'une lecture sadienne. Mais il y a un autre Bataille : celui du refus de toute subjectivité. Alors, encore une fois : quel Bataille va être celui qui va venir déranger ou éclairer les analyses de notre société présente ? Est-ce que cela va être le Bataille scandaleux, sadien ? Est-ce que cela va être le Bataille absolument impossible du refus de toute subjectivité et par conséquent le Bataille, dont, à partir de *L'expérience intérieure*, tout le travail de pensée et d'écriture va être un effort pour aboutir au néant extatique, jouissif de la pensée et de l'écriture. Si je vous dis cela, je vous mets vous-mêmes en face de l'impossible de Bataille. J'y suis moi-même. Il y a effectivement un Bataille de l'impossible. Ce n'est pas Bataille en soi qui est impossible. C'est qu'il nous renvoie du côté de notre point personnel où nous sommes nous-mêmes dans l'impossible. Et je crois que ce qui est intéressant dans Bataille, ce qui reste à tout jamais, même pas scandaleux, mais insaisissable, c'est ce point où Bataille nous met sur la faille qui, selon lui et, je crois, selon les sciences humaines actuelles et, en tout cas, selon ma conviction personnelle, ma conviction freudienne, le point d'impossible qui fonde notre être, la faille qui fonde notre être. C'est à dire que la grande différence entre une pensée classique d'un sujet fondé,

sinon plein, et Bataille, c'est que, pour Bataille, comme pour la psychanalyse, comme pour les freudiens, le sujet est quelque chose de troué, c'est quelque chose qui n'est pas fondé. Et s'appropriier son être en tant que sujet, c'est accepter de se jeter dans le néant plein de mort et de jouissance, qui est à la racine de notre existence. C'est autour de ces deux Bataille que les réflexions se sont partagées dans notre siècle. D'un côté, il y a les sociologues, les anthropologues, la part maudite, je dirais toute une réflexion aussi sur la politique au sens noble du terme, d'un autre côté, toute la réflexion sur le sujet, l'écriture, l'impossibilité de l'écriture et le point de défaillance extatique dans lequel nous sommes jetés.

Jean-Bernard Paturet :

M. Mokaddem. Bataille et la philosophie ? Peut-être d'une autre façon que ce qui a été dit ?

Salim Mokaddem :

Avant de commencer, j'aimerais faire un rectificatif, pour éviter les pièges de la subjectivité et de la conscience. Il y a eu de grandes commémorations de Bataille dans le monde : il y en a eu à Séoul, à Madrid, à Orléans, à Clermont-Ferrand. Heureusement Bataille travaille dans le siècle et travaille encore mais d'une façon anonyme, comme lui-même l'a fait, en tout cas hétéronyme, en passant par des figures qui ne sont pas celles de la consécration, de la citation officielle et référencée, qui nous permettraient de nous dire héritiers de tout et de n'importe quoi, à partir du moment où nous ferions une citation. La référence à Bataille est peut-être ironique, voire grotesque, impossible et dérisoire.

Bataille, dans la philosophie, par la philosophie ? Cela appelle quelques précisions. D'abord Bataille a introduit un style. Il a

introduit une dramaturgie de la vérité, ce que Foucault appelle une pensée du dehors, ou encore une affirmation négative. Il faudrait d'ailleurs peut-être faire une précision sur la notion de subjectivité, pour éviter de confondre intimité du recès et subjectivité, parce que, chez Hegel, par exemple, il y a une subjectivité mais sans sujet. La subjectivité n'est pas toujours référencée à une dialectique phénoménologique mais peut aussi être le mouvement de l'être qui se replie sur lui-même. Bataille introduit un style, une dramaturgie de la vérité, dans la mesure où, le premier, il interroge la philosophie dans son point faible, là où elle est le plus fragile, c'est à dire dans ce que le langage occulte avant même son procès d'établissement rhétorique, avant même son procès d'autorisation solennel, avant même que ce langage blanc, affirmatif soit consacré et reçu par la communauté sociale ou intellectuelle, au moment où le langage traduit quelque chose qui est la fêlure et presque l'impossibilité d'un langage reposant sur une rationalité discursive. Et là Bataille serait du côté d'Artaud, serait aussi du côté de Michaux et du côté de Beckett. Il est le premier à avoir interrogé, par exemple, fondamentalement Hegel. Bien sûr on peut – comme Derrida le fera par la suite – dire que c'est une lecture kojévienne, insuffisante etc. Queneau et Bataille ont écrit conjointement un article qui s'appelle « La critique des fondements de la dialectique hégélienne » où Bataille, le premier, fait une relecture de la phénoménologie. Dans *L'expérience intérieure* et un peu partout, il cite Hegel, à partir de son point obscur, à savoir la négativité. Ce que montre Bataille, c'est justement que le point de la dialectique hégélienne, ce point obscur – je ne vais pas reprendre ce que j'ai dit ce matin – occulte ce point d'angoisse par où la rationalité s'origine et par où elle prend son essor. Plus le savoir absolu fait système, plus la philosophie construit, plus la discursivité cherche de manière positive à établir des savoirs, plus elle abouche sur quelque chose qui est

un non-sens, un non-savoir. Et on peut dire que la mesure de ce non-savoir est donnée paradoxalement et de manière comique par la construction élaborée de ce savoir. On pourrait dire qu'on est ici dans le comique de la chute.

