



HAL
open science

Savoir et affect : pour une économie du non-savoir

Dominic Marion

► **To cite this version:**

Dominic Marion. *Savoir et affect : pour une économie du non-savoir*. Littératures. Université de Montréal, 2010. Français. tel-00743002

HAL Id: tel-00743002

<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00743002>

Submitted on 17 Oct 2012

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.

Université de Montréal

Savoir et affect : pour une économie du non-savoir

par

Dominic Marion

Département de littérature comparée

Facultés des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en littérature comparée

Août 2009

© Dominic Marion, 2009

Université de Montréal
Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé :
Savoir et affect : pour une économie du non-savoir

présenté par :
Dominic Marion

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Eric Savoy
Président-rapporteur

M. Terry Cochran
Directeur de recherche

M. Gilles Dupuis
Membre du jury

Résumé

Savoir et affect : pour une économie du non-savoir

Négativité; pulsion; regard; figuration; catharsis; utopie; violence; révolution; foi; athéisme.

Il est peu de notions aussi vastes que celle du non-savoir, mais le flou du caractère nécessairement négatif de sa définition s'accompagne tout de même du sentiment que la source de ce qui ne peut qu'être déterminé négativement par la pensée (non, cela n'est pas le savoir) ne peut qu'être positive. Notion à l'applicabilité infinie, parce qu'en elle vient s'abîmer tout ce qui ne peut tenir dans l'espace de la maîtrise relative à ce dont on peut dire : je sais de quoi il s'agit. Est non-savoir tout ce qui se rapporte au bouillonnement pulsionnel de la vie et à l'échéance fatale de la mort. Ce qui pousse l'homme au meurtre, au génocide, à la guerre et à la violence révolutionnaire se confond avec un contenu affectif et identitaire qui ne peut être ramené au savoir sans laisser de reste. Mais tenter de comprendre ce qui échappe à l'entendement est cela même qui relance sans cesse la réflexion comprise comme cœur du savoir. Le savoir se montre ainsi sous une extrême dépendance face à son Autre. À la lumière de cette hypothèse devant beaucoup aux découvertes de la psychanalyse, le présent mémoire s'est donné pour objectif de jeter un regard frais sur quelques grandes tensions sociopolitiques de l'Histoire; mais il a d'abord fallu évaluer philosophiquement la possibilité d'un concept de non-savoir. Des champs identitaires majeurs – révolutions totalitaires ou démocratiques, bouleversements ou synergies culturelles – sont ainsi analysés sous l'angle d'une économie pulsionnelle qui s'inscrit dans une interaction perpétuelle avec ce qui s'ébauche ici comme une économie du rapport entre non-savoir et savoir. Est ainsi produite une esquisse

des rapports possibles entre la vie pulsionnelle de l'homme, le savoir institutionnel et le monde sociopolitique.

Abstract

Knowledge and affect : toward an economy of unknowing

Negativity; drive; look; figuration; catharsis; utopia; violence; revolution; faith; atheism.

Few notions are as vast as that unknowing; but the imprecise nature of its definition is nonetheless accompanied by the implication that what offers itself only negatively to the mind has a positive source. The applicability of the notion of unknowing is infinite; it swallows up all that resists the mastery indicated by statements about that which is. Unknowing encompasses all that belongs to the boiling drive of life and to the faceless moment of death. What leads human beings to murder, to genocide, to war and to revolutionary violence is bound up with an affective content of identification that cannot be subsumed by knowledge without leaving a residue. Yet attempting to understand what exceeds the mind's grasp serves as the motor of mental reflection at the heart of knowledge production itself. In this sense, knowledge is inescapably dependent on its « other ». In light of this hypothesis drawn from the domain of psychoanalysis, this thesis aims to reexamine the conceptual underpinnings of basic sociopolitical tensions in History. The conceptual impetus driving major identity movements – such as totalitarian or democratic revolutions and cultural disruptions or synergies – is analysed in terms of a libidinal or drive-oriented economy which is in perpetual interaction with what this thesis characterizes as an economy of the relation between knowing and unknowing, between knowledge and its negation.

Table des matières

Avant-propos.....	vi
Introduction : Savoir et négativité.....	1
Chapitre 1 : Pulsion et regard.....	16
Chapitre 2 : Figuration et irreprésentable : vers une économie de la catharsis.....	37
Chapitre 3 : Utopie et violence; révolution et catharsis.....	64
Conclusion : Pour une économie du non-savoir.....	102
Bibliographie.....	119

Avant-propos

... je parle de philosophie sans avoir la moindre idée de ce qu'est la philosophie, je parle de l'existence sans en avoir la moindre idée. Notre support au départ, c'est toujours uniquement le fait de ne rien savoir au sujet de quoi que ce soit et de ne pas même en avoir la moindre idée, dit-il, pensai-je. Dès l'instant où nous mettons quelque chose en œuvre, nous étouffons sous l'énorme matériel dont nous disposons dans tous les domaines, voilà la vérité, dit-il, pensai-je. Et bien que nous sachions cela, nous nous frottons encore et encore à nos prétendus problèmes spirituels et nous entreprenons l'impossible : *mettre au monde un produit de l'esprit. C'est de la folie!* c'est lui qui parle, pensai-je. Fondamentalement, nous sommes doués pour tout, non moins fondamentalement, nous échouons en tout, dit-il, pensai-je.

Thomas Bernhard, *Le naufragé*

Non-savoir : ce mémoire entend traiter d'une notion si vaste, si générale et si importante qu'il semble impossible d'en donner une définition stable, même si on peut en retrouver les effets dans toute activité de pensée. Si le *Nichtwissen* hégélien était un concept bien déterminé en tant que moment du mouvement de la dialectique, sa réception chez Bataille le rend à sa radicale impossibilité. Il ne s'agit plus de résoudre à tout ce prix ce qui échappe au savoir sous la figure du Savoir; il est plutôt question de la volonté de *voir* ce qui se masque sous ce terme impossible, de tendre à réaliser l'expérience de ce qui ne peut se résumer au jeu du savoir.

Qu'est-il encore possible d'attendre d'un nouveau mémoire de maîtrise? Pire encore : d'un mémoire qui non seulement traite de *littérature*, mais de ce qui en littérature dépasse le savoir littéraire? Qu'est-ce que le monde a encore à faire

d'un texte de plus venant nourrir la pléthore des savoirs théoriques? À tout le moins ce texte aura la chance de rester à l'abri des regards qui n'en veulent rien savoir : nous entrons dans l'ère de la discrète comptabilisation virtuelle des publications étudiantes. Le PDF a l'avantage de n'accumuler aucune poussière; il rendra de plus mon nom potentiellement plus accessible au googlage...

Bien que toute prétention d'intentionnalité me semble aujourd'hui frappée d'anathème par la perte des repères qu'entraîne le développement incessant des réseaux d'information, je crois encore qu'il est de mon devoir de situer plus avant le lecteur : il ne s'agit pas tout à fait d'un mémoire qui traite seulement de littérature. Ni tout à fait de philosophie, d'esthétique, de politique, d'histoire, ou de musique : mais un peu de tout cela à la fois. Il y est question de tout ce qui investit et implique le savoir, mais n'est pas le savoir. Et oui, c'est avec cela que je prétends participer à l'édifice du savoir.

Je ne peux d'emblée annoncer de quoi il sera question : je renvoie le lecteur à l'exergue de Thomas Bernhard. Le référent des démarches qui se hasardent dans les zones incertaines du savoir ne peut être donné d'avance : il y est souvent question d'une *expérience*, de quelque chose qui doit avoir été vécu intérieurement pour pouvoir être compris. Si l'expérience est préalablement absente du lecteur, comment dire si le propos touchera quelque corde sensible? Je parlerai au lecteur, celui-ci m'écouterà peut-être, mais, vraiment, pourra-t-il me comprendre? Aurons-nous *communiqué*?

J'ai décidé de participer à l'édifice du savoir de cette manière, car je voulais parler de Georges Bataille. J'ai en fait compris assez tôt qu'il allait s'agir pour moi d'une purgation, d'une manière de me libérer de l'emprise symbolique qu'a pu avoir cet auteur sur ma vie. Mon acharnement n'est qu'à la mesure d'un attachement qui, s'il ne fut au début pas dépourvu de fascination positive liée à la découverte de nouvelles possibilités existentielles, finit par incruster en moi

des penchants que je me crois aujourd'hui heureux d'avoir résolus hors de mon corps par l'écriture.

Ma contribution au savoir passa ainsi d'abord et avant tout par un exercice thérapeutique d'exorcisme : le non-savoir renvoie bien au caractère diffus de ce qui m'assaillait. Ce que je propose au lecteur se tient sans doute plus dans la dynamique de son expérience de lecture que dans un contenu précis que je voudrais transmettre, même si je me suis sans cesse efforcé de rendre concrètement l'idée que j'avais en tête. Mais en me relisant, je ne me vois énoncer un contenu de pensée que pour produire à chaque fois un reste qui devient la nouvelle idée à poursuivre : production d'idées différentes, différant la pensée au fil d'un différend entre l'intuition et son inscription dans un savoir dont l'objet est pourtant un au-delà de la différence... J'ai tâché d'être concis; cela n'a pas fonctionné, car j'ai refusé de sacrifier trop tôt l'ambition de dire le tout. Parce que tôt ou tard, « dire le tout », c'est ce qu'il faut abandonner; mais je n'ai accepté de le faire que lorsque je sentis le transfert effectué.

Introduction :

Savoir et négativité

(Continuer? Je le voulais mais je m'en moque. L'intérêt n'est pas là. Je dis ce qui m'opresse au moment d'écrire : tout serait-il absurde? ou, y aurait-il un sens? Je me rends malade d'y penser. Je m'éveille le matin – de même que des millions – de filles et de garçons, de bébés, de vieillards – sommeils à jamais dissipés... Moi-même et ces millions, notre éveil aurait-il un sens? Un sens caché? évidemment caché! Mais si rien n'a de sens, j'ai beau faire : je reculerai, m'aidant de supercheries. Je devrai lâcher prise et me vendre au non-sens : pour moi, c'est le bourreau, qui me torture et qui me tue, pas une ombre d'espoir. Mais s'il est un sens? Je l'ignore aujourd'hui. Demain? Que sais-je? Je ne puis concevoir de sens qui ne soit « mon » supplice, quant à cela je le sais bien. Et pour l'instant : non-sens! M. Non-Sens écrit, il comprend qu'il est fou : c'est affreux. Mais sa folie, ce non-sens – comme il est, tout à coup, devenu « sérieux » : - serait-ce là justement « le sens »? (non, Hegel n'a rien à voir avec l'« apothéose » d'une folle...) Ma vie n'a de sens qu'à la condition que j'en manque; que je sois fou : comprenne qui peut, comprenne qui meurt : ainsi l'être est là, ne sachant pourquoi, de froid demeuré tremblant ; l'immensité, la nuit l'environnent et, tout exprès, il est là pour... « ne pas savoir ». Mais DIEU? qu'en dire, messieurs Disert, messieurs Croyant? – Dieu, du moins, saurait-il? DIEU, s'il « savait », serait un porc. Seigneur (j'en appelle, dans ma détresse, à « mon cœur ») délivrez-moi, aveuglez-les! Le récit, le continuerai-je?)

Georges Bataille, *Madame Edwarda*

Il ne sera en fin de compte ici question que d'un seul objet : le NON. Ce que vise une interrogation – qu'elle soit critique, non critique ou acritique – est

toujours un au-delà de l'objet-limite qui produit l'insatisfaction d'une subjectivité : image de ce qui pourrait réaliser la satisfaction. Cette image n'est pas encore tout à fait un objet au sens concret du terme; c'en est un en devenir. Ce qui érige de nouveaux critères qui rendent à l'évidence l'insatisfaction de la conscience passe toujours par un refus de ce qui est déjà en place, de ce qui est de l'ordre du devenu : la négation du NON est le moteur du devenir. Mais à son état brut, l'énergie de la révolte reste celle d'une pulsion de mort. La plus grande caution d'une cause reste que ses tenants soient prêts à mourir pour elle.

Le mouvement de la négation est celui d'un trou noir où la volonté de comprendre se perd. Le NON est la marque de la fin du savoir, de la limite au-delà de laquelle le savoir n'a pu encore nommer l'inconnu pour se l'approprier. La volonté de savoir qui agit l'homme est pour une grande part angoissée devant l'inconnu. Si le NON se confronte au savoir comme son autre, il garde tout de même un référent important en l'homme; la proximité possible entre la conscience de l'homme et le sens de son NON est celle du sentiment subjectif. Il y a toujours le « quelque chose là qui ne va pas »¹ de l'affect pour provoquer le réveil de la raison et exiger la mise en branle d'un procès de conjuration des monstres.

Le SAVOIR sera ici considéré comme l'espace où se canalisent et se cristallisent pour la conscience les énergies du NON. Traiter un NON sans inscription dans le SAVOIR tiendrait plus de l'analyse directe du solipsisme ou de l'autisme que de l'analyse littéraire. Je parlerai donc du NON-SAVOIR comme d'une notion qui assure le difficile lien entre le savoir et son autre. En aucun cas je ne pourrai prétendre que le non-savoir est un concept : ce n'en est pas un. Un concept est un produit de la conscience. Le non-savoir est une notion qui n'implique rien d'autre qu'un renvoi au mouvement de l'inhumain. Sans contenu précis, elle est sans cesse ballotée entre deux espaces différenciés par la

¹ S. BECKETT, *Comment c'est*, Paris, Éditions de Minuit, 1961, p. 13 (première des nombreuses occurrences de l'expression).

raison pour plus de commodité : le savoir, et son autre qui lui résiste. Si Georges Bataille a voulu son terme *radical*, c'est-à-dire radicalement hors du savoir, on peut aujourd'hui lui donner le bénéfice du doute : il avait sans doute paradoxalement conscience de son inscription momentanée dans le savoir. La parole de Bataille fut celle d'une provocation dont l'objet lointain – transgression valorisée pour autre chose qu'un contenu précis – l'obligeait à ne pas rechercher à rejoindre l'interlocuteur par la raison.

La notion de non-savoir n'est pas qu'un emblème de la problématique de l'inconnu : elle a aussi selon moi d'importantes affinités avec la non-identité dont parlait Adorno. Le moment où le sujet se rend compte qu'il y a quelque chose qui ne va pas dans le monde – que ce soit en termes d'exploitation sociale, d'injustice matérielle ou de malaise subjectif – ce moment où le NON surgit est nécessairement accompagné de l'exigence d'une alternative. L'efficacité de celle-ci dépend du savoir : la communication et le partage d'une solution juste doit passer par la disponibilité d'un médium accessible à tous, ce qu'est le savoir dans son idéalité la plus propre.² C'est là tout le problème du passage de la théorie à la *praxis*. L'impulsion de révolte ne peut être prise au sérieux que si elle réussit à sublimer son contenu affectif dans l'espace réifié et contraignant du savoir. L'attitude critique elle-même n'est pas à l'abri de son propre démon : ce qui a pour vocation de résister à la menace de l'aliénation risque toujours de reproduire la menace à même son propre discours. Le non-savoir figure cet espace glissant où se côtoient comme dans un effet de ressac la source affective – la souffrance – qui pousse l'individu à la prise de conscience de la non-identité et la projection dans le monde du geste créateur qui veut proposer une alternative.

² Si le savoir n'a certes pas toujours été démocratisé, celui qui possède aujourd'hui la clef du code et la volonté de naviguer est en principe libre de savoir tout ce qu'il y a à savoir. L'augmentation phénoménale de la vitesse et de la quantité de la diffusion de l'information de notre époque va en ce sens.

L'imagination peut certes se mettre au service de la critique, mais elle rejoint plus clairement le fantasme lorsqu'elle devient valorisée pour elle-même. Si on voit encore en Mai 68 cette période d'ébullition où l'investissement de la logique capitaliste à même l'institution savante fut dénoncé avec véhémence, il faut aussi reconnaître que les solutions proposées posaient finalement plus de questions qu'elles n'en abolissaient. Le dernier film de Bertolucci, *Dreamers*, propose un schématisme où la révolution se passe simultanément sur deux plans distincts mais inséparables : d'un côté le huit clos où évoluent volonté de savoir et transgression, et de l'autre la rue comme lieu public où se déploie une violence ouverte contre le pouvoir établi.

Georges Bataille se battait avant la lettre avec les tensions qui éclatèrent au grand jour quelques années après sa mort. Son époque était celle où les camps de concentration ne laissaient plus rien espérer de la notion de progrès : le désir de création lui-même ne savait plus où se mettre, tout toussotement du cœur ou de la raison risquait de se retrouver dans la position barbare qu'il y aurait bientôt à écrire un poème après Auschwitz. Son œuvre est à lire selon l'urgence de vivre de celui qui croit voir se réaliser sous ses yeux la fin de l'Histoire, au sens hégélien de l'expression³. Ce monde en est un où l'alternative ne peut être que vaine, qu'inutile : de là découle que Bataille ait vu la vérité de l'homme s'ouvrir dans l'au-delà du savoir qu'ouvre la négativité de la notion de dépense.

Le thème de la négativité est certes un matériau fondamental de la ritournelle intellectuelle occidentale du vingtième siècle : mais Bataille entendait la sienne à sa façon. Prenant ses distances par rapport à la négativité hégélienne – celle du faire, de l'agir, de l'action, du négatif que le passage à la *praxis* produit du point de vue du savoir – il parlait dans sa lettre à Kojève d'une « négativité sans emploi »⁴. Si pour Hegel le *Nichtwissen* de l'esprit agissant est

³ Il faut tout de même préciser que cette expression est loin de l'univocité.

⁴ G. BATAILLE, *Œuvres complètes V*, Paris, Gallimard, 1973, p. 369.

toujours récupéré par le *Wissen*⁵, la « négativité sans emploi » serait au contraire irrécupérable au sein de la positivité de la production du savoir rationnel. Ce qui différencie ces deux négativités ne serait pas à strictement parler une opposition : si la négativité hégélienne se résout dialectiquement par le travail de l'Esprit, la « négativité sans emploi » n'entretient qu'un rapport adialectique avec le savoir. Le non-savoir bataillien n'est pas l'opposé du savoir, il est son tout Autre.

Dans *Discours, Figure*, Lyotard propose à partir de la *Verneinung* freudienne une taxinomie des négativités :

Nous voici donc en présence de trois être du *Non* : la négation du grammairien et du logicien, qui est apparente dans les propositions négatives ; la discontinuité du structuraliste et du linguiste, cachée dans la langue, qui tient espacés les termes du système et par le respect des invariances les intègre en une unité ; enfin, caché dans la parole, le manque que reconnaissent le logicien et l'analyste, qui traverse le discours et lui confère son pouvoir référentiel. Négation syntaxique, négativité structurale, négativité intentionnelle⁶.

Un intérêt de la notion de non-savoir est qu'elle répond de ces trois négatifs. Mais ce qu'elle gagne en généralité, elle le perd en précision : on peut en reconnaître les effets dans un nombre incalculable de manifestations culturelles, sans toutefois pouvoir saisir tout à fait le fond de ce dont il est question. « Pour préciser ce que j'entends par non-savoir : ce qui résulte de toute proposition lorsqu'on cherche à aller au fond de son contenu, et qu'on en est gêné »⁷. C'est pourquoi il est en même temps évident et difficile de travailler avec cette notion.

Mais qu'est-ce que peut nous apporter le fait que le non-savoir soit : 1- une proposition négative (cela n'est pas le savoir); 2- évidemment un terme qui s'insère dans la discontinuité structurale de la langue; 3- une intention de rendre sensible ce qui transcende le discours? Ce qui rapproche et distancie à la fois Bataille et Hegel tient à leur posture respective devant le problème du non-

⁵ G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, tome II, traduction Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, pp. 249-250.

⁶ J.-F. LYOTARD, *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 121.

⁷ G. BATAILLE, « Conférences 1951-1953 », dans *Œuvres complètes VIII*, Paris, Gallimard, 1976, p. 191.

savoir. La négativité hégélienne est au fond une proposition positive : le non-savoir n'est jamais mis en scène que pour être ramené au savoir (cela est le savoir, cela est *toujours* le savoir). Si Hegel se place toujours du point de vue du sujet qui ne peut être que par le mouvement du savoir, le geste de Bataille est celui de l'homme qui refuse de voir son humanité entièrement déterminée par la raison. L'image de l'acéphalité est celle du postulat qu'un inconnaissable est essentiel à l'expérience de la connaissance. La promesse de cette posture particulière par rapport au savoir tient à la possibilité qu'il y aurait « à partir de la mort de la pensée un domaine nouveau ouvert à la connaissance, à partir du non-savoir un nouveau savoir possible »⁸.

Mais que peut-on penser de l'effectivité de cette promesse? « Dès lors commence, fondée sur l'abandon du savoir, une réflexion ordonnée qu'il est possible de faire sur l'expérience du non-non-savoir »⁹. En quoi ce non-non-savoir se distingue-t-il du savoir, si en fin de compte ce qui revient à l'homme s'inscrit dans une « réflexion ordonnée »? Vu sous cet angle, la notion de non-savoir chez Bataille peut encore se lire à la lumière d'une vieille problématique : celle de la connaissance et de son objet. Si chez Kant le problème de l'inconnaissabilité de la chose en soi est formulé dans toute sa complexité logique dans la *Critique de la raison pure*, c'est à mon sens dans la *Critique de la faculté de juger* qu'il reçoit sa résolution la plus frappante. Le concept du sublime y permet la récupération dans l'entendement de l'infini sensible qui échappe à la maîtrise de la raison. Dire qu'« est sublime ce qui du seul fait qu'on ne puisse le penser révèle une faculté de l'esprit qui dépasse tout critère des sens »¹⁰, c'est certainement s'inscrire dans le système du savoir : penser l'impensable en le saisissant comme impensable reste encore une activité de l'esprit. Si le phénomène du sublime ne peut être tel pour l'esprit qu'en tant que non-non-

⁸ *Ibid.*, p. 205.

⁹ *Ibid.*, p. 203.

¹⁰ E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre, Jean-René Ladmiral, Marc B. de Launay, Jean-Marie Vaysse, Luc Ferry et Heinz Wismann Paris, Gallimard, 1985, p. 190.

savoir (c'est-à-dire qu'en tant que négation déterminée du non-savoir), il n'en reste pas moins que ce concept ouvre une brèche dans l'entendement : celui de la nécessité de la référence à l'infini sensible. La solidité de l'édifice de la raison dépend d'un espace de conjuration de l'infini : par la figuration esthétique, la raison peut gérer son rapport à ce qui la dépasse et récupérer l'impensé comme gage de sa propre fondation.

« La nature intime de l'inconscient nous est aussi inconnue que la réalité du monde extérieur »¹¹ : la psychanalyse nous a appris que l'étude de l'inconscient se confronte aux mêmes impasses logiques que celles qui se posent dans le rapport entre l'entendement et la chose en soi. L'homme ne peut pas plus se connaître en soi qu'il ne peut connaître la limite de l'univers. Ce sur quoi se fonde la possibilité du sublime, c'est justement le sentiment d'identité qui intervient paradoxalement entre des infinis aussi distincts que « le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi »¹² : l'inconnu relie les deux espaces de non-savoir que sont la réalité intérieure de l'homme (activité affective et contenus de représentation inconscients) à celle de l'extérieur (le réel impossible de la chose en soi).

Ce que la *Verneinung* reconnaît chez le patient analysé — « Vous vous demandez qui peut bien être cette personne dans mon rêve. Ce n'est pas ma mère [dit le patient]. Nous corrigeons : c'est donc sa mère [répond Freud] »¹³ — la notion de non-savoir a chez Bataille l'ambition d'en appliquer la dynamique à l'exigence collective du savoir. J'y lis ce pari : au même titre que le patient qui pour se défaire de ses symptômes névrotiques doit mener à sa conscience les charges affectives refoulées qui le contraignent, le savoir gagnerait à être rendu

¹¹ S. FREUD, cité dans A. BRETON, *Les Vases communicants*, Paris, Gallimard, 1955, p. 21.

¹² E. KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, 1985, p. 212.

¹³ S. FREUD, *La (dé)négation*, traduit par J.-F. LYOTARD, dans *Discours, figure*, p. 131.

sensible à la part de non-savoir qui le motive. Mais c'est là une proposition qui attend encore une caution...

« Mais je passe outre et je le reconnais sans hésitation, ce que je développerai devant vous sera comme d'autres fois ce paradoxe, la connaissance du non-savoir, une connaissance de l'absence de connaissance »¹⁴. Le principal intérêt que porte le non-savoir est sans doute celui de nous donner l'occasion d'une remise en question du statut du savoir. Les faiblesses de cette notion nous serviront autant que ses points forts. L'abord du non-savoir s'est posé à Bataille comme une tâche profondément ambiguë; au point que sa posture globale présente l'étonnante confusion de deux registres qui devraient peut-être, pour favoriser la limpidité de la question, être distingués. « Connaissance du non-savoir » : est-il question de la connaissance, du savoir, des deux? Et dans quelle mesure?

Il est bien évident que le savoir et la connaissance sont interdépendants; le savoir ne peut se construire que si des individus se mettent en jeu dans un procès qui sollicite leur faculté de connaître. Leur distinction est néanmoins constitutive de tensions millénaires au sein de l'arène de la philosophie occidentale.

Je conçois d'abord la connaissance comme quelque chose de plus intime que le savoir : il s'agit d'une opération de l'esprit à laquelle l'individu participe consciemment et volontairement. La mystique platonicienne en est certainement une de la connaissance; la réminiscence est une promesse de salut, d'un état de satisfaction compris comme un retour à soi au moyen d'une hygiène de l'esprit qui élève l'âme et la libère des chaînes du monde sensible. Le savoir se confond alors avec le savoir-faire du travailleur (artisan, sculpteur, peintre, poète, etc.), qui a pour vocation de produire dans le monde sensible et contingent l'image des formes pures du monde des idées. Le « connais-toi toi-même » est cet adage qui

¹⁴ G. BATAILLE, « Conférences 1951-1953 », dans *Œuvres complètes VIII*, p. 210.

prescrit la quête de la nécessité dans un mouvement allant du particulier vers l'universel. L'*épistémè* grecque classique est le moment où la science se fonde en une exigence de rigueur dans l'exercice de la connaissance. La science est née du désir de la vérité; en termes platoniciens, il s'agit de ramener l'âme à son origine, à sa forme pure dans l'idée du Bien.

Ce que nous entendons aujourd'hui sous le terme Savoir (sphère où se côtoient des connaissances de divers domaines spécialisés) ne reçoit peut-être sa première ébauche qu'avec Aristote. Son intérêt marqué et dirais-je presque pêle-mêle pour des sujets aussi éloignés que la faune, la politique, la physique et ce qui a été appelé après lui métaphysique manifeste pour la première fois le caractère flottant de l'objet de la pulsion de connaissance. Chez Aristote, la science physique est savoir au même titre que la culture politique et le savoir-faire technique de l'artisan : il y a *des* savoirs.

Ce qui prévaut dans les siècles qui suivent reste par contre un attachement à la conception transcendantale de la vérité. Le christianisme conserva à ces débuts cette tangente du platonisme : le néoplatonisme concrétisa leur alliage. La radicalisation du mode de vie du stoïque ou de l'ascète va encore plus loin : l'herméneutique du soi y est rigoureusement orientée selon un procès conjurant ce qui peut détourner l'esprit de l'Éternel. La vérité logocentrique possède en ce sens un rapport relativement direct avec l'affectivité : la connaissance de soi-même implique la mise en relation consciente de l'intellect et de l'affect. Mais jusqu'à assez récemment, c'est une volonté de refoulement de l'affect hors de l'expérience consciente — et donc du savoir — qui domine. Spinoza demeure un grand conjurateur de l'affect. La question est encore posée avec véhémence par Flaubert dans *La tentation de St-Antoine*.

La figure moderne du Savoir compris comme totalité de connaissances archivées ne naît vraiment qu'avec le début de la Renaissance. L'écriture,

comprise comme possibilité de faire durer dans le temps le résultat d'une expérience individuelle passée, est une innovation technique dont le pouvoir et les effets se sont vus décuplés avec l'invention de l'imprimerie. Le processus contemporain de multiplication exponentielle des réseaux d'information laisse peut-être voir de manière plus évidente le visage impossible de la figure du Savoir : si son autonomie manifeste, son caractère protéiforme, sa tendance à l'impersonnalité et son accessibilité en font un espace en devenir pouvant se prêter aux jeux de pouvoir qui déterminent le cours de l'Histoire, on peut aussi reconnaître que la pléthore des savoirs met en évidence le besoin de combler un vide. Le savoir répond à quelque chose qui n'est pas le savoir, et sa dynamique est justement à comprendre en fonction de ce non-savoir.

La dialectique qui mène au Savoir absolu hégélien se voulait une réponse finale devant la béance perpétuelle de la négativité; mais quelques décennies plus tard, Nietzsche insistait déjà sur l'insatisfaction historique de cette réponse en formulant une impasse qui ne pouvait qu'appeler le défi de la réinvention perpétuelle de la conjuration. *La naissance de la tragédie* avait certes le monde grec pour objet, mais c'est en fait l'institution moderne du savoir qui était visée. « Où donc, lorsque l'accumulation du savoir le conduit à l'impasse, [l'homme] peut-il découvrir une issue »¹⁵? Cette question intervient lors de la prise de conscience du caractère dérivé de la production savante, et qu'en ce sens la prétention du *Wissen* à contenir sa propre téléologie se dévoile comme mensonge. On a à mon sens trop peu soulevé l'ambiguïté de la disposition de Nietzsche face à Hegel : s'il fustige le scientisme dont il voit en Socrate la première formulation évidente, et que plus qu'aucun autre en philosophie Hegel refonde dans la figure du *Wissen*, il n'en récupère pas moins à cette époque le principe dialectique dans son entièreté. La synthèse d'un « Socrate musicien » n'est pas autre chose que l'*Aufhebung* de l'opposition qui met en jeu les figures d'Apollon et de Dionysos...

¹⁵ F. NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, trad. Cornélius Heim, Paris, Gonthier, 1964, quatrième de couverture.

Mais il est vrai que cette fusion de la figuration apollinienne et du bouillonnement bachique a plutôt pour fin la réinsertion du poids de l'affect à l'intérieur de l'espace de la connaissance pour tendre vers la proposition d'une réorganisation de la structure figée de l'institution du Savoir, alors que Hegel s'inscrivait tout en continuité au sein d'une vague millénaire de conjuration de l'affect.

De Platon à Hegel — et avec Gutenberg comme point tournant décisif — la rigueur exigée par l'*épistémè* comprise comme exercice intime de la connaissance dut peu à peu reconnaître l'efficacité technique et impersonnelle de la figure du Savoir. L'humanité y a gagné la force démocratique et universelle de l'archive, et cette prévalence a restructuré le sujet comme produit de l'apparence de certitude que possède la trace archivée, en ce qu'elle résiste autant à l'usure du temps qu'à la menace de la fluctuation pulsionnelle du corps individué. Mais le sujet ainsi fondé est en quelque sorte un compromis entre la vérité incommunicable de l'essence de l'objet et la communication partielle parce que castrée de l'information codifiée concernant l'objet. Nietzsche se réfère dans *La naissance de la tragédie* à la vérité essentielle et primitive de la musique dans un mouvement qu'on pourrait assimiler à la nostalgie d'une origine fusionnelle d'où le sujet moderne est tiré pour ne plus pouvoir revenir. Cette tension rappelant la théologie négative est celle du témoignage d'une conscience qui cible l'essence de la communication véritable dans un espace profondément étranger au savoir et préalable à la conscience. La motivation des recherches que Georges Bataille a entreprises autour de la notion de non-savoir tient selon moi à ce désir révolutionnaire qui veut proposer à l'humanité des manifestations culturelles qui pourraient témoigner de la possibilité d'une communication nouvelle, quoique d'inspiration ancestrale.

Mais la culture implique autant la connaissance que le savoir... le non-non-savoir, en tant que retour d'un contenu de non-savoir vers le savoir, se veut cette

récupération de la culture comme espace de dialogue entre les deux registres – connaissance et savoir – où s’articulent les liens entre la conscience et le monde extérieur. Si dans le stoïcisme l’affect devenait le démon à conjurer, il s’agit ici de la formule inverse; soit d’une volonté d’ouverture de la connaissance à tout ce qui peut la guider dans une remise en question de ses automatismes. À une époque où l’on ne peut que constater la violence pratique d’un développement collectif qui ne semble connaître de fin qu’une instrumentalisation de plus en plus efficace et inhumaine, la volonté de résistance doit se confronter à l’échéance d’un savoir qui constate qu’il n’est que coquille vide s’il tend à rejeter hors de son sein l’affect avec lequel il est fondamentalement en relation.

Il faut enfin se demander pourquoi Bataille tente d’exploiter la puissance de l’affect en se référant directement au savoir, c’est-à-dire à un espace impersonnel et étranger à l’expérience intérieure qui lui importe tant. Pourquoi le non-*savoir*? Pourquoi ne pas plutôt solliciter un terme qui fasse référence à la sphère plus intime de la connaissance? Le fait est que la notion de non-savoir fait un pont entre la conscience individuelle d’une possibilité nouvelle et sa projection (précoce) dans l’espace du savoir. Cette notion à laquelle je refuse le statut de concept est maladroite : elle fait évoluer en constellation autour d’elle des contenus qui ne sont non seulement pas réalisés, mais aussi irréalisables. Mais elle mérite qu’on s’y attarde en ce qu’elle met en relief le fait que la connaissance est une posture dynamique par rapport au savoir. Parce qu’elle fait renaître la possibilité de l’indépendance du mouvement de l’esprit qui est codifié dans la logique d’archive caractérisant le savoir, elle constitue un point de pivot essentiel à la prise de conscience de la déliquescence du savoir qui fuit dans la nuit de l’inconnu : « le problème du savoir ne peut être abordé sur le terrain du savoir »¹⁶. La notion de non-savoir telle qu’elle est exploitée par Bataille est justement

¹⁶ *Ibid*, p. 165.

cette remise en question de la place du mouvement de la connaissance individuelle au sein de l'aspiration à la totalité qui caractérise le *Wissen* dans l'achèvement que lui a conféré Hegel.

