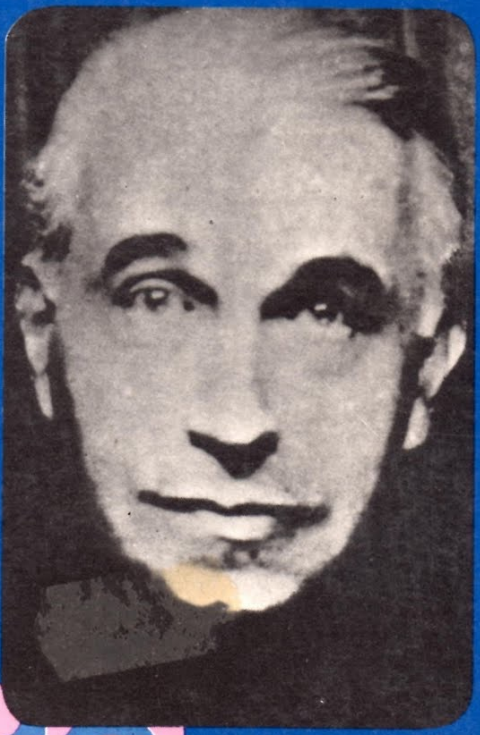
Bataille

par Roland Barthes, Jean-Louis Baudry, Denis Hollier, Jean-Louis Houdebine, Julia Kristeva, Marcelin Pleynet, Philippe Sollers, François Wahl



10 18

BATAILLE

DIRECTION

Philippe SOLLERS.

COMMUNICATIONS

Roland BARTHES, Jean-Louis BAUDRY,
Denis HOLLIER, Jean-Louis HOUDEBINE,
Julia KRISTEVA, Marcelin PLEYNET,
PHILIPPE SOLLERS, François WAHL.

INTERVENTIONS

M. BACIU, J. M. BENOIST, P. A. BRANDT,
M. A. CAWS, E. CLÉMENS, S. FINZI,
F. GAILLARD, M. GIRARD, C. GRIVEL,
F. DE HAES, A. M. HOUDEBINE, A. LEROY,
C. LIMOUSIN, S. LOTRINGER, P. MALANDAIN,
E. DE MAREZ-OYENS, C. MINIÈRE,
F. PANOFF. D. ROCHE, G. SCARPETTA,
G. VALLEREY.

10|18

INÉDIT

© U. G. E., 1973.

AVERTISSEMENT

Du 29 juin au 9 juillet 1972 s'est tenu au Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle (1) un colloque dirigé par Philippe Sollers et intitulé : *Vers une Révolution Culturelle : Artaud, Bataille.* C'est l'ensemble des communications et des interventions qu'offre, en deux tomes (I. Artaud, II. Bataille) le présent ouvrage.

Voici à titre indicatif, les matières du volume *Artaud* :

I. *Pourquoi Artaud, pourquoi Bataille* (Ph. Sollers).
II. *L'état Artaud* (Ph. Sollers).
III. *Le sujet en procès* (J. Kristeva).
IV. *La matière pense* (M. Pleynet).
V. *Langage du corps* (P. Guyotat).
VI. *Héliogabale, travestissement* (X. Gauthier).
Trou, matière (G. Kutukdjian).
VII. *Artaud travaillé par la Chine* (J. Henric).
VIII. *La dialectique change de matière* (G. Scarpetta)

(1) Les personnes désirant obtenir des renseignements sur les colloques de Cerisy peuvent écrire au C. C. C. I., 27, rue de Boulainvilliers, 75 016 Paris.

INTERVENTION

par Philippe SOLLERS

Bataille a subi, dans l'histoire, deux types de dénégations de la part de deux idéologies puissantes dont les noms de Breton et de Sartre indiquent l'impact. La dénégation de Breton a porté essentiellement sur le matérialisme *de Bataille et quand Breton a, par la suite, c'est-à-dire après la deuxième guerre mondiale, procédé à une autocritique de ses rapports avec Bataille, il est à noter qu'il n'a pu le faire que sous la forme d'un espoir qui consistait à voir dans Bataille le seul qui ait les capacités suffisantes pour produire un « mythe nouveau ». La dénégation de Bataille par Sartre, que vous trouvez dans l'article de* Situations *qui s'appelle* Un nouveau mystique, *a porté à mon sens sur la question du* sujet. *Bataille a ceci de particulier, dans son acte, qu'il en fait voir à la philosophie de toutes les couleurs. Dans l'intervention de Sartre par exemple, ce qui me frappe, c'est que Sartre prête à Bataille des couleurs en relation avec l'histoire de la philosophie. Soit : Spinoza a produit un panthéisme blanc, Bataille un panthéisme noir. Soit : Bergson a produit un rire blanc, Bataille, paraît-il, un rire jaune. Etc. Je vous rappelle la conclusion de l'article de Sartre en forme de tir de barrage : « mais les joies auxquelles nous convie M. Bataille, si elles ne doivent renvoyer qu'à elles-mêmes, si elles ne doivent pas s'insérer dans la trame de nouvelles entreprises, contribuer à former une humanité neuve qui se*

dépassera vers de nouveaux buts ne valent pas plus que le plaisir de boire un verre d'alcool ou de se chauffer au soleil sur une plage. Aussi, plus qu'à cette expérience inutilisable, s'intéressera-t-on à l'homme qui se livre dans ces pages (ces pages : il s'agit de l'Expérience Intérieure), *à son âme somptueuse et amère, à son orgueil maladif, à son dégoût de soi, à son érotisme, à son éloquence souvent magnifique, à sa logique rigoureuse qui masque les incohérences de sa pensée, à sa mauvaise foi passionnelle, à sa quête vaine d'une évasion impossible. Mais la critique littéraire trouve ici ses limites, le reste est l'affaire de la psychanalyse. Qu'on ne se récrie pas, je ne pense pas ici aux méthodes grossières et suspectes de Freud, d'Adler ou de Jung, il est d'autres psychanalyses » (décembre 1943). Je passe sur l'indicible dernière proposition, et je dirai en forme d'affirmation abrupte que Bataille, autrement mais aussi bien que Lénine, est intolérable aux philosophes. La philosophie, pour Bataille, est toujours trop formelle ou scolaire, c'est le mot dont il qualifie Heidegger lui-même. Bataille est intolérable aujourd'hui encore à la philosophie spéculative en ceci qu'il en altère le* sujet *et chacun sait que les philosophes ne sont jamais ivres et, en tout cas, ne se sentent pas tenus de communiquer en première personne leurs pratiques sexuelles. De même Bataille est intolérable au sujet de la science et même je dirai, aussi bien, au sujet qui veut maîtriser la théorie du sujet de la science. De même il est intolérable aux « écrivains », aux « artistes », c'est-à-dire, de façon diagonale, à tous ceux qui veulent limiter la question du sujet à des investissements persistants d'objets. La formule que nous pourrions employer, c'est que le sujet de la production, le sujet de la résistance, c'est le narcissisme. Découper un texte, le découper dans sa forme, dans sa formalité et finalement dans son conformisme, on sait que c'est le travail de ce qui forclôt la question du sujet et de ce que j'appellerai sa dépense transversale où, reconnaissant le système le sujet fait l'expérience de son excès. Bataille dit : il faut le système et il faut l'excès. C'est le point qui reste incompréhensible.*

I. — L'ACTE BATAILLE

par Philippe SOLLERS

Personne ne sait *ce qu'est la nage.*

Je revois Georges Bataille dans un bureau où il passait quelquefois. Ce bureau ouvre sur un jardin intérieur accessible par une fenêtre. Bataille veut visiter le jardin. Fatigué, il a du mal à sauter. Je le prends par le bras, nous retombons sur la terre et l'herbe. Les feuilles sont noires. Il fait beau.

Je raconte ce souvenir comme si je commençais un récit classique, comme si j'acceptais la cohérence relâchée d'un livre que personne n'écrira jamais. Il y a de ces débuts traditionnels dans les récits de Bataille, quelque chose comme le rappel de plus en plus effacé, distant, de ce qui a été sans avoir pu être. Cependant, je ne rêve pas. Je sais que je dois donner à mon exposé un tour théorique.