L'autre importance de Bataille, c'est l'introduction de thématiques tout à fait inconnues dans la philosophie. Il y a une très belle lettre qu'il adresse à Merleau-Ponty, dans une correspondance qui vient de paraître, où il lui demande de lui envoyer sa *Phénoménologie de la perception*, car il en a besoin pour travailler. Ce qui veut dire que Bataille introduit quelque chose qui est l'érotisme et la réhabilitation du corps dans la philosophie. Et là il retrouve Nietzsche mais plutôt que d'aller vers un Nietzsche esthétisant, vers un Nietzsche poétisant, il tire Nietzsche vers une ontologie, vers une généalogie du sensible, qui est en fait une relecture métaphysique de l'Occident, à savoir que toutes les valeurs de vérité, toute la téléologie axiologique et toute l'eschatologie sur lesquelles reposent nos actions quotidiennes et même les paroles que je suis en train de prononcer, s'originent dans une espèce de dénuement, d'extase, d'angoisse. Nietzsche nous dit, d'une certaine manière, que la joie suppliciante devant l'être a pour fonction de combler cette espèce de dénuement, qui ne débouche pas nécessairement dans la mort, puisque l'ivresse n'est pas mortifère. Et puis surtout, il y a les notions dont on a parlé de part maudite, de souveraineté. Évitions peut-être de réifier Bataille et parlons autrement. Faisons un tremblé dans la langue pour dire où il travaille en philosophie. C'est la notion de combat contre une morale de la culpabilité. En ce sens, dans l'œuvre de Bataille, il y a quelque chose qui refuse le système, la clôture, la loi, la règle, pour produire une ontologie intensive, qui ne s'articule plus autour d'une logique du référent, une logique, par exemple, de la motivation, une logique de l'éthique, dans la mesure où l'affirmation négative dont je parlais tout à l'heure empêche de

confondre la souveraineté bataillienne avec une position officielle d'écrivain faisant une œuvre. La souveraineté ou l'éclat de rire de Bataille, comme la position nietzschéenne, débouche sur l'existence. Il ne s'agit plus d'interpréter l'existence, encore moins de l'engoncer dans les habits compassés du savoir mais il s'agit de rendre l'existence plus intense. En ce sens, on peut dire que la philosophie de Bataille, retrouvant ici celle de Nietzsche et de Spinoza, est un immanentisme absolu. Il n'y a rien qui ne puisse se mettre au-dessus de l'existence, de l'intensité de la sensation pour l'orienter de manière utilitariste vers un projet qui diminuerait sa valeur. Il y a quelque part, chez Bataille, une philosophie de la liberté, voire même de la libération, qui a des conséquences jusqu'en politique, jusque dans sa relecture d'Hegel et de Marx.

Un autre point important est le refus de l'histoire, le refus de la clôture historique et de l'enfermement dans l'historicité. On peut dire que ce n'est pas un hasard s'il a été l'ami de Corbin. Il y a une revue très importante : *Les recherches philosophiques*, dans laquelle Bachelard a donné ses premiers articles et où Corbin, qui est le premier traducteur de Heidegger en France, a aussi publié des textes très forts sur l'imagination. Bataille, dans *Les recherches philosophiques*, donne une conception de l'histoire qui, déjà, annonce la réception de Heidegger en France, à savoir que la subjectivité n'est pas simplement un procès psychologique fait à la récession de l'individu ou de l'ego cartésien, mais aussi le procès fait à une forme de retournement du sens sur lui-même, car il ne faudrait pas croire de manière un peu trop sartrienne, que l'ipséité de la conscience ou de la subjectivité soit seule. Il y a des formes de subjectivité sociale. On parlait tout à l'heure du fondement des droits de l'homme. Il y a aussi une forme de subjectivisme et un subjectivisme social, dans l'idée que le repli du sens sur lui-même donnerait le sens sur la mémoire que l'Histoire aurait d'elle-même et ainsi objectivant, hypostasiant une sorte de

capital historique, permettrait une relecture de son propre passé. Je crois que Bataille fonctionne comme un élément foudroyant. Il dissout totalement la possibilité d'universaliser une expérience historique dans une historicité qui lui conférerait un sens dans les œuvres de la civilisation et de la culture.

Il y a également subversion du concept dans la philosophie, par l'usage du rire, des larmes et de la raison contre elle-même. Il ne faudrait pas croire que Bataille soit quelqu'un d'irrationnel, quelqu'un de mystique, quelqu'un qui userait des valeurs alléchantes, aguichantes, voire affriolantes que seraient la sexualité, l'émotion etc. Il y a un usage très scolastique, car Bataille est d'une grande érudition. Et un jour, il faudra faire un travail de recensement et de commentaire terme à terme, par exemple, d'Ignace de Loyola, de Thérèse d'Avila, de Saint Jean de la Croix, de Hegel. Il faudra faire ce travail dont les intellectuels allemands ont l'habitude dans leur tradition herméneutique mais qu'en France, nous avons du mal à accomplir. Bataille a une incision particulière dans l'histoire de la philosophie qu'il connaît parfaitement. Bataille était un grand lecteur. Il a une connaissance du champ philosophique qui est incroyable pour son époque, une connaissance de Kierkegaard, de Chestov, de Hegel, de Descartes, de Nietzsche. Trois chapitres dans *L'expérience intérieure* portent sur Descartes, Hegel et Nietzsche. En ce sens on peut dire qu'il y a une sorte d'ironie de la rationalité chez Bataille, parce qu'il use de la philosophie en s'appuyant sur elle de manière très tendre et – j'ose dire – féminine, sans jamais entrer en rivalité phallique, dans une position logocentrée et logocentrique. Il va jusqu'au bout d'un système et il le laisse s'effriter de l'intérieur. Il le dénude, il va à son point faible, il va là où il y a fêlure. Effectivement, on retrouverait dans le concept d'*Acéphale*, quelque chose qui est refus du savoir absolu et de son mouvement dans l'histoire.

Enfin Bataille a refusé la transcendance quelle qu'elle soit, même la transcendance universitaire. Car il y a deux façons d'enterrer les gens : les commémorer rapidement ou les oublier. Même la mascarade mimétique qui consiste à parler d'eux de manière sage, convenue, voire érudite, est une façon d'enterrement, une façon presque impolie d'enterrer Bataille. S'il y a un scandale de Bataille, c'est que Bataille est accessible partout et qu'il n'est lu nulle part. Alors Bataille travaille dans la philosophie aussi de cette façon, de manière subversive, parce que son style suppose qu'aujourd'hui nous parlions et nous agissions autrement.