Mais peut-être qu'une communauté du savoir n'est effectivement possible que si chacun tend au refoulement de sa motivation affective pour pénétrer les rouages de la machine en mettant de côté son humanité... Si Nietzsche a vu en Socrate l'emblème de l'extrême rigueur logique qui caractérise l'esprit scientifique, et qui selon lui nuit à la grandeur de l'homme en brimant ses instincts de vie, on doit aussi reconnaître que quelque chose en Socrate résiste à l'unilatéralité du jugement. « Je sais que je ne sais pas » : énoncé plus complexe qu'il n'en paraît d'abord, et dont le sens doit beaucoup à l'ironie d'une pensée frappée par le caractère fondamentalement flottant des rapports entre l'objet et sa conscience au sein du savoir. La question première du savoir est justement déterminée par un objet inconnu qui doit d'abord forcément être appréhendé par un geste aveugle : que Socrate prétende savoir ce qui ne peut être su peut être récupéré positivement autant par le révolutionnaire que par le conservateur...

Où réside finalement la pertinence de vouloir s'interroger sur quelque chose qui, étant inconnaissable, ne recevra assurément pas de réponse certaine? Sonder à sa juste valeur l'hypothèse du non-savoir exige la reconnaissance de l'impossibilité de sa fondation, car il est notable que dans la perspective du savoir, le non-savoir est et restera toujours hypothèse : comment valider scientifiquement ce qui ne peut se réduire aux « opérations subordonnées »¹⁷ du langage, comment reconnaître ce qui motive le savoir et qui ne peut ainsi y tenir une place autre que négative?

Mais il s'agit d'abord et avant tout de démontrer qu'il y a quelque chose de tel que du non-savoir. Montrer qu'il *est* au sein du savoir, dans quelle mesure il

¹⁷ G. BATAILLE, « Méthode de méditation », dans *Œuvres complètes V*, Paris, Gallimard, 1973, p. 203.

est, entre réalité et fantasme, entre intuition et principe de réalité. Le texte qui suit est d'une maladresse et d'une imprécision qui renvoient à celles de la notion sur laquelle il se fonde : il ne répond peut-être pas aux questions que je pose ici. Mais on m'accordera qu'utiliser l'œuvre de Georges Bataille comme matériau de base, ce n'est pas exactement mettre la plus grande élégance de son côté... D'en être acculé à écrire que le non-savoir est objet de non-objet à sonder dans un projet de non-projet, forme informe à dévoiler au sein d'une nuit de la pensée qui n'échappe à l'oubli que par une trahison du langage : penser Bataille pousse à de telles lourdeurs. Je ne peux ici que formuler ce que j'ai voulu atteindre avec l'écriture de ce texte : prendre comme point de départ l'ouverture de la position de Bataille, soulever la question des conditions de possibilité du savoir en général, analyser les répercussions pertinentes pour l'avenir que pourraient avoir les frictions des objets gravitant dans ce champ, et finalement projeter mes conclusions sur une compréhension de l'économie du savoir.

Qu'on le nomme ou qu'on le désigne, ce que Georges Bataille a tenté de cerner sous la notion glissante de non-savoir résiste : je n'en ai pas épuisé la signification, précisément en ce qu'en elle la référentialité même du mouvement de la signification est en jeu. Je n'ai pu rendre mon propos que par une mise en scène qui rythme le renvoi du sens vers l'avenir. La tournure de la phrase obéit à l'exigence qui m'assaillait. Écrire ce texte fut le souci de rendre une idée qui ne semble jamais pouvoir s'éclaircir qu'à la phrase suivante; mais cette dernière ne s'occupe que de réactualiser ce mutisme relatif de l'énonciation. Est-ce là une faiblesse du texte, ou plutôt un choix de l'auteur? Ce n'est selon moi pas la question qu'il faut poser. La phrase est à l'image du propos : le lecteur ne pourra sortir de chez moi avec une vérité qui tient dans la paume de la main, *vorhanden*. Je ne peux proposer que le cheminement de mon expérience d'écriture; un processus au travers de la lecture duquel j'estime qu'il est possible de retirer

pour soi une image de ce qui ne peut que se vivre dans le mouvement du dire :
zu-.



Je voudrais terminer d'introduire le lecteur à ma problématique générale en lui fournissant de légers repères pour se retrouver dans la structure globale de mon texte :

Mon analyse du non-savoir se fonde tout d'abord sur le sol instable du *Trieb* freudien : la question de la pulsion est une donnée essentielle de l'activité relative à la connaissance et au savoir.

En s'appuyant sur cette mise en relief de la logique pulsionnelle, le deuxième chapitre se veut une exploration de l'impact de l'affect sur le savoir. La place qui est donnée au procès de la figuration de l'espace affectif que l'homme porte en lui y est développée pour bien marquer la distance de mon objet de recherche par rapport au schéma classique des sciences humaines qui portent en elles un idéal de disponibilité de l'objet similaire à celui des sciences pures. Rien de ce qui se trame en l'homme n'est aussi certain qu'une formule mathématique dans l'espace déterminé où elle est applicable.

Le troisième chapitre est pour moi le plus important, car je n'écrivais les deux premiers que pour pouvoir me permettre d'en arriver à la recherche de témoignages historiques de cette logique figurative de l'activité pulsionnelle. Sans référence à quelque forme de *praxis* que ce soit, un propos théorique se condamne plus certainement que jamais à la stérilité spéculative.

S'ensuit ensuite une conclusion, parce que tôt ou tard...

Chapitre 1

Pulsion et regard

Et malheur à vous pour les pulsions de
votre corps, car elles vous tourmenteront!

Livre de Thomas

Toute la lumière du monde sur la petite
tache noire de l'iris.

Michel Foucault

« Je me suis mal expliqué la dernière fois. Difficulté de faire et d'écouter mes conférences. Bonne volonté. Reste une passion violente »¹⁸. La lecture de Georges Bataille m'a toujours doublement étonné, précisément parce que ce qui m'étonne d'elle, je ne l'ai jamais lu. Plutôt, je devrais dire: jamais directement lu, jamais expérimenté comme tel au sein d'une lecture. J'ai d'abord été à tour de rôle fasciné et dégoûté par l'excentricité de cette plume. Mais surtout, la profonde mais non moins étrange conviction qui anime autant ses récits que ses textes plus discursifs ne m'est jamais parvenue qu'après une sorte de rebond interne, qu'après une certaine indigestion foudroyant tout de la tête à la ceinture. Ces livres ne m'ont en quelque sorte jamais parlé qu'en fonction de l'absence qu'ils décrivent tant bien que mal, en en décrivant toutefois presque amoureusement la violence du *fatum*. « La passion de ne pas savoir »¹⁹, c'est le supplice de celui qui n'accepte pas de ne pouvoir savoir qu'avec sa tête tout en ne pouvant se résoudre à limiter l'impact de l'affect de l'homme sur l'homme à l'herméneutique individuelle.

¹⁸ G. BATAILLE, « Conférences 1951-1953 », dans *Œuvres complètes VIII*, p. 199.

¹⁹ G. BATAILLE, « Le non-savoir », dans *Œuvres complètes XII*, Paris, Gallimard, 1988, p. 278.

J'expose tout de suite un passage clef quant à l'approche de cette conviction :

La préface de ce petit livre où l'érotisme est représenté sans détour, ouvrant sur la conscience d'une déchirure, est pour moi l'occasion d'un appel que je veux pathétique. Non qu'il soit à mes yeux surprenant que l'esprit se détourne de lui-même et, pour ainsi dire se tournant le dos, devienne dans son obstination la caricature de sa vérité. Si l'homme a besoin du mensonge, après tout, libre à lui! L'homme, qui, peut-être, a sa fierté, est noyé par la masse humaine... Mais enfin : je n'oublierai jamais ce qui se lie de violent et de merveilleux à la volonté d'ouvrir les yeux, de voir en face *ce qui arrive, ce qui est*. Et je ne saurais pas *ce qui arrive*, si je ne savais rien du plaisir extrême, si je ne savais rien de l'extrême douleur!

Entendons-nous. Pierre Angélique a le soin de le dire : nous ne savons rien et nous sommes au fond de la nuit. Mais au moins pouvons-nous voir ce qui nous trompe, ce qui nous détourne de savoir notre détresse, de savoir, plus exactement, que la joie est la même chose que la douleur, la même chose que la mort.

Ce dont ce grand rire nous détourne, que suscite la plaisanterie licencieuse, est l'identité du plaisir extrême et de l'extrême douleur : l'identité de l'être et de la mort, du savoir s'achevant sur cette perspective éclatante et de l'obscurité définitive. De cette vérité, sans doute, nous pourrions finalement rire, mais cette fois d'un rire absolu, qui ne s'arrête pas au mépris de ce qui peut être répugnant, mais dont le dégoût nous enfonce²⁰.

L'homme, caricature de sa propre vérité, a besoin du mensonge d'un grand rire qui puisse le détourner de sa détresse. Mais il peut *voir* ce qui le trompe, et accéder, du fond de sa nuit, au véritable sens de *ce qui arrive, de ce qui est* : et cela, ce *ce*, c'est la *vision* de l'identité des extrêmes comme sa vérité la plus intime. Point aveugle du texte, mais qui s'avère en même temps l'incontestable motivation première de l'écriture. Ce *ce*, c'est cela que Bataille voudrait pouvoir dire. *Ce* : adjectif démonstratif sans référent, mot qui ici ne *signifie* pas, mais qui *désigne*. Cette conviction de la nécessité d'un appel intransigeant vers la prise de conscience d'un état de fait impossible à décrire adéquatement, Bataille aurait bien voulu le montrer lui-même; il n'a pu qu'en parler. L'image photographique l'a à maintes reprises aidé à ancrer son expérience du non-savoir dans le registre du savoir historique; mais encore, il a été contraint de s'expliquer.

²⁰ G. BATAILLE, « Préface à Madame Edwarda », dans *Romans et récits*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2004, p. 318-319.

Cette tension vers la désignation, cette tentative d'échapper à la parole signifiante par le recours à l'image a le mérite de mettre en relief une tangente de la conviction de Bataille. Une conviction qui subsiste même lorsque les mots ne sont plus là pour la soutenir est soit une fumisterie (c'était d'ailleurs l'opinion de Sartre), soit une curiosité fort insolite qui risque de ne jamais pouvoir être dévoilée. Je fais ici le pari de l'honnêteté de Bataille. Il est avant tout question d'un état de tension interne, d'une charge émotionnelle et affective intimement ressentie par un homme. Comprendre la démarche de Bataille implique la reconnaissance de l'impact de l'affect au sein d'une constellation où la lumière et le trou noir participe d'une même motion.

Conviction d'halluciné, tout à fait moderne au premier abord: bien ancrée dans la problématique de la représentation de l'irreprésentable, elle rappelle quelque chose de Blanchot, de Beckett, d'Artaud, et de combien d'autres...; terrain marécageux et bien connu de la problématique de l'inconnu. Mais conviction qui puise néanmoins en sol antique; malgré sa référence explicite à Nietzsche, le rire n'est plus chez Bataille tout à fait nietzschéen, il est déchiré par quelque chose qui rappelle l'impossibilité de vivre la plénitude de l'être hors du devenir, il reste attaché à une réminiscence de l'ancestral désir de fixité et de complétude qui va de Platon à sa postérité dans la théologie négative. Le rire absolu n'est plus clairement un effort de volonté affirmative; son « dégoût nous enfonce ». « Nous ne savons rien et nous sommes au fond de la nuit » : on entendrait presque l'allégorie de la caverne, à cette différence prêt que tout se passe maintenant comme si l'on « savait » que la vérité du soleil est aussi cela même qui ravit la possibilité de voir la vérité : le soleil est *alètheia*, mais aussi dard crevant l'œil qui le darde de son désir. L'aveugle est le voyant par excellence : les Grecs avaient leurs oracles, Bataille son anus solaire. « DIEU, s'il

« savait », serait un porc »²¹. Bataille s'acharne pour ainsi dire sur un mort, tente tant bien que mal de s'éclairer à même un soleil noir et pourri...

Saisir pourquoi il ne peut plus s'agir pour Bataille d'une affirmation monolithique du devenir comme force génératrice de toute énergie vitale, comme c'était le cas chez Nietzsche, reviendrait à révéler le sens historique de sa posture d'écrivain. Bataille sollicitant l'édifice critériologique du devenir nietzschéen, mais lui réinjectant dans le même mouvement l'incertitude contre laquelle Nietzsche s'était si durement battu : la devanture des apparences semble ici dénoncée *en tant que telle* (« l'homme noyé par la masse humaine »...), alors que chez Nietzsche elle n'était ultimement charcutée dans ses modalités que pour être mieux réaffirmée par la suite (pensons non seulement à ses apologies du masque, de la dissimulation, de la maîtrise de l'image de soi, mais aussi à ce curieux amour tardif et apollinien pour Bizet...). La reconquête d'un propos affirmatif, voire formaliste et dogmatique – et cela à même une volonté de fragmentation aphoristique – est une récupération positive de l'expérience de la déliquescence du réel : sursomption du contenu inscrit dans la forme même de l'écriture.

De son côté, c'est plutôt l'échec de son « projet de non-projet » que Bataille est parvenu à métaphoriser dans le flot déconstruit de son écriture. Bataille est en quelque sorte un hégélien qui se serait amputé de sa positivité par une fréquentation trop intense des affres d'un nihilisme nietzschéen mal conjuré : un homme qui rêve autant de positivité qu'il possède de conscience accrue de l'impossibilité de sa réalisation, qui *voit* devant ses yeux l'irréductible vérité qu'il revendique sans pour autant se résigner à ne pouvoir la montrer tel qu'il la voit. Rien d'abouti chez Bataille, mais une œuvre où comme rarement auparavant est expérimenté le rapport étroit qu'entretient l'affect humain avec la production du savoir. « La préface de ce petit livre où l'érotisme est représenté sans détour,

²¹ G. BATAILLE, « Madame Edwarda », dans *Romans et récits*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2004, p. 339.

ouvrant sur la conscience d'une déchirure, est pour moi l'occasion d'un appel que je veux pathétique » : la lecture de la conviction bataillienne est un plongeon vers le référent de cet appel au *pathos*, perte de soi-même au cœur de cette constellation pathétique où l'affect en vient à investir le savoir pour aussitôt se voir reflété en lui comme image de la scission constitutive de la conscience humaine.

L'emphase pathétique, malade, passionnelle, souffrante et aveugle se donne ainsi comme une brèche dans le savoir, comme un moment privilégié dans l'approche d'une notion qui se dérobe d'emblée devant toute investigation proprement scientifique. Comme le « ce qui arrive, ce qui est », l'affect ne peut être *signifié* sans en même temps être soumis à une logique qui lui est intrinsèquement étrangère : celle de la connaissance qui peut d'entrée de jeu compter sur la consistance de son objet d'étude. La science repose sur la foi de l'accessibilité du réel à l'entendement humain : piété du savoir absolu hégélien. Un important vecteur de la démarche de Bataille est à comprendre selon ce mouvement primaire d'une volonté de connaître qui désire refondre les balises de l'expérience de la conscience sur la vérité postulée d'un phénomène ou d'un état de fait qui la dépasse. La preuve qui vient asseoir la conviction apparaît toujours dans l'après-coup. Nikola Tesla se serait lui-même grillé les organes si ses hypothèses s'étaient avérées fausses; partant pour l'inconnu, Christophe Colomb aurait mené trois navires dans l'abîme de la mort.

Seulement, l'objet de la recherche concerne ici directement la conscience qui interroge : œil qui regarde sa propre pupille regardant le monde. Les phénomènes qui attestent la négativité du savoir ne pourraient être plus accablants : la mort signe la limite physique de tout organisme, comme la violence rend possible l'application et le maintien d'une vérité de l'esprit. Soutenue par la conviction d'une identité entre le savoir et sa négativité la plus

intime, la notion de non-savoir en appelle à l'investigation du rapport entre la limite de la vie organique et le désir de connaissance du sujet comme maîtrise de l'objet.

Aborder un objet qui remet en cause les fondements de l'objectalité dans son imbrication à la subjectivité par une considération de la constellation affective au sein de laquelle cette impasse conceptuelle émerge ne laisse guère d'espace concret à la réflexion ordonnée. Si le *pathos* ne se donne pas sans hiatus au regard théorique, la conscience de ce sans-fond s'ouvre néanmoins dans son rapport à l'écriture, à sa propre inscription, à sa trace, à sa représentation, bref, à son mode de scission vis-à-vis de lui-même : lecture de l'affect à décrypter en travers du texte et dans son rapport à celui-ci, lecture du non-savoir encodé en négatif dans le savoir, lecture de la négativité d'une absence sédimentée en spectre dans le relief positif du texte.

Le mouvement qui sous-tend cette perméabilité du savoir et de sa négativité structurante peut d'abord être décrit comme un investissement de l'affect au sein du langage; mutation de l'infini et de l'indétermination théorique de la sensibilité au sein de la dynamique d'un espace qui peut faire d'elle un objet de connaissance. L'affect, dans la mise en représentation qui le transmue, jouit d'un certain épanchement dans le mouvement même de son travestissement par la lettre. Le parallèle avec ce que Freud a très tôt nommé « abréaction » ne semble pas trop forcé : « L'être humain trouve dans le langage un équivalent de l'acte, équivalent grâce auquel l'affect peut être « abrégé » à peu près de la même façon »²². Ou pour le dire plus crûment : « je ne baise pas, je vous parle, eh bien ! je peux avoir exactement la même satisfaction que si je baisais. C'est ce qui se pose, d'ailleurs, la question de savoir si effectivement je baise »²³. Comprise comme inscription de la vie psychique dans le signifiant,

²² S. FREUD et J. BREUER, *Études sur l'hystérie*, trad. Anne Berman, Paris, Presses universitaires de France, 1956, pp. 5-6.

²³ J. LACAN, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 186.

l'écriture se laisse ainsi cerner comme activité essentielle à l'économie régulatrice du *pathos*. L'écriture ouvre la voie à la circulation des énergies pulsionnelles, elle est elle-même décharge, canalisation d'un flux qui la dépasse. Sade enfermé dans la Bastille, écrivant les pires atrocités et supplices inimaginables faute de pouvoir épancher sa lubricité sur un objet en chair et en os : transvasement des tensions du registre libidinal dans le corps du savoir.

Un certain processus de lecture apparaît d'emblée comme la contrepartie de l'épanchement par la lettre. Si le fait de considérer comme donnée essentielle la dynamique de la circulation des flux pulsionnels implique une assimilation des acquis de la conscience s'étant soumise à l'expérience de la connaissance, le désir même qu'il y a à discerner un inconnaissable au sein du savoir implique l'ingestion d'un contenu signifié à partir d'un complexe sémiotique et ne peut se constituer qu'au travers d'une influence du savoir conscient sur la vie psychique.

Ce postulat d'une structure circulaire de la circulation des énergies pulsionnelles investies dans le savoir implique certes la notion d'affect, mais exige aussi qu'elle soit reconnue comme moment d'un tout qui la dépasse, en quelque sorte comme point de pivot entre les positions actives et passives du sujet connaissant. Il est en ce sens nécessaire de se référer à une fiction théorique qui puisse jouir d'une certaine malléabilité en ce qui concerne son attachement au modèle classique de la complémentarité du sujet et de l'objet. L'affect n'est pas précisément causé par la structure du sujet : le mouvement pulsionnel se fonde en une détermination plus profonde, plus originaire, plus inconsciente, plus archaïque. Tout semble ainsi en place pour qu'on puisse parler d'une pulsion qui, partant du sujet, traverse l'espace aseptisé du savoir pour revenir à ce même sujet déchargée de sa tension originaire, mais engrossée d'un contenu représentationnel propre à influencer sur l'affectivité de la conscience, c'est-à-dire

prêt à motiver la relance du cycle pulsionnel. « Ce qui est fondamental, au niveau de chaque pulsion, c'est l'aller et retour où elle se structure »²⁴.

Très tôt, la nécessité de penser le *Trieb* en fonction d'un complexe médiateur pouvant rendre compte de la rupture associative entre les énergies inconscientes et leurs représentations conscientes s'est imposée à Freud. D'abord divisé entre pulsions sexuelles (libido et principe de plaisir) et pulsions du moi (principe de réalité), le concept se transmuera peu à peu, jusqu'à ce que Freud adopte finalement, mais sans omettre certaines références à ses anciennes conceptions, la division opposant pulsion de vie et pulsion de mort. À partir de *Pulsions et destin des pulsions*, quatre composantes essentielles au concept de pulsion sont distinguées : la poussée (*Drang*), le but (*Ziel*) se confondant toujours avec la satisfaction, l'objet (*Objekt*), et la source (*Quelle*). Le *Trieb* tend à se frayer un chemin (*Weg*) vers l'extérieur de l'organisme en fonction d'une poussée somatique. Le but qu'il poursuit est sa satisfaction (à comprendre selon la logique du principe du plaisir, soit par rapport à une réduction de l'excitation à l'intérieur de l'organisme), et pour l'atteindre il s'oriente sur un objet en fonction duquel s'opère le déchargement de sa tension initiale. William Reich comparait le *Trieb* à l'électricité, qu'on ne peut jamais voir pour elle-même, mais seulement au travers de ses manifestations : lumière, chaleur, etc. « Bien que le fait d'être issu de la source somatique soit l'élément absolument déterminant pour la pulsion, elle ne nous est connue, dans la vie psychique, que par ses buts »²⁵. Le *Trieb* ne se manifeste que sous des formes dérivées qui sont les seules voies d'accès à la source dont il provient. Autant pour Freud que pour sa postérité, le *Trieb* est ce qui agit l'homme de la manière la plus irréductible; il traverse l'organisme

²⁴ *Ibid.*, p. 199.

²⁵ S. FREUD, « Pulsions et destin des pulsions », in *Métapsychologie*, trad. Jean Laplanche et J.B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, pp. 19-20.

humain de part en part, de l'animalité la plus primaire du corps jusqu'aux raffinements les plus élevés de la culture.

L'évolution de l'homme jusqu'à présent ne me paraît pas exiger d'autre explication que celles des animaux et ce que l'on observe, chez une minorité d'individus humains, comme étant une poussée inlassable vers un plus grand perfectionnement peut se comprendre, sans contrainte, comme la conséquence du refoulement pulsionnel sur lequel est édifié ce qui a le plus de valeur dans la culture humaine²⁶.

S'inscrivant dans le sillage de la réflexion freudienne sur le concept de pulsion, Lacan en proposait une vision beaucoup plus malléable. L'orientation scientifique de Freud le poussait à cerner le nœud commun à tous les phénomènes pulsionnels, et ce en fonction de l'unité postulée de sa propre terminologie (source, poussée, objet, but). Au contraire, Lacan considérait ces quatre éléments de manière plus discontinus, en évaluant chacun des paradoxes posés par les différentes instances postulées par Freud. Différentes organisations, différentes constellations pulsionnelles sont possibles : chaque pulsion possède sa propre logique structurelle qui est à comprendre en fonction de l'organisation particulière des éléments de sa constellation. Pulsions orale, pulsion anale, pulsion scopique, etc., chacune comportant sa part de positivité et de négativité. Il n'est plus ici question de comprendre l'ensemble de l'activité pulsionnelle par le biais d'une division générale entre pulsions du moi et pulsions sexuelles, pulsion de vie et pulsion de mort, mais plutôt de pulsions partielles à interpréter suivant leur logique propre. Ce procès de l'interprétation, comme chez Freud, est la voie d'accès à ce que porte d'essentiel le problème de la conceptualité de la pulsion : « L'interprétation, dans son terme, pointe le désir, auquel, en un certain sens, elle est identique. Le désir, c'est en somme l'interprétation elle-même »²⁷. L'interprétation, c'est aussi le travail du retour de la pulsion vers le sujet, c'est l'indice que la pulsion ne peut pas se comprendre uniquement comme un flux

²⁶ S. FREUD, « Au-delà du principe de plaisir », *Œuvres complètes XV*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 314.

²⁷ J. LACAN, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 197.

qui part de l'organisme pour se déverser dans l'*Umwelt*. La logique circulaire de la pulsion implique aussi que les investissements pulsionnels de l'homme dans le monde réinvestissent son propre corps comme par un effet de ressac. « Si [la circoncision] était utile, leur père les engendrerait circoncis de leur mère ; mais la vraie circoncision dans l'esprit a été d'une utilité totale »²⁸. La dynamique circulaire de la pulsion est ce qui permet à l'homme de produire des inscriptions signifiantes autant dans le corps d'un objet qu'à même le corps du sujet. Le frayage se doit de faire corps, sans quoi il reste sans forme : informulé. Le corps de la lettre porte un sens ou une énigme à relire, à réintroduire dans la pensée pour être réinvesti à nouveau dans le flux pulsionnel : le corps est tantôt objet sur lequel s'oriente la pulsion du sujet, tantôt corps propre de ce sujet en tant que celui-ci est le support organique de l'activité pulsionnelle. « Nulle part du parcours de la pulsion ne peut être séparée de son aller et retour, de sa réversion fondamentale, de son caractère circulaire »²⁹.

On ne peut en ce sens douter du fait que si la possibilité de la représentation éclaire le procès de l'émergence pulsionnelle, ce n'est qu'à un prix élevé; si l'iris peut voir la lumière du monde, c'est que lorsqu'il se regarde lui-même, il ne peut voir que sa propre noirceur : tache aveugle de la rétine, là où le nerf optique relie l'œil au cerveau. L'origine de la pensée s'offre à l'homme tel un océan dont le fond n'apparaît que négativement sous la pression d'un regard cherchant l'objet ultime de sa pulsion de connaissance (Lacan dirait objet petit *a*) sans pouvoir se frapper à autre chose qu'au reflet de ses yeux sur la surface de l'eau. Si l'on doit reconnaître que l'on ne peut parler de la pulsion que lorsqu'elle est parvenue à la conscience par le jeu de la représentation, c'est précisément dans la mesure où la représentation fait elle-même partie intégrante de la

²⁸ ANONYME, « Évangile selon Thomas », dans *Écrits gnostiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2007, p. 318.

²⁹ J. LACAN, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 199.

constellation de tensions à l'œuvre dans le concept de pulsion. Le regard éclaire cela même qui semble lui fournir la possibilité de sa propre lumière. Le complexe du *Trieb* peut ici se comprendre et être lu en tant que frayage d'un flux qui se creuserait un parcours, un *Weg* au travers de sa propre matière, reliant les espaces forés par la trace qui fonde leur scission : fondation sur le mode de la différence.

Le concept de « pulsion » nous apparaît comme un concept-limite entre le psychique et le somatique, comme le représentant psychique des excitations, issues de l'intérieur du corps et parvenant au psychisme, comme une mesure de l'exigence de travail qui est imposée au psychisme en conséquence de sa liaison au corporel³⁰.

Le *Trieb* est ce flux d'énergie organique qui traverse le corps et s'épanche par l'acte ou par l'activité de sublimation propre à l'esprit, mais toujours en se réinscrivant dans le corps : corps abstrait, corps de la lettre, mais surtout et toujours corps du corps. Du point de vue de la thérapie, l'objet peut être considéré subsidiaire: sa nature est même complètement indifférente, dit Freud. Lorsque vient le temps de comprendre une névrose, on voit assez rapidement que les choix d'objet sont en effet souvent factices, et que la logique de l'organisation psychique du névrosé repose bien plutôt sur le frayage du flux pulsionnel lui-même. Mais l'objet est aussi le corps de l'autre, miroir potentiel par rapport auquel le sujet se confronte pour se former une image de lui-même. Le moment de l'objet est celui de l'inscription de la pulsion dans le corps du réel. Ce qu'on nomme peinture ou écriture moderne n'est rien d'autre qu'une tangente commune qui tend à la mise en représentation du procès de la représentation : objet de la représentation de l'objet sur lequel s'oriente le désir, même s'il n'est finalement d'objet qui puisse le satisfaire. La démarche d'un Kandinsky correspond à l'incarnation au sein de la figuration de la part de non-savoir qui motive le geste même de l'écriture (abstraction comme figuration de ce qui échappe à la figuration mimétique); celle d'un Pollack, d'un Rothko, d'un Borduas, d'un Riopelle, à la figuration de flux sans visages; celle d'un Francis

³⁰ S. FREUD, « Pulsions et destin des pulsions », in *Métopsychoanalyse*, pp. 17-18.

Bacon, à la vision de l'effet de ressac des flux pulsionnels ne trouvant d'issue hors du corps que pour y être réinvestis chargés du poids de la réflexivité de la conscience de soi (corps fluides, stigmatisés par un pinceau jetant une lumière impossible sur les tensions invisibles qui traversent l'organisme).

Hervé Bouchard parle d'« empêchement moteur »³¹ : ce qui empêche de dire adéquatement les choses telles qu'elles sont dans l'expérience de leur flux est cela même qui fonde la possibilité de dire quoi que ce soit. L'écriture produit une réflexivité qui est en même temps la condition d'une conscience se révélant à elle-même par l'écriture; témoignage du moment de passage, jamais réglé définitivement, de l'organisme animal qui est « dans le monde comme l'eau à l'intérieur de l'eau »³² à un état où s'ouvre ce que Derrida nommait la différance, où émerge la possibilité du possible. Condition de la conscience sur laquelle s'étaye tout mon propos : « L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement »³³. Le déchirement de l'esprit, c'est ici la projection de soi dans le possible par une écriture qui se confronte sans cesse au réel impossible à écrire. Est possible ce qui peut être entrepris; est impossible ce qui *est* de manière inéluctable, ce qui n'est pas soumis à l'éventail du possible. Si Lacan et Bataille doivent se rejoindre quelque part, c'est bien ici. Rien de plus impossible à atteindre dans l'écriture que le réel, que *ce qui est*; que l'effectivité du flux pulsionnel. Il faudrait pour cela que le regard qui rend la trace possible en soit un qui ne soit pas investi dans le mouvement même de la trace. *Ce qui est* se donne à l'homme dans un mouvement qui porte le geste de l'écriture enfantant la conscience de l'impossibilité de communiquer l'essentiel autrement que par formule négative, que par un matériau qui n'est pas celui de l'essence. Ce qui agit l'homme excède le savoir, mais même si c'est en fonction de cet excès que le sujet du savoir discursif se sait sachant, il ne peut que se montrer

³¹ H. BOUCHARD, *Mailloux : histoires de novembre et de janvier*, Montréal, Le Quartanier, 2006, p. 53.

³² G. BATAILLE, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973, p. 25.

³³ G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, tome I, p. 29.

impuissant à rendre compte de l'intégralité; la « totalité de l'être » n'est accessible, n'est qu'en fonction d'une scission qui produit le sujet en tranchant dans le flux qui lui fournit son énergie; c'est-à-dire que la « totalité de l'être » n'est pas accessible en tant que totalité.

Les hommes ne cessent pas de fabriquer une ombrelle qui les abrite, sur le dessous de laquelle ils tracent un firmament et écrivent leurs conventions, leurs opinions ; mais le poète, l'artiste pratique une fente dans l'ombrelle, il déchire même le firmament, pour faire passer un peu de chaos libre et venteux et cadrer dans une brusque lumière une vision qui apparaît à travers la fente³⁴.

L'homme affuble de masques tout ce qui entame la surface de la structure fermée de son *ipse*. La fente elle-même est ce qui exige toujours de nouveaux masques. L'homme est cet amputé qui ne peut penser se connaître entièrement que dans la mesure où il dénie ce qui lui échappe en lisant la seule face du masque qu'il voit : celui qui voit ses organes comme un système où ne sévissent des opérations séparées ne verra jamais dans la figure du corps sans organes qu'une mauvaise blague de carnaval déchu.

Car liez-moi si vous le voulez, mais il n'y a rien de plus inutile qu'un organe. Lorsque vous lui aurez fait un corps sans organes, alors vous l'aurez délivré de tous ses automatismes et rendu à sa véritable liberté. Alors vous lui réapprenez à danser à l'envers comme dans le délire des bals musette et cet envers sera son véritable endroit³⁵.

Il faut imaginer un masque à deux faces, mais sans visage derrière la face cachée. Le regard du masque est l'en soi inconnaissable, être, sphère de Parménide, « *epekeina tes ousias* » platonicien, objectivité irréductible de l'objet; mais le regard du masque ne peut qu'être pour un sujet, c'est-à-dire pour soi. Le visage de l'Autre dont parle Lévinas est en fait le fantasme de la rencontre du même; fusion impossible sur laquelle s'étaye l'idéalité de l'éthique du rapport à l'altérité d'autrui. L'envers est une sorte de moule inversé de l'endroit, et les deux faces ont pour limite le même matériau fini, corps-objet qui filtre pour la pupille humaine les rayons d'un soleil qui n'a de mesure que la nuit infinie qui le nourrit. C'est ce vecteur de la vérité de la spontanéité qu'Artaud a nommé

³⁴ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 191.

³⁵ A. ARTAUD, *Œuvres complètes XIII*, Paris, Gallimard, 1974, p. 104.

« subjectile » : feuille de papier qui se donne au visible comme surface du jeu dialectique, mais qui ne se laisse noircir que pour s'ouvrir adialectiquement sur la lumière chaotique de l'éternel immédiat.

L'être nous est donné dans un dépassement *intolérable* de l'être, non moins intolérable que la mort. Et puisque, dans la mort, en même temps qu'il nous est donné, il nous est retiré, nous devons le chercher dans le *sentiment* de la mort, dans ces moments intolérables où il nous semble que nous mourons, parce que l'être en nous n'est plus là que par excès, quand la plénitude de la joie et de l'horreur coïncident³⁶.

Tout argument proprement bataillien compte sur le poids d'une conviction, d'un affect relatif au sentiment de l'identité des extrêmes, où joie et horreur, vie et mort coïncident. S'il y a une situation de l'être qui ne peut se définir que comme transgression de l'être par l'être, moment d'excès où « la plénitude de la joie et de l'horreur coïncident », où « la joie est la même chose que la douleur, la même chose que la mort », c'est qu'il y a un point du savoir où les nuances du langage sont impuissantes à décrire *ce qui est*, où le non-savoir est radical, où l'homme ne peut que se taire et espérer *voir* ce qu'il ne peut signifier. Cette vision de ce nœud gordien à la limite de la possibilité de la connaissance est le jaillissement fondamental de l'interrogation inhérente à toute forme de savoir. Question « originaire », mais peut-être simplement question jamais irréductible à une tension vers la réponse. L'homme n'a peut-être jamais pensé qu'en fonction d'une énigme à partir de laquelle il a été contraint de déployer sa conscience. La toile des savoirs techniques et discursifs se tisse de questions et de réponses, mais l'énigme se tend vers autre chose : une courtepointe se forme autant de ses mailles que de sa laine. Sans doute la pensée réflexive ne s'est jamais développée qu'à partir de ce constat : « je sais que je ne sais pas ».