Or l'anecdote la plus insignifiante, dans le système du non-système, introduit la marque infinitésimale de l'instant, c'est-à-dire de la non-dissolution entière ou abstraite du non-système en système. Le système a lieu, il est infranchissable, exact, rigoureux, mais c'est en même temps, et bien qu'il ne veuille pas le savoir, un « moment ». Il y a toujours en lui un détail concret qui semble y être inutile, qui paraît être là pour prouver que le système, en un point, s'écroule, s'écoule, a une lacune creusée, un trou. Un trou qui fait donc relief pas sérieux dans le système. Apparem-

ment, une dépense pour rien, un coup pour rien. Le savoir est absolu à condition de nier ses aspects fictifs.

En un sens, ce commencement me fait rire. J'ai plusieurs fois renoncé à le conserver. Il me gêne, je le sens gênant. Il est certainement hors de propos, ennuyeux, subjectif, sans intérêt, régressif, nostalgique. Imaginez un conférencier qui, au lieu de développer logiquement son discours, raconterait au hasard des anecdotes en les entrecoupant de thèses contradictoires, et cela tout en buvant de plus en plus, au point, à un moment donné, d'être ivre-mort devant vous. Bien entendu, ce n'est pas mon intention maintenant. Mais la suite de ce que je vais dire devrait montrer pourquoi il doit et ne doit pas en être ainsi. Comme s'il fallait faire cesser l'accord implicite, sournois, entre maîtrise et non maîtrise. L'une et l'autre, à vrai dire, ne sont que des traces. Or le sujet, ici, est un mouvement *à l'extérieur* de ces traces. L'un de ses masques a été le personnage de fiction, l'auteur de fiction. Supposons qu'il passe « par la fenêtre » : il devient, dans le réel, ce détail exorbitant qui fait trou dans le cercle. Un cercle tracé *sauf un point?* Peut-être. J'entends Bataille dire d'une voix cardiaque, cotonneuse : « il est certain qu'on peut difficilement aller plus loin dans la sagesse que Blanchot ». Ses yeux, à ce moment, ne disaient rien exactement, mais avaient ri. Je l'entends répondre à une question sur un passage de l'*Expérience intérieure* : « j'ai oublié ». La question était d'ailleurs sans intérêt. A mon tour, je ne m'en souviens plus.

> « J'ai vu sur un toit de grands et solides crochets, dressés à mi-pente. A supposer un homme tombant du faîte, par chance il pourrait s'accrocher à l'un d'entre eux par le bras ou la jambe. Précipité du faîte d'une maison, j'irais m'écraser au sol. Mais qu'un crochet soit là, je pourrais m'arrêter au passage! Un peu après, je pourrais me dire : « Un architecte un jour a prévu ce crochet sans lequel je serais mort. Je devrais être mort : il n'en est rien, je suis en vie, l'on avait mis un crochet. »
>
> Ma présence et ma vie seraient inéluctables : mais je ne sais quoi d'impossible, d'inconcevable en serait le principe. »

La question que je voudrais poser peut aussi prendre cette forme : le geste de Hegel est donc d'exposer le vrai ou l'absolu non plus comme substance mais comme sujet. Nous savons de mieux en mieux comment et pourquoi le substantialisme s'efforce de faire retour dans le marxisme. Et comment et pourquoi le problème du sujet s'est trouvé en quelque sorte *retiré* dans l'inconscient ou dans l'excès éclatant de la limite-Nietzsche. En un sens, les deux champs sont donc restés et restent séparés, bien qu'ils aient de plus en plus tendance à se toucher, voire à s'affronter. La dialectique matérialiste a affaire à la folie, elle le sait. La contestation interne de l'analyse a affaire au matérialisme historique. Procès sans sujet, sujet sans procès, voilà, ces deux scènes sont juxtaposées, traversées inégalement l'une par l'autre, mais je voudrais ici rendre sensible qu'elles sont en même temps *emportées*.

J'avance ceci : le renversement ou le déplacement marxiste dans et au-delà de Hegel, l'effet Nietzsche et l'effet Freud quant à ce qui *explose* ou *tombe* du sujet dans l'opération de ce renversement-déplacement, peuvent être à leur tour, à la fois par rapport à Hegel et en dehors, quoique très profondément à l'intérieur le plus intérieur de Hegel, signifier que le dépassement de l'exposition comme substance, puis comme sujet, puis comme dialectique matérialiste comportant la question rongeante non résolue du sujet, signifier, donc, que l'exposition doit se ressaisir logiquement et se dépasser comme matière de sujet altéré. Cela voudrait dire : introduction d'une dialectique discordante, comportant à la fois « la vue d'ensemble » et « l'irruption-disparition » de ce qui permet la vue d'ensemble mais l'empêche de se refermer.

Nous sommes tout de suite en pleine contradiction, puisque nous partons d'un sujet immergé dans la substance comme faux sujet, que nous obtenons au-dessus de lui un pas-de-sujet issu du sujet comme absolu mais où la substance fait retour comme vérité, et de plus, pour ainsi dire, au-dessus ou ailleurs, décentré, « encore » du sujet. Mais cette fois : impossible. Cet emboîtement de la question du sujet « exprime » si l'on veut celui des masses

comme *faisant* l'histoire. Mais ce faire s'implique lui-même quelque part comme expérience pratique de l'impossibilité concrète du sujet qui, si elle n'est pas exposée, viendra bloquer-retarder ou falsifier le procès. Tout cela est schématique, mais désigne la difficulté que n'a cessé de jouer Bataille. De jouer, car il apparaît tout de suite qu'aucune exposition achevée, surtout dans sa forme, et jusque dans la moindre partie de sa forme, ne peut, par définition, l'éliminer sans s'éliminer elle-même de la vérité impossible, ou si vous préférez du *coin*, qui laisse ouvert non pas le procès lui-même (il le reste de toute façon) mais son activité de reflet. Il ne s'agit pas ici de la pratique sociale qui, elle, est réglée directement sans difficulté logique, mais de ce que j'appellerai l'expérience de la conscience de soi comme quoi *il n'y a pas* de conscience de soi. Cette affirmation, si elle est arrêtée, c'est-à-dire affirmée dogmatiquement par le système devient en effet *fausse*. Il y a aussi de la conscience de soi, et cela dans le mouvement où cette conscience de soi *n'est pas*. Hegel, dit Bataille, « s'éloigne le plus de ceux qui réagissent gaiement ». La situation que je viens de décrire, de décomposer, est en vérité *comique*. Et elle est comique surtout en ce fait, important à saisir immédiatement, qu'elle est impersonnelle. Si elle était personnelle, elle serait simplement tragique, ridicule ou pitoyable (ce qu'elle peut être aussi, à un moment de refoulement inévitable, mais non décisif), elle ne serait pas comique, je veux dire comique en soi et pour soi, pour rien ni personne d'autre.

Ici, je pourrais m'arrêter tout de suite et passer à l'action, en niant le problème et en maintenant dans l'action cette négation. Cela ne peut manquer d'être fait. Cette action sera juste, elle aura une ligne de classe correcte ou contradictoire, mais enfin pratique, je serai en accord avec la science et une conception révolutionnaire de la philosophie, c'est entendu, mais le *reste*, fera forcément retour et, en tant que, quelque part, un point du cercle n'aura pas joué comme point hors du cercle, je serai indiscutablement quelque part dans la névrose en choisissant, ou non, de dire : « ce n'est rien ».

Comme le dit une plaisanterie connue : la différence entre un névrosé et un psychotique, c'est que, pour le psychotique deux et deux font cinq, tandis que pour le névrosé deux et deux font quatre, et il en souffre.

Si un se divise en deux, il faut bien, en un lieu hors-lieu, que cette division surgisse dans le « cinq » du deux et deux.

« La vérité, écrit Bataille, a des droits sur nous. Elle a même sur nous tous les droits. Pourtant nous devons répondre à *quelque chose* qui, n'étant pas Dieu, est plus forte que tous les droits : cet *impossible* auquel nous n'accédons qu'oubliant la vérité de tous ces droits, qu'acceptant la disparition. »

C'est clair : ce qui « accède » à l'impossible n'est pas le sujet *lui-même* (il peut même mourir de façon insignifiante comme un enfant dans le noir). Ce qui accède est l'excès, qui peut d'ailleurs se réduire et subsister pauvrement dans le sujet comme oubli ou méconnaissance. L'excès accède comme communication c'est-à-dire neuf fois sur onze comme rechute de dénégation. C'est pourquoi il y a toujours au moins deux sujets pour répondre de l'opération. Mais ce deux n'est pas « deux individus », le deux vient de la division elle-même qui n'affecte pas un sujet d'avance, mais en quelque sorte le produit en le dépensant.