Jean-Bernard Paturet :

Merci

Ronald Creagh :

Je suis un peu le candide parce que je suis américaniste. Je vais commencer par un proverbe de la sagesse populaire américaine : « il y a deux spectres qui hantent toute vie humaine : la mort et le percepteur ». Alors que, pour les Français, ce serait plutôt Éros et Thanatos. Cette différence d'interprétation, qui peut se poser ainsi à propos des Etats-Unis nous est expliquée par Susan Sontag, qui dit que, pour les Anglais et les Américains, on ne peut pas comprendre Bataille si on ne le replace pas dans le contexte européen. C'est assez amusant de constater que Susan Sontag ne sait pas que l'Angleterre est en Europe. Et, d'autre part, cet aspect du contexte dans lequel Bataille se place est indispensable, en particulier pour comprendre son aspect politique qui est rarement traité. Francis Marmande, auteur du livre *Georges Bataille politique*, a écrit dans l'article de l'*Encyclopædia Universalis* sur Bataille : « L'étude difficile et très neuve des structures psychologiques du fascisme ». Il fait d'ailleurs une

erreur, car il parle des structures psychologiques du fascisme, alors que l'article s'appelle « la structure ». C'est dire à quel point l'aspect psychologique de Bataille, l'analyse politique de Bataille peuvent être importants à regarder. J'ai voulu jeter un coup d'œil sur les années 30. Au moment où il va lutter contre le fascisme, il va prendre des positions très fortes. On y a fait allusion tout à l'heure. Il va, à partir de là, essayer de faire une analyse de ce qu'on pourrait appeler la chimie de la société et il va se trouver devant une situation impossible. Je vais simplement citer un passage, à propos de Nietzsche, écrit justement dans les années 30. Il changera ensuite d'avis, il sera beaucoup plus complexe et il y aurait certainement à faire aussi une longue étude sur les positions de Bataille à propos de Nietzsche. Voilà ce qu'il dit :

L'impulsion qui obligeait Nietzsche à se débarrasser brutalement des oripeaux bourgeois et de la morale conventionnelle, ne venait pas d'en-bas, du profond soulèvement des masses humaines. Par définition, les individus bourgeois ne peuvent rien sentir directement de ce qui se produit de bouleversant dans ces masses. Une imperméabilité de fait est incontestable. La seule possibilité d'émancipation pour l'individu de la classe bourgeoise résulte de l'action éventuelle d'un complexe icarien. Il est impossible de trahir sa classe par amitié pour le prolétariat, mais seulement par goût d'arracher ce qu'il faut bien appeler feu du ciel.

Je pense justement qu'il y a peut-être là une clef importante pour l'analyse de Bataille sur le texte, dans le moment où il cherche à le faire éclater, à lui découvrir son intériorité et quand il fait la critique de ce qu'il appelle les bourgeois et les écrivains. Je n'entrerai pas en quelques minutes dans tous les détails. Ce qui me frappe, c'est qu'en voulant analyser le fascisme, il va se lancer dans une étude de la société qui s'inspire de Marx en ce sens qu'il prend l'économie comme infrastructure mais qu'à

partir de là, il essaie de voir les structures psychologiques de la société en tant qu'elles sont dominées par l'économie. C'est là où il va expliquer qu'une partie de la société est homogène, c'est à dire que les individus, étant mesurables par la monnaie, sont interchangeables. Un patron peut être remplacé par un autre, un bureaucrate, par un autre. Cette partie homogène, c'est ce qui fait peut-être ce que nous appellerions aujourd'hui la cohésion sociale. A côté de cette partie homogène, il y a la partie hétérogène, d'une part le haut, c'est à dire les puissances impérieuses, ceux qui ont la souveraineté, ceux qui ont aussi la médiation de la souveraineté, c'est à dire l'État. D'autre part, ce qu'il appelle les groupes du bas, les classes prolétaires, les marginaux, les fous, les poètes, tous ceux qui, n'entrent pas dans cette homogénéité, sont l'hétérogénéité. Pour expliquer le fascisme, il va avoir recours à un concept, qui est de Fourier : celui de l'attraction subversive. Il va dire – et c'est là que va se rencontrer son impossibilité – qu'il faudrait une révolution mais qu'elle n'est pas possible en démocratie, parce que, dans une société démocratique, les classes bourgeoises vont nécessairement être attirées par les groupes qui sont – dirions-nous aujourd'hui – au pouvoir, par les groupes impérieux, ceux qui ont le commandement. Les révolutions ouvrières ont été possibles, jadis, parce que c'était la seconde vague d'une révolution bourgeoise, qui se faisait contre des autocrates. Mais dans une société démocratique, ce n'est pas possible. Pourtant, il est en face du fascisme, il est confronté à cette situation. Il faut quand même faire quelque chose et il va essayer une éloquence, mais c'est l'éloquence d'une révolution impossible. Parce que la lutte des classes n'est pas possible non plus, il faut faire appel à ce qu'il appelle un mouvement organique, un acte d'offensive, mais dans un temps très limité, profitant des circonstances, s'appuyant sur les besoins immédiats du moment, un mouvement qui est aussi agressif, une espèce de volonté d'opti-

misme. Et c'est pourquoi on peut se poser la question de savoir si la révolution que Bataille propose et la manière dont il essaie de repenser le fascisme ne constituent pas là encore une révolution impossible.

Jean-Bernard Paturet :

Merci. Alors Bataille et la sociologie ? Patrick Tacussel ?