Même si Bataille affirme que la mort est un non-savoir parmi tant d'autres³⁷, il semble historiquement valable de considérer la figure de la mortalité

³⁶ G. BATAILLE, « Préface à Madame Edwarda », dans *Romans et récits*, p. 320.

³⁷ Cf. G. BATAILLE, « Conférences 1951-1953 », dans *Œuvres complètes VIII*, p. 193.

humaine comme emblème du non-savoir. Quiétude de celui qui a accepté le caractère inéluctable du non-savoir de la mort, de celui qui n'a même plus besoin de l'ironie devant la *doxa* pour être convaincu que l'enjeu est ailleurs, mais qui du coup transmet à sa postérité tout le poids de l'énigme : « Criton, nous devons un coq à Esculape. Payez cette dette, ne soyez pas négligents »³⁸. La foi est essentiellement ce mouvement de la conscience qui résout son angoisse devant l'inconnu par une représentation intime du divin. La transcendance est ce produit — résultat de la production de l'origine — de la figuration dans son rapport avec ce qui l'excède.

Nous verrons plus loin en quel sens la volonté athéologique de Bataille n'échappe en rien à cette piété, seulement je peux déjà faire remarquer l'échec fatalement inhérent à la recherche d'une expression adéquate du non-savoir; évacuer de la pensée le confort d'une figure qui apaise l'angoisse devant la mort ne peut se faire qu'en lui substituant une autre figure qui appartient tout autant à la sphère du savoir. Faute de pouvoir évacuer le principe même de l'économie figurative, soit la restitution d'un produit de la pensée par le truchement d'une trahison de l'objectivité intégrale de l'objet, Bataille n'a pu que travailler à insérer sa conviction dans un espace qui n'est rien d'autre que la négation de l'affect : l'échec est sans doute le plus grand leitmotiv de son œuvre. Bataille a reconnu le fondement impossible de sa démarche³⁹; il n'en a pas moins passé sa vie à ressasser son obsession. « Sortir par un projet du domaine du projet »⁴⁰ : ce désir de rendre l'impensable renvoie à la recherche d'un objet qui soit si parfaitement imbriqué dans le flot du flux pulsionnel complétant sa trajectoire circulaire que sujet et objet en viennent à se confondre — ou à s'annihiler réciproquement, ce qui est la même chose. C'est bien ici aussi d'un « au-delà du principe du plaisir »

³⁸ PLATON, *Phédon*, trad. Monique Dixsaut, Paris, Flammarion, 1991, 118a.

³⁹ Mais il est vrai que cette affirmation peut difficilement s'appuyer dans le geste concret du texte; ma conviction ne peut ici se poser que comme duplication de celle de Bataille. Je peux néanmoins ajouter que sa posture m'apparaît non pas comme une méconnaissance des lois intrinsèques de la représentation, mais plutôt comme une profonde révolte contre celles-ci.

⁴⁰ G. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954, p. 60.

qu'il s'agit, c'est-à-dire de la reconnaissance de la production d'un flux qui implique un point aveugle dans le procès de la satisfaction. La pulsion de mort est cette logique pulsionnelle qui amène l'homme à rechercher une satisfaction là où il ne semble pouvoir trouver que douleur, souffrance et angoisse. L'objet petit *a* lacanien ne peut être envisagé sans *pathos*; même s'il est au cœur de toute forme de désir, il n'est vraiment mis en évidence que dans la posture pathétique d'une conscience qui expérimente son absence. Mais jamais il n'y a de poussée pulsionnelle soutenue sans que d'une quelconque manière il y ait production de satisfaction, si minime soit-elle. Le frayage et la répétition qui mènent le flux pulsionnel à battre la terre de certains chemins plutôt que d'autres n'obéissent pas nécessairement au principe de plaisir; ce qui pousse l'organisme à faire perdurer ce qui lui est propre peut exiger de lui qu'il se soumette à une force qui mette en danger sa quiétude. Satisfaction « déviante » : résistance devant la sublimation « normale » d'une pulsion. Si les chemins déjà battus ne peuvent satisfaire la pulsion, elle s'en forgera d'autres, mais ce ne sera jamais sans production de satisfaction. S'enfoncer une cigarette sur l'épaule : jouissance masochiste de celui qui se voit affirmer la négativité nécessaire au devenir conscient de l'homme.

Sans doute est-ce d'une certaine manière un défi de frayage pulsionnel similaire qui anime l'œuvre de Nietzsche, mais il faut dire qu'on y retrouve un peu plus de légèreté que chez Bataille... La plume de Nietzsche a manifestement le pied quelque peu plus dansant. Les grands moments du flot nietzschéen sont ceux où « la profondeur et l'enjouement se tiennent la main »⁴¹, où l'affirmation et la négation n'évoluent que dans un travestissement réciproque. Bataille n'a pu supporter le poids de la vérité nietzschéenne, il n'a pas réussi à se tendre dans ce camouflage qui a d'un côté permis à Nietzsche de figurer sa maîtrise du jet de la

⁴¹ F. NIETZSCHE, cité dans G. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, p. 9.

parole fragmentaire, et de l'autre l'a acculé à l'effondrement et au mutisme de ses dernières années.

Mais les derniers moments de Nietzsche témoignent de la même finalité impossible de toute démarche profondément révolutionnaire; l'amour de la révolte contre la condition de l'esclave, contre la victime d'injustice... Nietzsche non plus n'a pas pu soutenir jusqu'au bout ses propres exigences; il a terminé sa vie publique par un geste qui témoigne d'une faiblesse qu'il n'avait que vilipendé des années durant... L'animalité du regard chevalin est celle qui en l'homme rappelle le désir d'un Jésus. La pulsion de révolution s'appuie souvent sur une idéalisation d'un passé lointain qui n'est sollicité que pour être projeté dans le futur : nostalgie de l'avenir. La joie dont parle Bataille sonne faux parce que l'angoisse qu'elle met en évidence ne peut manquer de la ruiner; le refus de toute conciliation laisse le négatif contaminer le positif. La joie du devenir nietzschéen, où les contraires se tiennent la main pendant les allers-retours reliant la montagne à la ville, est celle qui résout sous forme d'*affirmation* l'imposture du savoir en ce que « ce savoir est dans son concept immédiatement le non-savoir »⁴². Nietzsche ne s'est peut-être jamais vraiment penché sur Hegel pour une seule raison, celle que ce jeu entre savoir et non-savoir était pour lui une connaissance déjà acquise. « Souvent Hegel me paraît l'évidence; mais l'évidence est lourde à supporter »⁴³.

La folie de Bataille n'est pas celle du génie, c'est celle de l'abatement d'un homme devant la vision de la fin de l'histoire. Parlant de « négativité sans emploi », cette folie se demande comment penser dans un monde où l'Histoire est accomplie, mais où *tout est à faire*. Bataille est l'héritier des contractions qui résultent de la confrontation des discours de Nietzsche et de Hegel. Le point de condensation de ces tensions, c'est la mort dont parle Bataille, celle qui ouvre le

⁴² G.W.F. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, tome II, p. 250.

⁴³ G. BATAILLE, *Le coupable*, cité dans J. DERRIDA, « L'économie générale », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 368.

possible au point de dévoiler l'Impossible tout en laissant entrevoir le geste de l'achèvement ultime. La mort de Dieu est aussi une fin d'histoire, d'une histoire qui ne finit que pour s'ouvrir au renouveau : la lecture de l'échéance toujours déjà passée en est une qui ne peut pas plus considérer séparément les enjeux nietzschéen et hégélien que s'y réduire, qui ne peut considérer l'avenir qu'au travers d'une profonde régression :

Ainsi une pulsion serait une poussée inhérente à l'organique doué de vie en vue de la réinstauration d'un état antérieur que cet être doué de vie a dû abandonner sous l'influence de forces perturbatrices externes, elle serait une sorte d'élasticité organique ou, si l'on veut, la manifestation de l'inertie dans la vie organique. [...] On pourrait même indiquer quel est ce but final vers quoi tend tout ce qui est organique. Il serait contradictoire avec la nature conservatrice des pulsions que le but de la vie fût un état qui n'a encore jamais été atteint auparavant. Ce but doit bien plutôt être un état ancien, un état de départ que le vivant a jadis abandonné et auquel il tend à revenir par tous les détours de l'évolution. S'il nous est permis d'admettre, comme une expérience ne connaissant pas d'exception, que tout ce qui est vivant meurt pour des raisons internes, faisant retour à l'inorganique, alors nous ne pouvons que dire; le but de toute vie est la mort et, en remontant en arrière, le sans-vie était là antérieurement au vivant⁴⁴.

Suivant ce raisonnement, le but (*Ziel*) de la vie serait la mort. La pulsion de mort est le travail du désir qui tend à désirer ne plus désirer. Si Bataille n'utilise pas cette même expression, s'il tente par ailleurs d'évacuer de sa pensée toute forme de « finalité », il n'en reste pas moins qu'il assigne à la mort une place non moins importante au sein de la vie; ce n'est pour lui rien de moins que sa condition la plus intime.

Dans la reproduction asexuée, l'être simple qu'est la cellule se divise en un point de sa croissance. Il se forme deux noyaux, et d'un seul être il en résulte deux. Mais nous ne pouvons dire qu'un premier être a donné naissance à un second. Les deux êtres nouveaux sont au même titre les produits du premier. Le premier être a disparu. Essentiellement, il est mort, puisqu'il ne survit en aucun des deux êtres qu'il a produits. Il ne se décompose pas à la manière des animaux sexués qui meurent, mais il cesse d'être. Il cesse d'être dans la mesure où il était discontinu. Seulement, en un point de la reproduction, il y a eu continuité. Il existe un point où l'un primitif devient deux. Dès qu'il y a deux, il y a de nouveau discontinuité dans chacun des êtres. Mais le passage implique entre les deux un instant de continuité. Le premier meurt, mais il apparaît *dans sa mort* un instant fondamental de continuité de deux êtres⁴⁵.

⁴⁴ S. FREUD, « Au-delà du principe de plaisir », *Œuvres complètes XV*, p. 308-310.

⁴⁵ G. BATAILLE, *L'Érotisme*, Paris, Éditions de Minuit, 1957, p. 20.

Pour Bataille, l'érotisme est la répétition du moment de l'engendrement par la division cellulaire asexuée : les ébats sexuels et les jeux qui y sont associés culminent en une tentative de perte du sentiment de soi, en une aspiration à la participation à la continuité de l'être, à la communication fusionnelle entre deux êtres. On peut ainsi reconnaître la portée révolutionnaire et utopique du sentiment de mort acéphale; comme un appel à l'abolition des tensions destructrices agissant entre les hommes, comme une sorte de vision de « paix perpétuelle »⁴⁶. Tout comme dans le cas de l'hypothèse de la pulsion de mort freudienne, la vie déborde hors des paramètres de l'expérience sexuelle ou érotique, hors de ses conditions de renouvellement, elle tend vers sa propre annihilation : l'établissement de la paix par l'élimination des tensions serait en même temps la mise en place d'une apathie qui ruinerait les fondements mêmes de la vie. Le désir inconscient le plus profond serait ainsi un désir de mort. Bataille est ici plus tributaire de Heidegger qu'il n'a jamais voulu le reconnaître; si la possibilité la plus insigne du *Dasein* est sa mort, ce ne peut être que dans la reconnaissance angoissée du caractère inéluctable de son échéance. À l'instant de sa propre mort, le *Dasein* n'est plus là pour la vivre; aussi ne peut-il qu'assumer sa possibilité la plus authentique que dans son devancement⁴⁷. Affect angoissé, sentiment de mort, pulsion de mort : expériences d'une tension à l'œuvre de manière effective dans le rapport de la pensée humaine à l'échéance de son support organique.

« La mort est cette corruption, cette puanteur... qui est en même temps la source et la condition repoussante de la vie »⁴⁸. La circularité du mouvement de la pulsion implique cette impasse de l'interdépendance de deux tensions qui semblent aussi étrangères l'une à l'autre que l'aspect créateur de la vie et celui destructeur de la mort. S'il y a identité du plaisir et de la douleur, de la vie et de

⁴⁶ Ce n'est pas que Kant soit ici directement dans notre champ de vision; mais il y a un parallèle à faire au niveau du fantasme compris comme moteur de l'écriture.

⁴⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. Martineau, Authentica, édition hors commerce, 1985, § 53.

⁴⁸ G. BATAILLE, « Histoire de l'érotisme », dans *Œuvres complètes VIII*, Paris, Gallimard, 1976, p. 69.

la mort, c'est qu'on est forcé de poser un principe identitaire là où ne semble agir que des énergies rigoureusement contraires à tout principe d'identification. Le non-savoir de l'affect est trahi par sa représentation dans la conscience : savoir d'un non-savoir qui ne peut se résoudre de manière circulaire que sous la forme d'une négation du non-savoir; que comme relance du mouvement de l'impasse. « Dès lors commence, fondée sur l'abandon du savoir, une réflexion ordonnée qu'il est possible de faire sur l'expérience du non-non-savoir »⁴⁹. Tel est le pari de Bataille : une connaissance de l'inconnaissable est possible, même si une telle expérience n'est effectivement possible qu'en fonction de sa radicale *impossibilité*. Ce pari est à jamais perdu d'avance. Du moment qu'on exige le renoncement à l'inscription dans le possible de l'expérience du flux pulsionnel, on renonce aussi à l'*attestation* du frayage propre à toute expérience. Une expérience sans reste – et l'expérience intérieure n'est rien d'autre que cette « négativité sans emploi » – ne sera jamais sujette à la communication. Une pulsion qui ne peut se frayer un *Weg* dans quelque corps que ce soit est aussi amputée qu'un membre qui ne s'étaye pas sur un dispositif régulant son flux sanguin.

C'est en ce sens qu'il y a quelque chose d'insigne à retenir de l'échec relatif à l'expérience d'écriture de Bataille; une figure *trahissant* l'authenticité postulée de cette expérience est nécessaire à la connaissance des conditions de possibilité de la connaissance : tel est mon pari. Il y a certes une tache aveugle du savoir au-delà de laquelle tout bascule dans la nuit du non-savoir, dans l'inconscience figurée par l'œil révulsé, mais cette impossibilité n'est telle que dans son rapport à l'écriture qui la rend *possible* pour la conscience : la tache aveugle de l'œil n'est pas sans l'œil, fût-il révulsé. L'impossible est fonction du possible, même si le possible semble recevoir ses conditions de possibilité d'une source où l'impossibilité du non-savoir règne. L'origine est une usine produite à même le langage de la conscience.

⁴⁹ G. BATAILLE, « Conférences 1951-1953 », dans *Œuvres complètes VIII*, p. 203.

Les résultats de la recherche transcendantale [de Freud] sont qu'Éros est ce qui rend possible l'instauration du principe empirique du plaisir, mais que toujours et nécessairement, il entraîne Thanatos avec lui. Ni Éros ni Thanatos ne peuvent être donnés ou vécus. Seules sont données dans l'expérience des combinaisons des deux — le rôle d'Éros étant de lier l'énergie de Thanatos et de soumettre ces combinaisons au principe de plaisir dans le Ça. C'est pourquoi, bien qu'Éros ne soit pas plus donné que Thanatos, du moins se fait-il entendre, et agit-il. Mais Thanatos, le sans-fond porté par Éros, ramené à la surface, est essentiellement silencieux : d'autant plus terrible. Aussi nous a-t-il semblé qu'il fallait en français garder le mot « instinct », instinct de mort, pour désigner cette instance transcendante et silencieuse. Quant aux pulsions, pulsions érotiques et destructrices, elles doivent seulement désigner les composantes des combinaisons données, c'est-à-dire des représentantes dans le donné d'Éros ou de Thanatos, les représentants directs d'Éros et indirect de Thanatos, toujours mélangées dans le ça. Thanatos est; il n'y a pourtant pas de « non » dans l'inconscient, parce que la destruction y est toujours donnée comme l'envers d'une construction, dans l'état d'une pulsion qui se combine nécessairement avec celle d'Éros⁵⁰.

Ce que Freud a nommé « lutte éternelle entre l'Éros et l'instinct de destruction ou de mort »⁵¹ est aussi ce problème fondamental du savoir qui risque à tout moment d'être envahi par la nuit à même laquelle il puise son capital énergétique et motivationnel : ce qui stimule le savoir est en même temps ce qui menace ses assises. Toujours, la possibilité de parler entraîne avec elle le risque de voir la parole sombrer dans l'abîme qui la motive. Le mot est un meurtre qui enfante le visage de la mort que l'homme a revêtu du masque de DIEU.

⁵⁰ G. DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 100.

⁵¹ S. FREUD, *Malaise dans la civilisation*, trad. Ch. Et J. Odier, Paris, Presses universitaires de France, 1971, p. 91.

Chapitre 2

Figuration et irreprésentable : vers une économie de la catharsis

La mort, si nous voulons nommer ainsi cette irréalité, est la chose la plus redoutable, et tenir fermement ce qui est mort est ce qui exige la plus grande force. La beauté impuissante hait l'entendement, parce que l'entendement attend d'elle ce qu'elle n'est pas en mesure d'accomplir. Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit. L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement. L'esprit est cette puissance en n'étant pas semblable au positif qui se détourne du négatif, mais seulement en sachant regarder le négatif en face, et en sachant séjourner près de lui. Ce séjour est le pouvoir magique qui convertit le négatif en être. Ce pouvoir est identique à ce que nous avons nommé sujet; sujet, qui en donnant dans son propre élément un être-là à la déterminabilité, dépasse l'immédiateté abstraite, c'est-à-dire l'immédiateté qui est seulement en général, et devient ainsi la substance authentique, l'être ou l'immédiateté qui n'a pas la médiation en dehors de soi, mais qui est cette médiation même.

Hegel

Mais si la mort appelle, encore que le bruit de l'appel emplisse la nuit, c'est une sorte de profond silence. La réponse elle-même est silence dénué de tout sens possible.

Georges Bataille

Ce n'est certainement pas que ce point du recouvrement de la vitalité funeste de la vie sous le masque du savoir me soit aussi intolérable qu'il semblait parfois l'être pour Bataille; mon désir ne correspond pas précisément à celui de faire sauter ce qu'il appelait parfois « imposture du savoir ». Mais il est vrai que

le savoir se complaisant obstinément dans le huis clos artificiel et aseptisé d'une science fondée à même ce présupposé qui accorde à l'esprit humain la possibilité de connaître son objet d'étude sans écart – et qui du coup sous-tend une conception de la vérité comme adéquation possible entre le sujet et l'objet – est imposteur en ceci qu'il produit un discours où la rationalité humaine assure au sujet une certitude quant à la détention de la maîtrise du monde et de lui-même. Le maître en l'homme est celui qui a accès à la connaissance pour avoir confronté la mort en face, c'est celui qui a trouvé la force d'en supporter le poids en se figurant l'infigurable, en apposant un visage à la mort, fût-ce celui du vide. On ne peut désirer affronter le néant sans se l'être figuré en tant que néant. Rapporter l'inconnaissable au visage réconfortant du connu est ainsi le geste fondateur de la foi : croire que ce qui se cache derrière le masque est aussi bon que l'image qu'on se fait de sa devanture. La confiance téléologique que l'homme porte à la Science est une manière de vaincre l'angoisse devant la mort au même titre que l'espoir d'éternité de celui qui enferme le monde dans l'omniscience de Dieu. L'athéisme scientifique exige la même figuration de l'inconnu que la foi chrétienne. Le désir même de dévoiler à l'homme l'inconnaissabilité de son être propre repose sur des repères métaphysiques qui motivent la dynamique d'échange entre la conscience de l'homme et ce qui l'excède mais la détermine. L'impasse irréductible de l'inconnaissabilité de l'objet n'est-il pas le point aveugle de la *Critique de la raison pure*? Le droit à l'existence de la métaphysique ne repose plus sur la possibilité des jugements *a priori*; elle est aujourd'hui cette discipline non scientifique qui analyse les réactions et postures de l'homme devant l'inconnu.

« Il faut ici admirer l'homme pour ce qu'il est un puissant génie de l'architecture qui réussit à ériger, sur des fondements mouvants et en quelque sorte sur l'eau courante, un dôme conceptuel infiniment compliqué »⁵². Pour

⁵² F. NIETZSCHE, *Le livre du philosophe*, trad. Angèle K. Marietti, Paris, Aubier, 1969, p. 185.

Bataille, l'homme du savoir semble être celui qui vit sur un fragile îlot au milieu de l'océan, mais qui se croit autant à l'abri des raz de marée qu'un habitant du désert. Mais peut-on vraiment considérer tout geste de connaissance comme une imposture? Qu'en est-il du savoir qui inclut sa propre remise en question, du savoir critique, de celui qui a conscience de son caractère partiel et qui se développe au sein d'une lutte contre celui-ci, reconnaissant la fragilité de ses fondements? Tout sujet du savoir est-il imposteur au même titre que celui qui s'aveugle devant l'écran qui le sépare de l'abîme? Ce n'est évidemment pas là des questions auxquelles il est aisé de répondre, et sans doute la réponse adéquate ne peut-elle être qu'à la mesure de l'ironie de Nietzsche. Accusateur ou accusé, l'homme se doit aussi d'être considéré comme le *producteur* de ce décalage du savoir, c'est-à-dire de cette posture de la connaissance qui ne peut qu'être trahison devant sa motivation pulsionnelle profonde. En excluant la possibilité du recours au jugement synthétique *a priori*, ce constat n'est rien d'autre que le corrélat nécessaire de la reconnaissance de l'inconnaissabilité de l'en soi de tout objet : c'est le travail du désir qui engendre l'impasse propre au savoir, c'est-à-dire sa dépendance face au non-savoir. Que l'homme soit cet imposteur qui subit sa propre fourberie, cela ne paraît concevable que dans la mesure où l'imposture n'est historiquement rien d'autre que le devenir-homme de la vie animale.

Éclosion sur le mode de la dissociation : Dieu a rejeté l'homme hors du jardin d'Éden parce que celui-ci a laissé la connaissance faire intrusion dans son esprit; parce qu'il a *désiré* connaître. Hors de l'unité du monde divin, l'homme se projette en un dialogue avec Dieu : les rites, les sacrifices, les pratiques religieuses sont la marque du ciel sur la terre. Dieu n'est d'ailleurs jamais que lorsque l'homme se reconnaît hors de son royaume. Le récit est une imposture nostalgique : l'homme s'écrit déchu, comme un poisson qui se dirait expulsé hors de l'eau alors qu'il n'est que cet organisme qui se confronta à l'air pour devenir mammifère. Le rayonnement de la figure de Dieu n'émerge que pour éclairer la

nudité de l'homme qui prend froid dans la nuit de son angoisse. « Toute la lumière du monde sur la petite tache noire de l'iris »⁵³. Les ténèbres et la lumière sont ainsi le fruit du regard humain se voyant regarder un autre regard dans le reflet de l'œil de l'autre utilisé comme miroir. La négativité de la conscience est cette ombre qui enfante la clarté du jour : production de l'origine. L'homme devenu homme n'a ainsi jamais été que dans un devenir-Dieu : sachant reconnaître le bien du mal, il mit le masque de Dieu sur l'abîme qui s'ouvrit en lui dans la reconnaissance de son impuissance face à la violence du tonnerre dont la résonnance s'accompagnait toujours du frisson de l'énigme de sa propre existence. L'angoisse devant l'échéance confronte au vide sur lequel s'étaye la conscience; elle n'a pour baume que le désir de l'esclave qui ne veut renverser le maître que pour rayonner à son tour. Le savoir est essentiellement une conjuration de l'inconnu; dialogue entre le cri angoissé de la voix humaine et la Parole que l'homme accorde à Dieu, discours schizophrène qui a comme point de pivot le tain d'un miroir derrière lequel l'homme refoule la négativité qui anime sa conscience. L'ambiguïté entre positivité et négativité de la mort tient à la rencontre du don qu'est l'être et de l'impossibilité pour l'homme de saisir ce don autrement que dans l'inconscience. C'est-à-dire qu'on ne le saisit jamais; l'opération consciente souille la positivité du don en l'appréhendant au sein de la scission de la conscience. Pour l'homme, l'utopie de la saisie de la totalité de la vie se confond avec une représentation de sa mort : la totalité ne peut être qu'annihilation de ce qui la ruine sans cesse.

La pulsion de mort est ce travail des énergies vitales qui tendent à se fondre avec l'être, à dissoudre la limite du tain du miroir qui assure la dynamique constitutive du regard du sujet; fantasme du retour final de la pulsion à son point de départ, cessation du mouvement circulaire par un trait perforant l'objet du fantasme. L'intériorité du sujet viendrait se perdre dans

⁵³ M. FOUCAULT, « Préface à la transgression », dans *Critique*, août-septembre 1963, 195-196, p. 763.

l'extériorité de l'objet pour ne plus laisser subsister ni texte à déchiffrer, ni sujet pour le lire. L'objet petit *a* est ce fantasme du sujet où l'objet devient la projection de sa propre image se confondant avec le tain du miroir; le Savoir absolu est l'advenir du sujet se prenant lui-même pour objet. L'adéquation intégrale est synonyme de dissolution : l'élimination de l'écart entre le sujet et l'objet détruit les conditions de possibilité de la conscience. Mais rien n'est jamais final : le sujet du Savoir absolu ne naît que pour voiler un nouvel au-delà de non-savoir⁵⁴. À ce point le non-savoir se révèle comme la source et l'aboutissement de l'être; expérience d'où l'on ne revient pas, expérience impossible car hors du registre du vécu. Le concept se pensant en tant que Concept peut ainsi se présenter comme l'avènement de la fin de l'Histoire, et ce au même titre que la mort de Dieu : dévoilement d'un abîme qui remet en jeu les assises fondamentales de l'identité du *Dasein*.

Mais on doit se demander à quoi tient l'effectivité d'une pensée qui ne peut être fondée dans l'expérience. On peut dire de la vérité expérimentale que Hegel a développée dans l'espace du texte qu'elle s'est incarnée dans le monde : on peut penser au projet socialiste de Marx en ce qu'il doit beaucoup à la dialectique hégélienne. Bataille a certes formulé une tangente économique essentielle de l'humanité avec l'élaboration de la notion de dépense, mais la mesure de l'échec de sa pensée théorique n'est que son effondrement devant l'exigence du principe de réalité du monde dans lequel il vivait. La confrontation de la culture à l'économie de cette impasse est cet enjeu d'une réflexion sur la représentation des zones aveugles du savoir qui ne peut se jouer qu'à l'intérieur du savoir, ce que Bataille semble n'avoir jamais accepté. Mais c'est précisément cela qui accorde une valeur à sa démarche : son échec en est le sens.

⁵⁴ Cf. G. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, pp. 127-130.

Si l'imposture du savoir est sa plus insigne condition de possibilité, il faut reconnaître que la *notion* de non-savoir est aussi usurpatrice que tout autre mouvement du savoir; elle ne masque pas moins les tensions qui la travaillent souterrainement. La question se pose ainsi: comment rendre compte adéquatement de l'échec inhérent au non-sens du non-savoir?

Que sais-je? Je ne puis concevoir de sens qui ne soit « mon » supplice, quant à cela je le sais bien. Et pour l'instant : non-sens! M. Non-Sens écrit, il comprend qu'il est fou : c'est affreux. Mais sa folie, ce non-sens — comme il est, tout à coup, devenu « sérieux » : — serait-ce là justement « le sens »? (non, Hegel n'a rien à voir avec l'« apothéose » d'une folle...) Ma vie n'a de sens qu'à la condition que j'en manque; que je sois fou : comprenez qui peut, comprenez qui meurt...: ainsi l'être est là, ne sachant pourquoi, de froid demeuré tremblant...; l'immensité, la nuit l'environnent et, tout exprès, il est là pour... « ne pas savoir »⁵⁵.

Un savoir du non-savoir, ce « non-non-savoir »⁵⁶ dont parlait Bataille — c'est-à-dire une restitution de l'intransigeance de l'Impossible au sein du domaine du possible — n'est envisageable que sous la forme d'une trahison essentielle qui puisse encoder l'infigurable dans la matière du possible. Reconnaître avec Bataille que le sens n'est à chercher que dans une tension vers le non-sens et que l'être est irréductible au savoir est certes le contenu — c'est-à-dire conscience de la déliquescence du contenu — de l'intuition nécessaire de toute recherche sur ce qui fait violence au savoir, mais l'aliénation volontaire du sujet à ce constat est sans doute la plus grande marque de nihilisme dont l'homme peut se buriner.

C'est là le plus grand manquement de Bataille devant l'exigence de postérité du projet nietzschéen, signe d'une faiblesse paralysante devant la copule de l'idée de la mort de Dieu et de celle de la fin de l'Histoire. De cette insuffisance se dégage certes un souci de produire l'incarnation d'une nouvelle figure où pourrait se stigmatiser positivement la force destructrice de l'homme, mais ce souci n'a jamais réussi à endiguer le sentiment d'absurdité devant l'exigence consolidatrice : peur de l'échec qui engendre l'échec. Ce refus du pouvoir de la parole est la marque d'une intuition qui, faute d'avoir consenti au

⁵⁵ G. BATAILLE, « Madame Edwarda », dans *Romans et récits*, pp. 338-339.

⁵⁶ G. BATAILLE, « Conférences 1951-1953 », *Œuvres complètes VIII*, p. 203.

renoncement de sa communication intégrale, confine à l'indicible son fantasme constitutif. En bannissant de son discours toute forme de pensée conciliante, Bataille a condamné à l'incommunicable son fantasme de la vision de la totalité de l'être; la volonté de l'expression sans compromis de la dissolution du contenu de la vie dans les ténèbres de la mort en est une qui porte un cadavre pour témoin oculaire.

Bataille a en quelque sorte réservé la *voix* de son discours à ceux qui l'avaient déjà entendue en eux-mêmes : sollicitation de l'affect par l'affect qui révoque le pouvoir du langage, qui refuse la rigidité des identités qu'implique les mots. « Ce qui est anti-humain, ce qui est seulement animal, c'est de s'enfermer dans le sentiment et de ne pouvoir se communiquer que par le sentiment »⁵⁷. Il y a chez Bataille une fixation qui cible dans l'animalité seule une promesse que l'humanité puisse tenir pour une digne proposition... L'acéphalité que propose Bataille – telle qu'elle est incarnée dans l'image de l'homme sans tête, tenant « une arme de fer dans sa main gauche, des flammes semblables à un sacré-cœur dans sa main droite »⁵⁸, et portant une tête de mort à la place du sexe – marque la volonté de substituer la puissance évocatrice de la figure au travail aseptisant du langage. « Il n'est pas un homme. Ce n'est pas non plus un dieu »⁵⁹. Le « surhomme » de Bataille porte un idéal de régression qui n'est pas sans rappeler l'effroi que peut causer l'interprétation fasciste de la doctrine de la volonté de puissance : Benjamin l'avait bien senti. Mais si Hitler réservait le devenir surhumain à une caste supérieure d'individus, Bataille en confond la part de désir individuel avec une exigence communiste d'égalité sans distinction. « Il est temps d'abandonner le monde des civilisés et sa lumière. Il est trop tard pour tenir à être raisonnable et instruit – ce qui a mené à une vie sans attrait. Secrètement ou non, il est nécessaire de devenir tout autres ou de cesser

⁵⁷ G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, tome I, p. 59.

⁵⁸ G. BATAILLE, « Acéphale », dans *Georges Bataille*, Éditions incultes, 2008, p. 341.

⁵⁹ *Ibid.*

d'être »⁶⁰. La vie insensée que mène le prolétaire au sein du monde du travail est l'indice de la nécessité d'une révolution intégrale. Là où le fantasme utopique place l'homme dans l'espace inhumain de l'inconscience doit sévir un sens qui ne soit plus asservi au travail de la signification langagière. Cette communauté de la pulsion de mort ne pourrait avoir ses fondations dans un texte de loi; elle se rassemblerait plutôt autour d'un feu où prendrait place une scène sacrificielle sanglante orchestrée par des visages masqués faisant rejaillir le sens intime du non-sens de la « vraie vie ». Artaud recherchait une catharsis semblable lorsqu'il parlait de la « valeur idéographique »⁶¹ d'une mise en scène théâtrale qui saurait « parler son langage concret »⁶² : au moins avait-il la pudeur de commencer à en élaborer les figures dans l'espace théâtral. Rien n'empêche que les images du théâtre modèlent une culture, mais une limite doit d'abord s'établir entre le cérémoniel et le quotidien. L'intransigeance de la figure de l'être acéphale ruine les conditions de possibilité de la conscience; du coup, la structure du désir saute et les pratiques cathartiques perdent leur sens : transposition à l'échelle d'une communauté d'une impasse existentielle qui dans ses termes n'implique que la conscience individuelle. Le fascisme d'Hitler travaillait sur un point semblable : consolider le sentiment national dans le danger d'impureté de la race en abolissant adialectiquement les individus contagieux revient à exfolier l'homme de la loi qui le relie à la conscience d'autrui. Que ce ne soit que la figure de la souillure qui puisse pour Bataille être la seule mesure de la lumière – « soleil pourri » – n'atteste qu'un renversement de l'équation qui ne change rien à la violence mise en jeu. Il n'y a pas que le sommeil de la raison qui engendre des monstres; la rationalisation mécanique du génocide n'en annule pas l'irrationalité du dogme. Qu'elle soit méthodique ou non, l'anarchie est le corrélat du désir révolutionnaire où la conscience individuelle se soumet à la dictature d'un *pathos*.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 339.

⁶¹ A. ARTAUD, *Le théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1964, p. 59.