Le sujet *lui-même*, comme *autre*, est double dépense improductive.

De ce sujet-là nous pouvons dire en général que nous ne voulons *rien savoir*.

Il est inutile de disserter sur le non-savoir de Bataille si l'on ne part pas du fait que ce non-savoir : 1) suppose le savoir absolu (le système); 2) prend acte d'un ne pas vouloir savoir intérieur au savoir, analysable, peut-être, mais *irréductible*.

Le non-savoir *s'introduit* dans cette inégalité, c'est-à-dire qu'il est la dépense au lieu où le savoir et la résistance au savoir montrent l'écart du reste dans la perte sans reste. Or il y a toujours du reste, le reste *est*. La dépense « complète » elle, *n'est pas*. Il faudrait reprendre l'opposition de Bataille dans l'*Au-delà du sérieux*, entre « ce qui arrive » et « ce qui n'arrive pas ». Ce qui arrive est toujours

une dépense à la place d'une dépense. Tout simplement, parce que la dépense est la mort, et que personne n'ira imaginer que son squelette la représente (sauf dans les tableaux chrétiens ou dans une classe de sciences naturelles).

Donc la production n'est pas tout. Et se donner comme limite « absolue » du monde dominant de la production un héros surproductif, une super-machine, faire flamber le tout au désir, c'est bien, c'est même très bien, dans la mesure où cela desserre l'économie archaïque qui hante la production jusqu'à sa limite impérialiste, mais cela ne nous apprend rien sur la dépense brute, ou plus exactement, sur le pas de danse qui expose une chute à pic.

Il n'y a pas que des flux *ou* du manque. Il y a aussi, quand ça veut, qui ça ça? le sujet-dont-nous-ne-voulons-rien-savoir, des coups de vent ou des appels d'air. C'est sans doute ce que Bataille appelle *la chance :*

> Trop de jour trop de joie trop de ciel
> la terre trop vaste un cheval rapide

« Un jour *je tenterai la chance* et, me déplaçant comme un sylphe sur des œufs, je donnerai à croire que je marche : ma sagesse semblera magique. Il se peut que je ferme la porte aux autres — à supposer qu'atteindre la chance exige *de n'en rien savoir!* — L'homme détient une ligne de chance lisible dans ses « coutumes », une ligne qu'il est lui-même, un état de grâce, une flèche tirée. Les animaux se sont joués, l'homme se joue, c'est la flèche rayant l'air, je ne sais où elle tombera, je ne sais où je tomberai. »

Le sujet dont nous ne voulons rien savoir : effet et intersection de la matière en mouvement? On ne peut pas dire que ce soit par un geste hâtif que Hegel se trompe sur la dépense sans réserve la transformant en négativité abstraite —, mais par *idéalisme*, et c'est comme réaffirmation *dualiste* et *matérialiste* (donc en direction objective de l'extension du matérialisme dialectique) que Bataille entame sa « sortie » de Hegel. Comme quoi, il faut une bonne dose de simplicité pour lui reprocher, ainsi que le

fait Sartre, de « supprimer le moment de la synthèse de la trinité hegelienne ».

Que se passe-t-il? La cause externe au sujet l'amène à éprouver, sans pouvoir la maîtriser, l'effet de sa cause déterminante interne, autrement dit à s'y consumer en la consumant. Le sujet devient un jeu qui se dérobe par et dans sa cause à sa cause, la *condition* (externe) mettant la *base* (interne) à nu. Bataille donne un nom à cette opération raccourcie : le rire. On pourra trouver d'autres noms pour l'opération, ils seront toujours bordés par ce rire. Le rire mineur débouche dans une lumière de disparition sur le rire majeur : la transmutation qui en résulte — le négatif comme au-delà du sérieux affirmé —, déclenche une contradiction accélérée, comme si la lutte, l'identité et la conversion des contraires s'éprouvaient directement dans l'élément du sujet. Le négatif n'est plus, comme chez Hegel « regardé en face », on ne « séjourne » pas près de lui, il ne se transforme pas en « être » à l'issue d'un « pouvoir magique » — bien que l'expérience puisse être *aussi* décrite ainsi —, le négatif *rit*. Il rit du sujet tremblant de rire. En un saut, c'est la contagion.

Pour Bataille, Hegel dans le déploiement du temps, manque donc la matérialité « sacrificielle » de l'opération, son « moment ». Il n'est pas sans intérêt de préciser pour quelle raison, selon lui : par manque d'une expérience de type « catholique » (plus proche, aux yeux de Bataille, de la vérité païenne que la Réforme). Autrement dit, il s'agit de variations historiques du refoulement (mais ici la base réprimée de la pensée matérialiste est capitale). Cependant, il ne sert à rien de procéder à un refoulement des formes du refoulement : ce geste éloignerait d'une désimplication centrale, il faut poser la question *au cœur* de toutes les stratifications. C'est pourquoi on ne peut pas « contourner » le christianisme :

> « Le christianisme n'est, au fond, qu'une cristallisation du langage. La solennelle affirmation du quatrième évangile : *Et verbum caro factum est*, est en un sens, cette vérité profonde : la vérité du langage est chrétienne. Soit l'homme et

le langage doublant le monde réel d'un autre imaginé — disponible au moyen de l'évocation —, le christianisme est nécessaire. Ou, sinon, quelque affirmation analogue. »

Ce qui, du même coup, signifie que la vérité enfouie de l'érotisme est chrétienne, dans la mesure où elle condense à un point inégalé le sondage sur la reproduction du sujet. « L'excès est le principe même de la reproduction sexuelle. » « Le point où nous lâchons le christianisme est l'exubérance. » C'est en ce point — Dionysos contre le Crucifié — qu'une effraction doit avoir lieu pour que la matière en mouvement de sujet ait lieu en son lieu, c'est-à-dire dans sa disparition même. « Marquez le jour où vous lisez d'un caillou de flamme, vous qui avez pâli sur les textes des philosophes! Comment peut s'exprimer celui qui les fait taire, sinon d'une manière qui ne leur est pas compréhensible? »

A l'éternel retour de Nietzsche, qui est comme l'anticipation achevée et relancée, l'explosion de la culmination hegelienne, Bataille substitue l'expérience de l'instant et c'est *là* qu'une certaine marque surgit, sans retour. Sade l'avait fait apparaître dans l'idéalisme cartésien mais aussi dans le matérialisme des lumières. Bataille l'implique à la fois dans Hegel et Nietzsche et, du même coup, pose à la production dérivée de la science, la question de son envers, la dépense du sujet, « négativité sans emploi ». Si l'essence de l'homme devient l'ensemble des rapports sociaux, avec toutes les conséquences *vraies* que cela comporte (lutte de classes), apparaît alors, dégagée, mais pour ainsi dire en même temps, invisible, l'ombre définitive de ce sujet négatif. Lequel n'a aucun « droit » reconnaissable, mais doit malgré tout « répondre » à quelque chose de plus fort que le droit : à un *fait*, toujours niable, nié, dénié, mais fondant la négation même. Un fait, un acte qui vaut pour le refoulement originaire, un instant valant pour l'intemporalité du procès inconscient, cet autre nom du sommeil du temps pris dans le système : « je me sens l'éveil même, au contraire. » « S'il fallait me donner une histoire dans le monde de la pensée, ce serait

je crois pour avoir discerné les effets, dans notre vie humaine, de l'évanouissement du réel discursif, et pour avoir tiré de la description de ces effets une lumière évanouissante. » L'instant est cet innombrable sujet de la perte présent comme perdu, joué par toutes ses coupures ruisselantes de temps : ni une présence pleine, ni un remis-à, ni une absence, ni une rétention déployante, l'instant, simplement, l'instant strié, redoublé. L'instant, pour Bataille est pour ainsi dire la forme renversée, positive, économique, du trauma, la trace qui succède à la perte de conscience de même que la conscience apparaît là où cesse la trace mnésique. L'instant est un court-circuit dans la constitution de l'après-coup, un coup dans le coup. La joie de Bataille est au mot d'esprit ce que l'irradiation solaire est à la lampe de poche. Un dix-mille mots d'esprit à la seconde, un dix-mille lapsus pour une proposition détournée. « Le langage manque parce que le langage est fait de propositions qui font intervenir des identités et à partir du moment où, du fait du trop plein des sommes à dépenser, on est obligé de ne plus dépenser pour le gain, mais de dépenser pour dépenser, on ne peut plus se tenir sur le plan de l'identité. On est obligé d'ouvrir les notions au-delà d'elles-mêmes. »