Patrick Tacussel :

Je n'avais pas prévu de me livrer à un inventaire, qui serait tout à fait déplacé ici. Je crois qu'il est peut-être bon que certains héritages deviennent impossibles. Je crois que c'est bon car il sied à certains auteurs précisément de ne pas nous laisser d'héritage, de ne pas nous mettre en position de capter leur héritage. Alexandre Kojève, dont vous parliez tout à l'heure, a ceci de particulier que ses lectures ont été suivies par un grand nombre de gens qui, par la suite, ont fait eux-mêmes peur, sans qu'il se soit posé véritablement comme une lecture autorisée, canonique. Je me souviens des premières réflexions que j'ai entendues autour de Kojève : certains disaient que c'était brouillon, incohérent. On opposait la clarté lumineuse de Jean Hyppolite au caractère un peu brouillon de Kojève. Mais cela n'avait pas le même statut d'écriture, ni le même statut de rapport à l'œuvre. Je crois qu'il est juste de situer Bataille par rapport à Hegel et Nietzsche et sans doute effectivement ensuite autour d'un certain nombre de textes mystiques mais c'est précisément pour le malheur des uns et le bonheur des autres que ces auteurs précurseurs de Bataille ont eu des héritiers. Il y aurait lieu de se poser la question de l'héritage de Hegel, par exemple. Il y a deux choses. Je crois qu'il y a un certain nombre d'auteurs, de penseurs. Je ne sais même pas comment il faudrait les qualifier à un certain niveau, peut-être d'éclaireurs mais certains rejetteraient le terme, certains préfèrent

rester dans l'ombre qui leur paraît plus propice à l'exercice de leur pensée que de se mettre dans la fausse lumière de l'actualité ou des spectacles. Il y a donc un certain nombre d'auteurs qui ont une présence. Mais cette présence n'est pas de se constituer ou de constituer une filiation théorique, philosophique ou autre, elle est d'amener à des ruptures. J'hésite à employer le mot de radicalité parce que tous les mots aujourd'hui sont connotés, hélas, à contre sens. Une radicalité, si ce mot peut encore signifier quelque chose qui ne soit pas trop biaisé idéologiquement, cela veut dire que ces auteurs interviennent à un moment donné, dans un contexte de pensée et qu'à l'intérieur de ce contexte de pensée, ils introduisent un écart qui n'était pas pensable. Ils se positionnent par rapport à un auteur qui peut être parfois un auteur canonique ou un auteur plus déviant. Ils introduisent un écart s'ils se situent par rapport au procès de Gilles de Rais, comme dans le cas de Bataille. Ils ont cette fonction-là.

Par ailleurs, ce sont des auteurs qui ont une assez grande cohérence, mais celle-ci échappe ou tend à échapper à la systématisation. Je crois que le lien entre Bataille et la sociologie devient intéressant, parce qu'il a été très marqué par les travaux de Marcel Mauss, sur le don par exemple. C'étaient des choses qui visiblement le fascinaient. Il se posait à partir de là la question de savoir s'il n'y avait pas une économie générale, dont le principe serait très supérieur à une économie restreinte. Il s'est interrogé sur les mécanismes – Creagh l'a bien dit – d'attraction et de répulsion qui seraient à l'origine obscure d'un certain nombre de phénomènes. Parmi ces phénomènes, certains sont repérés anthropologiquement et ethnologiquement mais il y en a d'autres qui lui sont contemporains et qui dénotent chez lui de nouvelles formes angoissantes du politique et là on pense effectivement à la montée des systèmes et des Etats totalitaires.

Alors, maintenant que faire ? J'allais dire comment se retrouver dans cette œuvre, dans ce cheminement ? J'aurais tendance à dire – tout à l'heure on en a parlé – qu'il est presque inconvenant de commémorer Bataille. Je partage cette idée. C'est presque inconvenant de parler de cela dans une salle de cours, dans un endroit culturel. On pourrait dire la même chose pour Cioran. Faire une conférence sur Guénon à l'université, est-ce que cela a vraiment une signification ? Ou faire un exposé sur Guy Debord ? Est-ce que c'est vraiment sérieux dans une salle de cours ? On pourrait se poser la même question pour un certain nombre d'auteurs qui, à mon avis, ont tous un héritage impossible, parce qu'ils se sont situés, à un moment donné, existentiellement. Je dis bien existentiellement, dans l'histoire des idées, par rapport aux pratiques humaines, dans une position d'écart radical. Le bien fondé de nos rencontres ici c'est peut-être de laisser aller chaque auditeur ou chaque personne qui, au bout d'un moment, serait amenée à s'interroger sur le rire. Il y a plusieurs manières de parler du rire – comme Bergson, par exemple, ou Francis Jeanson (*La signification humaine du rire*) ou comme Bataille – ou des larmes, ou s'interroger sur ce qu'est une structure autoritaire. Qu'est-ce que la structure pulsionnelle du politique ?

Comment le politique arrive-t-il à gérer et à engloutir des circuits énergétiques ? Tous ces aspects-là résistent en définitive à l'exposé méthodique, quel que soit le talent didactique qu'on peut posséder pour présenter l'œuvre de Bataille. J'aurais tendance à dire : héritage impossible, tant mieux, parce que notre époque a trop donné d'héritiers abusifs.

Jean-Bernard Paturet :

Je vous propose, après ces six interventions, d'avoir un dialogue et donc le micro est à votre disposition pour des réactions, des questions etc.