⁶² *Ibid.*, p. 55

L'ambiguïté d'une culture de la volonté de puissance se trouve précisément dans le fait que ses figures de pensées puisent à même l'irreprésentable, soit à même l'impossibilité de la justification rationnelle. Il y a aujourd'hui un engouement certain pour ces pensées de l'impossible; faute d'en avoir vécu les prémisses indéfinissables, on oublie trop rapidement que leur force de fascination puise d'abord à même la réouverture de la possibilité d'une violence originaire, et ce bien avant de pouvoir s'émanciper théoriquement en démocratie de la pluralité. La recherche du sens du non-sens fait violence à l'homme, car l'ouverture de cette brèche dans le savoir est la mise à nu du moment fondateur du savoir, là où dans le procès du sens la Parole conquiert son autonomie par rapport à l'acte : « Tu ne tueras point ». Le désir ayant pour objet la réorganisation de la vie rencontre cette remise en question de la loi; toute éthique se développe selon un récit qui est celui de l'origine de la pensée dans son rapport à l'impensé. Le récit consolidateur d'une communauté rencontre la même exigence de cohérence et d'autonomie que l'œuvre d'art : « Que l'artiste le fasse *tenir debout tout seul*, c'est le plus difficile »⁶³. L'érection contenue d'une violence qui tend à se perdre dans le firmament est depuis l'avènement de la tragédie grecque la mesure de l'expérience cathartique comme décharge nécessaire à l'ordre d'une société : sublimation dans le savoir de l'énergie libidinale à l'œuvre dans la structure circulaire de la pulsion.

J'allumai la lampe intérieure de la voiture. Edwarda, droite, à cheval sur le travailleur, la tête en arrière, sa chevelure pendait. Lui soutenant la nuque, je lui vis les yeux blancs. Elle se tendit sur la main qui la portait et la tension accrut son rôle. Ses yeux se rétablirent, un instant même, elle parut s'apaiser. Elle me vit : de son regard, à ce moment-là, je sus qu'il revenait de l'impossible et je vis, au fond d'elle, une fixité vertigineuse. À la racine, la crue qui l'inonda rejaillit dans ses larmes : les larmes ruisselèrent des yeux. L'amour, dans ces yeux était mort, un froid d'aurore en émanait, une transparence où je lisais la mort. Et tout était noué dans ce regard de rêve : les corps nus, les doigts qui ouvraient la chair, mon angoisse et le souvenir de la bave aux lèvres, il n'était rien qui ne contribuât à ce glissement aveugle dans la mort⁶⁴.

⁶³ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 155.

⁶⁴ G. BATAILLE, « Madame Edwarda », dans *Romans et récits*, pp. 337-338.

L'apport majeur de la psychanalyse à la pensée de Bataille est sans contredit cette vision de l'emprise de la sexualité sur l'ordre du savoir. Peut-on à ce titre parler d'une pulsion du savoir, voire d'une pulsion libidinale propre au savoir? Il me semble plus juste de parler de pulsion de création : l'activité pulsionnelle qui investit le savoir ne se réduit pas à une source libidinale, elle est aussi procréation asexuée. Mais le trajet de la pulsion en est tout de même un qui provient d'un corps vivant, il n'a pas sa source dans l'impersonnalité de la connaissance. Si le Texte peut sembler autonome, si la virtualité de la technologie informatique semble aujourd'hui aliéner l'homme à la technique machinique, ce n'est qu'en tant qu'il produit à l'extérieur de lui-même des symptômes de sa vie intérieure. Même si le langage révèle l'homme à lui-même jusqu'en des zones profondément étrangères au langage, si par exemple on peut à juste titre faire remarquer « la sexualité n'est décidément pour notre culture que parlée et dans la mesure où elle est parlée »⁶⁵, il faut reconnaître que le rapport entre le savoir et l'homme implique un investissement affectif dans une matière proprement insensible. Le corps du savoir n'a pas fait l'homme à son image. C'est bien plutôt l'inverse; la figure du savoir ne se constitue pas différemment de la figure de Dieu. Toute machine n'est *désirante* qu'animée par le regard qui restitue à l'organisme le relief de son organicité. Si l'on peut dire avec Deleuze et Guattari que l'inconscient est une usine⁶⁶, ce n'est que dans la mesure où le corps producteur de leur discours se trouve dans la même impasse que ce Freud qu'ils critiquent tant. Volonté de système ou volonté d'anarchie révolutionnaire, castration ou érection perpétuelle, l'œil se confronte à une tache aveugle au-delà de laquelle le sens doit faire entorse au non-sens. Sans cela, on n'écrit pas. S'il y a production de l'illusion de l'origine, il y a aussi production de ce procès de production. L'écriture est ce procès de l'après-coup qui ouvre la possibilité de tous les autres procès. La possibilité même du fantasme et de sa réalisation est

⁶⁵ M. FOUCAULT, « Préface à la transgression », dans *Critique*, p. 767.

⁶⁶ Cf. G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

déjà une ré-action du corps du savoir sur la source de la pulsion. L'image du corps sans organe n'est en fait rien d'autre que cet effet de ressac. Ce retour du produit de la conscience sur la source inconsciente du mouvement est le propre de la pulsion de création : perspective qui soulève le rapport du geste de l'engendrement à son inscription dans une filiation qui comme projet est conditionnée par l'échéance mortelle de celui qui l'entreprend; perspective qui offre la possibilité de penser dans un même mouvement les tensions d'Éros et de Thanatos.

Chez Bataille, Madame Edwarda est une des plus insignes figures de cette imbrication de l'érotisme et de la mort; traversée par ces forces contradictoires, elle semble n'avoir plus d'autre issue que de se reconnaître en tant qu'incarnation divine, en tant que tension paradoxale à l'origine du glissement perpétuel entre bestialité et civilisation. « Ainsi les “guenilles” d'Edwarda me regardait, velues et roses, pleines de vie comme une pieuvre répugnante. [...] Tu vois, dit-elle, je suis DIEU »⁶⁷. Que tout ce qu'il peut y avoir de plus élevé en l'humain soit tributaire d'un refoulement a ici comme corrélat que ce refoulement cache la source même de l'horreur de l'immondice : le fantasme de l'ordre divin repose sur le désordre sacré de la chair. C'est qu'il y a un point commun aux dynamiques respectives de la logique du désir et de celle de la motivation à l'investissement dans le savoir : toutes deux reposent sur un point aveugle qui est conjuré et récupéré par un procès figuratif. Éros et Thanatos sont deux figures qui se rapportent à l'impensé de la vie organique et qui donnent une voix à ce qui sans cela resterait muet. La vision figurative d'Edwarda est ce processus qui sollicite l'énergie libidinale afin de récupérer la puissance négative du désir de mort dans l'investissement de la pulsion de création au sein du savoir : figure de figures qui pointe ultimement vers le silence.

Le sens est présent comme absence de signification ; pourtant, celle-ci s'en empare (et elle le peut, on peut tout dire), il s'exile en bordure du nouvel acte de

⁶⁷ G. BATAILLE, « Madame Edwarda », dans *Romans et récits*, pp. 330-331.

parole. Voilà la pulsion de mort, toujours intriquée avec Éros-Logos. Construire le sens n'est jamais que déconstruire la signification⁶⁸.

C'est dire qu'un des principaux enjeux qui nous occupent ici est le questionnement de l'articulation entre signification et sens. Si la signification est le résultat du jeu logique entre un signifiant et un signifié, le sens échappe à cette structure formelle; mais il est vrai qu'il échappe, quoi qu'il arrive. Le sens pointe vers une sensation d'immédiateté qui se développe selon la nostalgie d'une symbiose entre le sujet et l'objet. Suivant Saussure, ce qui permet le travail de la signification sémantique est le jeu entre l'image acoustique du mot (signifiant) et sa conceptualisation (signifié)⁶⁹. Le référent est ce à quoi se réfère le sens, ce sans quoi le jeu de la signification fonctionne certes logiquement, mais sans quoi *elle ne tiendrait pas*⁷⁰. La foi dans le langage repose sur ce qui relie négativement le sujet à un référent qui devient inaccessible du moment qu'il devient un objet dans le geste de la pensée signifiante. Le sens *n'est* qu'hors des bornes de la signification, il agit comme l'extériorité du savoir qui motive ce savoir à rechercher son propre référent. Mais même pour ce sens ultime, non-savoir par impossibilité de définition, l'on ne possède que des mots.

Tout dépend donc de la manière dont l'on force les mots à rendre. Le sens impossible qu'un négativiste conscient de sa situation vise se situe hors du registre de la signification. Il est ici peut-être plus question de désignation, de montrer quelque chose à l'œil, de figurer quelque chose pour la vue. L'omniprésence obsessionnelle de la figure de l'œil, figure du procès de la figuration, travaille le texte de Bataille selon cette logique de la furtivité. Les yeux blancs d'Edwarda nous mènent à l'extrémité du regard, là où une proposition aussi abstraite que la proximité des tensions à l'œuvre de l'érotisme à la mort en vient à n'avoir que la dissolution de la distinction entre sujet et objet pour seul référent possible. C'est pourquoi le référent aussi dépend d'une certaine manière

⁶⁸ J.-F. LYOTARD, *Discours, figure*, p. 19.

⁶⁹ Cf. F. SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, pp. 97-99.

⁷⁰ Ce qui marque ici mes réserves par rapport au fondement de la mouvance structuraliste.

du procès de la signification; en tant que concept, c'est aussi un produit de la représentation.

Ce dernier point est le nœud de l'argumentation de plusieurs critiques à l'égard de Bataille : celui-ci n'aurait pas eu conscience de l'étroitesse de son champ d'investigation, du ridicule de la situation de celui qui aspire à atteindre avec les mots ce qu'ils ne pourront jamais dire. Quoique l'on pense à ce sujet, il reste que Bataille a produit des images saisissantes qui donnent vie à ce pont bidirectionnel qui va de l'homme à la bête en l'homme, et de la bête en l'homme à l'homme en l'homme. Le personnage de l'abbé C. est ce point de pivot qui figure d'une part la répression des flux libidinaux sous le couvert du savoir religieux, et d'autre part la violente crue émancipatrice des flux refoulés. La tension vers la bête est sans doute celle qui est la plus tributaire de la visée du fantasme bataillien; celle vers l'homme est propre à la nécessité du langage, fût-il figuratif.

Rien ne semble correspondre mieux à l'attitude de Bataille devant le mot que l'ambition de déjouer la trahison du référent qu'il porte.

Je ne donnerai qu'un exemple de *mot* glissant. Je dis *mot* : ce peut aussi bien être la phrase où l'on insère le mot, mais je me borne au mot *silence*. Du mot il est déjà, je l'ai dit, l'abolition du bruit qu'est le mot; entre tous les mots, c'est le plus pervers, ou le plus poétique : il est lui-même gage de sa mort⁷¹.

Le fantasme devient obsession lorsqu'il en vient à creuser la trajectoire de la pulsion au point de l'organiser en bafouant le rapport au principe de réalité inhérent à la scission entre le sujet et l'objet. Ce n'est pas le mot qui importe ici, mais le poids de l'affect que le mot recouvre. L'ambivalence de l'attitude devant la mort et l'existence — angoisse et fascination devant la pointe du fantasme du référent ultime et aveugle — est celle-là même qui soutient toute fondation de discours. Ce jeu du savoir qui ne semble pouvoir s'édifier que sur l'eau mouvante est cela même qui appelle le glissement du mot : une certaine forme

⁷¹ G. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, pp. 28-29.

d'honnêteté exige de briser la fixité artificielle vers laquelle tend le langage afin de faire rendre au mot la fluidité qu'il recouvre, de faire glisser la signification du langage vers le sens impossible de l'affect.

Pour Klossowski, ce mouvement était celui du simulacre.

Le simulacre a l'avantage de ne pas prétendre fixer ce qu'il présente d'une expérience et ce qu'il en dit; loin d'exclure le contradictoire, il l'implique naturellement. Car s'il triche sur le tableau notionnel, c'est qu'il mime fidèlement la part de l'incommunicable. Le simulacre, c'est tout ce que nous savons d'une expérience; la notion n'en est que le déchet appelant d'autres déchets⁷².

Le simulacre est une notion minimaliste au sens de la musique minimaliste, une notion qui ne fait figure de notion qu'en tant que négation de la notion. Le non-savoir en est évidemment ici un exemple insigne; notion de non-notion, notion vide qui mime le renvoi à la réalité de l'incommunicable, notion qui a pour fonction d'indiquer la fuite du sens hors des limites du langage. Simulacre de notion qui fait piètre figure de figure : outre le mot, il n'est rien d'autre que la fuite du sens sur quoi s'appuyer pour en saisir le contenu. Aucune autre image que la nuit n'est offerte à l'œil. Sans doute, le contenu du non-savoir reçoit-il une exemplification plus efficiente lorsque la notion elle-même n'est pas directement sollicitée... L'affect ne se montre jamais que sous le couvert d'une évidence aveugle; il est aussi palpable mais inaccessible que le contenu d'une fugue de Bach. Le propre de la grande musique reste le pouvoir de s'expliquer par un savoir technique, mais l'affect qu'elle porte reste irréductible à autre chose qu'à l'expérience individuelle et intime de son continuum.

Il y a peut-être quelque chose de révélateur dans ce complexe d'impuissance et de convoitise assez répandu de l'écrivain devant le registre affectif du compositeur ou du musicien; comme si la médiation qu'opère l'interprète entre la partition et son résultat sonore éludait tous les problèmes d'expression de la vérité intime et individuelle auxquels se confronte l'homme de

⁷² P. KLOSSOWSKI, « À propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille », dans *Critique*, août-septembre 1963, 195-196, p. 743.

lettres pour ne laisser ruisseler que la pure transparence de l'être⁷³. Kierkegaard s'émerveillait du *Don Juan* de Mozart en ce qu'il réalisait génialement, c'est-à-dire autant dans son contenu que dans ses moyens formels, l'expression de l'immédiateté et de l'idéal de non-individuation qui lui est inhérent⁷⁴. La musique a pour avantage d'exclure de son apparence son réseau de médiations, pour ne laisser visible que la fluidité d'un continuum sonore se confondant avec le devenir⁷⁵. Elle apparaît ainsi comme un point d'éternité inconscient se déplaçant sans cesse dans un univers qui ne se clôt que par son expansion infinie. Le contenu n'est plus que la forme elle-même : la maîtrise du matériau musical pur qu'offre *L'art de la fugue* semble bien près de l'essence de l'harmonie et de la cohérence. L'individualité des voix se perdant parfaitement dans le contrepoint, il est facile d'y entendre l'expression d'un cheminement vers un état de non-individuation, et de lire en soi cette image comme une figure de l'éternité du moment présent. « Ce qui est » n'est peut-être rien d'autre que l'expérience de la musique des flux, que l'inconscience du *Dasein* qui n'offre sa perception aux flux du devenir que pour s'oublier, que pour ignorer les conditions organiques qui rendent possible une telle expérience.

La musique étant elle-même ce glissement du devenir, il est assez naturel qu'elle fascine l'écrivain qui se soucie de ce qui échappe à sa plume. La recherche d'une expression plus adéquate de « ce qui est » étant une démarche qui vise à faire sauter le masque qui recouvre l'être, il importe d'identifier son inspiration à la richesse expressive de la musique. La propension de la musique à agir de manière autonome sur l'affect est sans doute cela même qui offre aujourd'hui aux événements sollicitant un flux sonore le rôle que le théâtre avait dans le

⁷³ Le fait est que la composition musicale fait aussi face à ses propres chemins et problèmes de médiation.

⁷⁴ Cf. P. KLOSSOWSKI, « La tentation du possible », dans *Sade mon prochain*, Paris, Éditions du Seuil, 1947, pp. 135-152. Georges Bataille aussi reconnaît une grandeur semblable de l'expérience de la musique dans *L'expérience intérieure*, pp. 90-91.

⁷⁵ Cela n'est pas sans rapport avec le fait que l'inconnu fascine : la séduction de l'ignorance — ou de l'oubli, suivant Nietzsche — est une expérience intellectuelle qui échappe aux opérations rationnelles de la connaissance.

monde grec, que la messe et les pratiques rituelles chrétiennes avaient au Moyen-Âge, que l'opéra avait à la Renaissance, etc. Il s'agit d'assurer une cohésion sociale par la purgation de l'affect, de creuser un canal pour la sublimation des énergies réprimées, d'opérer une catharsis. Ce n'est peut-être pas que la musique ou le cinéma réussissent aussi bien que le faisait le théâtre grec; le monde moderne est justement celui où sévit une crise identitaire résultant de la tendance à la chute des pouvoirs dictatoriaux qui avaient le pouvoir de centraliser les pratiques cathartiques.

Cette aspiration non seulement à la catharsis, mais aussi par là à la création d'un nouvel espace révolutionnaire et identitaire, je soutiens qu'elle est au cœur de la démarche privilégiée de Bataille. Le contenu de cette aspiration est précisément celui du problème de la figuration d'un contenu irréprésentable. La nature même de cette catharsis projetée est de figurer l'infigurable dans un mouvement qui foudroie le corps en un aller-retour de la tête au ventre et du ventre à la tête; de forger par une pratique figurative un dispositif pulsionnel individuel et collectif assurant la circulation efficiente, libre et juste des flux d'énergies.

Il est clair que si on tente de comprendre l'ambition de Bataille comme quelque chose d'achevé, l'entreprise risque rapidement de paraître problématique, voire impertinente: la révolte de Bataille contre le mot et le concept fait de la possibilité même du geste fondateur un mouvement profondément anarchique. Il n'y a plus que le mot qui y soit glissant; la notion même de notion devient elle aussi sujette au glissement; du coup tout sombre dans la nuit de la pensée. Où réside donc la pertinence d'une pensée qui ne peut se fonder dans un projet sans se trahir, qui argumente qu'il faut « ouvrir les

notions au-delà d'elles-mêmes »⁷⁶, c'est-à-dire qui avance des notions qui se dévaluent au moment même de leur formation, et qui deviennent de ce fait des non-notions? On ne peut pas compter sur une solution univoque. L'échec du projet de non-projet de Bataille est le manquement réciproque du langage à signifier l'insignifiable et de l'insignifiable à s'insérer positivement dans le langage. Le mouvement de la révolte contre la langue est ce geste qui réagit à cette situation en voulant substituer à la parole la force muette de la vue : la désignation reste encore un travail de la pensée, mais elle construit le sens selon la friction des images d'affect qui sont sollicitées par une œuvre. C'est ce qui rend souvent difficile l'abord de la pensée discursive de Bataille : certains textes sont construits selon une logique qui est plutôt celle d'un esprit réfléchissant sur lui-même, n'utilisant la langue que pour cibler en lui les mouvements pulsionnels⁷⁷.

L'échec qu'il y a à ne pouvoir cerner l'Impossible est celui d'une conscience non encore sublimée, ou plutôt celui d'une conscience qui ne se décharge pas à sa juste mesure en se sublimant. Le texte lui-même, qu'il soit littéraire ou discursif, est le témoignage positif de cet échec. Sa force est de réussir à parler de l'échec, sa faiblesse structurelle est de ne figurer positivement l'échec que dans l'élan d'une ambition autre. Le texte révèle une vérité qui n'est pas celle des tensions d'un texte, mais celle que peut vivre une conscience vivante. En d'autres termes, il faut peut-être avoir vécu des décharges

⁷⁶ G. BATAILLE, cité dans P. KLOSSOWSKI, « À propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille », dans *Critique*, p. 745.

⁷⁷ Le fantasme qui lui est propre est une représentation qui donne sur la source irreprésentable de l'objet du désir, c'est une image aveugle, une intuition organique qui motive l'activité de l'esprit, quel qu'en soit le contenu. Le désir qui travaille à épuiser cette source d'énergie ne le fait — sans jamais y arriver — qu'en imprimant dans la mémoire d'autres images comme autant de reflets du réel impossible. Ces images sont les jalons qui font qu'une pensée peut se reconnaître en elle-même. C'est pourquoi l'on peut tuer sans parler; peut-être même le meurtre fut-il l'horreur qui déclencha en l'homme la culpabilité qui forgeât en lui le récit de la Loi et le mot d'interdiction : « non! ». Le meurtre d'Abel, deuxième homme enfanté d'une femme, est bien ce qui pousse Dieu à protéger Caïn de ses éventuels agresseurs; et selon Freud, le meurtre du père est aussi l'événement qui fonde le culte du Père et la sublimation du meurtre dans le sacrifice. Ce qui supporte le langage et ce sur quoi tout peut se jouer est de l'ordre de l'affect; la seule utilisation du langage dénote la fonction palliative du mot qui révèle la béance qu'il tente de combler chaque fois qu'il se confronte à l'énonciation.

organiques semblables pour pouvoir comprendre la portée des personnages de Bataille : fonder sur l'immédiateté de l'expérience, l'œuvre de Bataille ne parle peut-être directement qu'à ceux qui peuvent lire en eux-mêmes le contenu de cette expérience. Ce que son œuvre n'a pas atteint, ou n'a pas voulu atteindre, c'est le recul qu'implique la soumission devant la figuration positive d'un contenu autre que l'échec.

Peut-on comprendre la posture de Bataille sans s'attarder à sa révolte intime contre Hegel, contre l'affirmation du pouvoir récupérateur de la médiation, même devant cet insondable qu'est la mort? Où se trouve l'articulation entre statut véridique et mensonger du propre de la conscience humaine?

Il appert que les mots de divin, d'absolu, d'éternel, etc., n'expriment pas ce qui est contenu en eux— et de tels mots n'expriment en fait que l'intuition entendue comme l'immédiat. Ce qui est plus que de tels mots, même la seule transition à une proposition, contient un *devenir-autre*, qui doit être réassimilé, ou est une médiation. Or c'est justement cette médiation qui inspire une horreur sacrée, comme si en usant de celle-ci pour autre chose que pour dire qu'elle n'est rien d'absolu, et qu'elle n'a certainement pas de place dans l'Absolu, on devait renoncer à la connaissance absolue⁷⁸.

Si Hegel incarne cette posture du savoir qui ne reconnaît de réalité effective qu'à ce qui est digéré par la médiation de la conscience, Bataille personnifie plutôt l'horreur sacrée de la médiation. Son œuvre est la tentative d'affirmation de ce point de « négativité sans emploi » qui est balayé par Hegel comme une poussière. Que Hegel n'ait pas rendu justice à son propre concept du non-savoir (*das Nichtwissen*), telle est assurément une de ses revendications. Le supplice de Bataille, c'est aussi d'être tributaire d'une pensée qui englobe la sienne et contre laquelle il se débat sans pouvoir arriver à figurer autrement que par la perversion le fantasme aveugle qui motive son discours; figurer positivement son objet ferait de lui le mime de Hegel, donnant ainsi raison à la raison. L'horreur sacrée de la médiation est ici celle d'un parricide qui ne pourrait arriver à ses fins sans se

⁷⁸ G.W.F HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, tome I, p. 19.

supprimer lui-même. Le ressentiment de Bataille face à Hegel est celui d'un rejeton dont le père aurait prévu la révolte.

Si le savoir est effectivement une imposture, ce ne peut être que dans une certaine mesure. Hegel poursuit :

En fait cette horreur sacrée a sa source dans une ignorance de la nature de la médiation et de la connaissance absolue même, car la médiation n'est pas autre chose que l'égalité-avec-soi-même se mouvant; en d'autres termes, elle est la réflexion en soi-même, le moment du moi qui est pour soi; elle est la pure négativité, ou réduite à sa pure abstraction le simple devenir ⁷⁹.

Si le mensonge de la médiation est certes ce qui ravit à l'homme l'*alètheia* platonicienne de son être, c'est surtout cela même qui lui offre la possibilité de cette perte. L'être se forge à même le devenir et ne se dévoile jamais que sous le couvert de son absence : moment de l'en soi qui n'acquiert sa réalité effective qu'à condition de se soumettre à la négativité de l'action que pour ensuite revenir à soi. Si Bataille se rendait malade devant l'exigence du passage de la théorie à la *praxis*, son principal inspirateur positif en riait à gorge déployée; dans ses grands moments, Nietzsche jonglait avec la circularité des flux langagiers comme Glenn Gould jouait avec ceux des partitions de Bach⁸⁰. Nietzsche acceptait l'évidence et la vulgarité du carnaval langagier au point d'en thématiser le principe dans toute son œuvre.

Ce qui rend Nietzsche et Gould géniaux dans leurs grands moments, c'est d'incarner à même l'idiome quelque chose qui soit profondément irréductible à l'idiome. C'est là le propre d'une œuvre réussie : faire en sorte que la motivation pulsionnelle transparaisse non pas comme référent absent des tensions du texte, mais comme une image émergeant du discours même. « Le plus difficile est que ça tienne tout seul » : le plus difficile est d'accepter de ne plus avoir besoin de surligner l'intention de l'œuvre au sein de l'œuvre, il faut que ses tensions puissent témoigner par elles-mêmes de ce qui devient l'intention autonome du

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Et c'est là quelque chose de très curieux : comment peut-on se réclamer d'une pensée sans en accepter la principale tension?

matériau. Bataille devait toujours s'expliquer, devait soutenir de sa propre énergie les piliers de son œuvre... La figure de l'éternel retour, si énigmatique et abstraite soit-elle, reste autonome, en ce sens que le contenu d'affect qu'elle soutient est encodé dans l'expérience du texte. Elle se donne en fonction de la mascarade textuelle dans laquelle elle s'inscrit. Bien que la pensée de Nietzsche s'approche plus du rhizome que de la dialectique, il s'y trouve tout de même une forme d'*Aufhebung*; réaffirmation du langage par une critique du rapport commun entre pensée et langage, critique qui relance la réorganisation innovatrice des tensions du texte.

La récurrence de la métaphore de l'œil et du regard dans l'œuvre de Bataille est un indice de cette recherche d'une nouvelle forme d'adéquation entre contenu et forme. Mais le désir intransigeant d'échapper de manière durable à la dialectique du sujet et de l'objet dément l'aspiration à la possibilité même d'une nouvelle adéquation entre la pensée et son matériau : la recherche de l'adéquation n'est jamais achevée une fois pour toutes; elle implique le retour périodique du moment de l'inadéquation. L'œuvre de Bataille est une négation de la structure circulaire de la pulsion : le geste de son fantasme voudrait ne pas revenir vers soi pour abolir la notion même de distance face au référent de son désir. Le désir du réel impossible comme intégralité de l'en soi n'est rien d'autre que le propre de la pulsion de mort, mouvement entropique qui tend à l'autodestruction de l'organisme où elle se manifeste. Bataille savait l'objet de son désir insaisissable (objet petit *a*), et c'est précisément en ce sens qu'il le poursuivait; afin de dévoiler l'indévoilable. Mais la figure, si elle permet d'introduire efficacement l'affect dans l'expression, n'est pas plus garante d'une fusion avec le référent que ne l'est le verbe. La désignation qu'opère la figure a l'avantage de recourir au mutisme, mais si l'objet désigné est la nuit sans fond ni relief, comment peut-il faire figure de figure? Si l'on soutient que le propre de la figure est de lier l'énergie de Thanatos dans celle d'Éros, comment comprendre la résistance du fantasme de l'impossible à cette dynamique?

On se voit ici confronté à un carrefour concernant le statut général de la dynamique figurative. Deux voies semblent s'exclure : d'un côté, on se doit de considérer l'aspect plus classique de la figure, soit celui qui la détermine en tant que reste, résidu positif de l'activité du savoir. Cette perspective devrait nous être plus que familière : la littérature développe des figures positives depuis ses débuts. Il y a par exemple quelque chose de positif à tirer de la figure de Socrate, quoique le sens profond en soit sans doute plutôt énigmatique. Si un investissement contemporain peut rapidement relier la démarche de Socrate à la nuit du non-savoir, il n'en reste pas moins que le « Je sais que je ne sais pas » débute par la formule positive du « Je sais ». La vie sociale de Socrate est un exemple d'inscription positive dans le savoir que Platon a sans cesse exploité; la pensée théorique est inséparable d'une *praxis* qui permet de donner une voie aux générations futures.

De l'autre côté, on doit faire valoir cette ambition paradoxale de la production d'un simulacre de figure qui ne soit qu'une indication de mouvement qui se dépasse elle-même pour se perdre dans un *no man's land* d'où soit exclue toute possibilité de reste, et qui du coup anéantit la possibilité même de la figure. Cette tentative d'annihilation des fondements de l'identité du moi dans une expérience intérieure, dans l'aspiration à vivre intérieurement le sens profond de l'expérience de la perte ne semble faire valoir qu'une vision illusoire de la figure. La notion de dépense est une notion qui, si elle est sondée à fond et de manière conséquente, n'est plus une notion. Faut-il conclure qu'une telle aspiration ne peut être conséquente avec elle-même? Même si la figure dépasse les seules balises du discours, il n'en reste pas moins qu'elle est soumise à certaines dynamiques qui établissent une distance entre le référent (qui est le sens ultime et impossible de la nuit, affect même du non-savoir) et l'objet (qui fait figure d'image qui se substitue au référent dans l'économie de la pensée). Le prototype de la figure effective typique chez Bataille n'est pas loin d'un *pattern* de voyeur : le référent, intuitionné comme adéquation du sujet et de l'objet, comme réel

impossible de l'objet petit *a*, est figuré par l'œil devenu l'objet sur lequel le sujet jette le regard qui rend possible la figure aux yeux du lecteur de l'œuvre. L'œil qui saille de la fente humide de Simone est ce regard-objet qui fixe l'Impossible que le narrateur de *l'Histoire de l'œil* regarde regarder, rendant ainsi possible l'ambiguïté active/passive de la figure de l'œil.

Tout se passe comme si la pensée qui excède les formes figées de la connaissance ne pouvait être reçue dans le savoir sous une autre forme que celle d'une énigme, qu'être inscrite dans le savoir comme marque de l'extériorité du savoir. L'utopie et l'inadéquation sont peut-être le propre de toute innovation; faire entorse à la tradition est le mouvement réactionnel d'une pulsion pour laquelle un *Weg* approprié n'a pas encore été forgé. Si la démarche de Bataille est une révolte perpétuelle contre l'emprise du langage sur ce qui le motive, c'est en fonction d'une obsession propre, d'un fantasme constitutif qui emprunte désespérément le savoir afin de parvenir à sa réalisation. « Cette révolte qui n'est ici qu'un appel à l'autorité silencieuse du pathos sans but ni sens »⁸¹ est l'indice de l'investissement pulsionnel positif aussi énigmatique que révolutionnaire de Bataille : c'est que le sens de la révolte est précisément ce qui doit être déchiffré.

Que peut-on comprendre de cette obsession, de cet acharnement par le langage sur le vide langagier de l'affect? On peut certainement retenir que ce vide est un vide actif qui détermine une grande part autant de la vie intérieure que de la vie en société, mais où lire la promesse de postérité effective d'une entreprise ancrée dans une négativité qui serait justement « sans emploi »? S'il est possible de récupérer la plus-value du non-savoir (« Il y a donc à partir de la mort de la pensée un domaine nouveau ouvert à la connaissance, à partir du non-savoir un nouveau savoir est possible »⁸²), peut-on le faire sans devoir retomber dans la positivité de la dialectique hégélienne? À quoi peut

⁸¹ P. KLOSSOWSKI, « À propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille », dans *Critique*, p. 748.

⁸² G. BATAILLE, « Conférences 1951-1953 », *Œuvres complètes VIII*, p. 205.

correspondre la réalité effective du désir d'adialecticité de la pulsion de révolution?

L'intérêt de l'ambition de la démarche de Bataille est de faire coexister les deux voies décrites plus haut; au même titre que la réciprocité de l'affect et de sa représentation dans la notion de pulsion, il y aurait ici lieu d'envisager un mouvement figuratif qui dépende autant de la désignation que de son impossibilité. Qu'il y ait au bout du compte un résidu positif, un reste qui fasse à proprement parler figure de figure, cela ne fait aucun doute. Sans reste, il n'y a pas de savoir possible. Ce qui plus curieux, c'est de considérer la possibilité que soit imbriquée dans cette figure une image de ce qui ne laisserait pas de reste; que l'objet référentiel inconnaissable soit encodé en négatif dans la positivité d'une figure qui réussisse malgré tout à se tenir solidement selon l'exigence d'intelligibilité du savoir.

Dans *Mal d'archive*, Derrida a parlé avec justesse d'un mouvement semblable. L'archive ne se déploierait jamais qu'en fonction d'une négation de son propre statut. Partant d'un passage de *Malaise dans la civilisation*, Derrida aborde le concept de l'archive en fonction de la pulsion de dépense et de perte qu'elle impliquerait, « contredisant ainsi le principe économique de l'archive »⁸³.

C'est comme si Freud ne pouvait plus résister, désormais, à la perversité irréductible et originaire de cette pulsion qu'il nomme ici tantôt pulsion de mort, tantôt pulsion d'agression, tantôt pulsion de destruction, comme si ces trois mots étaient dans ce cas synonymes. Ensuite cette pulsion aux trois noms est muette (*stumm*). Elle est au travail, mais dès lors qu'elle opère toujours en silence, elle ne laisse jamais d'archive qui lui soit propre. Sa propre archive, elle la détruit d'avance, comme si c'était là en vérité la motivation même de son mouvement le plus propre. [...] La pulsion de mort est d'abord *anarchivique* [...]. Destructrice d'archive, elle l'aura toujours été, par vocation silencieuse⁸⁴.

Car au fond, ce n'est peut-être que de cela qu'il est question : le problème du non-savoir pourrait n'être rien d'autre que celui de la pulsion de mort dans son rapport au savoir. Mutisme, destruction et anarchie font aussi partie de nos

⁸³ J. DERRIDA, *Mal d'archive : une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995, p. 27.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 24-25.

paramètres irrévocables. L'hypothèse de Derrida face à l'archive est la même que la mienne face au savoir : ces deux supports positifs ne se développent qu'en fonction de leur démon le plus intime. L'ambivalence constitutive de l'archive est aussi celle du savoir.

Même quand elle prend la forme d'un désir intérieur, la pulsion d'anarchie échappe encore à la perception, certes, sauf exception : sauf, dit Freud, si elle se déguise, sauf si elle se teinte, se maquille ou se peint (*gefärbt ist*) de quelque couleur érotique. Cette impression érogène dessine un masque à même la peau. Autrement dit, la pulsion archiviolithique n'est jamais présente en personne, ni en elle-même ni dans ses effets. Elle ne laisse aucun monument, elle ne lègue aucun document qui lui soit propre. Elle ne laisse en héritage que son simulacre érotique, son pseudonyme en peinture, ses idoles sexuelles, ses masques de séduction : de belles impressions. Ces impressions sont peut-être l'origine même de ce qu'on appelle si obscurément la beauté du beau. Comme des mémoires de la mort⁸⁵.