« La somme d'énergie produite est toujours supérieure à la somme nécessaire à la production. » Cet excédent se *transinvestit*, sur fond de « vague de vie se perdant » non pas seulement sous forme de « flux » mais de perte à fond affirmative : « Dans le flux, il n'y avait encore rien de criant, tandis qu'à partir du « point » projeté l'existence défaille dans un cri. » Ce transinvestissement sépare le registre causal du registre des effets possibles : « L'opération souveraine est arbitraire et bien que ses effets la légitiment du point de vue des opérations subordonnées, elle est indifférente au jugement de ce point de vue. » La cause externe passant par la cause interne subit un indice de réfraction qui la rend « en un point » complètement hétérogène à ses effets, ses effets sont les siens mais elle n'est pas *leur* cause. Ce qui se résume dans cette formule impérative sans commandement : « Laisse le possible à ceux

qui l'aiment. » Il n'y a de tissu ou de sortie du tissu, que dans le possible ; le possible est séparation de la vie et de la mort. Dans l'excédent impossible, où la double dépense cause et ne cause pas le possible, c'est-à-dire retombe comme dépense « vue » mais disparaît en même temps comme tout de dépense, il n'y a ni sortie, ni « au-delà » d'où l'on verrait, mort, la sortie, mais une infinité immédiate de *coupes* jouant la recharge et venant, sans avoir rien à y voir, faire croître, par dépense, la conscience de soi qui n'*est pas*.

Un sujet qui se mettrait à dire : « Je suis l'infini » aurait immédiatement affaire à la loi, au concept : c'est l'exclusion, l'exécution (dans la sphère de la religion) ou l'internement (dans celle de la science). La religion ou la science ne peuvent pas admettre que, disant « je suis l'infini », en réalité *ce soit l'infini qui le dise*. Si l'infini le dit, malgré tout, en sujet impossible, il est clair que l'opération est en elle-même comique, comique au sens où l'entend Bataille, c'est-à-dire que cette qualification, prise au plus bas, est encore vraie, sur un autre mode, au plus haut, tout en valant pour toute autre qualification possible. Le rire vaut pour n'importe quoi et « depuis les temps les plus lointains, le rire se joue du rieur ». En réalité, quoi? on peut dire aussi bien qu' « il ne s'agit en vérité que du possible, mais supprimant tout ce qui l'annule ». Cette contradiction suppose que « dans la réalité hétérogène... la partie vaut le tout ». Quand la partie vaut le tout, la partie s'ouvre, le sujet est la balle ou plutôt la proie de l'inconnu, garde la faculté d'exprimer (contrairement aux méthodes orientales) et l'inconnu, quoique tragiquement, fait rire, et ce rire est aussi une « supplication sans réponse » du côté où subsiste la faculté d'exprimer. Bataille le souligne : « l'inconscient est un des aspects de l'hétérogène », tandis que le sacré en est une « forme restreinte ». L'inconscient, le sacré sont eux-mêmes insérés dans l'opération, au même titre que l'érotisme, la poésie, etc., bref dans une constellation nue de « moments » échappant au système de la production homogène, « moments » où aucun ne peut prendre le pas sur l'autre sans fausser, c'est-à-dire

feindre de détenir *la* cause hétérogène de l'homogène et arrêter ainsi la dialectique discordante de la contradiction. Ainsi, la sexualité n'a sur ce plan aucun autre privilège que celui d'un « enseignement » hors-enseignement, mais aucunement tous les droits (seule la vérité a tous les droits). Sinon, « autant dire que nous devrions faire enfin table rase et revenir au temps de l'animalité, de la libre dévoration et de l'indifférence aux immondices ». Nul « moment » ne peut se mettre à la place de la vérité, ce n'est *pas* sa place. Par définition, la consumation n'a pas de place, le sujet impossible (ce qui ne veut pas dire imaginaire, irréel, abstrait : au contraire) non plus. La vérité, ici, n'est pas celle de la science, mais un « démenti violent ». C'est elle qui a tous les droits (surtout en ceci qu'elle dit la vérité de l'histoire ou de la science). Elle laisse cependant échapper la prise de l'opération.

« La science est l'attention, toute l'attention, accordée à l'objet. Il n'y a pas, il ne peut y avoir, de science du sujet. Mais si j'affirme, à partir de la science, que le sujet m'importe, je ne puis le charger de vérités religieuses (de dogmes), je ne puis le connaître que bizarrement, négativement d'abord, mais j'ai le droit de dire que je *veux* me perdre en lui. »

Il y a évidemment un moment cash dans l'opération, un moment où, si l'on peut dire, le sujet *décharge*, et ce qu'il décharge, c'est son cadavre de sujet possible. « S'il n'est rien qui ne nous dépasse, qui ne nous dépasse *malgré nous*, devant à *tout prix* ne pas être, nous n'atteignons pas le moment insensé. » L'instance involontaire est ici inéliminable. C'est involontairement, mais en pleine décision, qu'un coup d'instant abolit le hasard. Il y faut seulement un crachat sur sa propre limite, un geste de casser le possible en soi : « C'est en crachant sur sa limite que le plus misérable jouit. »

Or : « le révolté, révolté contre le jeu ni mineur, ni majeur
qui est obligé de réduire le jeu à l'état mineur
doit envisager la nécessité du jeu majeur

qui est essentiellement révolte contre le jeu mineur, la limite du jeu

Sans cela c'est l'homme mineur qui domine la raison. »

« Cela mène à la conscience que le pire est un jeu à une négation du pouvoir de la souffrance et de la mort. Lâcheté devant une telle perspective. »

Je dirai maintenant : pourquoi cette « lâcheté » avouée est-elle la garantie de l'expérience? Pourquoi constitue-t-elle l'élément non-achevé, toujours recommencé de l'opération? Pourquoi résiste-t-elle à l'argument du courage, de la virilité, du savoir qui deviennent, en ce lieu, grotesques? Pourquoi ce grotesque de l'apologie de la maîtrise est-il dominant dans le discours et destitué par le jeu majeur? Le possible, mineur, commandé par l'hystérique, surhaussé par elle, exige la position, nie le mouvement, nie la négation de la négation d'une « réalité mobile, fragmentée, insaisissable ». La lâcheté devant la perspective consistant à nier le pouvoir de la souffrance et de la mort démasque, du même geste, l'hystérique, le maître, l'esclave du jeu mineur. Ici, l'homme que veut la matrice se gonfle, mais l'opération le dégonfle comme une baudruche. La destitution de la maîtrise comme de la non-maîtrise ouvre un autre jeu qui dévoile, de façon impardonnable, le pouvoir acquis sur l'effet de terreur de la souffrance, de la mort. Elle met le pouvoir *entier* en question. Sans réinvestissement sublime possible, sans « surhomme », sans révélation. « L'univers est LIBRE, il n'a rien à faire. » « *La mise en question* veut encore l'échec elle veut la *réussite de l'échec.* » Dans le supplice, LE RIRE MÊME : « Il refusa que sur sa tombe on écrivît ces mots : je touche à la fin le BONHEUR EXTRÊME. La tombe elle-même, un jour, disparaîtra. »

Le jour tombe donc. Nous marchons dans le jardin. J'ai oublié le retour, la suite.

Ph. S.