Participant :

Je dois dire que je n'ai lu que peu de choses de Bataille. J'ai lu *L'Histoire de l'œil* et cela m'a semblé un simple fantasme. Cela me paraît des jouissances de quelqu'un qui est un peu impuissant, comme une sorte d'eau tiède qui coule. Par contre, ce que j'ai apprécié, c'est le style. Un écrivain vaut par le style et évidemment, il y a un style. Même la phrase qui était en exergue là, disant que l'homme ne vit pas que dans des systèmes raisonnables m'a rappelé beaucoup de choses que disait Nietzsche. J'ai aussi l'impression que M. Bataille était bien un fonctionnaire de la troisième République et pas du tout un héros comme Cendrars ou autres. Je sais bien que les grandes idées arrivent sur des ailes de colombe. (...) Pour prendre l'exemple d'un auteur contemporain, j'aime assez le style d'André Gide. Je trouve qu'André Gide a des idées qui sont plus nettes, moins farfelues que celles de Bataille. Y a-t-il eu une comparaison entre André Gide et Bataille ? Dernière chose : René Char, je l'estime sur certains points et je ne vois pas du tout la parenté qu'il y a entre Char et Bataille.

Paule Plouvier :

Là, je réponds. Char et Bataille étaient extrêmement amis. Ils ont échangé des correspondances et cet échange portait sur : comment peut-on écrire de la poésie à notre époque ? Non, pas comment peut-on ? Car on peut toujours. Cela dépend de quelle poésie on parle mais que peut vouloir signifier la poésie à notre époque ? Et, sur ce point-là, Char et Bataille ont eu une convergence totale sur le langage de la poésie et le langage de la perte. La poésie est quelque chose d'impossible. Cela va vous paraître paradoxal. Vous allez me dire : pourtant Char écrivait. Oui, mais lorsque Char écrivait, il faisait de la poésie – je ne fais que citer Char – « la trace de l'ébranlement intérieur qui l'avait visité ».

Autrement dit, le langage poétique n'était pas un langage dans lequel vous pouviez vous reposer, admirer, aller chercher une leçon quelconque. Ce n'était que le lieu où vous étiez invité à pressentir, si je puis dire, votre propre perte et votre propre impossibilité à signifier et, sur ce point-là, ils étaient totalement d'accord.

Participant :

Il y a une chose sur laquelle ils n'étaient pas d'accord. René Char a risqué sa vie dans le maquis. C'est pour vous dire la différence de tempérament entre les deux hommes. Je n'ai pas de vers de René Char qui me reviennent en mémoire. Quelquefois c'est chargé de grande densité. Vous savez qu'il aimait Rimbaud et Rimbaud est sans cesse lu et relu. Son héritage reste permanent. Cela me donne envie de lire certaines œuvres sérieuses de Bataille, autre chose que *L'Histoire de l'œil*, qui m'a semblé à la fois choquante et anodine, sauf le style. J'ai dit que j'étais sensible au style. Madame, voyez la différence de caractère entre ces deux hommes. Vous savez, comme moi, que Char a risqué sa vie dans le maquis. Je ne sais pas ce qu'a fait M. Bataille.

Salim Mokaddem :

D'abord, *L'Histoire de l'œil*, c'est un texte un peu spécifique. Le père de Bataille était aveugle et écrire une histoire de l'œil... Il y a aussi des textes comme *L'Érotisme*.

Sur Gide. Il y a un point commun entre Gide et Bataille, c'est Nietzsche. *Les Nourritures terrestres*, c'est le rapport à la critique de la morale. Le moralisme est quelquefois une façon très immorale et très hypocrite de faire peser, par le biais du recours à la légitimité, à la loi sociale, la revendication très revancharde et pleine de ressentiment d'une faute ou même d'une impossibilité de vie qu'on ne peut assumer. Il y a un courage solaire de Gide

quand il écrit *Voyage au Congo* et *Retour de l'U.R.S.S.* Il y a des prises de position. Et on trouve cela en commun avec Bataille. Bataille est le premier à tirer Nietzsche de l'appropriation scandaleuse du fascisme. La sœur de Nietzsche, Elisabeth Förster, avait, d'une certaine manière, collaboré avec le régime national-socialiste et l'antisémitisme pour faire de Nietzsche une figure dévoyée, où le surhomme serait l'aryen, la volonté de puissance serait... Nietzsche, ce n'est pas du tout cela. La Résistance, Monsieur, c'est aussi résister à l'opinion, c'est à dire aux pensées qui font masse. Nietzsche n'est pas du tout un nazi et Gide, comme Bataille, ont été très sensibles à la lecture de Nietzsche.

Bataille a pris des positions à *Contre-Attaque*. Son appartenance au *Cercle communiste démocratique* de Souvarine est révélatrice. Il y a des façons clinquantes d'affirmer la Révolution. Il y a eu beaucoup de collaboration. Vous allez comprendre ma pensée. Heidegger est venu en France par René Char et Heidegger a écrit un texte quand il était recteur à Fribourg où il fait l'apologie du führer et où il invite ses étudiants à aller travailler pour le führer.

Jean-Bernard Paturet :

Dernière intervention autour de cette question afin qu'on puisse passer à d'autres.

Patrick Tacussel :

Je crois qu'il y a toujours un risque à juger politiquement, d'une attitude, dans des situations très confortables et rétrospectivement avec une échelle historique différente. Ce qui me paraît le plus important, c'est de voir comment, dans un contexte d'époque situé, des cristallisations de comportements et de convictions se sont révélées. Je note une chose quand même. Pour ce qui regarde Bataille, qui nous importe ici, il s'est très rapidement situé par