Tel serait donc le propre de la figure questionnant l'irreprésentable : un déguisement. Le travail du mot par le simulacre est la voie qui semblait plus tôt la plus fertile à l'entreprise, car transgressive et intelligible à la fois : compromis ambivalent entre la vie organique de la pulsion et sa représentation. Que le déguisement soit cet espace commun du commerce entre Thanatos et Éros ne doit à ce stade-ci plus étonner : le moment de l'écriture – comme celui de l'engendrement reproductif – est celui du relais de l'énergie aprincipielle et entropique à un dispositif ayant le pouvoir d'en lier l'anarchie dans une forme stable pouvant se perpétuer dans le temps. Le désir de mort se mettant en mouvement pour s'abîmer dans une forme de fixité qui le pousse au renouveau de son mouvement en fonction de la révolte devant l'inadéquation de ladite forme, tel est encore le cercle pulsionnel, sans cesse relancé par une point aveugle.

Car l'archive, si ce mot ou cette figure se stabilisent en quelque signification, ce ne sera jamais la mémoire ni l'anamnèse en leur expérience spontanée, vivante et intérieure. Bien au contraire : l'archive a lieu au lieu de défaillance originaire et structurelle de ladite mémoire⁸⁶.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 26.

De là la frustration de celui qui veut « changer la vie » : les seuls moyens qui s'offrent à lui sont de ceux qui lui ravissent la possibilité d'accomplir l'idéal qui motive sa motion pulsionnelle.

S'il n'y a pas d'archive sans consignation en quelque lieu *extérieur* qui assure la possibilité de la mémorisation, de la répétition, de la reproduction ou de la réimpression, alors rappelons-nous aussi que la répétition même, la logique de la répétition, voire la compulsion de répétition reste, selon Freud, indissociable de la pulsion de mort. Conséquence : à même ce qui permet et conditionne l'archivation, nous ne trouverons jamais rien d'autre que ce qui expose à la destruction, et en vérité menace de destruction, introduisant *a priori* l'oubli et l'archiviolithique au cœur du monument. Dans le « par cœur » même. L'archive travaille toujours et *a priori* contre elle-même⁸⁷.

Ce mouvement rhétorique — cher à Derrida — qui lui fait envisager une notion ou un concept selon son pôle logique opposé témoigne non pas d'une simple excentricité, mais d'une nécessité que le savoir a trop longtemps refoulé : la reconnaissance de sa dette envers son autre. Reconnu à sa juste valeur, ce fait risquerait de susciter une meilleure compréhension des tensions économiques agissant entre la pensée et son support. Au même titre que la notion de dépense sollicite à juste titre une nouvelle vision de l'économie capitaliste, le mal d'archive et le problème de la figuration de l'irreprésentable sont des indices de l'exigence d'une nouvelle vision de l'économie du savoir rendant justice aux forces souterraines qui agissent la conscience à son insu.

Comment peut-on maintenant penser le rôle ou la nécessité postulée de cette économie de la figure de l'irreprésentable au sein d'une économie culturelle et identitaire générale? Le fait est que les réponses sont sans doute beaucoup plus anciennes que la question. L'intellectuel n'est pas le seul concerné par le non-savoir : ce problème rejoint toutes les zones de la conscience où seul un point d'interrogation se montre lorsqu'un problème se pose. Le fond du sentiment national ou communautaire reste un domaine de la conscience où l'affect et sa sublimation exigent une cohésion qui ne peut se forger que par des pratiques à

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 26-27.

résonnance sociale. Le récit identitaire collectif est un témoignage d'un alliage particulier entre Thanatos et Éros et exige une réactualisation perpétuelle. Aristote avait déjà conceptualisé par la *katharsis* ce phénomène d'une pratique sociale qui cautionne dans le même geste les assises identitaires d'un peuple et son rapport à l'inconnu.

Le moment de la catharsis est celui du déchargement de la pulsion de mort dans un procès de figuration qui peut s'ancrer dans maints dispositifs culturels; ce qui importe est qu'un tel événement ait lieu⁸⁸. Toutes les formes de figuration ne sont pas cathartiques, mais celles qui le sont ont en commun l'enjeu de la représentation et de la décharge des énergies de la pulsion de mort. La catharsis est ce point où la représentation de ce qui dépasse la maîtrise possible de l'homme est en jeu. Moment de désordre qui, même s'il doit être renouvelé, assure pour un temps l'ordre d'une communauté organisée⁸⁹. Les assises fondamentales du savoir et de la Loi ne sont rien d'autre que celles d'un processus cathartique qui consiste en la figuration de l'inconnu. Je crois que c'est ce que Bataille cherchait à produire, tout en n'acceptant pas les moyens figuratifs qui seuls permettent d'y arriver. Il a payé du risque de l'inefficience l'intransigeance de son désir de mort; mais même l'effectivité de l'expression du désir de ne plus désirer se mesure par la force avec laquelle elle assaille l'esprit d'autrui, qui lui n'obéit qu'aux exigences d'une conscience vivante. Une opération apte à remplir ce rôle de décharge cyclique en est une qui peut offrir en une unité figurative l'expression de la fluidité du devenir. Le contenu d'une telle représentation est en quelque sorte celui de la forme par laquelle ce même contenu parvient à l'expression: miroir reflété par un miroir, image de ce qui reçoit sa détermination de son propre résultat, image de la circularité; *image de la nouveauté qui n'est cautionnée que par la répétition.*

⁸⁸ La névrose de l'homme est à l'image de la nécrose d'un organe à l'intérieur duquel n'est pas assurée la saine circulation des flux.

⁸⁹ C'est d'ailleurs là une thèse fondamentale de Bakhtine à propos du carnaval; Cf. M. BAKHTINE, *La poésie de Dostoïevski*, trad. Isabelle Kolitcheff, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

Comprendre la posture d'un Georges Bataille dans une perspective pouvant rendre compte de la nécessité de trouver une postérité à l'échec de son entreprise appelle d'abord la recherche des moments historiques clés de la formation de la dynamique figurative commune à toute forme de catharsis. Comme il l'a lui-même souligné à maintes reprises, le sacrifice rituel et la religion sont des espaces figuratifs qui fondent une communauté dans un rapport au non-savoir. La tragédie grecque travaillait selon moi la conscience d'une manière semblable. L'ordre ne s'acquiert jamais qu'en fonction d'une canalisation du désordre. Le désir de transgression étant cette tension qui est propre à tout être ne découvrant la possibilité de sa propre conscience que pour se confronter à l'interdit de la Loi, comprendre l'importance économique de la révolte exige d'abord de s'attarder à ce qui dans le pouvoir participe de la même motion.

Chapitre 3

Utopie et violence; révolution et catharsis

Comme fondatrice de droit, la violence, en effet, a une double fonction, en ce sens que la fondation de droit s'efforce certes, par le moyen de la violence, d'atteindre comme sa fin *cela même* qui est instauré comme droit, mais au moment où elle instaure comme droit ce qui est sa fin, au lieu de congédier la violence, maintenant seulement elle en a fait une violence fondatrice de droit au sens rigoureux, c'est-à-dire de façon immédiate, puisqu'elle établit, sous le nom de pouvoir, une fin non pas libérée et indépendante de la violence, mais en tant que droit, liée à elle de façon nécessaire et intérieure.

Benjamin, *Critique de la violence*

Une nation déjà vieille et corrompue, qui, courageusement, secouera le joug de son gouvernement monarchique pour en adopter un républicain, ne se maintiendra que par beaucoup de crimes; car elle est déjà dans le crime.

Sade

C'est moi (celle) qui est appelée « la justice », et « la violence » [est mon nom].

Le Tonnerre, Intellect parfait

La tragédie est donc l'imitation d'une action noble, conduite jusqu'à sa fin et ayant une certaine étendue, en un langage relevé d'assaisonnements dont chaque espèce est utilisée séparément selon les parties de l'œuvre : c'est une imitation faite par des personnages en action et non par le moyen de la narration, et qui par l'entremise de la pitié et de la crainte, accomplit la purgation des émotions de ce genre.⁹⁰

Face à cette définition canonique, à quoi peut aujourd'hui renvoyer la volonté de prendre la *katharsis* au sérieux? D'abord, le fait que cette purgation

⁹⁰ ARISTOTE, *Poétique*, trad. Michel Magnien, Paris, Le livre de poche, 1990, 1449 b.

s'opère en fonction de l'imitation d'une action en indique le premier caractère irréductible : la *katharsis* est produite en fonction du jeu de la représentation. C'est aussi une opération de *décharge*; les problèmes de traduction du terme pointent inmanquablement vers la recherche d'un terme qui exprime une certaine forme de mouvement libérateur et purificateur des tensions reliant le corps et l'esprit.

Mais le texte d'Aristote reste plutôt vague sur un point; on peut à juste titre se demander où la *katharsis* s'opère : dans le corps du performateur? dans celui du récepteur? dans la relation qui les unit? Ces questions peuvent sembler naïves : à qui d'autre que le spectateur l'action peut-elle être destinée? Le flou qu'Aristote entretient sur le rapport entre destinataire et destinataire est à l'image de l'expérience de la *katharsis* : elle ne peut être pensée qu'en fonction d'une sorte de transvasement de l'esprit, d'une expérience esthétique qui rouvre l'espace de l'ambiguïté à même laquelle se fonde le problème de l'identité. La *katharsis* ne s'opère chez le spectateur que lorsque celui-ci s'ouvre à la compréhension de l'œuvre pour se laisser investir par les contenus de représentation qu'elle projette par la voix du chœur et des acteurs. Ce n'est que lorsqu'une telle réciprocité existe – que lorsque s'entremêlent les points de repères rattachés au sujet et à l'objet – que la *katharsis* peut prendre place, que l'affect du sujet vivant en collectivité peut être purgé : il faut que le sujet s'identifie intimement au contenu de représentation objectivé, c'est-à-dire que le sujet reconnaisse en l'œuvre la portée d'un affect qui puisse se déployer en son for intérieur. La *décharge* est ce moment où l'individu expérimente un état qui tend vers la non-individualité et l'indifférenciation; l'intérêt de cette expérience est fonction de l'hypothèse qui me la fait comprendre comme tangente à la base de la cohésion d'une communauté ou d'une civilisation. La *katharsis* était irréductiblement une expérience esthétique collective; mais y est préalable l'efficacité d'une figuration de l'affect qui fonctionne d'abord au niveau de la conscience individuelle. Voici une

opération sociopolitique essentielle : tendre à faire résonner dans l'universalité d'un savoir culturel et identitaire la particularité de la connaissance de l'affect.

La *katharsis* est abréaction : équivalent langagier ou figuratif d'une réalité interne qui doit subir une médiation pour pouvoir être libérée. On doit ici nuancer l'universalité de l'imitation telle qu'on peut la concevoir d'après Platon ou Aristote : la représentation peut certes être une *mimesis*, mais elle ne saurait s'y réduire. Du moment que ce qui est « imité » est un mouvement de l'esprit, ou plus particulièrement une disposition de la raison par rapport à l'affect, la *figuration* est en fait la seule médiation qui puisse permettre de révéler à la conscience l'effectivité de cette réalité intérieure⁹¹. La reconnaissance subjective d'un tel effort d'objectivation est le propre de la réflexivité du mouvement cathartique : résonance dans la conscience du récepteur du jeu de tensions objectivé dans l'œuvre par le créateur.

Mais rien ne caractérise encore la spécificité du contenu de la représentation cathartique, et rien ne dit qu'il en existe effectivement une. Quel enjeu y est à l'œuvre? Si j'ai soutenu plus tôt qu'il s'agit d'une question identitaire, il faut maintenant saisir ce qui détermine le travail de l'identité. Dans *Antigone*, deux ordres d'investissement sont en conflit : celui qui concerne

⁹¹ La littérature ne fait pas qu'imiter le réel; elle le produit. Pour une part, la littérature *est* le réel : peut-être est-ce même le seul « réel absolu » possible (suivant le mot de Novalis : « La poésie est le réel absolu. »). Rien de tel dans la nature que la musique de Morton Feldman : pure image du continuum inséré dans un continuum, témoignage objectivé du mutisme de l'ébullition de l'affect. Ce n'est pas pour rien que ce compositeur ne cessait de comparer sa musique à la peinture des Kline, De Kooning et Rothko : il travaillait sa matière avec la même volonté de figurer pour les sens externes ce qui ne se perçoit naturellement que selon l'intimité individuelle du sentiment interne. Si on s'entend généralement pour dire de cette pratique de la peinture qu'elle est « non-figurative », ce n'est que dans la mesure où on l'oppose à la conception classique de la figuration comprise comme une *mimesis* ayant pour idéal l'adéquation entre le monde et sa représentation. L'art « abstrait » *figure*, et ce même si la représentation de son objet ne s'articule pas en fonction d'une référentialité de la concrétude. En fait, la pratique moderne de la figuration « abstraite » permet de voir sous un nouveau jour cet ancien idéal d'adéquation : on se rend compte aujourd'hui que la tension même vers cet idéal en dit peut-être plus sur la logique figurative elle-même que sur le monde qu'elle veut représenter. Il y a néanmoins un déplacement entre les deux paradigmes : ce qui change, c'est le statut du référent. On peut en quelque sorte qualifier le caractère figuratif d'une œuvre en fonction de la logique de sa référentiation.

l'honneur de la famille et la loi divine (pulsion qui forge en l'héroïne le désir d'enterrer son frère, dût-elle y laisser sa propre vie), et celui qui a trait à la loi de la cité (le roi Créon interdisant les obsèques de Polynice).

Créon. — Et tu as osé passer outre à mon ordonnance?

Antigone. — Oui, car ce n'est pas Zeus qui l'a promulguée, et la Justice qui siège auprès des dieux de sous terre n'en a point tracé de telles parmi les hommes. Je ne croyais pas, certes, que tes édits eussent tant de pouvoir qu'ils permissent à un mortel de violer les lois divines : lois non écrites, celles-là, mais intangibles. Ce n'est pas d'aujourd'hui, ni d'hier, c'est depuis l'origine qu'elles sont en vigueur, et personne ne les a vues naître⁹².

Consciente de l'horreur de sa mort prochaine, Antigone accepte le sort que Créon lui réserve : l'exigence de la loi divine est plus lourde que toute autre, même devant l'éventualité d'une condamnation à mort. Survient ensuite le devin aveugle, Tirésias, qui révèle ses fautes à Créon. Entre-temps, Antigone se pend, emmurée dans son caveau, et est suivie de près par Hémon, son fiancé, qui se transperce le cœur en défiant son père Créon. Si ce dernier était revenu à temps pour annoncer à Antigone vivante qu'il renversait son jugement, la tragédie aurait-elle eut lieu, la *katharsis* été tout de même effective? Il y a de fortes chances que cela n'aurait pas éradiqué le désir de mort d'Antigone : seul le néant peut racheter la souillure et l'opprobre que jette sur une famille le corps d'un proche outragé par les chiens.

Une autre ambiguïté propre à l'esprit grec entre ici en ligne de compte : qui subit cette souillure? Le corps de Polynice, sa famille, la cité, les dieux? La distinction ne peut ici être certaine. Ce qui seul importe, dans la mesure où la souillure est *mise à nue*, c'est de la recouvrir; l'horreur de la mort a besoin du masque de la cérémonie pour être supportée. La mort d'Antigone est le gage de la valeur inaliénable du rituel divin, de son insigne importance : qu'aurait-elle pu donner de plus que sa propre vie? La souillure dénudée et privée de son masque exige une purgation qui ne peut plus avoir précisément d'autre mesure que le sacrifice de ce qui profite généralement du rituel qui est ici violé. C'est aux

⁹² SOPHOCLE, « Antigone », dans *Théâtre complet*, trad. Robert Pignarre, Paris, Flammarion, 1964, p. 79.

vivants que le rituel est destiné, et non pas au défunt. Le suicide d'Antigone agit de la même manière : la mort violente qu'elle s'inflige est une offrande à sa propre postérité; elle a pour but de racheter l'insulte faite à sa famille et à la loi divine. Sans la mort d'Antigone, le procès de la figuration de la douleur ne reçoit pas son ultime caution aux yeux du public. L'œuvre ne tiendrait pas, car Antigone aurait été figuré comme un être *ayant le choix* de renoncer à l'honneur. Or, la force du processus cathartique est justement de présenter l'organisation particulière d'un monde comme une fatalité universelle. La *katharsis* ne se manifeste pas si Antigone peut choisir son destin. La violence de sa mort est le sacrifice de soi-même qu'attend l'ordre établi devant l'ouverture de la possibilité de la liberté individuelle.

Le suicide d'Antigone est peut-être une des plus anciennes manifestations culturelles de la formation du Surmoi : la loi y structure déjà la conscience jusqu'au point où la violence répressive du système (tu ne te révolteras pas) se manifeste dans l'individu par la culpabilité ressentie devant ce qui souille ladite loi. Chez les Grecs, cette loi avait le visage des dieux; la violence que ceux-ci déploient chez Homère n'est pas irréductible au mythe si on la lit comme figure de l'articulation humaine du rapport entre autorité et soumission. La *katharsis* est ce moment où la violence du pouvoir est justifiée au sein d'une expérience esthétique collective comme une nécessité universelle que l'on affirme et dont on se décharge dans un même mouvement; elle est ce point où le retournement contre soi-même de la violence du pouvoir est figuré comme une action héroïque⁹³.

La *katharsis* libère d'une manière particulière : le *pathos* de la fatalité (car c'est bien là le propre du sentiment tragique) décharge l'individu d'une

⁹³ Principe qu'Hollywood exploitera sciemment en présentant à répétition un contenu justificateur de l'aliénation proposée : « dans le processus de leur production, les images sont précensurées conformément aux normes de l'entendement qui, plus tard, décideront de la manière dont il faut les regarder »; M. HORKHEIMER et T. W. ADORNO, *La dialectique de la raison*, trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 95.

responsabilité qui exigerait de lui la recherche de la possibilité d'une économie individuelle et sociale qui éliminerait l'échéance de la violence. Dans le même geste, elle légitime à chaque fois le déploiement d'une violence qu'elle présente comme l'affirmation propre de ses modèles. *Antigone* se fonde sur l'expérience de la violence agissant entre la liberté individuelle et l'universalité du pouvoir pour affermir les assises d'une économie sociopolitique particulière. La tragédie grecque est une production culturelle qui assoit le pouvoir sur la légitimité de la violence en récupérant au cœur même de l'individu la possibilité de révolte qu'il porte en lui : il la canalise contre lui-même, situant au cœur de l'intimité de l'individu la structure de contrainte de la liberté individuelle par la violence du pouvoir.

Œdipe arrache les épingles dorées qui ornaient le vêtement de la morte, il les porte à ses paupières, il en frappe les globes de ses yeux. Et il crie que ses yeux ne verront plus sa misère et ne verront plus son crime et que la nuit leur dérobera ceux qu'ils n'auraient jamais dû voir, et qu'ils ne reconnaîtront plus ceux qu'il ne veut plus reconnaître. Tout en exhalant ces plaintes, il soulevait ses paupières et frappait, frappait sans relâche... Le sang jailli des prunelles coulait sur son menton; cela ne sortait pas goutte à goutte, non, mais ruisselait en pluie noire, en grêle de caillots sanguinolents⁹⁴.

La conscience de la violation de la loi non écrite et divine devient le moment emblématique de la décharge violente. Le *Weg* de la pulsion de mort se creuse à même le pli d'une culpabilité qui appelle son expiation par le châtimement : la *katharsis* est l'opération qui, par la figuration, canalise la pulsion de mort du spectateur. Si d'un côté la tragédie est elle-même déploiement de la violence, d'un autre côté elle en prévient l'échéance hors de la sphère de la fiction. Même si le lieu de cette violence se fonde dans l'espace de la représentation, l'expérience du spectateur demeure une expérience réelle. Les fluides noirs s'épanchant des yeux d'Œdipe figurent la libération d'une tension qui non seulement expie son crime, mais qui marque aussi une certaine téléologie qui n'est pas sans rappeler celle du Christ sur la croix : en incarnant la conscience de l'accomplissement de l'horreur même, Œdipe a souffert pour

⁹⁴ SOPHOCLE, « Œdipe roi », dans *Théâtre complet*, p. 137.

chacun et pour TOUS les crimes commis. La *katharsis* est l'expérience collective de ce moment d'expiation universelle qui se fonde sur la figuration d'une expérience de purgation particulière; elle est un vecteur qui transmue la spontanéité particulière d'une violence en une constellation de sens tendant à l'universalité.

Ce procès qui assure le transfert de l'affect collectif et qui en fait porter le poids à une figure issue d'un espace fictionnel montre que l'affect peut être purgé de manière efficiente par le jeu de la représentation. Toute collectivité peut se manifester violemment, mais celle qui réussit à récupérer par la figuration la force brute de sa violence assimile à son identité ce qui précisément ne cesse de la mettre en danger; la non-identité de la douleur ressentie par l'homme assailli est cette donnée de l'existence qui ne cesse d'en remettre le sens en cause. Le peuple qui partage la même structure pulsionnelle quant au rapport entre la souffrance réelle et l'efficience collective de sa représentation culturelle est celui qui détient la force de se projeter UNI dans une *praxis* sociale.

Si les vestiges du monde grec antique tendent souvent à nous le montrer solide et florissant, c'est peut-être en fonction du procès de renouvellement des fondations identitaires qui y assurait la récupération de la violence par la culture dominante. L'affirmation de la violence qu'on retrouve chez Homère indique que c'est bien dans l'épanchement du sang que se fondent le mythe et la tradition grecques. Que le sang du Père coule pour que ses descendants vivent sous le joug de l'aura de la loi qu'il finit par figurer, c'est là une histoire que l'on connaît bien : que la mémoire perdure par l'ambivalence du sacrifice ou par l'impulsion de vengeance, il est au fond toujours question du rapport de l'homme à la limite de son être conscient. S'il y a fuite de l'être, ce n'est que parce que ce qui rend l'être possible est ce qui le remet sans cesse en question. L'échéance de la mort humaine est une violence qui exige d'être sublimée; que la violence ne semble

pouvoir être purgée que par une mise en scène de la violence est la manifestation d'un cercle vicieux qui s'inscrit dans la logique circulaire de la pulsion. Canaliser la violence dans l'espace de la fiction est certes un pas vers l'éradication du mal et du « démon aveugle »⁹⁵ à l'œuvre dans le jeu entre le réel et son interprétation, mais la plus-value de cette représentation ne reste accessible qu'à celui qui est en position de maîtrise au sein du code social. Si d'emblée le monde grec nous semble avoir été si efficient, il faut aujourd'hui tenter de l'aborder à la lumière de son fondement économique.

Il y a un énorme refoulé qui soutient la représentation que se fait la philosophie institutionnelle occidentale de la Grèce antique : on oublie généralement volontiers que la cité fondatrice de la philosophie asservissait un nombre d'esclaves très probablement supérieur au nombre de citoyens qui la constituaient. Il y a quelque chose à penser dans le fait que la naissance de l'amour de la sagesse ne semble avoir été rendu possible que dans un contexte de domination d'une caste par une autre : la violence sublimée n'est pas nécessairement plus douce que celle qui est déployée ouvertement par la révolte.

Le fait est que la violence ne disparaît jamais : dès qu'elle est instaurée comme moyen, il semble qu'elle doive aussi perdurer en tant que fin. La pulsion de révolution émergeant hors de son espace de refoulement n'est pas sans elle-même affirmer une telle ambivalence dans son rapport à la violence : la liberté, l'égalité et la fraternité n'ont été conquises qu'à coups de guillotine, et encore sont-elles rapidement devenues des valeurs impérialistes sollicitées par Napoléon afin de justifier la volonté de la conquête de l'Europe. L'Histoire fournit maints exemples d'impulsions révolutionnaires qui, soit dès l'inscription dans l'action, soit à partir de l'acquisition du pouvoir politique, se trouvent à partager plusieurs caractéristiques avec la répression qui constitue généralement la cible initiale de la révolte. La lecture fasciste de la volonté de puissance, de

⁹⁵ T.W. ADORNO, « L'actualité de la philosophie », trad. Antonia Birnbaum et Michel Métayer, dans *Tumultes*, no. 17-18, 2002, p. 162.

même que l'interprétation « acéphale » qu'en a fait Georges Bataille, ne sont pas sans témoigner de ce problème. Sans aucun doute la violence est-elle d'une part le mal à conjurer, mais elle est aussi le moyen qui peut écraser tous les autres. Cette double tension de la violence — démoniaque et salvatrice — lui confère un insigne pouvoir esthétique de révélation : « Ce qui n'est pas conscient n'est pas humain »⁹⁶, ou plutôt l'homme ne devient humain que par la conscience. La révélation de la violence est celle de la conscience qui se révèle à elle-même : les fondements de l'humanité ont été jetés par la cruauté qui ne devient telle que lorsque regardée dans le délai de la conscience, que lorsqu'elle est vue par des yeux humains. La violence appelle l'expérience esthétique, et cette expérience renvoie à l'exigence de vérité de la conscience, c'est-à-dire à l'expression de « ce qui est ». L'être est une image de l'être; l'être est impossible...

« À partir de cette violence — je ne puis, encore aujourd'hui, m'en proposer une autre plus folle, plus affreuse — je fus si renversé que j'accédai à l'extase »⁹⁷. Que Bataille en vienne à affirmer qu'il a connu l'extase devant cette photographie d'un exemple du supplice chinois qui veut qu'on découpe lentement la victime en morceaux est autre chose qu'une jouissance de voyeur : si l'identité des extrêmes que sa révélation affective met en scène est, comme il le dit lui-même, d'abord à comprendre par rapport au sadisme⁹⁸, elle met surtout en relief l'ambiguïté économique de la violence au sein de la conscience et l'oscillation sans fin de ses mouvements entre fondation et destruction. C'est à la même chose que renvoie la fascination de Bataille devant les images de morts violentes de la grotte de Lascaux : l'homme encore tendu dans son désir, gisant aux côtés de l'animal tué serait celui qui expie la nécessité de tuer auxquelles étaient confrontés ceux qui chassent pour se nourrir⁹⁹.

⁹⁶ G. BATAILLE, *Les larmes d'Éros*, Paris, Pauvert, 1971, p. 118.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 121.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Cf. G. BATAILLE, *L'Érotisme*, p. 83.

L'homme est peut-être un être par et pour la violence bien avant d'en être un pour la mort, même si la violence pointe inmanquablement vers l'extrémité de l'inconnu. Mais justement; c'est cette tension de ce qui pointe vers sans être achevé, cette anticipation de l'irréversible, qui donne à l'image un si insigne statut. L'image de la violence funeste reste image d'un mouvement vivant qui, au contraire de la tentative de figuration directe de la mort, peut posséder un réel contenu affectif pour celui qui y est confronté.

La vieillesse renouvelle la terreur à l'infini. Elle RAMÈNE L'ÊTRE sans finir au commencement. Le commencement qu'au bord de la tombe j'entrevois est le *porc* qu'en moi la mort ni l'insulte ne peuvent tuer. La terreur au bord de la tombe est divine et je m'enfoncé dans la terreur dont je suis l'enfant¹⁰⁰.

Rapprocher au sein d'une même constellation la violence, le sacré et le désir ne relève de l'oxymore qu'en apparence; la violence de ce qui pointe vers la mort, du sacrifice d'un être comme image pour un vivant de sa propre mort à venir est un moment révélateur de la structure du désir. La satisfaction passe par la confrontation de la menace.

C'est bien ce que l'on recherchait dans ces duels d'un monde pas si lointain : satisfaction. Le seul baume à l'injure – le seul apaisement possible du désir – était la mort; même la blessure grave laissait un arrière-goût amer. Mais l'on ne peut fonder un corps social ainsi : un des deux adversaires doit renoncer à la domination de l'autre, sans quoi la supériorité du vainqueur ne peut plus être reconnu¹⁰¹. La satisfaction et la mort ont ceci de commun que leur avènement organique ou symbolique ouvre la brèche sur l'infini et l'inconnu que l'homme recouvre par le caractère sacré du rituel. Il y a ici objet à polémique : si pour l'Église le sacré est irréductiblement relié à la forme particulière de l'appareil symbolique chrétien, il y a chez Bataille, comme chez tout personnage

¹⁰⁰ G. BATAILLE, « Ma mère », dans *Romans et récits*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2004, p. 759.

¹⁰¹ Cf. G.W.F. HEGEL, « Indépendance et dépendance de la conscience de soi; domination et servitude », dans *Phénoménologie de l'esprit*, tome I, pp. 155-166.

antéchristique, une révolte qui désire poser l'espace du sacré derrière la limite du visage du Christ, là où l'image de Dieu n'est plus distincte de celle du Diable.

Satan qui êtes en enfer/que votre règne arrive/que votre volonté soit faite/sur la terre comme en enfer/Pardonnez-nous notre innocence/délivrez-nous du bien/et laissez-nous/laissez-nous succomber à la tentation/dans les siècles des siècles/ainsi soit-il¹⁰²

Que cet espace du sacré puisse autant être revendiqué par un ordre établi que par une instance révolutionnaire s'y opposant n'est pas une simple coïncidence : ce qui y est en jeu est le point aveugle – source et *telos* pulsionnels – de toute autorité sociopolitique.

Le sacré est ce moment où l'être se confond avec le glissement du devenir : expérience de « ce qui est ». Si la révolte est bel et bien un désir de réouverture de cet espace de non-savoir où le sentiment de l'impossible laisse l'homme errer sans contrainte devant la mer des possibles tel un Molloy ou un Watt, si le poids de son autorité est bel et bien celui d'un affect révolutionnaire, cette révolte ne peut par contre réellement *fonder* quoi que ce soit qu'en sollicitant une logique organisationnelle qui précisément recouvre l'espace du sacré. On retrouve ici la même logique que celle du mal d'archive : la révolte aussi travaille toujours et déjà contre elle-même.

Chez Hegel, la marche vers le Savoir absolu est ce mouvement de l'Esprit qui désire récupérer le non-savoir pour en résoudre la négativité dans une figure de la pensée : au déchirement que le non-savoir introduit dans la conscience en la fondant s'ajoute le corrélat de sa maîtrise par le Savoir. Le non-savoir y est lui-même toujours déjà savoir en devenir, en ce que le système hégélien est un travail acharné qui n'a de répit qu'avec l'avènement de la récupération de la négativité par la réalisation dialectique de la totalité de l'Esprit.

¹⁰² P. WEISS, *La persécution et l'assassinat de Jean-Paul Marat...*, trad. Jean Baudrillard, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 49.

Pour elle [la conscience de soi] le négatif de l'objet, ou l'auto-suppression de celui-ci, a une signification positive; en d'autres termes, la conscience de soi *sait* cette nullité de l'objet, d'une part, parce qu'elle s'aliène elle-même, — car dans cette aliénation elle se pose *soi-même* comme objet, ou, en vertu de l'unité indivisible de *l'être-pour-soi*, pose l'objet comme soi-même. D'autre part, dans cet acte est contenu en même temps l'autre moment, celui dans lequel elle a aussi bien supprimé et repris en soi-même cette aliénation et cette objectivité, étant donc dans *son* être-autre comme tel près de soi-même. — Tel est le mouvement de la *conscience*, et dans ce mouvement elle est la totalité de ses moments¹⁰³.

C'est dire que la posture hégélienne vis-à-vis du savoir en est une qui s'oriente sur la productivité : la marche vers le Savoir absolu n'a de sens qu'en fonction de la satisfaction de l'esprit revenant à lui-même après l'expérience aliénante de l'altérité de l'objet. On voit peut-être ici plus clairement l'hégélianisme de la notion lacanienne de la circularité de la pulsion : en tant qu'apaisement de la tension, que résolution de l'angoisse de l'impossibilité du réel, la proposition moderne de la satisfaction est cette confirmation de la production de l'identité du sujet dans la perspective précise où celle-ci est un produit de *l'Aufhebung*, c'est-à-dire d'un geste de conjuration de la négativité aliénante mais essentiellement constitutive de la conscience. Si la logique du duel instaurait un monde précaire où chacun doit être prêt à mourir par honneur, celle de l'institution du savoir exige au contraire le renoncement à la satisfaction intégrale. Renoncer à l'affrontement mortel par le biais de structures d'identifications alternatives, c'est là le mouvement que le savoir réflexif rend possible : l'épreuve angoissante de l'être-pour-la-mort est justement cette confrontation de la mort qui n'implique pas son effectivité concrète.

La nuance entre productivité et improductivité devient ici une question d'accentuation : si chez Hegel le travail de l'Esprit est ce qui assure au non-savoir une fonction dans le système du Savoir, le témoignage de Bataille est ce refus du système au nom impossible de la fixation obsessionnelle de son point aveugle. L'économie sociopolitique occidentale tend encore aujourd'hui à confirmer l'effectivité du renoncement pulsionnel; mais Freud en a lui-même cerné avec

¹⁰³G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, tome II, p. 294.

précision les effets secondaires. La volonté de considérer les moments d'improductivité comme la vérité la plus insigne de l'homme participe de la recherche d'un mode de vie alternatif à celui d'une civilisation aux prises avec son complexe de culpabilité.

« Dans le "système", poésie, rire, extase ne sont rien, Hegel s'en débarrasse à la hâte : il ne connaît de fin que le savoir. Son immense fatigue se lie à mes yeux à l'horreur de la tâche aveugle »¹⁰⁴. L'improductivité et la dépense d'énergie pulsionnelle de l'art compris comme espace privilégié de l'expression de l'affect ne sont pour Bataille d'aucune manière assimilable au travail (notion qui sous sa plume semble porter le poids d'un traumatisme secret, comme si le travail était le vecteur d'imposture par excellence). Mais s'il s'est toujours prononcé en faveur d'une vision de l'écriture en opposition avec le travail, la place qu'il lui assignait reste encore obscure, suivant la difficulté qu'il y a à donner une définition positive de ce qui dépasse les outils permettant de formuler une définition.