Eric CLEMENS : Je serais tenté très simplement de remarquer ce à quoi Bataille s'oppose dans Nietzsche, ce qu'il veut en tout cas déplacer, ce dont il se démarque, et qui est le privilège de l'avenir. Précisément, ce privilège de l'avenir implique un retour et un retour qui chez Nietzsche sera le retour de la morale, une morale du surhomme. Le privilège de l'avenir en tant qu'il est projet ne permet justement pas, à Nietzsche, contrairement à Bataille, de mettre en question le sujet dans son entier.

Denis HOLLIER : En ce qui concerne la différence d'attitude de Bataille et de Nietzsche à propos de l'avenir, il y a quand même la référence aux textes où Nietzsche refuse le fatherland pour le kinderland, c'est-à-dire qu'il n'est justement pas comme il le dit le fils de son père, le fils du milieu parental, mais au contraire le fils de l'avenir. Il y a d'autre part la célèbre phrase nietzschéenne qui revient tout le temps chez Bataille : « j'aime l'ignorance touchant l'avenir. » Je pense donc que la question de l'avenir n'est peut-être pas si simple...

Eric CLEMENS : Il y a un déplacement...

Philippe SOLLERS : Oui, mais dans la phrase : « j'aime l'ignorance touchant l'avenir », on peut souligner plus ou

moins l'avenir ou l'ignorance. Il me semble que le mouvement de Bataille serait plutôt de souligner l'ignorance.

Denis HOLLIER : Il faudrait avoir le texte complet de l'aphorisme du *Gai savoir*.

Jean-Louis BAUDRY : Je pense quand même que cette question de l'avenir n'est pas si claire pour Nietzsche. En tout cas, quand Bataille fait référence à l'éternel retour, il pense l'éternel retour justement comme l'ouverture du temps à l'instant, dans la mesure où tout peut se répéter, tout s'ouvre sur l'instant. D'autre part, je ne pense pas qu'il n'y ait pas de problématique morale chez Bataille. Tout son livre sur Nietzsche indique une problématique morale, morale du sommet, morale du déclin. On ne peut pas comme cela rayer d'un trait de plume la problématique de la morale chez Bataille.

Marcelin PLEYNET : Je voudrais signaler que ce n'est peut-être pas le lieu de s'engager dans un débat sur Nietzsche qui aura lieu, je crois, la semaine prochaine (1), mais qu'il est question ici de Bataille.

Philippe SOLLERS : Le symptôme que vous relevez à l'instant me paraît, par lui-même, constituer une difficulté indubitable. J'ai déjà eu l'occasion de faire un exposé sur Bataille, c'était pour la célébration de je ne sais pas quoi, bref une de ces manifestations où l'on expose les photos et les manuscrits du disparu, et je dois dire que, m'étant efforcé de parler de Bataille, ce qui suppose une certaine complexité, mon exposé s'est trouvé immédiatement recouvert par des nietzschéens qui avaient envahi la salle, c'est fou ce qu'il y en avait, il n'était question que de Nietzsche. C'était tellement symptômatique que j'ai dit quelque chose qui a fait, semble-t-il, scandale, à savoir qu'un jour il serait clair qu'on ne parlerait de Nietzsche

(1) M. Pleynet fait ici allusion au colloque *Nietzsche aujourd'hui* (publié en deux volumes 10/18)

qu'en fonction de Bataille. Tout de même, je voudrais souligner de façon brusque et je dirais presque bête de ma part, que Nietzsche sert à recouvrir la question que Bataille pose sur la sexualité.

Marcelin PLEYNET : Ce serait donc quelque chose comme un enseignement hors de l'enseignement comme Sollers l'a dit tout à l'heure.

Philippe SOLLERS : Peut-être, en effet, que c'est ça qui fait question : affirmer que quelque chose peut s'enseigner hors de l'enseignement. Il est certain que tout le monde le sait ici, mais le problème est de savoir qui en partagerait l'affirmation, il semblerait qu'à ce niveau-là il y ait une difficulté considérable. Chacune des personnes ici présentes sait par certains moyens des choses, obtient, par certains moyens, un savoir qu'elle ne semble pas décider à dire et en tout cas que le savoir est là pour filtrer.

Denis HOLLIER : J'ai noté une phrase prononcée par Sollers et je voudrais savoir si c'est bien cela qu'il a dit : « faire croître par dépense la conscience de soi qui n'est pas. »

Philippe SOLLERS : Oui.

Denis HOLLIER : C'est l'essentiel du problème qui va être soulevé par Bataille. Bataille, constamment, dans ses préfaces, dit que chaque partie englobe le tout, donc c'est aussi bien vrai au niveau du discours de Bataille, au niveau de l'économie des textes qu'au niveau de ce sur quoi ces textes portent. Et c'est ce qui fait précisément que la consumation, la dépense ne peut pas avoir lieu. Alors je crois que la plupart des débats devraient porter là-dessus, parce que c'est le centre de la pensée de Bataille, cette irruption, cette production, cette multiplication par division.

Philippe SOLLERS : Est-ce que vous ne pensez pas qu'il y a peut-être une seule façon d'avancer dans la position

de ces problèmes, qui est d'avoir de la causalité une conception différente de celle à laquelle Bataille, en son temps, s'est opposé? N'est-ce pas quelque part du côté de la cause que loge la dénégation de ce que Bataille a été?

Denis HOLLIER : Oui, vous pensez qu'il faudrait avoir une conception de la causalité différente de celle...

Philippe SOLLERS : Différente de celle que Bataille précisément, dans la pratique, a fait sauter. Ce qui me paraît important, c'est d'éclairer la possibilité que représente Bataille en analysant les formes de dénégation qu'elle a rencontrées. Je ne sais pas si vous voyez ce que je propose, c'est de prendre plutôt les choses par la négative.

Denis HOLLIER : Oui, c'est cela, enfin c'est-à-dire ce moins en plus, ce trou.

Philippe SOLLERS : Il a été mis sous une cause qui le fait sauter, sous une causalité qui le fait sauter.

Denis HOLLIER : Pourrais-je alors vous poser une question sur ce que vous avez dit sur Artaud? On vous avait interrogé sur le rire, qui aurait pu à l'époque faire un joint entre Artaud et Bataille. Vous avez répondu que le rire n'avait pas lieu d'être ici parce que Artaud n'était absolument pas situé dans une perspective anthropologique.

Philippe SOLLERS : Je faisais probablement allusion au fait que ce rire était mineur. Le rire qui se produisait devait me sembler mineur. Si la vérité historique, que le maître ne peut pas avoir, ne met pas quelque part en question ce rire mineur, ce sera l'homme mineur qui dominera la raison. Or précisément il me semble que si l'homme mineur ou le rire mineur, domine la raison, à ce moment-là quelque chose comme la folie est inabordable et, du même coup, dans le moment même de ce rire mineur, réenfermée. C'est ce que j'ai essayé de faire ressortir. Cela ne veut pas dire que dans le rire majeur on ne rit pas, mais ça n'est pas le même animal qui rit.

Mira BACIU : C'est une question bête et innocente. Vous est-il possible de préciser pour moi un point : vous avez parlé tout à l'heure de la perte d'identité, vous avez dit : « ouvrir les notions »...

Philippe SOLLERS : Oui. c'est de Bataille.

Mira BACIU : Alors, pouvez-vous l'expliquer?