rapport – on l’a dit – au fascisme et notamment à la récupération de Nietzsche. Il a publié un numéro de la revue *Acéphale*, « Nietzsche et les fascistes ». C’était un numéro entier de revue. Soit les articles étaient rédigés par lui, soit il avait fourni la documentation à des amis qui avaient travaillé dessus. Il a ainsi permis de ne pas dénaturer l’œuvre de Nietzsche et de la ramener à une réflexion qui intégrait sa dimension métapolitique, ce qui n’était pas évident à l’époque, parce que tout pouvait être connoté – voyez Dionysos – par rapport à une contextualisation, disons, mortifère, en tout cas largement réifiée, idéologisée. Par ailleurs, son appartenance au *Cercle communiste démocratique* que Souvarine avait créé avec quelques amis, montre que Georges Bataille n’était absolument pas dupe. Il n’était absolument pas dupe sur le destin de la révolution russe. Dis-moi qui tu fréquentes, je dirai qui tu es. On voit que les fréquentations politiques de Bataille sont des gens comme Alfred Rosmer, Maurice Heine, qui n’ont pas abjuré leur conviction politique révolutionnaire. Je pense également au comité de soutien à Victor Serge. Ils ont été absolument rigoureux là-dessus. Si vous dites « j’ai lu *L’Histoire de l’œil* », je crois qu’il faudrait effectivement voir l’œuvre, si ce n’est dans son ensemble, du moins dans quelques uns de ses textes décisifs, quelques textes qui sont intéressants et qui s’éclairent les uns par rapport aux autres. Ce qui me gêne un peu : on est actuellement dans une période de repentance. Tout va devenir possible dans quelque temps. Je crois qu’il faut, au-delà de la repentance, des jugements, des procès, qui sont sans doute nécessaires, qu’on examine ce qui a été dit et fait à une époque, au lieu de réexpliquer, de faire des reconstructions ou des reconstitutions qui aboutiraient peut-être à la perte de la mémoire de l’expérience historique. Ce qui nous guette, à mon avis, et ce qui guette un certain nombre de générations.

Jean-Bernard Paturet :

Alors, d'autres questions ?

Participante :

(...) Il y a, chez Bataille, quelque chose qui est de l'ordre à la fois de la transgression, c'est sûr, mais en même temps de l'abnégation et d'une impuissance, d'un sacrifice.

Salim Mokaddem :

Je crois que vous avez absolument raison et c'est une très belle formule ce que vous venez de dire. On ne peut parler de Bataille que sous la forme de la dépossession mais, en même temps, cette fragilité de Bataille, ce que vous appelez le sacrifice, on pourrait lui donner un autre nom aussi, on pourrait appeler cela la jouissance. Et ce serait peut-être moins dans l'abandon, moins dans le dénuement. Je crois qu'il y a une possibilité de l'écriture du féminin chez Bataille où cela passe par la dépossession, dépossession du sujet, dépossession du sens et un abandon qui n'est pas nécessairement un relâchement mais qui est une forme d'humilité fragile, qui est peut-être la plus belle forme de politique qu'on puisse avoir aujourd'hui, puisqu'on parle beaucoup de haine.

Jean Rochereau :

J'aurais envie de faire un parallèle avec un peintre qui s'appelle Bram van Velde, pour qui on a également parlé d'impossible. C'est Beckett, qui le nomme le peintre de l'impossible. Quand on regardait l'exposition de Bram van Velde qui a eu lieu en 1993 à Paris, c'était une impression de jubilation incroyable, une profusion de toiles, d'utilisation et même d'utilisation très rapide, surabondante. Il y a, chez Bataille, un peu, cette chose-là. Il invoque, il évoque une impossibilité et pourtant il est quelqu'un qui a dévoré énormément de domaines, énormément de choses.

Plus on le lit et plus on découvre des aspects qui sont renversants d'érudition et de curiosité, de capacité à tisser des liens dans des domaines extrêmement variés et de tout de suite créer du sens. J'avais envie d'établir ce lien entre ces deux personnes qui me semblent avoir, dans des domaines complètement différents, la capacité à la fois d'appeler et de provoquer chez le spectateur ce sentiment d'impossibilité.

Patrick Tacussel

Je souhaite préciser un lien qui me semble évident entre Bataille et Michel Foucault, y compris dans la manière de travailler. Ce serait vraiment intéressant de faire des comparaisons et on pourrait prendre aussi bien des œuvres entièrement pensées et construites comme *L'Histoire de la folie* ou « l'Histoire de la clinique » que d'autres textes de Foucault comme *Moi Pierre Rivière*. Il a une façon particulière d'entrer dans un événement – à la fois exceptionnel et perturbant – et de produire à partir de cet événement (parricide) une fabrique de sens qu'on retrouvera ensuite, y compris dans les derniers travaux publiés, comme *L'Histoire de la sexualité*. Je pense que le parallèle Bataille-Foucault, de ce point de vue-là, s'impose et aussi par rapport à Nietzsche. Cela me semble assez important : le refus, j'allais dire émotionnel, pas émotionnel mais presque immédiat des arrièrmondes pour pouvoir constituer des systèmes d'intelligibilité et surtout pour vivre, parce que, chez eux, c'est une démarche extraordinairement impliquante sur le plan existentiel. Je pense qu'on n'aurait pas une œuvre comme celle de Foucault dans un certain nombre de domaines, s'il n'avait pas eu cette démarche-là. Il y a un texte qui s'appelle « Préface à la transgression » qui a été publié dans un numéro de *Critique*, qui m'a paru tout à fait éclairant sur ce rapport entre l'un et l'autre. Mais, encore une

fois, ce n'est pas un héritage, c'est autre chose, c'est le passage, c'est la communication au sens de Bataille.

Paule Plouvier :

Est-ce que vous iriez jusqu'à dire qu'il y a chez Foucault le même sens de la perte que chez Bataille ? Ce qui me paraît caractériser quand même Bataille – et je ne fais qu'y revenir – c'est la perte. Cela me frappe dans toute l'œuvre, lorsqu'il fait ses analyses sur le fascisme, lorsqu'il propose sa poétique, lorsqu'il se lance dans l'expérience intérieure. Y a-t-il chez Foucault cette notion de la perte ? Je n'en ai pas l'impression mais je peux me tromper.