C'est qu'il y a un poids omniprésent dans la posture générale de Bataille : celui de ce que j'appelle une pulsion de révolution. Cette tension vers la promesse d'un avenir meilleur se développe en fonction du désir que les choses puissent se passer autrement. Au milieu du siècle dernier, la tendance à penser cette révolte en fonction du marxisme était encore évidemment prometteuse. En tant que revendication de justice, accepter de rattacher une réflexion à un espace théorique et pratique aussi codifié que l'aspiration à l'abolition du prolétariat peut se comprendre selon une posture révolutionnaire qui concerne directement l'investissement de soi dans le savoir : celle du refus de la servitude de la pensée, avec comme corrélat le désir de renverser tout pouvoir qui oppresse l'homme.

Si le système hégélien peut en ce sens être assimilé à l'espace totalitaire d'un État dictatorial, c'est surtout en fonction de son aspiration à une universalité

¹⁰⁴ G. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, p. 130.

qui ne peut être conquise que par l'élimination du particulier qui résiste devant le mensonge d'une figure totalisante. La reprise par Marx de la structure formelle hégélienne de l'argument précoce de l'abolition du prolétariat va aussi en ce sens (le prolétariat, par la négation de la propriété privée, est aboli (*aufgehoben*) au profit d'une prise en charge commune des forces de production), mais l'histoire du communisme vient confirmer qu'il n'y a rien de tel qu'un achèvement du mouvement dialectique : le communisme intégral est cette utopie qui fit perdurer un temps le système qui y tendait.

L'horizontalité du temps appelle la danse des possibles dans un renouveau destructeur que Nietzsche avait la volonté d'affirmer. Il ne faut prendre la thèse du Savoir absolu ni à la lettre, ni comme une métaphore. C'est plutôt la figure d'une expérience d'assomption métaphysique. Elle s'inscrit dans une filiation qui relie des figures aussi distinctes que le mythe de la caverne, l'éternel retour ou l'envers dont parlait Artaud. Dans l'économie de l'œuvre de Hegel, le Savoir absolu est ce moment vertical – image de l'éternité, du renouveau de ce qui est hors du temps mais génère le temps – qui se tient à la place du point aveugle de tout discours métaphysique. Que Bataille se révolte contre la volonté hégélienne de *faire fonctionner l'Esprit*, cela peut se comprendre ainsi : dans le rapport entre théorie et *praxis*, le pouvoir répressif finit toujours par recouvrir ou protéger comme son sommet propre l'espace qui peut à juste titre être revendiqué par celui qui possède la conscience de la possibilité du devenir-autre. Que l'autorité du même trahisse la possibilité que les choses puissent se passer autrement et qu'y soit récupérée la charge affective qui frappe l'homme devant ces images de l'utopie, c'est justement là son travail : représenter comme possible ce qui n'aura pas lieu. Mais est-ce que la révolte de Bataille échappe vraiment à ce retournement? Est-il possible de considérer son désir d'adialecticité comme une possibilité pratiquement possible? Advenant cette possibilité, l'adialecticité n'est-elle pas elle-même une promesse d'*achèvement*

définitif qui soit résolution des tensions dialectiques dont il faudrait se défaire? C'est-à-dire : une proposition finale d'autorité totale éventuellement répressive?

On ne peut considérer sérieusement ces questions sans les confronter à l'épreuve de l'Histoire. Ce n'est pas comme si l'intransigeance révolutionnaire était sans précédent : je la vois déjà chez Moïse. Le récit de l'Exode du peuple d'Israël montre déjà la double face de la pulsion de révolution; s'y laisse reconnaître d'une part la détermination négative de la révolte – faire cesser l'état d'oppression – et d'autre part son aspect plus positif, soit la promesse divine d'une terre où les descendants d'Israël pourront prospérer vers l'unité avec Dieu¹⁰⁵.

Le peuple d'Israël est opprimé par les Égyptiens; il est asservi aux travaux forcés. Moïse, porteur de la révélation divine, a pour mission de le mener à la terre promise. Il doit diriger le peuple, *mais il ne peut lui parler directement* (il a « la bouche et la langue embarrassées »¹⁰⁶. *Moïse a besoin de la médiation de la parole d'Aaron* (Aaron « parlera pour toi au peuple, il te servira de bouche »¹⁰⁷).

L'interprétation qu'opère le livret de l'opéra *Moses und Aron* de Schönberg thématise très bien la problématique de l'expression de la vérité de la révélation, et ce par une mise en évidence du caractère fatal du travestissement de l'idée par l'image exprimant cette idée. Moïse correspond, dans son rapport avec la parole de l'Éternel, au pan positif de l'idéal révolutionnaire : c'est l'utopie elle-même, l'affirmation de la promesse (qui ne possède pas de lieu qui lui soit propre). La positivité de la pulsion de révolution, l'idéal en tant que tel, l'honnête et légitime rêve de libération de la condition de servitude, entame alors une confrontation

¹⁰⁵ A. SCHÖNBERG, *Moses und Aron*, B. Schotts Söhne, Mainz : « *Vereinigt mit Gott* » (« Unis avec Dieu »).

¹⁰⁶ *Exode*, 4, 10; Cf. A. SCHÖNBERG : « *Meine Zunge ist ungelentk : ich kann denken, aber nicht reden* » (« Ma bouche est maladroite: je peux penser, mais ne peux parler »).

¹⁰⁷ *Exode*, 4, 16; Cf. A. SCHÖNBERG : « *Aron will ich erleuchten, er soll dein Mund sein* » (« Je veux illuminer Aaron, il doit être ta bouche »).

avec l'ordre du monde établi. La conquête du pays de Canaan est le récit du *polemos* de la vérité indicible de la révélation révolutionnaire contre celle du pouvoir répressif.

Déjà, tout le dispositif du retournement de la pulsion de révolution en répression est en place. La menace de la répression des Égyptiens est bientôt écartée, mais la souffrance servile du peuple n'en est pas pour autant abolie. Pharaon opprimait par le travail; c'est maintenant la parole de l'Éternel qui se substitue à lui en détenant la position du discours d'autorité. S'il est vrai que l'instance exerçant le pouvoir n'est plus la même, ce n'est que dans la mesure où la figure de l'autorité et le système répressif qui lui est inhérent sont intériorisés par le peuple d'Israël sous la forme du renouvellement de son Alliance avec l'Éternel. Dieu promulgue des lois et des interdits qui doivent être respectés au même titre que l'autorité égyptienne, faute de quoi la promesse de libération ne pourra pas se réaliser (colère de Dieu lorsque son peuple transgresse ses prescriptions). Affranchi de l'opresseur, le dispositif qui assure les médiations entre Dieu, Moïse, Aaron, et le peuple reproduit une structure de l'oppression à même la conquête de son autonomie. *Lorsque le peuple se révolte, il s'en prend maintenant à l'entité Moïse-Aaron, c'est-à-dire au complexe médiateur qui structure le rapport entre l'objet du désir de la pulsion de révolution du peuple (l'unité avec Dieu, c'est-à-dire le fantasme de l'adéquation intégrale entre soi et soi-même) et sa réification en récit de répression (le Dieu légiférant, devenu figure universelle). Le peuple ne s'est affranchi que de la répression égyptienne, et non pas de la structure de la répression elle-même.*

Le texte de Schönberg est un espace où se déploie plus clairement le jeu entre l'idée (*Gedanken*) et l'image (*Bild*) de l'idée. Devant la plaidoirie d'Aaron pour la nécessité de l'expression de l'idée par l'image, Moïse est dévasté : « O

Wort, du Wort, das mir fehlt! »¹⁰⁸. La pulsion de révolution est sans cesse soutenue par l'absence de son contenu utopique; à plusieurs reprises, Moïse décrit ainsi la source de son inspiration : « *Einzig, ewiger, allgegenwärtiger, unsichtbarer und unvorstellbarer Gott!* »¹⁰⁹. Mais l'utopie elle-même ne peut être reconnue en tant que telle que si elle est exprimée par l'image qui la trahit en la livrant au registre de l'apparence. C'est en ce sens que *Moses und Aron* peut être compris comme un récit de la négativité du récit de l'utopie : l'image comme point de départ de la mise en récit est un moment limite où se dévoile l'absence d'un contenu dont le postulat reste nécessaire en tant que motivation de la formation de l'image qui promet la délivrance.

L'épisode du Veau d'or montre Moïse s'insurgeant en son nom propre contre la possibilité de la réification de sa volonté dans le langage : dénonçant l'adoration du veau d'or comme faux rite idolâtrique, sa colère peut se laisser lire comme une réaction de la pulsion de révolution face à la réification qu'opère le mensonge de la présence illusoire. La reconnaissance de la destruction du caractère authentique de la promesse par le faux sentiment d'identité que procure l'image d'une idole se traduit en une révolte contre les moyens que semble prendre inmanquablement la révolte pour marcher vers sa fin : la révolte elle-même peut être révolte contre la possibilité de trahison du fantasme de son idéal. L'interdit de la représentation comme tabou qui frappe le nom de Dieu est une prescription qui prend ici le sens d'une tentative de supprimer la dynamique qui repositionne toujours un dédoublement des forces sociales entre instance autonome et instance subordonnée.

Mais la reconnaissance par l'autorité du danger qu'elle court en soumettant sa loi à la nécessité de l'expression n'est pas le seul versant de cette révolte : la violence de cette tentative de résistance est aussi une réactualisation

¹⁰⁸ A. SCHÖNBERG : « O Parole, toi parole, qui me manques! »; Cf. Johannes, 1, 1 trad. Luther, « *Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort* ».

¹⁰⁹ A. SCHÖNBERG : « Unique, éternel, omniprésent, invisible et irréprésentable Dieu! ».

de l'impossibilité de la réalisation de l'utopie, en ceci qu'en tant que figure d'autorité, *la colère de Moïse incarne elle-même le renouvellement de l'état de chose qui la provoque*. Si le fait d'imposer un silence relatif à la prononciation du mot « DIEU » (ou Yahvé, Adonai, Jéhovah, Élohim, etc.), si ce silence correspond à la tentative de préserver la Parole de la souillure du retournement de la volonté authentique en maîtrise répressive, *la formulation même de cette interdiction rétablit le maintien du peuple dans une servitude* qui porte en elle le caractère différé de la réalisation de la promesse. L'application et le respect de cette loi rétablissent du même coup l'écart entre maîtrise et servitude. La marche vers l'utopie s'auréole à nouveau de l'impossibilité de sa réalisation par le maintien de la non-identité entre la révélation et le récit de cette révélation.

Car tel est le nouveau point de départ qu'engendre le cercle vicieux dans lequel la pulsion de révolution évolue : Moïse comme nouveau Maître à craindre et à qui se soumet le peuple en adorant servilement un Dieu absent qui, en son unité postulée, cristallise l'objet du désir révolutionnaire. Ce Dieu qu'on ne doit pas nommer est comme le secret d'une volonté qui s'est rangée du côté de la barbarie contre laquelle elle se révoltait.

On ne peut ainsi s'empêcher de remarquer que si la logique constitutive d'une loi divine montre la religion institutionnalisée comme le plus grand obstacle à la pulsion de révolution, le monde religieux porte en lui comme son inspiration primaire cette fougue réactionnaire qui résiste devant le pouvoir. L'hypothèse de Freud concernant la mort de Moïse¹¹⁰ (qui en fait est celle du parricide de *Totem et tabou*) sollicite un champ théorique qui corrobore ces remarques. Le meurtre de Moïse est cet acte révolutionnaire qui fonde une nouvelle loi à même la destruction (manducation et digestion) de l'autorité

¹¹⁰ Cf. S. FREUD, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1986.

paternelle. Événement sans doute prémédité, mais qui n'a de sens qu'en fonction d'un besoin de décharge : le déploiement de violence est encore la réponse à un sentiment d'oppression, d'injustice ou de privation, et sa réactualisation dans le sacrifice, en tant que figuration de l'acte originel, possède dans l'économie des premières cultures une fonction qui anticipe déjà l'état organisé de la *katharsis* grecque.

Ce n'est pas que sacrifice et représentation tragique soit la même chose; seulement, ces deux mises en scène ont historiquement reçu un rôle semblable au sein de l'économie culturelle de différents peuples. À la tragédie grecque revenait une fonction culturelle, sociale et politique; celle de canaliser l'énergie de la pulsion de révolution populaire en un désir de réminiscence et de réactualisation de la pureté originelle et divine de la loi non écrite. Cette image utopique de l'unité et de l'autorité divine et immuable est celle de ce qui précède la fondation violente de la civilisation. Le rituel tragique a, tout comme le sacrifice, pour finalité de purger le poids inavouable d'une collectivité; la représentation de la violence fondatrice est la purgation de la culpabilité de l'homme devant la souillure qu'il a introduit dans le monde avec le déchirement de sa conscience. L'image de la mort violente rend acceptable l'impasse de la civilisation en réactualisant sans cesse en l'homme la charge de culpabilité qu'elle porte. Ce qui permet de vivre au sein de l'impasse est cela même qui la creuse toujours plus profondément.

La pulsion de révolution ne semble pouvoir se manifester que dans un état assoiffé : l'atteinte de son objectif la fait basculer dans l'engrenage contre lequel elle lutte. Si la source de la révolte jaillit presque inmanquablement du sentiment d'injustice qu'un pouvoir fait subir à un individu, son épreuve critique par excellence consiste en la transmission de son contenu de vérité. Historiquement, une des postures révolutionnaires les plus originales et

énigmatiques reste celle de Jésus, de l'homme qui s'oppose certes à l'ordre établi, mais qui pour ce faire ne se fonde en rien sur le déploiement de quelque violence que ce soit¹¹¹. Mais les origines du christianisme ne se donnent évidemment qu'au travers des différents témoignages tendancieux qui en rendent compte. N'ayant pas laissé d'écrits, Jésus n'est d'une certaine manière *que figure, que production culturelle*. Nous n'avons en quelque sorte que le produit de la trahison de l'expérience de l'homme pour en évaluer la profondeur.

C'est la mort sur la croix qui devait sceller le destin de l'Évangile : il était « suspendu » à la Croix... Il a fallu la mort, cette mort ignominieuse et imprévue, il a fallu la Croix, qui d'habitude était réservée à la « canaille » — il a fallu ce paradoxe effrayant, pour placer les disciples devant l'énigme véritable : « *Qui était-ce? Qu'était-ce?* » Le sentiment de choc et de profonde humiliation, le soupçon qu'une telle mort pourrait constituer la *réfutation* de leur cause, la terrible interrogation qu'ils se posaient : « Pourquoi cela, et de cette manière? »... — On ne comprend que trop leur état. Là, il *fallait* que tout ait sa nécessité, ait un sens, une rationalité, une raison supérieure : l'amour d'un disciple n'admet pas le hasard. Alors seulement s'ouvrit l'abîme. « *Qui l'a tué? Qui était son ennemi naturel?* » Réponse : le judaïsme *au pouvoir*, sa classe dirigeante. Dès lors, on se sentit en rébellion *contre* l'ordre établi, et l'on se mit, après coup, à comprendre Jésus comme un *rebelle à l'ordre établi*. Jusqu'à lors, ce trait guerrier, et négateur en parole et en acte *manquait totalement* à son image, et même, il y contredisait. De toute évidence, la petite communauté n'a justement *pas* compris l'essentiel, ce qu'il y avait d'exemplaire dans cette manière de mourir, cette liberté, ce souverain détachement au-dessus de tout *ressentiment* — cela montre comme elle l'avait, en tout, peu compris! En soi, Jésus ne pouvait, par sa mort, vouloir autre chose que donner publiquement la preuve la plus forte, la *démonstration* de son enseignement. Mais les disciples étaient bien éloignés de *pardoner* cette mort — ce qui aurait été évangélique au plus haut sens du mot; ou même de *s'offrir* à une mort semblable dans une sereine et

¹¹¹ Il faut évidemment considérer l'exception de cette grande indignation platonicienne devant l'intrusion de la matérialité de la marchandise dans l'espace intime et sacré de l'affect. Cette colère est d'ailleurs loin d'être étrangère à celle de Moïse devant le Veau d'Or. La scène de la colère du temple est aussi reprise dans le très beau film de Denys Arcand, *Jésus de Montréal*. Il est intéressant de noter que l'espace sacré qui y est transgressé aux yeux de Jésus de Montréal n'est plus le même temple : c'est devenu le corps même de la femme en ce qu'il est chosifié en objet de production. C'est là en quelque sorte le cœur du propos du film : que le contenu de vérité du christianisme passe par une révolte qui ne peut se sublimer qu'en se trahissant. La révolution est perpétuelle, toujours à recommencer, et le sens n'en est peut-être pas dans l'aboutissement impossible, mais dans son travail de gestation. « Tout serait-il vain parce que la souffrance est éternelle, et que les révolutions ne survivent pas à leur victoire? Mais le succès d'une révolution ne réside qu'en elle-même, précisément dans les vibrations, les étreintes, les ouvertures qu'elle a données aux hommes au moment où elle se faisait, et qui composent en soi un monument toujours en devenir, comme ces cumulus auxquels chaque nouveau voyageur apporte une pierre. La victoire d'une révolution est immanente, et consiste dans les nouveaux liens qu'elle instaure entre les hommes, même si ceux-ci ne durent pas plus que la matière en fusion et font vite place à la division, à la trahison »; G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 167.

suave paix du cœur... C'est justement le sentiment le moins évangélique, celui de la *vengeance*, qui reprit le dessus. [...] On imagina un moment historique, celui où le règne de Dieu arrive, pour juger ses ennemis... Mais c'était là, sur tous les points, un contresens total. Comprendre le « règne de Dieu » comme un dénouement, une promesse! L'évangile avait justement été la présence, l'accomplissement, la *réalité* du « règne de Dieu »... Semblable mort, précisément, *était* le « règne de Dieu »¹¹².

Il n'est pas ici question de sonder en quoi pourrait précisément consister la positivité de la posture expérientielle de Jésus par rapport au pouvoir; le mouvement qui nous intéresse est celui qui semble se répéter au fil des siècles. Ce que l'Église a fini par conserver de la vie de Jésus, c'est beaucoup moins son enseignement que l'image de sa mort violente. Peut-être que ce renouveau iconographique qui fit qu'on commença à représenter le Christ sur la croix seulement après quelques siècles de culte explique autant l'essor soutenu de cette religion que son inscription de plus en plus marquée dans les structures du pouvoir politique : ce que le discours de l'Église perdait en fidélité vis-à-vis de l'enseignement de Jésus, elle le gagnait en effectivité législative et en universalité. Sans doute, la figure de Jésus n'aurait jamais eu l'importance historique qu'elle a eue si l'on s'en était tenu à la valeur des dispositions affectives qui constituaient essentiellement son enseignement. Sa mort a finalement été la principale figure de la réappropriation institutionnelle du sens de sa vie en codifiant l'image d'une charge d'affect dans une iconographie incomparablement plus accessible qu'un discours allégorique.

En organisant les flux du christianisme dans un ensemble symbolique qui pouvait assurer la circulation entre le désir de sécurité d'un peuple miné par la misère et la volonté de domination d'un pouvoir, la « Bonne Nouvelle » se voyait récupérée dans un espace qu'elle s'était elle-même évertuée à ne pas investir. L'enseignement de Jésus pose en fait le problème du non-savoir avec la même insistance que Bataille : dans les deux cas, ce qui résiste à l'entendement est que la vérité recherchée est une synergie affective. Si l'avènement de la postérité de

¹¹² F. NIETZSCHE, *L'antéchrist*, trad. Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, 1974, pp. 68-70.

Bataille reste encore en chantier, celle de la « Bonne Nouvelle » ne doit la sienne qu'à la trahison de l'enseignement de son instigateur : qu'à la récupération de la particularité d'une constellation de non-savoir dans l'universalité du savoir.

La logique dans laquelle s'insère l'image de la crucifixion partage beaucoup plus avec d'importantes hypothèses relatives au contenu symbolique du sacrifice primitif qu'avec l'intimité d'une disposition affective. Si la portée profondément révolutionnaire de l'enseignement de Jésus résidait dans l'idéal de non-violence et d'amour inaltérable envers autrui prôné devant toute forme de conflit, Freud note lui-même de frappantes similarités entre l'eucharistie et les pratiques sacrificielles primitives : la communion par l'ingestion commune du pain rappelle la manducation du corps sacrifié. Il est vrai que selon l'Évangile, la prescription de la communion vient de Jésus lui-même : « Ceci est mon corps, donné pour vous; faites ceci en mémoire de moi. [...] Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, qui est répandu pour vous »¹¹³. Mais ce récit est justement celui du mythe dont le sens s'est vu révisé à partir de l'image de la crucifixion. Le symbolisme des discours de Jésus avait comme références des tensions subjectives, internes à un individu, et non des figures mythologiques...¹¹⁴ La trinité est la mythification et la personnification de tensions qui étaient présentes et réalisées dans le cœur d'un homme qui n'était une promesse pour autrui qu'en étant lui-même la réalisation de son enseignement.

Le mécanisme purgatif du sacrifice obtient sans doute sa formulation la plus universelle dans l'image du Christ sur la croix. Ce n'est pas pour rien que Hegel soutient que l'adéquation historique de l'Esprit avec lui-même s'est déplacée de la culture se développant autour du culte des dieux grecs au christianisme : si à l'apogée de la *Kunstreligion* la vérité de l'Esprit est exprimée

¹¹³ Luc, 22 : 19-20. Voir aussi Mathieu 26 :26-29, Marc 14 : 22-25 et Corinthiens 11 : 23-29.

¹¹⁴ Cf. F. NIETZSCHE, *L'antéchrist*, § 34.

par son incarnation esthétique dans le sensible, et qu'inversement le sensible reçoit sa nécessité par cette esthétisation de la forme qui supporte la possibilité même du contenu, la religion manifeste et révélée (« *offenbare* » et « *geoffenbarte* ») est un moment de synergie de l'Esprit en ce que s'y accomplit « l'incarnation de l'essence divine, ou le fait que cette essence a essentiellement et immédiatement la figure de la conscience de soi »¹¹⁵. D'action barbare, le christianisme a sublimé le sacrifice dans un ensemble symbolique qui remplace l'effusion de sang par le vin, et le cannibalisme par la manducation du pain : l'immédiateté de la vérité abstraite de la violence s'y voit récupérée par l'Esprit dans un rituel plus raffiné où l'ingestion du pain et du vin lie symboliquement la vérité spirituelle de la transsubstantiation à l'essentielle sublimation alimentaire (transformation de la nourriture) qu'opère la civilisation. La force universelle du christianisme est d'élever à l'immuabilité la particularité d'un contexte sociopolitique donné en le représentant comme celui qui soutient la vérité éternelle du royaume de Dieu; inversement, la médiation de la violence originaire assure le renouveau perpétuel de l'incarnation de la vérité de l'affect dans la chair de l'homme. La volonté divine que l'Esprit s'est donnée se reconnaît autant en la figure de Dieu qu'en celle du Christ : le visage de la transcendance est celui de l'homme de chair, image coupable devant son propre reflet reflétant la résolution de sa culpabilité.

Tout comme dans l'hypothèse freudienne concernant le sacrifice primitif¹¹⁶, une part de ce qui est mis en scène correspond à l'ambivalence de l'homme par rapport à l'autorité. Le peuple y canalise autant son amour que sa haine; la violence sublimée de la crucifixion est à la fois le baume qui apaise l'affect de la révolte et sa restitution immanente en une culpabilité devant un Dieu qui figure en fin de compte l'instance du pouvoir qui contraint l'humanité. L'ère chrétienne assura ainsi la circulation des énergies entre un pouvoir dominateur et un peuple servile réclamant ce pouvoir.

¹¹⁵ G.W.F. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, tome II, p. 266.

¹¹⁶ Cf. S. FREUD, *Totem et tabou*, trad. Marielène Weber, Paris, Gallimard, 1993.

Si « Dieu a offert son fils en sacrifice pour la rémission des péchés »¹¹⁷, et qu'en ce sens, « le sacrifice expiatoire, [...] le sacrifice de l'innocent pour les péchés des coupables »¹¹⁸ reste la récupération du contenu de la logique sacrificielle primitive sur lequel repose le christianisme, n'y a-t-il pas lieu de se demander en quoi le monde chrétien diffère du monde qu'il voudrait avoir révolu? Ce n'est pas la structure fondamentale qui change, mais ce que le christianisme opère en grande primeur, c'est l'alliage du monothéisme juif et l'humanité des dieux grecs. L'effectivité de son image maîtresse réside dans la possibilité nouvelle du sentiment de la présence de Dieu qu'offre l'évidence de l'identité entre Jésus et son Père. La figure de Jésus se développant dans l'intimité d'un rapport à la transcendance, l'identification à l'individu qui incarne la structure même de l'interpénétration du corps et de l'esprit humanise du même coup les paramètres de l'expérience spirituelle. *L'homme* Jésus s'est donné à la mort, mais il aura fallu comprendre cette mort comme un sacrifice pouvant racheter le péché de l'humanité aux yeux d'un Dieu que le Fils avait lui-même engendré symboliquement... Cet homme qui de son vivant n'était rien d'autre que l'incarnation d'un mode de vie particulier est par la lecture de sa mort devenu la figure d'un nouveau rapport entre affect et savoir. De voir la valeur de sa vie magnifiée par le sens symbolique conféré après coup à sa mort, alors que celle-ci n'était justement que l'avènement ultime et insensé de son enseignement, de voir qu'à l'adéquation du corps et de l'esprit qu'il prêchait l'Église a répondu par la négation du corps, voilà ce qu'il n'aurait peut-être pas plus supporté que les marchands du temple.

Jésus a souffert pour toi, soumet-nous ta volonté, offre-nous la servilité et la confiance de ta foi, laisse le Fils de Dieu porter le poids de tes péchés comme il a porté sa croix pour toi, et tu seras éternellement libre dans l'arène de la culpabilité de l'homme envers Dieu... Le christianisme eut un caractère d'autant

¹¹⁷ F. NIETZSCHE, *L'antéchrist*, p. 70.

¹¹⁸ *Ibid.*

plus universel qu'en lui fut figurée la formule d'une aliénation séculaire écrite en filigrane dans l'histoire. Le panoptisme tel que vu par Foucault s'y voit déjà : il suffit « que les détenus soient pris dans une situation de pouvoir dont ils sont eux-mêmes les porteurs »¹¹⁹. Ce que l'Église présente comme voie vers la rédemption, c'était pour Nietzsche la « mauvaise conscience » comme résultat d'une contrainte extérieure¹²⁰; Freud reprend cet argument lorsqu'il affirme que « la conscience est la conséquence du renoncement aux pulsions »¹²¹. L'effectivité du christianisme, s'appuyant sur la structure déchirée de la conscience, eut pour effet d'intégrer au cœur même de l'individu la structure du pouvoir castrateur.

Le pas suivant fut une objectivation supplémentaire : la représentation de cet état de tension interne au sujet se porta clairement à l'extérieur de l'individu et hors de sa portée. Être sujet du roi, c'était cautionner la fusion du pouvoir et de l'essence divine dans une figure individuelle qui échappe pourtant à tous les individus du royaume. Cette radicalisation législative d'un complexe affectif parut longtemps assez solide pour réprimer la diffusion d'une alternative quant au rapport entre l'individu et l'autorité : la culture et le capital artistique était très majoritairement au service de l'État théologique.

Mais les siècles d'hibernation — ou de castration régulatrice — de la pulsion de révolution sous le joug de la structure répressive de l'État théologique du Moyen-Âge n'ont en fin de compte pas empêché que la dialectique de la révolte se renouvelle. La pulsion de révolution s'est d'une certaine manière codifiée sous une forme latente dans la structure répressive du récit d'identification de l'autorité théologique. La pulsion de révolution persiste sous

¹¹⁹ M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 203.

¹²⁰ Cf. F. NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, trad. Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Paris, Gallimard, 1971.

¹²¹ S. FREUD, *Malaise dans la civilisation*, p. 86.

le couvert de son produit réifié; de là que son contenu soit toujours potentiellement accessible.

La servitude du paysan français du 18^e siècle n'est pas essentiellement différente ni de celle du peuple d'Israël en Égypte, ni de la misère d'un peuple soumis à une autorité étrangère, et la revendication de ce peuple – « liberté, égalité, fraternité » – traduit le désir d'une terre promise au même titre que le pays de Canaan et que le paradis chrétien : contenu positif de la pulsion de révolution. L'enchaînement des événements de la Révolution française est certes sans précédent, mais la dynamique du retournement n'est pas étrangère à ce qui a été décrit plus haut. Toutefois, la positivité de l'idéal se transmue peut-être plus clairement en barbarie répressive, celle-ci prenant le visage d'une violence sanglante que l'on a nommé Terreur.

Cette fois ce n'est plus seulement d'un tyran politique qu'il s'agit de s'affranchir; il semble que le peuple ait alors résolu de se défaire de la structure répressive elle-même. *L'ambition* n'est pas seulement d'éliminer le roi pour le remplacer par un autre. Le mot de Danton, « nous ne voulons pas condamner le roi, nous voulons le tuer »¹²², témoigne d'un désir qui dépasse les seules bornes d'une révolution provisoire : l'ampleur du mouvement révolutionnaire semblait pouvoir laisser espérer un changement de système radical, comme si s'était développée la conscience que le responsable du perpétuel renouvellement historique de la répression était la structure même de l'organisation du pouvoir. Kant lui-même dérogea à son horaire...

« L'exécution du roi devient ainsi le simulacre de la mise à mort de Dieu »¹²³. Au nom d'un idéal de fraternité, les mandataires du peuple exécutent le roi, comme si, par sa mort, ce devait non seulement être la figure de la caution

¹²² Cité dans P. KLOSSOWSKI, *Sade mon prochain* précédé de *Le philosophe scélérat*, Paris, Éditions du Seuil, 1947, 1967, p. 71.

¹²³ *Ibid.*

divine du pouvoir qui se voyait annihilée, mais aussi la possibilité de l'injustice de la répression elle-même. Mais voilà, le dieu, le roi, le Maître est tué : il est violemment assassiné, guillotiné. Je reviens à mon exergue de Sade : « Une nation déjà vieille et corrompue, qui, courageusement, secouera le joug de son gouvernement monarchique pour en adopter un républicain, ne se maintiendra que par beaucoup de crimes; car elle est déjà dans le crime »¹²⁴. Le peuple entend affranchir l'État de sa structure répressive; mais en se révoltant contre le maintien par l'État monarchique de la discrimination économique à son égard, et en *tuant* le roi, il ne réussit qu'à reproduire la structure de la violence répressive à même la nouvelle autonomie de l'État républicain. Tout se passe ici comme si la pulsion de révolution, en tentant de mettre en place l'idéal qui lui est propre, ne pouvait prendre d'autre chemin que la violence pour parvenir à ses fins. Mais du seul fait de la prise du pouvoir par le crime, l'idéal de fraternité s'étaye de nouveau sur l'impossibilité de sa réalisation : une nation née dans le crime ne peut se maintenir que par le crime. L'ambition d'équité qui l'avait d'abord motivée à se révolter ne s'est jamais manifestée que sous la forme d'une violence qui, même lorsqu'elle croyait assouvir sa soif de justice, ne faisait que déployer sa force répressive.

C'est en quelque sorte pour avoir la conscience nette d'avoir infligé un démenti aux vérités proclamées par la Révolution qu'il donna alors la version la plus virulente de sa *Justine*; il fallait que l'impulsion secrète de la masse révolutionnaire fût quelque part mise à nue; or, elle ne l'était point dans ses manifestations politiques, puisque même quand on assommait, noyait, pendait, pilait, incendiait, violait, ce n'était jamais qu'au nom du peuple souverain¹²⁵.

La révolution ne se fait jamais effectivement qu'en vue de la mise en place d'un nouveau Maître : jamais le *peuple* lui-même n'a vraiment été souverain. La pulsion de révolution se laisse en quelque sorte inmanquablement séduire par l'attrait du pouvoir, refondant de son plein gré la structure même de ce qu'elle contestait sur la force répressive de l'impulsion violente.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 65.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 63.

En cautionnant ce régicide doublé d'un déicide, le peuple agit comme l'esclave qui tuerait son maître. Suivant Kojève, l'Esclave détruit ainsi la possibilité même de la révolution : s'érigeant lui-même en nouveau Maître, il rétablit l'écart entre maîtrise et servitude. Son salut réside au contraire dans la transformation progressive du Monde par le travail, et son établissement comme Maître ne devrait être fondé que sur domination de la Nature¹²⁶. C'est ainsi que l'ambition communiste peut se comprendre : assurer la réalisation objective de l'homme selon une reconnaissance mutuelle et équitable au sein d'un rapport de maîtrise vis-à-vis du monde des choses par le biais de la répartition équitable du capital issu des forces productives, et non plus selon la domination d'une classe par une autre.

Mais ce projet se creuse autrement dans le devenir historique : la torsion politique de la lecture communiste de la pensée de Hegel est celle qui identifie l'individu à la collectivité en cette volonté de domination des faiblesses de l'homme mortel. La maîtrise de l'angoisse par la raison instrumentale est la clef du pouvoir sur autrui que détient l'autorité sociale. La dialectique positive promet à l'homme du Savoir le même renouveau éternel que Dieu promet aux prophètes de l'Ancien testament; la filiation du savoir y remplace celle du sang. Y est d'une certaine manière proposée une même malléabilité de la temporalité : comme si la promesse d'éternité, en fait sa mise en forme dans l'espace de la représentation, garantissait l'effectivité immédiate de son expérience.

Mais l'avènement réel et effectif du communisme intégral n'est pas moins problématique que la mise en place de l'unité avec Dieu. L'Esclave, toujours bien loin d'effectuer la suppression dialectique de sa condition servile, reproduit à chaque fois la structure de la répression en s'attaquant directement au Maître : il hisse alors un nouveau mandataire à la position de celui contre lequel il se révoltait. C'est en ce sens que le sadisme dévoile l'impulsion secrète de la masse

¹²⁶ Cf. A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 11-34.

révolutionnaire : celle qu'il y a à ne pouvoir mettre en chantier l'aspiration à l'unité que par le désir d'assujettissement de l'Autre, celle qui réaffirme la négativité de la répétition du cercle vicieux de l'histoire révolutionnaire.