Philippe SOLLERS : C'est une formule de Bataille qui a toujours eu tendance à donner du langage dans ses différentes activités une interprétation économique, au sens général de ce mot. Si je me souviens bien, cette formulation « ouvrir les notions » au-delà d'elles-mêmes » doit se produire dans le débat qui a eu lieu sur le « péché ». Bataille distingue entre dépenser pour le gain, donc un processus de production, de productivité, un investissement si vous voulez qui va revenir dans le cycle de la production sous forme soit de plus-value, soit de développement et d'extension de la production, et puis une dépense pour la dépense. De là l'enquête qu'il a menée à tous les niveaux, sur l'art, la poésie, le sacrifice, etc. Je n'entre pas dans les détails, c'est ce qu'il a tenté de dessiner de façon très discontinue, pour justement suivre et excéder à la fois le système hegelien. Cette dépense pour la dépense, oblige à ne plus se servir de maître-mots ou de concepts maîtres, elle introduit une perte sans contrepartie, un potlach non-symétrique qui est l'interprétation que Bataille donne finalement de la poésie. Il dit que la poésie est un sacrifice où les mots sont victimes c'est-à-dire qu'il y a une consumation du langage lui-même à ce moment-là, ce qui ne veut pas dire du tout une dérive, mais un fond perdu. Je ferais remarquer simplement que, par exemple, le point de vue de Sartre est très productiviste et que la plupart des incompréhensions que Bataille a rencontrées à ce niveau-là sont des incompréhensions dictées par une conception volontariste, activiste de la production. Je crois que cette idéologie de la production, de la productivité à tout prix, est encore très vivante, que tout le monde y est

impliqué et que la difficulté est d'aborder sous une forme rationnelle minimale le problème de la dépense. Je crois que c'est ce qui, chez Bataille, s'oppose à tout fétichisme de la production, de l'objet produit, etc., mais aussi au concept de production lui-même qui peut être un fétiche dans le domaine des identités maintenues dans le sujet et dans son langage ce qui mène à une méconnaissance de l'expérience du sujet. Donc, ouvrir les notions au-delà d'elles-mêmes, c'est la dépense pour la dépense. Encore une fois, ce mouvement se montre dans des pratiques multiples, que le savoir, pour rester savoir, a décidé de ne pas penser. Je crois, quand même, qu'il faut donner ici la référence sexuelle comme étant la plus importante, puisque c'est elle qui, évidemment, fait problème plus secrètement que les autres.

Jean-Louis HOUDEBINE : Je voulais simplement essayer d'embrayer sur la question qui avait été posée tout à l'heure de l'enseignement hors enseignement et à partir notamment de ce qui vient d'être dit. Vous avez au début de votre exposé, puis tout au long sous des formes diverses, mis très justement en question cette juxtaposition des deux scènes du procès sans sujet et du sujet sans procès. Il me semble en effet tout a fait remarquable que, dans le marxisme, dans une certaine problématique marxiste, telle qu'elle a pu se développer en Europe depuis une centaine d'années, le problème de la dépense justement a toujours été pensé dans un processus de réinvestissement, d'intégration dans la production, dans la sphère de la production homogène et que le problème de la dépense, pour la dépense, de la consumation, a toujours été finalement rejeté historiquement hors de cette problématique marxiste et qu'elle n'a pu ressurgir notamment jusqu'à Bataille que sous des formes utopiques par exemple. De ce point de vue, j'ai été extrêmement frappé par le fait que vous ayez justement attaqué de front le problème de la relation au catholicisme. Il me semble en effet qu'il y a là une interrogation qui ne peut pas être évitée, qui ne peut pas être recouverte par, comment dire, tout le processus historique

qui s'est déroulé à partir de la réforme du protestantisme et lié en même temps au développement de la bourgeoisie capitaliste en Europe et qui tend en effet à faire dévier, à éviter justement ce type d'interrogation. Alors, ce qui me semble tout à fait net pour en revenir justement à cette question d'enseignement hors enseignement, c'est que cela surgit maintenant à partir de cette relance multipliée, cette réactivation du texte de Bataille, dans un moment historique où un marxisme universitaire, agissant dans les superstructures, ne peut pas penser la question de la rétroaction des superstructures sur la base, ce qui n'est finalement qu'une autre manière de recouvrir la question du sujet, la question de la dépense, cette traversée dans toute l'épaisseur du tissu social. Il me semble intéressant de remarquer qu'historiquement Bataille est amené à faire, réintervenir cette question après la guerre, en 1947-48, dans l'article de *Critique* où il traite d'*Arcane 17* de Breton, dans la différence du surréalisme avec l'existentialisme. Dans une conjoncture politique et idéologique extrêmement trouble, extrêmement difficile pour lui, avec le dogmatisme stalinien, et l'existentialisme qui opère à ce moment-là sa diffusion massive sur la scène idéologique, il lui semble fondamental de faire retour sur ce que le surréalisme avait pu constituer comme symptôme marquant dans un contexte ancien d'avant-guerre dont il semble pourtant à Bataille que le monde de l'après-guerre n'est que la survivance. Et je crois qu'il y a là un trajet historique qui est à penser politiquement aujourd'hui.

Philippe SOLLERS : Oui, il y a là un nœud de questions toutes plus importantes les unes que les autres. Je vais essayer de répondre vraiment dans le désordre. Ce que Bataille critique est entièrement présent dans la notion de dépense et cela va travailler toute sa vie autour de l'écriture de ce livre qui s'appelle *La part maudite* dont il n'était d'ailleurs pas satisfait lui-même, qu'il voulait reprendre, mais qu'il a mis dix-sept ou dix-huit ans à écrire, enfin c'est resté une des bases insistantes de son système, de son non-système dans le système, et je crois que c'est son tra-

vail le plus marqué par la conjoncture historique et qui marque le plus le poids de l'impossibilité historique d'arriver à quelque chose de vraiment conséquent sur ce plan. C'est pourquoi je crois que cette question est le nœud social de contradictions politiques aiguës et de conceptions de l'économie très diverses. On sait très bien que l'aveuglement des sujets dans l'histoire est due parfois purement et simplement à l'histoire et que, en conséquence, il ne faut pas faire le procès des sujets dans l'histoire, il faut faire le procès de l'histoire elle-même avec ses rapports de force. J'insisterai simplement sur le fait qu'il est évident que Bataille, donc, critique, sans qu'il l'appelle de ce nom, une conception économiste de l'organisation sociale. Quand les Chinois, par exemple, critiquent les partis révisionnistes occidentaux, le reproche essentiel qu'ils leur font c'est d'être devenus des partis de la productivité à tout prix, et c'est ce qui empêche l'apparition de la politique au poste de commandement. C'est donc une question pleinement politique. D'autre part, au niveau de l'organisation de la vie sociale, tout le monde sent déjà que le socialisme chinois se développe d'une façon autre, avec des répartitions, des distributions, des inégalités multiples qui ne correspondent pas à l'accumulation du capital dans sa phase aiguë de productivité, qui a entraîné probablement dans le développement général de l'histoire, cette déviation productiviste des partis ouvriers, ce qui a son envers immédiat pour les couches sociales qui ne sont pas dans le mouvement ouvrier, à savoir chez la petite bourgeoisie, un retour en force de ce que vous avez appelé l'idéologie utopiste. Car, dans ce point d'étranglement, il est clair que quelque chose ne va pas au niveau de la conception même de l'économie et il y a une grande campagne petite bourgeoise sur ce plan, d'ailleurs intéressante à suivre dans ses développements parce qu'elle est très symptomatique. Le néo-surréalisme dont nous avons déjà parlé se greffe de plein fouet sur ce besoin de supplément de sujet. L'impossibilité de vivre dans une société surproductive provoque les débats, d'un ton très bataillien d'ailleurs, entre les socialistes et les communistes. Et je crois que, sur ce plan, une méconnais-

sance ou un aveuglement commun dans la façon de poser la question peut en effet favoriser une union dans la méconnaissance. Union dans la mauvaise position de la question du sujet dans une économie. Car la question n'est pas de restreindre la production, comme elle n'est pas de s'en emparer, de la pousser à son comble, la question est de savoir *pourquoi* la question de la dépense *ne peut pas* être posée, et Bataille s'est acharné à vouloir la poser sans qu'on le laisse vraiment la poser. Donc, cette union dans la non possibilité de poser une question peut être facilement recouverte par une idéologie toute prête pour en faire l'économie, c'est-à-dire précisément une sorte d'utopisme qui fait retour dans le marxisme lui-même pour le dégrader ce qui est le processus, mou si vous voulez, de tout révisionnisme. Donc, là, nous sommes au nœud de questions politiques très importantes, mais vous voyez bien ce qui y est censuré à proprement parler. C'est d'une part une organisation sociale comme la révolution chinoise qui pose des questions déjà considérables à tous les niveaux et c'est d'autre part une certaine question sur la jouissance qui n'arrive pas à se poser dans ses propres termes, ici même. C'est la contradiction que j'ai voulu essayer de dessiner.

Françoise PANOFF : Est-ce qu'on ne pourrait pas penser, je formule cela d'une manière très naïve, que l'idéologie de la non limitation du taux de croissance est le refoulé de la conception économiste de la productivité? Alors, dans ce sens, pour revenir au problème que vous souleviez maintenant, est-ce que justement ce n'est pas en posant le problème de la dépense qu'on peut arriver à résoudre les problèmes liés à l'environnement?