Patrick Tacussel

Il y a quand même, en tout cas, dans les premiers travaux de Michel Foucault, l'hypothèse d'une remise en question radicale du sujet. Je me rappelle une photo. C'est une anecdote mais elle est bien parlante de ce qu'est notre société et la réception des œuvres. Je me rappelle une photo de Michel Foucault publiée dans un vieux numéro du *Magazine Littéraire*, où on le voyait assis sur un canapé, dans une sorte de kimono, en train de rire et il y avait marqué en dessous : « pour cet homme, le sujet n'existe plus ». Le commentaire ne manquait pas d'intérêt mais était une lecture vraiment biaisée, orientée, anti-structuraliste, parce que visiblement les gens réglait leurs comptes à l'époque. Cela pourrait être une piste mais je crois qu'effectivement, on peut faire ce type de rapprochement.

Salim Mokaddem :

Je dirais tout simplement qu'il n'y a aucune œuvre qui ne soit marquée par la perte. Puisqu'on parle de Foucault, *L'Histoire de la folie à l'âge classique* se termine quand même sur quelque

chose qui est le fait que la rationalité produit l'autodestruction de la raison. Dans *Surveiller et punir*, de quoi s'agit-il, sinon de la perte de la liberté et de l'amenuisement de ce qu'on appelle les biopouvoirs ? Foucault n'est jamais revenu à la subjectivité. Il n'en est jamais parti de toutes façons. Le rapport qu'il entretient avec la phénoménologie de Husserl est un rapport qui, tout de suite, a été marqué par Hegel et, depuis son diplôme d'études approfondies, par le dernier Kant. Il voulait même écrire une anthropologie kantienne. C'est lui qui a édité en France *L'Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant. Ce que dit Tacussel est tout à fait juste. Il y a la même profusion, la même façon de travailler, la même éthique, la même poétique d'inscription dans l'existence, la même vigilance. Il faut lire les tomes de *Dits et écrits*, pour voir qu'il a travaillé tous azimuts dans le cadre de la psychiatrie, de la psychanalyse, de l'esthétique. Et puis, qu'est-ce que vous appelez la perte ? Parce que, de toutes façons, comme dit Fitzgerald, toute vie est une entreprise de démolition et qu'est-ce que cela veut dire faire une œuvre ? Est-ce qu'on peut encore raisonner dans une optique où la transcendance existerait et la notion d'héritage, d'objet, d'œuvre, de valeur ? Le point commun entre Foucault et Bataille, c'est l'intensification de l'existence, c'est à dire le point d'immanence par où un individu adhère à lui même et n'est pas récupéré, soit par une force politique, soit par un État et aliéné au nom de sa propre légitimation. Il y a un point commun entre Foucault et Bataille, c'est le rire. Le renard, comme l'appelaient ses condisciples de l'École Normale, avait ceci de magnifique qu'il savait jouer avec les références et jouer avec la culture et tous les textes de Foucault, que ce soit *Surveiller et punir* ou *L'Histoire de la sexualité*, sont des références cryptées à des textes de la philosophie, comme les œuvres de Bataille. Il y a un grand respect du lecteur. Il fait appel à l'intelligence du lecteur. Il invente un lecteur qui n'est plus le

lecteur consommateur mais qui est le lecteur subversif, qui entre dans le texte, qui dissout. Il faut lire *La pensée du dehors*, édité chez Fata Morgana.

Paule Plouvier :

Il me semble – mais je continue peut-être à me tromper – que vous – tous les deux – vous tirez Bataille constamment du côté d’une sorte d’intellectualité de l’œuvre et vous avez raison, car elle existe mais je résiste, d’une manière peut-être un peu féminine parce que – et là, je rejoins madame – je perçois dans l’œuvre, une mise en action constante de ce que j’appellerais fondamentalement la perte. Je vais vous lire, par exemple : « L’esprit de la littérature est toujours, que l’écrivain le veuille ou non, du côté du gaspillage, de l’absence de but défini, de la passion qui ronge, sans autre frein qu’elle-même ». Alors que Bataille s’est également servi, si j’ose dire, de la rationalité, du langage, du système, pour les détruire d’ailleurs, pour les mettre en question, il ne s’arrête pas à cette sorte de virilité de la destruction. Il se replie jusqu’en ce point où il veut se perdre lui-même, de la manière la plus ontologique, dans un abandon qui n’a plus aucun support intellectualisant, rationalisant, socialisant et il me semble – mais je peux me tromper, car je connais mal Foucault – que Foucault garde une sorte de garde-fou que j’appellerais le garde-fou de l’amour de l’intellect, alors que Bataille le refuse. Mais encore une fois, je le connais mal.

Salim Mokaddem :

Ma chère Paule, vous le connaissez très mal, parce que, dans ses derniers travaux, il invente le concept de « déprise de soi ». Chez Foucault, il n’y a pas ce recès de la subjectivité qui se replie sur elle-même. Le point commun qu’il y a avec Bataille, c’est cette impossibilité justement d’intellectualiser. La notion de sépa-

ration entre corps et âme n'a pas de sens chez Foucault. Quand il travaille, dans *L'Histoire de la sexualité*, il montre que la diététique, que ce qu'il appelle les aphrodisia, que les façons de parler, les mnémotechniques du savoir sont des procédés qui engagent des stratégies et des techniques du corps, pour parler comme Marcel Mauss, qu'il a beaucoup lu. Et je crois que c'est la perspective psychanalytique paradoxalement – j'ose ici une hypothèse – qui va faire revenir la théologie de la séparation de l'âme et du corps et je crois même que, d'une certaine manière, la psychanalyse lacanienne va recéphaliser ce que Bataille avait acéphalisé.

Paule Plouvier :

Mais je n'ai pas parlé de séparation corps et âme.

Salim Mokaddem :

Il n'y a pas d'intellectualisation.

Paule Plouvier :

J'ai pointé ce qui me paraissait être une sorte d'univers sensible, plus extatique, pour reprendre ce terme, chez Bataille que chez Foucault.