Tout projet qui se maintient par le désir de renverser le pouvoir et de se l'approprier d'une manière ou d'une autre traverse une période d'instabilité de la loi, où celle-ci est comme mise en veille, l'autorité législative nécessaire à son maintien étant justement l'instance contestée. La loi des mesures de guerre est une loi qui cautionne la possibilité de la transgression de la loi. C'est là en quelque sorte le sujet du film de Visconti, *The damned* : la mise en place du National-socialisme est cet espace de corruption où « tout est possible », où semble s'étioler pour un temps la culpabilité de l'homme devant la transgression des interdits fondamentaux du meurtre et de l'inceste. Ces zones où les moyens se fondent avec la fin sont celles qui dans les faits empiriques tendent à présenter Sade, Bataille et la révolution totalitaire sous un rapport commun : ce qui aspire à la totalité de l'homme peut tendre à la réaliser soit en excluant de son cercle ce qui s'y oppose (exil, expatriation), soit en digérant un tel négatif à même son système (camp de travail, prison)¹²⁷.

L'échéance de la pensée de Bataille ne fait pas exception : elle se retrouve dans la confrontation de son fantasme et de son applicabilité dans le monde pratique. Je ne sais trop à quel point Bataille était conscient de l'état de tensions décrit plus haut, mais il cherchait certainement une échappatoire à l'ambiguïté qui en découle : la notion de souveraineté reste sa proposition politique qui s'efforce le plus ouvertement de relier vérité de l'existence individuelle et transposition sociale de cette vérité (de fait, « l'opération souveraine » voudrait

¹²⁷ Raoul Ruiz, en guise de préface à son adaptation cinématographique de *La vocation suspendue* de Pierre Klossowski, parle de la puissance digestive de l'institution; de sa capacité à s'incorporer positivement le négatif qui la remet en question.

se fonder dans la même absence de contenu que l'expérience intérieure¹²⁸). Tout en conservant la valeur du mouvement de la transgression, l'opération souveraine s'efforce de se distinguer de toute dialectique entre maîtrise et servitude. « La souveraineté est la révolte, ce n'est pas l'exercice du pouvoir. L'authentique souveraineté refuse »¹²⁹. Position de contestation ouverte, sans objet fixe, sans reste permettant de la communiquer à autrui...

Dans le discours (unité du procès et du système), la négativité est toujours l'envers et la complice de la positivité. On ne peut parler, on n'a jamais parlé de négativité que dans ce tissu de sens. Or l'opération souveraine, le *point de non-réserve* n'est ni positif ni négatif. On ne peut l'inscrire dans le discours qu'en biffant les prédicats ou en pratiquant une surimpression contradictoire qui excède la logique de la philosophie¹³⁰.

Il est ici question de la possibilité de l'adialecticité, de ce qui échappe à la récupération d'un contenu par le mouvement du savoir, de l'inconscient du savoir; non pas de l'inconnu pouvant un jour ou l'autre être rapporté au connu, mais de l'inconnaissable, du non-savoir radical.

La souveraineté est le fantasme de celui qui croit devoir assumer lui-même la place laissée vacante par la mort de Dieu. « Qui dit *athéologie* se soucie de la *vacance divine*, soit de la « place » ou du lieu spécifiquement tenu par le *nom de Dieu* – Dieu garant du moi personnel. Qui dit *athéologie* dit aussi *vacance du moi* »¹³¹. Bataille ne pouvait lire Nietzsche qu'en tentant désespérément de revivre l'expérience du meurtre de Dieu; l'athéisme avait à ses yeux besoin d'un nouveau fondement. Mais au bout du compte, Bataille a à mon sens failli à l'exigence d'un nouveau vocabulaire : son attachement à la figure de Dieu a trahi en lui la tension rétrograde d'un christianisme qu'il n'avait le désir de bafouer que parce que le contenu de vérité de son discours *dépendait* du geste sacrilège, du mouvement *contre...* « Dans l'acte profanateur du *nom le plus noble* de l'existence, se révèle sa *présence*. Ainsi Bataille, en dépit de son attitude athée,

¹²⁸ G. BATAILLE, *Œuvres complètes V*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 217-223.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 221.

¹³⁰ J. DERRIDA, « L'économie générale », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 380.

¹³¹ P. KLOSSOWSKI, « À propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille », dans *Critique*, p. 742.

demeure solidaire de toute la structure culturelle du christianisme »¹³². Ce qui recherche l'expérience de l'indicible ne peut en fin de compte épargner le rapport à l'institution, en ceci que cette dernière se fonde en cette zone du savoir où le dicible commerce avec l'indicible. L'institution est finalement toujours première, et c'est sur ses balises que l'interdit législatif pose la limite de l'expérience individuelle admise.

L'athéisme de Bataille ne pose donc peut-être pas tant la question du mystère divin que celle de la remise en chantier de l'énergie individuelle et sociale inhibée par la structure de la civilisation occidentale en sa conjoncture du milieu du vingtième siècle. Dit simplement, il ne s'agissait peut-être d'aucune autre chose que de rouvrir cet espace que Bataille nommait énigmatiquement « communication »¹³³ : transvasement collectif de chacun hors de soi-même dans une mise en commun de l'intimité de la connaissance de l'affect individuel au sein de l'impersonnalité d'un savoir qui s'efforce de s'ouvrir à la sensibilité affective. Mais le mot est peut-être mal choisi : si ce n'était du poids du refoulement propre à la pensée de Bataille en ce qui concerne le christianisme, il serait sans doute légitime de nommer « communion » cet espace où chacun est hors de soi-même en fonction d'un glissement qui empêche l'esprit de saisir quoi que ce soit de stable, mais où il est possible de ressentir ce qui relie les hommes entre eux. Dans cette perspective, les feux allumés par les SA à même le savoir nouvellement mis à l'index, s'ils jetèrent le désarroi sur plusieurs, furent pour d'autres l'occasion d'une décharge où les esprits célébraient une synergie... L'objet sociopolitique par excellence est peut-être cet espace où se recourent sacrifice et catharsis en une mise en scène du rapport fluctuant mais inévitable entre interdit et transgression. La communion est certes une opération apparemment pacifique, mais le rôle qui lui est conféré dans l'économie de la

¹³² P. KLOSSOWSKI, « La messe de Georges Bataille », dans *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 127-128.

¹³³ G. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, pp. 110-115.

chrétienté est tout de même celui de la forme sublimée d'un échange qui a une violence ancestrale pour enjeu; la conscience s'y décharge de sa responsabilité en offrant au pouvoir contraignant la possibilité de disposer de sa liberté.

L'image du monde grec que la tragédie nous transmet est celle d'une culture qui au contraire ne se cachait pas la violence de sa pulsion de mort; son énergie semblait sans cesse remise en jeu dans la figuration d'un conflit moral interne à la cité. L'ordre semble y être sans cesse refondu à même la possibilité du chaos par un transvasement toujours renouvelé de l'expérience de la connaissance de l'affect dans le domaine impersonnel du savoir collectif. Au sein de l'individu, le point de communication de ces deux registres se confond avec une sorte de travail de deuil avant l'échéance de la mort : la représentation de la mort telle qu'elle est insérée à l'intérieur d'une économie sociopolitique est elle-même un point de ralliement certain de tout contenu qui aspire à l'universalité. La manière dont un peuple vit collectivement son rapport à la mort détermine le sens de sa vision du futur et de sa projection dans l'avenir. Le rite de la tragédie reliait la mort et le châtement à une loi divine, éternelle et immuable; loi non écrite qui exige le respect en échafaudant des mises en scène de conscience, c'est-à-dire en mettant de l'avant des comportements où le désir de punition issu de la culpabilité devant la violation de la loi reste plus fort que la peur de la mort. Un peuple qui réussit à gérer l'angoisse devant la mort au point de faire de la figure typique de ses héros des martyrs volontaires ou suicidés est peut-être celui qui incarne le mieux l'autonomie de la loi devenue divine. La conviction inhérente à la figure de l'âme du martyr gagne dans la conscience d'un peuple le poids d'un affect collectivement *et* intimement compris par tous.

Ce mouvement d'intimité collective est le fantasme qui comme objet tend le désir d'achèvement de l'opération souveraine. L'impossibilité de sa réalisation est à la mesure de sa confrontation vis-à-vis du monde dans laquelle elle évolue. Tragédie grecque et christianisme sont ici présentés comme des modèles positifs

de résolution de l'impulsion de révolte. Mais leur efficence n'est que la mesure de l'asservissement qu'il fallut supporter... Que la servitude soit un état nécessaire ou contingent, cela n'est pas ma question; c'est ici plutôt de comprendre la portée de cette hantise de la servilité de la pensée qui affecte l'œuvre de Bataille. Peut-être cette hantise a-t-elle sa fin en elle-même, mais son contenu reste néanmoins dépendant de la proposition d'une souveraineté qui ne se distingue que confusément d'une nouvelle forme de Maîtrise... La souveraineté, du moment que son contenu se confond avec l'absence de contenu de l'expérience intérieure, ne se fait pas contre autrui, mais « *pour autrui* »¹³⁴; elle est aussi « le contraire de l'action »¹³⁵. L'alternative est ici hors du domaine de la *praxis*; c'est pourquoi la pensée de Bataille ne peut être comprise politiquement que dans la mesure où elle est rigoureusement apolitique : elle n'est politique qu'en fonction d'un refus des conditions de possibilité de l'activité politique. À une époque où il arrive que la scène politique ne soit que façade permettant d'articuler souterrainement un pouvoir corrompu pour justifier le déploiement de la violence au grand jour, la conscience qui tient à son intégrité ne peut que se retrancher en elle-même pour chercher à s'expliquer pour elle et pour autrui la catastrophe qui l'assaille en son for intérieur.

Si le fondement le plus irréductible de l'espace législatif est la volonté de conjuration de la violence, celui de l'activité politique est peut-être de tendre à donner un lieu à ce qui ne peut en avoir : l'utopie est cette image renversée de l'avenir qui cherche à présenter le devenir de l'homme comme l'aboutissement d'une promesse ancestrale. La posture de Bataille possède certes l'inconvénient d'être profondément inutilisable, mais peut-être est-elle la seule à recourir au plat constat. La souveraineté est muette devant l'impossibilité de construire sur un monde qui ne se forge un sens que par la perpétuelle réactualisation de sa catastrophe.

¹³⁴ G. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, p. 76.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 59.

Mais il suffit d'un rien pour faire basculer l'opération souveraine dans la violence répressive qu'elle voudrait éliminer : une ontologie de la transgression sans critériologie particulière autre qu'une valeur de tension pulsionnelle qui constitue une fin à atteindre en soi ne possède pas d'autre justification que la volonté de sa pulsion de révolution qui se révolte certes par nécessité, mais qui ne réussit à résoudre cette révolte que dans la perpétuité de la violence qu'entraîne l'absence de contenu d'identification positif. Au fond, la postérité de Bataille fait fasse à la même possibilité de travestissement qui amena un Nietzsche entre les mains d'un Hitler...

On doit reconnaître le travail de défrichage de Bataille; l'éclairage qu'il fit dans la nuit du non-savoir fut somme toute une participation majeure à l'édifice du savoir occidental. Mais sans doute nous a-t-il légué lui aussi plus de questions que de réponses...

J'ai fait la lumière au milieu de la nuit, dans la chambre, afin d'écrire : malgré cela la chambre est noire; la lumière point dans les ténèbres parfaites, pas moins superficielles que ma vanité d'écrire que la mort absorbe comme la nuit dérobe la lumière de ma lampe¹³⁶.

Ce qui importe demeure hors du savoir. La noirceur dans laquelle vient se perdre la lumière de l'écrit n'est que reste sans reste; l'au-delà du savoir est pour le savoir un résidu de la pensée qui ne dit rien de lisible, une voix étrangère dont on ne peut saisir que le sens musical du chant, et non la signifiante linguistique. Tel est le mutisme relatif de l'énonciation : l'homme parle, mais ce qu'il veut dire résiste, ne peut se mouvoir que derrière ses paroles. Chaque homme voudrait partager, se partager avec autrui, entrer en communication, mais la difficulté de trouver un moyen pour le faire le condamne à une solitude infinie. Le désir de communauté est un contenu auquel ne correspond aucun idiome; un reste messianique qui ne tolère pas la figure d'un messie.

¹³⁶ G. BATAILLE, « Le non-savoir », dans *Œuvres complètes XII*, p. 279.

Que la promesse soit de ceci ou de cela, qu'elle soit ou non tenue ou qu'elle reste intenable, il y a nécessairement de la promesse et donc de l'historicité comme à-venir. C'est ce que nous surnomons le messianique sans messianisme¹³⁷.

La fin de l'Histoire peut ainsi être comprise comme le début d'une autre historicité, pour laquelle l'homme n'a pu encore élaborer de critère d'évaluation. La tension aveugle vers l'avènement d'un temps hors du temps chronologique est cette image qui soutient la chronologie du temps : qui permet de marcher, fût-ce seul, ressassant en soi ce qui permet d'écrire hors de soi la solitude qui désire partager. On finit toujours par s'inscrire dans le savoir, par rendre un reste qui puisse peut-être éclairer la nuit; qui puisse renvoyer à la noirceur trahissant la pénombre de la nuit. L'écrit est ici un reste qui aspire à ce qui ne laisse pas de reste; une réserve d'encre pour renvoyer à la promesse de ce qui se donne sans réserve.

Du moment qu'on peut parler d'un contenu qui soit à venir dans l'avenir, il ne peut s'agir que de quelque chose qui soit déjà advenu dans l'Esprit par la reconnaissance. Le messianisme de Paul se distingue en ceci que le Messie était derrière lui : mais peut-on dire qu'il était alors vraiment advenu en tant que Messie? Il est probable que sans Paul, le christianisme aurait évolué différemment : il aurait en tout cas dû se développer sans cette insigne trame narrative qui assura la filiation du Christ avec la promesse judaïque. C'est là une thèse du livre de Giorgio Agamben, *Le temps qui reste : les Épîtres de Paul* ne sont pas tant à lire comme texte fondateur d'une nouvelle religion, mais comme « le plus ancien – et le plus exigeant – traité messianique de la tradition juive »¹³⁸. La situation temporelle de ce qui est promis est ainsi sujette à une ambiguïté particulière : l'objet de la réactualisation chrétienne de la promesse judaïque est une éternité toujours potentiellement présente, qui *reste* disponible à l'homme

¹³⁷ J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 124.

¹³⁸ G. AGAMBEN, *Le temps qui reste; un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. Judith Revel, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2000, p. 12.

qui accepte de se convertir. Le temps qui reste – le *kairos*, l'éternité du moment présent de la loi messianique – est le référent de l'eschatologie paulinien : la foi en la grâce de Dieu restitue à l'homme l'éternité qu'il porte en lui-même.

La loi messianique est chez Paul en perpétuelle friction avec les œuvres de la loi prescrite par Dieu. Les *Épîtres* sont en ce sens un témoignage de la primauté de la foi sur la loi. « Le Juif, ce n'est pas celui qui en a les apparences; et la circoncision, ce n'est pas celle qui est visible dans la chair. Mais le Juif, c'est celui qui l'est intérieurement; et la circoncision, c'est celle du cœur, selon l'Esprit et non la lettre »¹³⁹. La foi est cet espace vide qui ne demande qu'à recevoir un objet auquel s'accrocher. La force communautaire et effective du messianisme de Paul fut de présenter la position de servitude comme la condition nécessaire du salut; donc comme bienfait. La cohésion d'une communauté a toujours passé par la soumission – volontaire ou non – à une figure d'autorité. C'est ce que la possibilité communiste qui va de Marx à Kojève désire abolir : c'est à l'esclave que revient la possibilité de construire un monde meilleur en dissolvant les conditions de la domination d'une classe par une autre.

À Agamben revient le mérite de faire le lien entre Paul et Hegel : le verbe qui marque le désœuvrement de la loi qu'opère la loi de la foi messianique – *katargein* – est traduit par Luther par le verbe qui fondera plus tard la dialectique hégélienne : *aufheben*¹⁴⁰. Le temps chronologique – le *chronos* – est aboli *et* conservé par la loi messianique qui s'y confronte. La promesse de l'éternité est le résultat d'un jeu dialectique interne à ce qui dans la Loi fait loi. L'enjeu est celui d'un combat entre la chair et l'esprit : si chez Paul il s'agit de se détacher du corps et de la loi terrestre par laquelle le péché est entré dans le monde – « c'est par la loi que vient la connaissance du péché »¹⁴¹ – chez Hegel

¹³⁹ *Épître aux Romains*, 2, 28-29.

¹⁴⁰ Cf. G. AGAMBEN, *Le temps qui reste*, p. 158.

¹⁴¹ *Épître aux Romains*, 3, 20.

c'est le mouvement toujours renouvelable de l'Esprit dans l'Histoire qui récupère la déchéance du corps sujet à la négativité de la mort.

Agamben propose ainsi Hegel comme dernier prophète qui puisse incarner la réalisation de l'ancestrale promesse de filiation : celle de l'inscription dans le corps du savoir de l'alliance assurant la postérité d'un peuple par la sécurité que procure la figure avec laquelle il recouvre son angoisse. Le mouvement de l'*Aufhebung* est celui de l'effectivité d'une relecture totalisante de l'histoire de la pensée. Comprendre contextuellement cette réappropriation de l'historicité, cette fois par la puissance du *Begriff*, c'est comprendre la motivation de Hegel comme un nouveau désir de résolution des tensions entre le corps et l'Esprit. L'Éternel, c'est maintenant la puissance du Concept qui se meut au travers de l'Histoire comme le souffle du Saint-Esprit traverse le corps des disciples. Si la chair était encore thématifiée par Paul, chez Hegel la lutte elle-même est objectivée : la souffrance du corps n'advient que par le travail de l'Esprit.

Si ce qui rassemble irréductiblement tout grand projet de fondation se retrouve dans la mise en jeu d'une certaine forme de *kairos* (ici compris comme la pérennité verticale d'un moment présent éternel inconciliable avec l'horizontalité immanente de la durée temporelle), l'insuffisance de la positivité téléologique qui valorise trop exclusivement cette transcendance de l'éternité est mise en évidence chez Nietzsche. Le terrain de jeu de l'éternel retour possède plusieurs éléments en commun avec le contenu de la promesse messianique, mais il s'en distingue par son caractère aussi profondément atéléologique qu'athéologique. L'inspiration hégélienne de la logique initiale du marxisme n'échappe pas plus au messianisme que l'œuvre de Hegel; si ce dernier est peut-être un exemple unique de la coïncidence de l'annonce d'un messie et de son assomption dans le geste de l'inscription du soi dans le savoir (c'est-à-dire dans le moment de

l'écriture, de la rédaction), l'abolition du prolétariat reste chez Marx la promesse d'une messianité à venir. Après Nietzsche, les grands penseurs de la négativité qui avaient encore un certain attachement vis-à-vis de l'exigence de justice du marxisme ne recevaient du monde qu'une confirmation de la valeur du radicalisme nietzschéen quant à la volonté de refuser de compromettre l'authenticité possible de l'expérience humaine dans la conciliation entre l'affirmation de soi et la répression du pouvoir établi. Les pensées de l'impossible se sont dans le siècle dernier bel et bien constituées à l'image d'une dialectique négative, trouée, d'une dialectique qui ne trouverait son sens que par la fuite de ce sens hors du cercle herméneutique : la recherche de la possibilité d'un état de satisfaction ne peut plus s'y rechercher que dans une mort aussi impossible à mourir qu'à vivre. À la place d'une promesse positive, l'homme de la catastrophe ne peut que répéter le mouvement de la promesse sans pouvoir en assumer le contenu. Le messianisme sans messie de Bataille est ce désir qui ne trouve que l'abîme de la mort pour se résoudre. Éternel dans son contenu tout en possédant ses ramifications contextuelles propres, tel est le défi que j'accorde à notre époque : donner un sens à la vie autre que celui de la mort. Mais à quel prix peut-on vraiment le faire...

Le virilisme à outrance, voilà l'infâme qu'il faut écraser. Ce qu'il nomme le virilisme à outrance est selon lui immédiatement responsable de notre civilisation de forges et d'usines qui, conformément aux « maudites valeurs viriles, déracine, décline, dégrade. Qui veut dominer, dit le Père, veut l'industrie, qui veut l'industrie, veut le prolétariat, qui a voulu le prolétariat, suscitera le déracinement, la désolation des campagnes, la destruction des foyers, la détresse, la révolte; qui suscite la révolte des masses, doit alors vouloir la répression inéluctable. La virilité à outrance qui s'est déchaînée sur le monde et qui menace le Matriarcat spirituel de l'Église comme le Dragon qui menace la Femme de l'Apocalypse, la virilité à outrance trouve dans les modes de production et dans les convulsions sociales qu'ils entraînent, son propre cercle vicieux : le régime du bagne social est la dernière création, les chambres de torture, le dernier mot des valeurs dites viriles et les rapports du suspect et du délateur, du bourreau et de la victime le propre secret de la sodomie »¹⁴².

¹⁴² P. KLOSSOWSKI, *La vocation suspendue*, Paris, Gallimard, 1950, pp. 34-35.

Conclusion :

Pour une économie du non-savoir

Le texte que la philosophie doit lire est incomplet, contradictoire et fragile, et beaucoup en lui peut être renvoyé au démon aveugle; et peut-être même que lire est justement notre tâche, justement pour que par la lecture nous apprenions à mieux reconnaître et à bannir les forces démoniaques.

T. W. Adorno

J'espère pouvoir compter sur un lecteur indulgent, qui puisse comprendre que la propension de mon propos à s'étendre est à la mesure de la difficulté de ma confrontation avec celui-ci. Je crois ici me retrouver devant la nécessité de présenter le texte qui fût véritablement pour moi le nœud gordien qui catalysa mon écriture; j'estime que d'une certaine manière la tension principale de mon propre texte y est contenue, mais sous la forme d'un extrême état de condensation. Je me permets par surcroît d'en citer un long passage, car le texte dont je parle n'est malheureusement aujourd'hui plus l'objet d'une réimpression. En effet, pour une raison que j'ignore, le chapitre « Le Corps du Néant : L'expérience de la mort de Dieu chez Nietzsche et la nostalgie d'une expérience authentique chez Georges Bataille »¹⁴³ a été exclu de la réédition d'un ouvrage majeur quant à la réception de Sade au vingtième siècle; il s'agit de *Sade mon prochain*, le premier livre de Pierre Klossowski. C'est pourquoi je me crois ici justifié – mon désir de présenter la source la plus condensée de l'impulsion qui m'a permis d'écrire mon texte et la nécessité d'une conclusion convergeant – de

¹⁴³ C'est aussi le cas d'un chapitre, auquel je me suis aussi référé plus tôt, « La tentation du possible ».

donner asile aux dernières pages de ce chapitre qui n'a plus été l'objet d'une impression depuis sa parution en 1947. Je donne ainsi la parole à Klossowski :

Vouloir vivre tout instant de telle sorte que l'on puisse désirer revivre à l'infini — c'est bien là l'impératif de l'éternel retour, le seul impératif vraiment authentique de la volonté de puissance si frauduleusement interprétée aujourd'hui. En substituant au TU DOIS chrétien le JE VEUX du supranihilisme, l'âme nietzschéenne avait effectué la dangereuse conversion de la foi dans le Dieu chrétien, dont elle se considère le meurtrier, en la volonté du néant, car la liberté recouvrée par le meurtre de Dieu exigeait que l'homme voulût le néant plutôt que de renoncer à toute volonté. Mais, par ce vouloir le néant qui est le non-sens du monde sans but, du monde sans Dieu, l'homme devait surmonter ce non-sens, mort de Dieu ; en sorte qu'il se trouverait simplement avoir voulu ce qui toujours avait été et ce qui toujours sera ; surmonter le monde sans Dieu, c'est donc vouloir l'éternel retour qui, en absorbant le néant transitoire du JE VEUX le néant, amènera le JE SUIS. Or ce mouvement cyclique dans lequel l'homme assume l'incommensurable responsabilité de la mort de Dieu, c'est là le temps de l'éternel retour, temps futur d'un but qui doit libérer du poids du passé par la volonté de l'avenir. L'éternité est bien le but voulu d'une volonté toujours renouvelée d'éternisation de soi-même comme des faits et des choses de l'existence. C'est là l'heure du grand midi, lorsque la volonté de l'avenir s'affirme et qu'il s'agit de décider dans le sens du surhomme ou du sous-homme. [Klossowski renvoie ici le lecteur à Karl Loewith, Nietzsche et la doctrine de l'éternel retour.]

En effet si la volonté d'avenir du surhumain ne cesse pas d'avoir pour objet la réaffirmation de l'événement terrible et mystérieux du meurtre de Dieu, le sous-homme, incapable de l'expérience de l'éternel retour parce qu'il est incapable de comprendre la mort de Dieu comme un meurtre voulu, ne retient de l'enseignement nietzschéen que la volonté de puissance, ou plutôt purement et simplement la puissance, d'autant plus qu'il confond la puissance avec son agressivité et qu'elle-même le confond dans l'aveugle nécessité.

Bataille qui s'était placé sous le signe de l'acéphalité a-t-il seulement eu la liberté d'une décision dans le sens du *surhomme* ou du *sous-homme* ? Si la Révolution n'est pour lui qu'un aspect sociologique de la « *mort de Dieu* », il faut que l'existence individuelle soit elle-même meurtre de Dieu. Or la Révolution ramène nécessairement l'autorité divine sinon sous sa forme antérieure, du moins sous une forme camouflée qui escamotera le jeu du temps destructeur, qui escamotera la catastrophe qui est « *mort de Dieu* ». Du même coup, la « *chance du surhumain* » sera perdue, et l'existence, cessant d'être authentique parce que cessant d'être voulue, sera nécessairement confondue dans le mensonge du sous-homme qui prétextera la catastrophe pour asservir et s'asservir ; devant cette menace, il importe donc pour l'existence de se soutenir hors de la nécessité aveugle comme jeu, c'est-à-dire comme « *volonté de la mort de Dieu* ».

Il semble d'abord que Bataille, dans sa volonté de revivre l'expérience nietzschéenne de la mort de Dieu, ait d'autant moins échappé à l'équivoque qui menaçait de le confondre dans l'aveugle nécessité des masses, qu'il n'ait pas eu le *privilege*, si j'ose dire, du châtement nietzschéen : *le délire transfigurant le sacrificateur en victime*. Ayant « *tué Dieu* » au dedans de lui-même, Nietzsche a détruit du même coup le monde où une communicabilité des expériences est possible, il a senti pesé sur lui l'incommensurable responsabilité d'une

recréation, en l'absence du créateur, d'un nouveau monde où les hommes puisse s'aimer. Et c'est ce qu'il dit dans sa lettre à Burckhart. « Cher Monsieur le Professeur, lui écrit-il, je serais au fond bien plus volontiers professeur que Dieu, mais je n'ai pas osé pousser mon égoïsme assez loin pour abandonner, à cause de lui, la création du monde... » Mais il faut voir aussi et surtout ceci : dans le sentiment qu'aucun homme ne se sentait plus la foi — car c'est toujours la foi — de se reconnaître coupable de la « *mort de Dieu* », il s'est accusé lui-même au nom de tous les hommes ; tout en même temps il se reconnaît dans le Crucifié ; *sa folie est à la fois le symptôme de l'incommunicabilité des expériences et expiation qui doit compenser cette incommunicabilité* : tel est le sens de l'image mythique de Dionysos *crucifié*. Ainsi assouvit-il ce sentiment qu'il avait cru combattre de toutes ses forces alors qu'il n'avait fait que l'exercer : la *culpabilité*. Et tel il apparaît devant nous dans l'équivoque du délire et de la lucidité, tout à la fois infiniment coupable et infiniment absous.

Or, Bataille qui se référait à une *existence pour soi authentique*, dans la prétention de sauvegarder *la totalité de l'être* et de le préserver à un ordre social déterminé, *n'a jamais pu exercer autre chose que la nostalgie d'une authenticité*. Hostile à l'adhésion partisane, parce qu'un parti réduit la totalité de l'être à des revendications déterminées, son existence n'en était pas moins nécessairement identique à celle du méprisable partisan. Mais que valait l'acte volontaire de sa pensée pour échapper à cette assimilation nécessaire ? La valeur d'une nostalgie de la culpabilité, un besoin de primitivité profondément ressenti dans un monde où il semblait que sa vie ne pût une fois pour toutes s'engager et se saisir dans ce qu'elle avait d'irrévocable ; comment l'eût-elle pu ? Désolidarisé des réalités concrètes de l'existence, de la famille, des misères du peuple, il se vit condamné à vivre comme le reflet de ce qu'il voulu être — sans plus tenir compte précisément des plus élémentaires sentiments qu'il partageait cependant avec le reste des hommes.

Être coupable ou ne pas être, tel a été son dilemme. Son *acéphalité* n'exprime en sorte que le malaise d'une culpabilité que la conscience s'est aliénée en plongeant la foi dans le sommeil : or c'est là *éprouver Dieu à la manière des démons*, comme le dit Saint Augustin ; éprouver Dieu sans charité, c'est-à-dire, *l'éprouver* non plus comme le souverain bien, mais *comme l'intolérable nécessité d'être la créature que l'on est par rapport au Créateur*. En effet, par rapport à Dieu qui nous meut, nous sommes dans un état d'indéracinable dépendance. Dieu meut notre volonté, mais il nous laisse libre de vouloir ceci ou cela, *sauf de n'être pas*. Or le comble de la liberté, se disent alors l'un après l'autre l'homme le plus laid du Zarathustra de Nietzsche, le Kirilov de Dostoïewski et après eux le Acéphales, le comble de la liberté ne se trouverait-il pas dans le fait de ne pas être, et du même coup n'atteindrait-on pas l'état incréé de l'esprit ? Le « *meurtre de Dieu* » a son motif dans le *dégoût qu'inspire le fait d'être un tel devant Dieu*. Pour pouvoir se supporter, il faut « *tuer* » celui dont la présence oblige à être toujours présent. Mais, comme c'est encore Dieu qui a fourni à l'homme la faculté même de vouloir tuer Dieu puisqu'il lui a donné la faculté de vouloir, il peut paraître « *héroïque* » de vouloir toujours « *tuer Dieu* » pour accepter la nécessité d'être. Nietzsche est devenu fou, Kirilov s'est tué, mais Bataille offre l'exemple de cet affreux tourment qui consiste à ne pouvoir devenir actuel dans sa culpabilité pour atteindre l'état de responsabilité et connaître la voie de l'absolution. Si pour lui Dieu eût pu être mort une fois pour toutes, il n'eût point conçu l'existence comme « *mort de Dieu* », mais, du moment qu'il a décidé de le tuer, il n'y a plus pour lui de fait accompli : l'instant est toujours rempli de nouveau par cela même qui ne parvient pas à être libéré du passé. Or Dieu est venu vivre et mourir une fois pour toutes afin que tous les hommes meurent une fois pour toutes à eux-

mêmes et ressuscitent une fois pour toutes en Dieu ; et de la sorte, toute chose a un commencement et une fin, et une décision est possible qui permet, grâce au Golgotha, de faire des choses du passé un avenir dans le présent. Et de la sorte aussi, nous avons une histoire ; les événements n'auraient en effet point de réalité, ils demeureraient de simples phénomènes naturels, ils ne pourraient s'accomplir une fois pour toutes et ipso facto parvenir à l'absolution s'ils ne se référaient à l'événement qui, *une fois pour toutes*, donne à tout événement sa signification véritable : le Golgotha qui, en libérant l'existence du jeu dans la nécessité, fait aboutir l'histoire au Jugement.

Ainsi tout contre-Église est l'Église de la Mort de Dieu qui cherche à vivre en tant que corps sans Christ, sans tête ; c'est-à-dire le Corps Mystique au Vendredi saint. Or le Corps Mystique se constitue en fait dans les ténèbres du Vendredi saint, ténèbres dans lesquelles la contre-Église, Église de la Mort de Dieu se confond avec le Corps mystique ; mais, tandis que les ténèbres sont un enfantement, l'Église de la Mort de Dieu aliène précisément ce qui donne vie au Corps mystique : le sacrifice volontaire de la tête qui constitue la Résurrection du corps tout entier ; c'est alors que les mérites du Christ, les mérites de la tête sont communiqués aux membres de son Corps. Au contraire, dans la contre-Église, dans l'Église de la Mort de Dieu qui est un Corps acéphale, ce qui est communiqué, c'est ce qui découle seulement de la mise à mort de la tête par les membres, mise à mort à laquelle les membres participent activement ; ce qui découle de cet événement, c'est la pure et simple culpabilité ; voici donc le Corps Mystique envisagé non plus sous l'aspect de la réversibilité des mérites de la tête, mais sous l'aspect de la réversibilité de la culpabilité des membres. Mais, si l'on envisage l'aspect de la réversibilité de la culpabilité sans celui-là même de la réversibilité des mérites de la tête, on se demande s'il peut se constituer un corps en lequel la réversibilité de la seule culpabilité puisse s'effectuer ? La réversibilité de la culpabilité des membres parvient-elle à la naissance d'un corps ? Et n'est-ce pas la seule nécessité d'un Rédempteur qui puisse donner à la culpabilité ce besoin de se reconnaître comme les membres mêmes de la Victime ? Et n'est-ce pas là la contradiction interne de l'Église de la Mort de Dieu ? N'est-ce pas là l'impossibilité de l'Église nietzschéenne ? Cette Église ne peut en fait que se référer à la véritable Église, l'Église de la Mort de Dieu ne peut emprunter son existence blasphématoire qu'à l'Église de la Résurrection : en effet, et c'est là le sens de l'existence blasphématoire de l'Église de la Mort de Dieu, l'Église de la Résurrection contient l'Église de la Mort de Dieu ; dans l'Église de la Résurrection, la réversibilité des mérites de la tête implique nécessairement la culpabilité des membres puisque la réversibilité des mérites doit nécessairement agir en faveur des coupables. L'intérêt de l'existence blasphématoire de l'Église nietzschéenne ne consiste-t-il pas alors dans le fait essentiel de nous rappeler ceci : c'est parce que tous dans le Corps mystique nous avons été antérieurement dans le Corps adamique coupables de la Mort de Dieu que nous serons absous aussi dans la Résurrection de ce Dieu que nos péchés avaient mis à mort. Cela à tel point que l'on peut se demander si l'Église de la Résurrection est encore l'Église du Christ, si elle ne se souvient pas qu'en même temps elle est aussi l'Église de la Mort de Dieu ; que l'on peut se demander si le Corps Mystique est encore Son corps, s'il ne se souvient pas que c'est aux membres qui l'ont mis à mort que la tête communique ses mérites ? La Sainte Eucharistie qui consacre le Corps Mystique n'est-elle pas l'annonce de la Mort du Seigneur ? Nous avons vu que Nietzsche ne pouvait communiquer son expérience de la Mort de Dieu à ses disciples parce que cette expérience même était la négation de toute communication ; en effet, Dieu seul permet aux hommes de se comprendre et, si Dieu meurt, ils ne se comprennent plus. Allons plus loin : si Dieu meurt, y a-t-il seulement la possibilité de ce qui a nom

d'expérience en tant que telle ? si Dieu meurt dans nos cœurs au sens de la pensée nietzschéenne, au sens où cette mort signifie mort de la croyance en Dieu, mort de la foi, alors il n'y a plus d'expérience, à plus forte raison plus rien à communiquer, parce qu'il n'y a plus rien. Mais dire seulement que Dieu meurt, que notre foi meurt est tout à fait contradictoire parce que l'on ne peut croire un temps en Dieu et ne plus croire l'instant d'après, au point que tout le passé de la foi soit aboli. Le fait d'avoir cru en Dieu demeure, comme Dieu demeure, en dépit de l'anéantissement actuel de la foi.