Philippe SOLLERS : Oui, mais voyez-vous, où est la mystification? Il est certain que notre société va aborder ces problèmes de la limitation des naissances, de l'avortement, de la contraception, de tout cela, de l'écologie, de l'environnement, la question est posée, elle est posée dans des tas de mouvements revendicatifs, tous justifiés,

et ça ce n'est pas très vieux, ça a une dizaine d'années à peine. Alors, très bien, on va parler d'opérations techniques qui vont être censées limiter les dégâts ou libérer les sujets dans leurs corps mêmes, je pense au Mouvement de Libération des Femmes qui, de ce point de vue, est entièrement juste, puisque les femmes subissent dans leur corps même une exploitation désormais intolérable. Mais on ne va pas du tout expliquer autrement que techniquement le problème, et déjà les luttes pour la revendication technique sont assez importantes comme ça, il faut les gagner du point de vue immédiat. On ne va pas expliquer, et je crois que c'est ça le problème même, ce qu'il en est de l'économie sexuelle, ça ne paraît pas en plein jour, sauf sous des formes très annexes, des revendications de telle ou telle localité sexuelle, de telle ou telle pratique sexuelle. Mais le problème, en son cœur, à savoir : qu'est-ce qui affecte réellement le sujet dans ces différentes histoires? on n'en parle pratiquement jamais.

Marguerite GIRARD : Il y a quand même une plus grande liberté laissée dans le domaine de l'homosexualité?

Philippe SOLLERS : Qu'est-ce que vous appelez une plus grande liberté laissée à l'homosexualité? (Rires) Non, je ne suis pas du tout d'accord, Madame, avec cette conception. Je reprendrai ce que j'ai essayé de dire l'autre jour, à savoir que nous sommes dans une machine qui peut disposer de certaines soupapes de sécurité extrêmement hypocrites, c'est-à-dire se donner des phénomènes apparents de libéralisation tout en intervenant de la façon la plus répressive quand, précisément, certains points sont touchés. Ce que j'essaye de définir, c'est un certain nombre de points où la machine que j'appellerai la machine reproductive, parce que dans toute production il y a une machine reproductive qui la règle; où la machine reproductive, donc, peut supporter, mais à un certain prix seulement, et c'est bien ce prix dont il est question, une soi-disant dépense, à condition que ne soit pas posé le *problème même de la dépense*. C'est pourquoi je crois que les effets soi-

disants « libéraux » de notre société sont très probablement et même sûrement le masque d'une répression qui, elle, ne bouge pas de son intérêt fondamental.

Julia KRISTEVA. : Je voudrais souligner le fait que l'exposé de Sollers, à travers Bataille, nous extrait de l'espace dans lequel on était en train de se clôturer en suivant l'expérience d'Artaud. Le texte d'Artaud nous a donné l'occasion d'entrer dans une problématique de la destruction, qui était et qui est celle d'une certaine avant-garde, destruction de ce qui est apparu à travers l'exposé de Sollers comme étant la « vérité », le « savoir », la « pensée ». C'est un moment essentiel mais qui, comme le montrait l'exposé, peut arriver à des hypostases de ce qu'on appellera avec Spinoza la substance ou, avec Bataille, le rire et le jeu mineur. Si on ne maintient pas l'*instance* de la pensée sans laquelle il n'y a pas de dépense, ce qui se produit c'est un engluement de l'expérience de la négativité dans une substance qui est celle du corps se remémorant sa petite enfance ou bien cela peut être une expérience purement formelle qui explicite les *lois* de la négativité, la formalité de la négativité, sa musique ou, comme dit Bataille, le jeu mineur. Par rapport à cela, ce que fait Bataille n'a plus rien à voir avec cette expérience sexuelle ou esthétique, il se situe dans autre chose qui suppose la pensée, le savoir, même si cette supposition est là pour être dépensée. Je vais insister sur ces moments « positifs » du savoir et de la pensée avec lesquels a commencé l'exposé de Sollers en disant que « ça ne pense pas assez », et peut-être les difficultés qu'on a à penser ce qu'il a dit vient aussi du fait qu'on ne pense pas assez, autrement dit la nécessité de maintenir un point positif, affirmatif, systématique. Quand il dit que l'expérience de Bataille est un point qui est hors du cercle, ce n'est pas parce qu'il ignore le cercle qui est celui du système, c'est parce qu'il le connaît et le traverse. C'est aussi pour dire que l'expérience de Bataille n'est pas un en deçà du savoir absolu, c'est sa traversée et son débloquage, ce n'est pas aussi un en deçà de la production

et donc de l'expérience marxiste ou de la critique marxiste, c'est leur traversée qui suppose leur maintien, ce n'est pas non plus un en deçà de l'idéologie chrétienne comme c'est souvent l'expérience de l'avant-garde, ça la suppose, ça la connaît, ça la traverse. Je crois que ce sur quoi il faut insister, c'est qu'il n'y a pas d'hétérogénéité s'il n'y a pas l'affirmation de ce point du savoir, de la vérité du sujet. A cette lumière, je crois, s'éclaire mieux tout ce qu'on a dit à propos du savoir universitaire : il ne s'agit pas d'un refus de la connaissance, la critique du savoir universitaire est une critique de la reproduction ronronnante de quelque chose qui ignore le moment de sa production et son renouvellement, donc sa rupture. Je crois que penser l'hétérogène, ce n'est pas le penser dans un *no man's land* substantialiste, sexualisant ou purement formel, c'est le penser par rapport à quelque chose que Hegel, justement, a explicité en le nommant le concept. D'ailleurs, le texte de Bataille lui-même nomme cette expérience hétérogène une « méditation » en disant aussi qu'il suspend tout de suite le terme de méditation à cause de sa résonance trop chrétienne, mais ce qu'il maintient ainsi, c'est l'exigence de la pensée, c'est sur ce côté positif ou mieux positionnel, qui suppose et qui implique la dépense, et sans lequel il n'y a pas de dépense.

Philippe SOLLERS : D'accord.

Gérard VALLEREY : Pour recouper un peu ce qui a été dit avant, je crois que la question effectivement c'est celle du sujet parlant, c'est-à-dire s'il y a rétention de la parole au niveau des interventions, c'est qu'effectivement il y a un mot qui n'a pas été prononcé ici, la question est celle du pouvoir, parce que qu'est-ce qui fonctionne ici, c'est une institution, des mots ont été dits qui ont effectivement leur pertinence, c'est-à-dire internement, dépense. J'essaye de m'expliquer. Ce qui est dominant ici dans l'institution c'est effectivement un certain savoir universitaire qui donne les conditions de sa propre reproduction comme ailleurs peut-être d'une manière plus répressive fonctionne un type

de savoir psychiatrique et je parlerai de l'écologie, là aussi. A la conférence de Stockolm sur l'environnement, les chinois ont dit : il y a un oubli, c'est la pollution causée par les guerres impérialistes. Et à l'échelle d'ici ou de toute institution, la question effectivement est celle du pouvoir.

Philippe SOLLERS : Je remercie Vallerey de son intervention parce que je pense qu'en effet il pose la question fondamentale : qu'est-ce qui fonctionne comme pouvoir? Et là la corde est très raide. Je dirai simplement que j'ai essayé un double geste qui a été, et je continuerai à l'essayer, de représenter ce pouvoir et de le mettre en question. J'ai terminé mon exposé sur Bataille sur la question qui consisterait à mettre entièrement le pouvoir en question, ça suppose une série d'opérations à mon avis assez complexes, dialectiques, qui ne sont pas comme un affrontement face à face amenant le renforcement du pouvoir. La tactique et la stratégie révolutionnaires consistent à être là tout en mettant le pouvoir en question, c'est-à-dire à être dedans mais à sans cesse venir frapper contre lui. Et j'espère que, justement, au niveau des institutions culturelles, psychiatriques ou autres, tout ce travail pourra peut-être servir à quelque chose, c'est mon seul but *concret*, pour mettre l'institution et, à travers elle, le pouvoir tout entier en question.