Patrick Tacussel :

Tout à l'heure, on parlait de la subjectivité et du sujet. Je crois que ce sont des catégorisations sur lesquelles la polysémie est large. Il y a un point qui me paraît assez intéressant. Une conception qu'on pourrait dire négative de la subjectivité serait une conception où le sujet ne s'accumulerait pas mais s'accumulerait pour se perdre. Il aurait, en quelque sorte, une intentionalité sans finalité. Cette idée, elle est développée par les gens du *Collège de sociologie*, elle est même pensée sur un plan politique. Il faudrait

voir également le rapport qu'entretiennent Bataille et Foucault avec le monde de l'art. Je connais moins bien cet aspect-là. Il faudrait voir aussi leurs goûts littéraires. Et là, on s'apercevrait peut-être encore une fois que les éléments de convergence, de parallélisme, ne sont pas une question d'intellectualité. Je ne crois pas qu'il faille charger la barque du côté de l'intellectualisme. Je crois que c'est presque une orientation du regard sur le monde, pour faire de la phénoménologie rapide.

Paule Plouvier :

Je ne suis pas convaincue, mais peut-être à tort, je ne connais pas assez bien Foucault.

Annie Pibarot :

Il y a chez Bataille un absolu de la perte et une expérience de la perte dans l'écriture, dans l'acte d'écrire. Je ne trouve un équivalent qui aille aussi loin que chez Duras. Il y a chez elle une expérience de l'écriture, de l'acte d'écrire comme perte, peut-être aussi absolue que chez Bataille.

Paule Plouvier :

Foucault a-t-il écrit de la poésie ?

Salim Mokaddem :

Qu'est-ce que vous appelez de la poésie ?

Paule Plouvier :

Ce que Bataille appelle de la poésie.

Salim Mokaddem :

La pensée du dehors, est un texte éminemment poétique.

Paule Plouvier :

Il y a deux façons de parler de l'objet littéraire. Il y a une façon d'en parler comme récepteur – je le lis – et puis, il y a une façon d'essayer de rejoindre celui qui a écrit dans le lieu où il prétend – et il faut bien, quand même, le suivre jusque là – l'avoir écrit. Quand je dis « Foucault a-t-il écrit de la poésie ? », je signifie : « Foucault a-t-il écrit sur le lieu à partir duquel il pensait écrire ce qu'il pensait être le langage de l'évanouissement du langage ? »

Salim Mokaddem :

Foucault a répondu. On lui a demandé d'où il écrivait. Il a répondu : on nous demande suffisamment dans la vie, de montrer nos papier pour que, quand j'écris, on me fiche la paix.

Paule Plouvier :

C'est une réponse politique. Ce n'est pas une réponse.

Salim Mokaddem :

Vous faites un procès universitaire à Foucault. A-t-il écrit de la poésie ?

Paule Plouvier :

Non. J'essaie de continuer à voir la différence qui me paraît quand même exister entre Foucault et Bataille.

Salim Mokaddem et Patrick Tacussel :

Oui, bien sûr.

J-B. Paturet :

Peut-être encore une question et ce sera la dernière.

Participant :

Je vais sûrement déborder un peu le sujet, du moins le domaine poétique, philosophique et littéraire. Mais ne croyez-vous pas, puisque vous parliez cet après-midi de l'affaire du sang contaminé, que certains avocats, comme Maître Vergès, qui se réfèrent souvent à Nietzsche, entrent dans cet héritage ?

Patrick Tacussel :

Vous me l'apprenez mais cela ne m'étonne pas. Maître Vergès est quelqu'un qui a une bibliothèque chez lui. Qu'est-ce que vous voulez dire par là ? Que parce que Nietzsche aurait écrit un certain nombre de choses et que Maître Vergès les aurait interprétées, on se trouverait à défendre sous une couverture philosophique bien large... Je crois qu'on a dit tout à l'heure ce qu'il fallait dire sur Nietzsche et les captations abusives. Je crois qu'il n'y a rien qui autorise un avocat ou un homme politique à aller chercher chez Nietzsche précisément de quoi construire sa démarche en instance de légitimité, qu'elle soit sur le plan philosophique, juridique ou autre. Le rapport, la question de Nietzsche et de la politique, c'est un autre problème. Imaginez que demain Le Pen se mette à citer Bataille ou Nietzsche, ayant trouvé un conseiller en communication... Tout est possible. Récemment j'ai trouvé, dans une lecture qui était visiblement national-frontiste, une apologie absolument sans nuance de Debord. Cela n'engage que les gens qui écrivent cela, pas le défunt. Vous débordez du propos et vous entrez dans quelque chose que Bataille avait parfaitement posé à propos de Sade : le recyclage d'un certain nombre d'œuvres. Vous connaissez la polémique entre Breton et Bataille à propos de Sade ? Elle se résume assez facilement. Bataille reproche à Breton de recycler Sade dans le circuit de la positivité littéraire. Il lui dit : il était très bien où il était, dans ce monde infernal dont il était le meilleur guide et le meilleur

gardien et vous, vous êtes en train de le canoniser par le biais d'une réputation littéraire que le groupe surréaliste est en train de lui construire. Et il y a eu effectivement affrontement et là je crois que c'est à peu près pareil.

Jean-Bernard Paturet :

Je remercie les intervenants et les participants.

Table des matières

Avant-propos	1
Paule PLOUVIER, Bataille, Char : la poésie en question	5
Annie PIBAROT, Bataille, Leiris, Part maudite et autobiographie	17
Salim MOKADDEM, Bataille et la philosophie	35
Philippe JORON, L'hétérologie sociologique – Pour une compréhension du bricolage affectuel	51
Table ronde du 9 décembre 1997, Georges Bataille, l'héritage impossible	73

SERVICE DES PUBLICATIONS
MISE EN PAGE DES TRAVAUX DE LA RECHERCHE
UNIVERSITÉ PAUL-VALÉRY — MONTPELLIER III

Dépôt légal : 4^e trimestre 1999

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES PRESSES DE
L'UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY MONTPELLIER III