Dans l'énoncé « Dieu est mort », subsiste la *foi du passé*, et c'est *cette foi du passé qui fournit encore à l'homme le sujet de cette mort* qu'il énonce à présent en tant que *Mort de Dieu*, tout de même que c'est Dieu aussi qui *permet que l'homme puisse ensuite croire en lui* et qui *permet que l'homme puisse ensuite croire que Dieu est mort*. Et en ce sens uniquement on peut dire que la « *Mort de Dieu* » est une *expérience communicable* dans la mesure où l'expérience de Nietzsche demeure en fonction de l'Église, et où la « *Mort de Dieu* » reste implicite dans l'Église de la Résurrection. Dans cette Église seule la communication des expériences est possible parce qu'elle découle de la communication même entre la tête du Corps mystique et ses membres ; toute expérience, de quelque sorte qu'elle soit, se réfère toujours au Christ dont l'humano-divinité demeure l'éternelle médiatrice, cause et fin de toute expérience, et dont le calvaire reste l'éternel critère de tout ce qui a été vécu, de tout ce qui se vit et sera jamais vécu. Or ce n'est que dans la mesure, précisément, où l'Église de la Résurrection implique le mystère de la « *Mort de Dieu* » qu'elle peut *communiquer* le mystère de la Résurrection, qu'elle peut le prêcher, qu'elle peut atteindre par sa prédication ceux qui cherchent à substituer *l'expérience de la chair et du sang au mystère qui est l'expérience de l'âme*¹⁴⁴.

S'il est vrai que je reconnaisse une grande clairvoyance à la part négative de l'argumentation de Klossowski — c'est-à-dire à ce que certains pourraient appeler une critique d'un athéisme qui ne peut se tendre qu'à la gloire de Dieu — je considère d'une plus haute importance un problème qu'elle croit résoudre par là. Ou plutôt : l'objet de mon travail est certes contenu dans l'économie théologique au sein de laquelle Klossowski l'incorpore, mais mon effort consiste à tenter de mettre l'accent non pas sur la fonctionnabilité inéluctable d'un système, mais sur la nécessité de la résistance au système comme partie intégrante du système. Ce qu'est le non-savoir face au savoir. Mais il est juste que la volonté de fonder un monde meilleur sur le corps du néant, sur un corps qui soit sans tête, est vaine. Le projet politique du pamphlet de *La philosophie dans le boudoir* est plus que problématique pour l'homme qui aspire à autre chose qu'au

¹⁴⁴ P. KLOSSOWSKI *Sade mon prochain*, Paris, Éditions du Seuil, 1947, pp. 174-183.

néant, mais c'est aussi la vision exagérée de la logique révolutionnaire qui faisait tomber les têtes pour les entasser pêle-mêle, accusant comme reste des corps acéphales gisant sur la scène du tribunal de la Révolution.

Le mouvement le plus évident de la pulsion de révolution est sans doute ce retour à la violence de la nature, mouvement qui ne peut être qu'à la mesure des circonvolutions de l'univers : la régularité de la révolution des astres est la plus irréductible figure à laquelle peut renvoyer le désir de rendre une époque révolue. Se placer dans la trajectoire d'une volonté qui affirme la possibilité que les choses puissent s'organiser autrement implique ici une proposition aveugle qui ne peut envisager son futur que par le retour au mouvement inorganique de l'univers. La pulsion de révolution est l'affirmation de la vie qui ne trouve son *telos* qu'en affirmant la mort, qu'en reprenant en elle-même le mouvement circulaire et inorganique d'une planète autour d'une étoile. La révolution est une marche vers l'avenir qui est motivée par une aspiration au retour à un soi ancestral.

Présenter une constellation de notions où se côtoient le non-savoir, l'incommunicabilité de l'activité pulsionnelle, la mort (de Dieu) et la foi a été pour moi l'occasion de la mise en évidence d'un ressassement infini entre deux nécessités : celle de la limite, et celle de la transgression de cette limite. Ce qui tend l'œuvre de Bataille est un fantasme qui pour lui-même se lie à une profonde improductivité. C'est pourquoi l'existence même d'une telle démarche peut sembler pénible à plusieurs. Je ne peux que reconnaître le fondement d'une telle exaspération : la non-effectivité du projet de non-projet est manifeste. Mais ce que je voudrais avoir soulevé est l'inéluctable importance de tels abîmes dans l'économie de la production du savoir.

La critique klossowskienne de l'athéisme de Bataille a au fond pour objet son improductivité : la vérité du sacrifice de la tête est perdue, car les membres

seuls ne peuvent en récupérer le contenu. L'idée du sacrifice de la raison est un moment qui exige la distanciation qu'opère la figuration. Vouloir vivre le devenir immédiat d'une catharsis perpétuelle, d'une éternelle érection qui n'en finit plus de décharger est le propre d'un sadisme narcissique qui, s'il est conséquent avec lui-même, ne peut vouloir qu'entraîner le monde dans son autodestruction¹⁴⁵.

Or Bataille insistait pour que sa démarche soit comprise comme une tension vers autrui. Paradoxale intention que de vouloir produire un reste de ce qui ne saurait tolérer l'espace du reste... L'importance de Bataille est pour moi celle d'un homme contraint d'incarner l'impasse du monde pour offrir l'impossibilité de sa représentation adéquate : c'est encore là la structure de la pulsion mise à nue. Bien que profondément étrangère à la représentation, elle en a irréductiblement besoin. Que Bataille se soit acharné à ressasser pour autrui le désir de la totalité de l'être dans un domaine qui ne saurait accueillir aucun témoin est le signe de l'infonctionnalité; mais c'est justement le caractère de ce qui tend ce témoignage qui possède ici une valeur inaliénable au sein de l'économie du savoir. Il est vrai que je n'en retiens peut-être que la trahison... Mon texte est celui d'un désir qui a renoncé à son intégralité au profit de l'efficacité de sa communication : c'est pourquoi je parle d'une *économie* du non-savoir. Bataille n'en aurait sans doute rien voulu entendre (au même titre que la proposition d'un « système du non-savoir »¹⁴⁶ lui aurait semblé impertinente); mais j'ai voulu amener ailleurs ce désespoir de martyr qui consiste à s'enfermer dans sa conviction, quitte à parler comme un sourd qui ne fait que deviner sa voix.

Ce qui justifie le rapprochement entre la tentative d'expérience intérieure ou d'opération souveraine de Bataille et la *katharsis* grecque, c'est la

¹⁴⁵ Sade lui-même en était tout à fait conscient : sa pulsion de mort alla jusqu'à formuler le désir de restituer au néant toutes traces de son passage sur la Terre.

¹⁴⁶ Cf. R. SASSO, *Georges Bataille : le système du non-savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1978.

reconnaissance de la nécessité d'une économie individuelle et sociopolitique qui puisse assurer une circulation continue entre l'activité affective du non-savoir et les formes réalisées qu'une communauté lui fait prendre dans le savoir. Il y a une distinction à établir entre une communauté qui ne pourrait se fonder que dans l'exercice du refoulement, et celle qui se constituerait dynamiquement dans une sublimation fondamentale des affects. Si j'ai exploité plus haut les signes de la santé de l'économie culturelle grecque, ce n'était que pour mieux mettre en relief le caractère diffus de son héritage : Bataille est un des esprits du siècle dernier qui a subi en lui l'exigence d'une cohésion sociale qui ne semblait pouvoir être atteinte qu'avec comme corrélat l'horreur relative à l'éradication à grande échelle des éléments dérangeants.

Il est indéniable que certains individus gèrent mieux que d'autres le malaise de la civilisation; certains l'ignorent, d'autres en supporte un poids supérieur à celui qui leur revient individuellement en le purgeant de manière productrice dans une économie de la création¹⁴⁷. En tant qu'expérience collective la *katharsis* est un modèle de sublimation, un procès toujours renouvelé qui a pour objet le malaise devant les interdits fondamentaux. Sans doute Athènes avait-elle à assurer une circulation pulsionnelle collective par la figuration, mais elle n'en est pas pour autant un modèle absolument idéal : telle efficacité apparente n'indique pas nécessairement l'absence d'un malaise culturel relatif à l'esclavage, dont l'existence de la pratique ne nous est parvenue que de manière plutôt discrète. Mais il faut mentionner qu'à cette époque la notion d'humanité ne recevait pas la même acception démocratique; pour Foucault, l'homme est même une invention fort tardive... Si le concept de démocratie nous vient des Grecs, il avait alors une résonance tout autre.

¹⁴⁷ Ce que font les grands esprits : ils donnent un corps aux tensions de leur époque.

En quel sens est-ce vraiment une contradiction irréductible que d'espérer le mouvement vers une communauté du savoir qui soit un lieu de partage de l'affect, un espace de communication? Du moment qu'on considère le rapport entre l'eau et les vagues comme une image adéquate d'une conception de la « communication »¹⁴⁸, on se contraint à penser toute forme de communicabilité selon le caractère absolu de la fusion impossible. On en vient à évaluer sur le même plan la copule qui relie entre elles les propositions de la langue et le coût des astres¹⁴⁹. Cela éclaire certes ce que l'organisme de l'homme a en commun avec le mouvement de l'univers, mais au-delà du frisson aveugle de l'origine, il faut aussi tenir compte de la *praxis* de la communication : le simple fait de pouvoir être compris par l'autre, sans nécessairement avoir à entrer en communication transcendantale avec lui, est cela même qui rend possible le désir d'une expérience authentique hors du tissu du langage, même si celle-ci se structure en fonction de l'aspiration à un retour à un état primitif antérieur à la déchirure de la conscience. Bataille le reconnaît — la possibilité du sens de ce qui en est dépourvu « n'est possible qu'à cette condition : que ta déchirure n'empêche pas ta réflexion d'avoir lieu, ce qui demande qu'un *glissement* se produise (que ta déchirure soit seulement reflétée, et laisse pour un temps le miroir intact) »¹⁵⁰. Mais venant de sa plume, cela sonne plutôt comme un regret, comme une concession forcée faite à ce qui fait déchoir son entreprise vers la *nostalgie* de l'authenticité...

L'enjeu, dit simplement : *la recherche d'une figure qui puisse faire sens, c'est-à-dire qui puisse assurer la circulation des énergies pulsionnelles entre la source affective et sa forme sublimée dans le savoir. Si l'effectivité de la figure de Dieu n'est plus possible, si Dieu est réellement mort dans le cœur des hommes,*

¹⁴⁸ Voir entre autres G. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, p. 113.

¹⁴⁹ Cf. G. BATAILLE, « L'anus solaire », dans *Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, pp. 81-86.

¹⁵⁰ *Ibid.* Bataille n'emploie les termes « déchirure » et « réflexion » dans le même sens que moi; la déchirure est pour lui l'état dévasté de celui qui échoue dans une réflexion qui tend vers l'immédiateté. Le sens du mot « glissement » se fonde par contre avec ce que j'en ai dit plus haut.

l'impossibilité du sens est-elle radicalement inévitable? N'existe-t-il pas une autre forme de synergie possible entre l'affect et l'intellect¹⁵¹? Mais sans doute, devrions-nous tout de même encore parler de *foi*... Le terrain de recherche défriché par Bataille correspond encore à l'espace laissé vacant par la mort de Dieu. C'est ce qui lui fait reconnaître la proximité entre le non-savoir et ses figures : « *Dieu est un effet du non-savoir* »¹⁵². Le nom de DIEU n'est certes pas intact, mais les tensions qu'il figurait jadis unanimement sont loin d'être mortes. DIEU n'est assurément pas complètement *déchu*; on fait encore éclater des bombes en son *nom*...

En quoi tout cela peut-il nous aider aujourd'hui à penser l'impasse de notre époque? Le fait est que le rapport à la régulation de la pulsion qu'opère la loi passe encore, même chez Bataille, par une figure qui se structure en fonction du mystère d'un référent qui dépasse la condition humaine : comme si l'ordre terrestre répondait toujours à l'exigence suprasensible d'un combat intérieur se devant d'être extériorisé (rendu accessible à l'entendement) par la figuration. Chez Bataille, la reprise de la figure du Commandeur obéit à cet impératif séculaire qui consiste à s'inscrire dans un rapport à une instance divinement démoniaque qui ne semble être figurée que pour que l'homme tende vers sa conjuration.

Il y a quelques jours, je suis arrivé — réellement, et non dans un cauchemar — dans une ville qui ressemblait au décor d'une tragédie. Un soir, — je ne le dis que pour rire d'une façon plus malheureuse — je n'ai pas été ivre seul à regarder deux vieillards pédérastes qui tournoyaient en dansant, réellement, et non dans un rêve. Au milieu de la nuit le

¹⁵¹ André Malraux formule l'hypothèse de la déification du travail : « Une civilisation se transforme, lorsque son élément le plus douloureux — l'humiliation chez l'esclave, le travail chez l'ouvrier moderne — devient tout à coup une valeur, lorsqu'il ne s'agit plus d'échapper à cette humiliation, mais d'en attendre son salut, d'échapper à ce travail, mais d'y trouver sa raison d'être. Il faut que l'usine, qui n'est encore qu'une espèce d'église des catacombes, devienne ce que fut la cathédrale et que les hommes y voient, au lieu des dieux, la forme humaine en lutte contre la Terre... »; A. MALRAUX, *La condition humaine*, Paris, Gallimard, 1946, p. 269.

¹⁵² G. BATAILLE, « Conférences 1951-1953 », *Œuvres complètes VIII*, p. 229.

Commandeur entra dans ma chambre : pendant l'après-midi, je passais devant son tombeau, l'orgueil m'avait poussé à l'inviter ironiquement. Son arrivée inattendue m'épouvanta.

Devant lui, je tremblais. Devant lui, j'étais une épave.

Près de moi gisait la seconde victime : l'extrême dégoût de ses lèvres les rendait semblables aux lèvres d'une morte. Il en coulait une bave plus affreuse que du sang. Depuis ce jour-là, j'ai été condamné à cette solitude que je refuse, que je n'ai plus le cœur de supporter. Mais je n'aurais qu'un cri pour répéter l'invitation et, si j'en croyais une aveugle colère, ce ne serait plus moi qui m'en irait, ce serait le cadavre du vieillard¹⁵³.

Le Bleu du ciel est ce récit d'un Don Juan moderne qui se voit confronté à l'absurdité de sa débauche. Si encore jusqu'à Mozart et Da Ponte la figure de Don Giovanni possède une force transgressive, si dans sa conviction elle bafoue encore les mœurs, la déchéance de Troppmann est celle d'un homme qui, bien qu'il ne soit pas moins immoralement libidineux que ses prédécesseurs, ne réussit qu'à faire écho à l'infamie d'un monde qui semble n'avoir rien d'autre à faire de sa perversion que de s'en nourrir. C'est le récit de l'homme qui historiquement n'a jamais donné sens à sa vie que par la négation transgressive, et qui n'a maintenant devant lui qu'un monde où il n'y a plus rien à nier. Le monde de la Révolution est cette négation de l'ordre qui correspond en fait trop précisément à l'état d'esprit de Troppmann : « D'ailleurs, même si la guerre en était sortie [de la Révolution], elle aurait répondu à ce que j'avais dans la tête »¹⁵⁴. La réalisation concrète d'une catharsis sans spectateurs, où chaque acteur n'a que sa propre conscience pour témoin, est le cri d'une époque floue où la violence de la décharge pulsionnelle ne voit le jour qu'avec l'explosion immédiate et désordonnée de ses énergies, où l'inscription de soi-même dans un procès de sublimation de la vie intérieure dans les formes extérieures du savoir ne semble plus possible. C'est le Déluge du fleuve, le moment où le flot pulsionnel ne trouve de débouché que dans le débordement immesuré¹⁵⁵. La violente crue de la

¹⁵³ G. BATAILLE, « Le Bleu du ciel », dans *Romans et récits*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2004, p. 121. Voir aussi une autre version de ce passage dans G. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, pp. 94-95.

¹⁵⁴ G. BATAILLE, « Le Bleu du ciel », dans *Romans et récits*, p. 133.

¹⁵⁵ Cf. J.-F. LYOTARD, « Avis de déluge », dans *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, Galilée, 1994.

guerre, la mort à son expression la plus simple et la plus insensée correspond au drame de l'urgence de la décharge d'un non-savoir dans un monde où la limite entre vie intérieure et réalité objective s'estompe.

En mettant en scène un personnage qui ne sait plus où traîner sa libido, Bataille révèle sous un nouveau jour ce qui est peut-être le plus sérieux problème de l'humanité : le désir malade de Troppmann est le témoignage d'un cercle pulsionnel qui ne fonctionne qu'avec des grincements. Le malaise est celui d'une énergie qui cherche une issue, et qui ne réussit qu'à s'échouer dans le mur de l'impasse. Le rapport à la figure du Commandeur est un important vecteur de ce problème : il y a là une sorte d'aveu de la part de Bataille. S'y formule un attachement ambivalent envers une Loi qui est ici figurée par une instance vindicative revenue d'entre les morts pour réclamer et assurer elle-même le châtement de son meurtrier. La hantise de Troppmann est une sorte d'honnêteté devant ce que Bataille refuse de reconnaître avec pleine conscience : la nécessité d'un endiguement de l'indistinction primaire du flot pulsionnel. Sa vie est dépourvue de liens affectifs pouvant contraindre son cœur à s'investir dans quelque construction positive que ce soit; la « marée montante du meurtre »¹⁵⁶ résonne en lui avec « une ironie noire »¹⁵⁷ qui est celle de l'impuissance devant l'absurdité de la vie d'un homme qui voit sa propre existence errer dans la dérive générale d'un monde auquel il ne peut que souhaiter la mort.

Le Commandeur est non pas exactement le retour du refoulé, mais plutôt celui du non sublimé : réinscription dans la conscience de la terreur relative à la culpabilité de la violence jetée dans le monde sans sublimation. C'est l'apparition qui cristallise l'exigence d'une contrainte pouvant inscrire la pulsion dans un *Weg* qui fasse sens, qui puisse s'organiser selon Éros et ainsi retarder l'échéance de Thanatos. Le Commandeur est une figure qui justement *commande* une

¹⁵⁶ G. BATAILLE, « Le Bleu du ciel », dans *Romans et récits*, p. 205.

¹⁵⁷ *Ibid.*

économie pulsionnelle; au fond, elle en appelle à l'autorité du visage d'un Dieu qui ne soit pas encore mort, d'une Loi qui puisse durer...



Le nœud que j'ai voulu soulever comme problème propre à une époque confrontée au développement exponentielle des technologies de la destruction est d'une actualité certaine. Il y a toujours quelque chose de profondément distinct du discours qui agit au sein même de tout discours : l'utilisation de l'arme nucléaire n'est que la radicalisation de cette attitude éternellement finale devant l'accumulation sans fin du savoir; comme s'il s'agissait à tout prix d'aller de l'avant, peu importe la direction. Qu'il soit juste ou non de dire que le postulat fondateur de cette volonté de détruire est celui d'une foi qui ne peut jamais être vérifiée empiriquement – l'immédiateté de l'expérience subjective ne pouvant que se laisser dissoudre par la pensée rationnelle – il reste qu'à la base du savoir se trouve le mouvement d'une conviction qui est celle d'un non-savoir : d'une source (*Quelle*) pulsionnelle. C'est l'affect avec lequel l'homme motive la production du savoir qui en génère l'effet d'épaisseur. La représentation de l'inconnaissable comme figure conjuratrice et régulatrice de la négativité essentielle du savoir est un fait que j'ai posé en fonction de la nécessité de prendre paradoxalement conscience de cette dynamique des conditions de possibilité du savoir, et ce dans la perspective de mieux les gérer; mais il n'y a évidemment jamais de solution toute prête. Le futur est à construire, mais la critériologie qui permettra d'en juger la pertinence et la validité se confrontera toujours au caractère passé de son objet au moment même de sa formulation.

J'ai voulu parler d'économie, car la question que je me posais était celle-ci : comment gérer l'énergie du *Trieb* en conservant en soi-même et en communauté la vérité individuelle, et ce sans pousser la logique jusqu'au « vouloir être le

tout », c'est-à-dire jusqu'au désir de la destruction du tout. La connaissance de soi est un cheminement qui implique certes le savoir réifié, mais la codification d'une expérience et d'une volonté honnête ne peut être exclue, enfin tant que le système permet l'écriture et l'écoute¹⁵⁸. Le savoir de l'ère de l'imprimerie en est un de l'aliénation en ce que le poids de l'individu y est sans cesse obnubilé par la contrainte de l'objectivation. Mais c'est toujours l'individu qui ressent l'affect : la psychologie des masses ne peut que se fonder dans l'étude préalable du sujet.

Une esquisse de l'économie du non-savoir est forcément une économie du savoir, l'aspect durable nécessaire à l'établissement de tout système d'échange ne pouvant se laisser figer que dans le domaine de la trace, et non au-delà. Mais c'en est une qui entend éclairer d'un jour nouveau la dynamique de l'objet d'archive en fonction de la source affective à partir de laquelle la pulsion émerge hors de l'individu. L'économie du non-savoir se voudrait une pensée du rapport entre le savoir et le signe de négation qui le précède rétroactivement. Dit simplement : l'on ne peut aujourd'hui rechercher à élaborer quelque forme de révolution sociopolitique sans d'abord s'attarder sur les effets de la logique capitalisante à l'intérieur même du cercle pulsionnel individuel. Au point qu'il est légitime de questionner à ce sujet le problème de l'origine du capitalisme : celui-ci n'est peut-être pas si autonome qu'on peut être porté à le croire. Le système dégage souvent l'impression d'une monstrueuse machine qui cherche l'avantage à tout prix; mais dans la mesure où l'homme moderne est effectivement devenu une machine désirante, c'est qu'il portait d'abord en lui la possibilité de structurer sa conscience selon la marche vers le profit absolu. C'est l'homme seul qui accepte de redistribuer les énergies du capitalisme sur la surface du monde; lui seul qui continue de cautionner un système qui exige ses propres crises cycliques¹⁵⁹.

¹⁵⁸ S'il est vrai que le libéralisme relatif au jeu du capitalisme s'oppose en principe au totalitarisme, il n'est jamais impossible qu'une agglomération de capital puisse donner à certaines pratiques capitalistes des airs totalitaristes.

¹⁵⁹ Les crises financières de l'occident pourraient aujourd'hui être identifiées à ce qui a pu être recherché jadis par le sacrifice et la *katharsis* : on pourrait ainsi regarder le récent krach boursier américain comme la

Le désir de transfert qui met en rapport l'individu et la communauté m'a semblé exiger la référence au projet de l'articulation entre connaissance et savoir; j'en suis venu à estimer que c'est seulement par là qu'on peut encore espérer l'établissement progressif de cette vieille utopie; « *das richtige Leben* »¹⁶⁰. L'homme n'a d'emprise sur le savoir que par la connaissance : celui qui vit de son inscription dans le savoir le sait trop bien. Il n'y a pas de lien direct entre l'affect et le savoir. La notion de sublimation est justement cet investissement de la connaissance comme médiation entre l'affect et sa codification dans le savoir. On ne peut aller jusqu'à dire que la connaissance et le savoir technique ont nécessairement besoin l'un de l'autre pour exister : seulement, c'est dans leur dynamisation réciproque que je place mon pari. Les conséquences ultimes de cette proposition se retrouvent dans une éthique de la connaissance : dans une manière de réfléchir en soi le rapport de l'homme au savoir.

Mais puis-je vraiment dire qu'une éthique dont je n'ai finalement fait qu'énoncer le projet soit ma contribution officielle à l'accumulation infinie du savoir? Je ne suis pas certain de pouvoir parler de ma réelle « contribution »; je peux seulement dire que ce qui se muait en moi sous l'exigence de la contribution était de deux ordres.

Il en allait d'abord de l'organisation référentielle de l'écriture, de ce qu'on peut considérer à proprement parler comme l'aspect intellectuel du texte : de la force d'association que j'espère avoir rendu sensible. C'est ce qui m'a finalement permis d'évaluer de grandes créations sociopolitiques sous l'éclairage d'une

déchéance qui assure la relance du capital. L'affaîssement du système reste précisément la condition la plus solide du renouveau de son cercle vicieux; ce n'est que par l'investissement capitaliste qu'on peut espérer ne pas tout perdre des investissements préalables. Une crise est une chance de faire en sorte que les choses puissent se passer autrement; mais c'est une chance à chaque fois ratée.

¹⁶⁰ T. W. ADORNO, *Minima Moralia*, trad. Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot/Rivages, 2003, p. 9 : « la juste vie ».

conception particulière du *Trieb*. Il y a là un réseau qui s'inscrit dans le savoir et qui se comprend très bien qu'avec la tête seule.

Mais il y a aussi ce qui pour moi fut le moteur qui me menait de l'avant, *the drive itself*, si l'on me permet l'image. L'inscription dans le savoir n'est pour moi qu'une démarche pour me délier de ce nœud indicible que je ressens : pour le sublimer. L'on enseigne souvent ces grands contempteurs du savoir – tel Artaud et Bataille – pour aseptiser leur portée révolutionnaire dans la soupe universitaire; j'ai paradoxalement voulu me prêter au jeu. Qui suis-je pour prétendre restituer la vie pulsionnelle d'hommes qui sont morts pour leur œuvre? On me laissera rire de moi-même... Mais je crois ce texte honnête, peut-être plat à force d'honnêteté rabâchée. Il n'était peut-être pour moi question que de trouver un compromis entre la profonde improductivité de mon objet d'étude – qui quoi qu'il en soit est resté la notion de non-savoir – et la nécessité professionnelle de m'inscrire dans le monde du travail.

La posture de Bataille m'a ouvert la possibilité de dire ce désir d'une tension vers une perméabilité entre l'herméneutique de la connaissance de soi et le savoir comme somme archivée renfermant des désirs réifiés. Ma contribution est déjà derrière moi, déjà derrière le lecteur de ces lignes : ce n'était peut-être que l'expérience d'une écriture (et pour le lecteur d'une lecture), que la quête d'un contenu qui est aussi indépendant de sa formulation que la sensation de la connaissance du savoir. Il y a un certain parallèle à faire entre le désir de transmission de l'image intuitive que j'ai portée en moi pendant la rédaction et la tentative de penser l'applicabilité de mon objet d'étude à une communauté ne pouvant se développer que dans le savoir. Ma recherche en est une qui est partie du savoir pour ruminer en elle-même sa méditation : le texte que j'ai travaillé à fixer est ce produit qui participe au savoir en espérant toujours réussir à laisser entendre en filigrane ce qui en meut la pensée. Mon texte est écrit pour laisser

résonner l'espace qui ne peut être contenu en lui, mais que chaque lecteur peut retrouver en son for intérieur. Ce fantasme de la communication fusionnelle, je ne le partage avec Bataille que pour être convaincu de ne pouvoir le retrouver ailleurs que dans une intimité se développant entre deux individus. Ce ne peut être qu'une image empathique de l'affect s'y rattachant qui peut participer à la cohésion d'une communauté : qu'une image réifiée qui passe par le savoir, mais dont le délai renvoie à l'espace affectif du non-savoir. Sans doute est-ce plutôt là ma définition de la communication : la résonnance par sympathie.

Bibliographie

- AGAMBEN, Giorgio, *Le temps qui reste; un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. Judith Revel, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2000;
- ANONYME, « Évangile selon Thomas », *Écrits gnostiques : la bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2007;
- ARISTOTE, *Poétique*, trad. Michel Magnien, Paris, Le livre de poche, 1990;
- ADORNO, Theodor W., « L'actualité de la philosophie », trad. Antonia Birnbaum et Michel Métayer, dans *Tumultes*, no. 17-18, 2002;
- ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia*, trad. Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot/Rivages, 2003;
- ARCAND, Denys, *Jésus de Montréal*, 1989;
- ARTAUD, Antonin, *Œuvres complètes XIII*, Paris, Gallimard, 1974;
- ARTAUD, Antonin, *Le théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1964;
- BAKHTINE, Mikhaïl, *La poétique de Dostoïevski*, trad. Isabelle Kolitcheff, Paris, Éditions du Seuil, 1970.
- BATAILLE, Georges, « Acéphale », dans *Georges bataille*, Paris, Éditions incultes, 2008;
- BATAILLE, Georges, *L'Érotisme*, Paris, Minuit, 1957;
- BATAILLE, Georges, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954;
- BATAILLE, Georges, *Les larmes d'Éros*, Paris, Pauvert, 1971;
- BATAILLE, Georges, *Œuvres complètes V*, Paris, Gallimard, 1973;
- BATAILLE, Georges, *Œuvres complètes VIII*, Paris, Gallimard, 1976;
- BATAILLE, Georges, *Œuvres complètes XII*, Paris, Gallimard, 1988;

- BATAILLE, Georges, *Romans, et récits*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2004;
- BATAILLE, Georges, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973;
- BECKETT, Samuel, *Comment c'est*, Paris, Éditions de Minuit, 1961;
- BOUCHARD, Hervé, *Mailloux : histoires de novembre et de janvier*, Montréal, Le Quartanier, 2006;
- BERTOLUCCI, Bernado, *Dreamers*, 2003;
- BRETON, André, *Les vases communicants*, Gallimard, Paris, 1955;
- COLLECTIF, *La Bible*, trad. Louis Second, Nouvelle édition de Genève, 1979;
- DELEUZE, Gilles, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Éditions de Minuit, 1967;
- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *L'anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972;
- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991;
- DERRIDA, Jacques, « L'économie générale », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967;
- DERRIDA, Jacques, *Mal d'archive : une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995;
- DERRIDA, Jacques, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993;
- FOUCAULT, Michel, « Préface à la transgression », dans *Critique*, août-septembre 1963, 195-196, pp. 751-769;
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975;

- FREUD, Sigmund, « Au-delà du principe de plaisir », *CŒuvres complètes* XV, Paris, Presses universitaires de France, 1996;
- FREUD, Sigmund, *La (dé)négarion*, trad. Jean-François Lyotard, dans *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971;
- FREUD, Sigmund, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1986;
- FREUD, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, trad. Ch. Et J. Odier, Paris, Presses universitaires de France, 1971;
- FREUD, Sigmund, « Pulsions et destin des pulsions », in *Métapsychologie*, trad. Jean Laplanche et J.B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968;
- FREUD, Sigmund, *Totem et tabou*, trad. Marielène Weber, Paris, Gallimard, 1993;
- FREUD, Sigmund et BREUER, Joseph, *Études sur l'hystérie*, trad. Anne Berman, Paris, Presses universitaires de France, 1956;
- HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, trad. Martineau, Authentica, édition hors commerce, 1985;
- HORKHEIMER, Max et ADORNO, Theodor W., *La dialectique de la raison*, trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974;
- HEGEL, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, tome I et II, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1941;
- KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre, Jean-René Ladmiral, Marc B. de Launay, Jean-Marie Vaysse, Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, 1985;
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, 1985;

- KLOSSOWSKI, Pierre, « À propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille », dans *Critique*, août-septembre 1963, 195-196, pp. 742-750;
- KLOSSOWSKI, Pierre, « La messe de Georges Bataille », dans *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963;
- KLOSSOWSKI, Pierre, *Sade mon prochain*, Paris, Éditions du Seuil, 1947;
- KLOSSOWSKI, Pierre, *Sade mon prochain* précédé de *Le philosophe scélérat*, Paris, Éditions du Seuil, 1947, 1967;
- KLOSSOWSKI, Pierre, *La vocation suspendue*, Paris, Gallimard, 1950;
- KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947;
- LACAN, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1973;
- LYOTARD, Jean-François, *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971;
- LYOTARD, Jean-François, *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, Galilée, 1994;
- MALRAUX, André, *La condition humaine*, Paris, Gallimard, 1946;
- NIETZSCHE, Friedrich, *L'antéchrist*, trad. Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, 1974;
- NIETZSCHE, Friedrich, *La généalogie de la morale*, trad. Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Paris, Gallimard, 1971;
- NIETZSCHE, Friedrich, *Le livre du philosophe*, trad. Angèle K. Marietti, Paris, Aubier, 1969;
- NIETZSCHE, Friedrich, *La naissance de la tragédie*, trad. Cornélius Heim, Paris, Gonthier, 1964;
- PLATON, *Phédon*, trad. Monique Dixsaut, Paris, Flammarion, 1991;

- RUIZ, Raoul, *La vocation suspendue*, 1978;
- SADE, Marquis de, *La philosophie dans le boudoir : les instituteurs immoraux*, Paris, Gallimard, 1972;
- SASSO, Robert, *Georges Bataille : le système du non-savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1978;
- SAUSSURRE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972;
- SOPHOCLE, *Théâtre complet*, trad. Robert Pignarre, Paris, Flammarion, 1964;
- SCHÖNBERG, Arnold, *Moses und Aron*, B. Schotts Söhne, Mainz;
- VISCONTI, Luchino, *The Damned*, 1969;
- WEISS, Peter, *La persécution et l'assassinat de Jean-Paul Marat représentés par le groupe théâtral de l'hospice de Charenton sous la direction de Monsieur de Sade*, trad. Jean Baudrillard, Paris, Édition du Seuil, 1965.