François WAHL : Je prendrai appui sur ce que disait Julia Kristeva et sur ce que reprenait Houdebine à propos du procès sans sujet et du sujet sans procès, pour dire d'abord que je suis un peu désarçonné par le tour des débats. Il me semble qu'il serait plus utile de faire avancer celui qui a parlé un peu plus loin et par conséquent d'essayer d'aller au centre de ce qu'il a dit, de voir s'il peut en faire jouer les pièces. Très précisément, il n'y a à faire aucun commentaire, uniquement une question : au centre de ce que tu as dit, il y avait, il me semble, une triangulation entre l'idée tout à fait évidente que Bataille, et dès le départ à propos des philosophes, veut remettre en avant quelque chose qui a rapport au sujet, thème qui est revenu préci-

sément et jusqu'à la dernière minute ; deuxième point de cette triangulation, ce que tu as dit de la double causalité ; troisième point ce que tu as dit en faisant intervenir à un moment la matière et la matière comme mouvement. Il est bien évident que tout ce que tu as dit joue à l'endroit où ces trois termes, ou thèmes, se recoupent. Mais comme tu les as fait jouer séparément, et comme nous savons tous bien qu'on les fait jouer séparément à cause de la difficulté du problème, te sens-tu en état de les regrouper ?

Philippe SOLLERS : Il me semble que la vérité scientifique que nous avons entre les mains pour parler du sujet c'est évidemment la psychanalyse. Je dis : la découverte freudienne et ses développements, notamment par Lacan bien sûr, sont des départements retombés, déplacés de l'explosion du système hegelien. Je dis : l'explosion du système hegelien dans ses points d'irradiations les plus forts, je vais essayer de décrire l'opération comme ça, donne Nietzsche en effet quelque part, donne Freud en effet quelque part, et l'intervention de Lacan sur Hegel à propos de Freud n'est ici naturellement pas innocente, et puis ça donne la base tout de même qui est le marxisme-léninisme. J'essaye de nouer les questions. D'un point de vue matérialiste, ce qui me paraît non développé dans la question du sujet, c'est précisément qu'elle prend son effet d'une méconnaissance du matérialisme dialectique et, pour être très précis, j'en vois les indices flagrants dans tout nietzschéisme et dans toute psychanalyse, parce qu'à la limite on perd ce qui me semble le plus important : la base d'une conception matérialiste. Ici je prends le point qui me semble faire rupture : c'est celui de la double causalité. Où est-ce que j'ai été chercher mon concept de double causalité ? Chez Mao, autrement dit, chez le théoricien de la contradiction, et je dirai alors que, pour ce qui est de la division et de la refente du sujet, elle me paraît tout simplement ne s'instituer que d'un concept de causalité étranger à celui qui est développé qualitativement par cet événement, à mon avis considérable, qui se passe dans l'intervention de Mao sur la contradiction. C'est dans

cette question de la contradiction qu'un certain substantialisme ou un certain idéalisme se plaçant sur des bases où la double causalité ne peut pas intervenir au lieu même du sujet est finalement incapable de penser la contradiction comme sujet.

Marcelin PLEYNET : On a parlé tout à l'heure d'un hors enseignement, or vous êtes écrivain et votre intervention commence par un récit et finit par un récit; je voudrais que vous me disiez quel rôle joue pour vous ce récit.

Philippe SOLLERS : J'ai éprouvé la nécessité de feindre un récit, de dire que je le feignais et de le réaffirmer tout de même. Cela part de la proposition : je suis d'accord avec la position du système et l'affirmation du savoir. Mais j'introduis la correction suivante : le savoir est absolu à condition de nier ses aspects fictifs. Et je ne pense pas qu'il puisse faire autrement, même si d'une certaine façon il est près de le savoir, je pense que cette négation, par le savoir, de ses propres aspects fictifs est essentielle au savoir et au système. Donc, c'est pour essayer de sortir de ce face à face bougon ou boudeur du savoir et de la fiction, qui fait que l'un se sait comme savoir et s'en fout pas mal qu'il y ait de la fiction dans le monde, et que l'autre a sa petite fiction et par conséquent il se moque pas mal du fait qu'il y ait du savoir, c'est pour faire passage à travers ce face à face, que je dis bougon et boudeur, que j'ai essayé d'introduire la dialectique en question. Parce que je pense qu'elle est peut-être la seule à poser, comme disait Vallerey tout à l'heure, la question du pouvoir en acte.

Sergio FINZI : J'ai l'impression que le lieu où se situe Bataille est un lieu paradoxal où la méditation, l'expérience intérieure est soumise à la stratégie et que Bataille, l'œuvre de Bataille a un impact très fort sur la politique ou la stratégie révolutionnaire. Ce qu'au fond je voudrais rattacher à ce que Sollers a dit sur la causalité et sur l'écrit de Mao sur la contradiction. Mao dit en un certain point que lorsqu'il y a deux armées face à face, ce qui se passe c'est une

bataille, l'armée qui perd la lutte ne doit pas blâmer l'adversaire parce que c'est seulement par sa faiblesse et par une faiblesse intérieure que ça s'est passé. Ça, pour moi, c'est très important. Il y a toute une tradition sur ce point à propos de la causalité interne et je pense à Leibnitz et à la monade qui ne peut recevoir d'action par l'extérieur, la monade c'est un centre d'énergie qui se dépense. Et puis je pense aussi à Hegel, à Marx, au chapitre de la *Logique* sur le chimisme et sur la finalité intérieure et je trouve que, en Marx aussi, bien que ça n'ait pas été souligné, la causalité immanente a sa place importante, par exemple dans *La critique de la philosophie hegelienne du droit public.* Marx observe qu'il n'y a pas de dialectique entre des vrais réels opposés, mais entre le pôle et le non-pôle, entre ce qui est humain et ce qui n'est pas humain, mais que la dialectique se passe seulement à l'intérieur de l'essence, c'est une dialectique à l'intérieur du concept. Or Bataille, dans *l'Expérience Intérieure*, critique continuellement l'action, le projet, et il y a une espèce de passivité, le supplice entendu comme passivité, c'est une façon paradoxale de Bataille pour affirmer l'importance de cette dialectique.

Philippe SOLLERS : D'abord, la ligne de démarcation qu'établit Mao Tsé-toung, c'est entre la conception métaphysique pour toutes les philosophies qui scindent la causalité en deux, qui en ignorent l'interaction, etc., et la conception matérialiste dialectique du monde. Il y a deux conceptions du monde, antagonistes, à aucun prix conciliables. Ça veut dire que l'une « dévore » l'autre ou est opprimée par l'autre, la seconde dévore la première ou la première opprime, pendant un certain temps, la seconde. Mais alors, s'il y a, en effet, tout un pan expérimental de l'opération de Bataille où cette mise en altérité, ou en altération si vous voulez, du sujet est principale, je crois que le terme qu'il faut retenir et sur lequel il a insisté beaucoup, c'est que, dit-il, nous avons affaire là à une opération dont on ne peut absolument pas se mêler *sans pratique*, ce qui fait surgir dans la dimension philosophique quelque chose d'insolite, d'inhabituel. Un philosophe avoue se livrer

d'insolite, d'inhabituel. Un philosophe avoue se livrer lui-même à ce dont il parle. Et là, la cause externe me paraît affirmée très massivement par tout ce que Bataille a envisagé comme cause externe de l'altération, que ce soit l'érotisme, quelque chose qui évidemment en principe ne fait pas partie des catégories philosophiques de la conception du monde métaphysique. Ça a lieu, ça se passe, mais le discours c'est autre chose. Là, je crois que l'intervention de Bataille est immédiatement ailleurs.

Julia KRISTEVA : J'ai peut-être mal compris, mais il m'a semblé que vous avez dit que dans la conception de Bataille la causalité restait interne, que ce qu'il voulait montrer c'était qu'il y avait une force interne à la monade. Je crois que, avec l'intervention de Bataille, ce qui se passe c'est que cette distinction de l'interne et de l'externe devient caduque c'est-à-dire que, si l'expérience est une expérience du sujet elle n'est plus interne dans la mesure où, à travers elle, le sujet « s'externe » et la causalité hétérogène est une extériorité au sujet. Mais le sujet comme module parce qu'il suppose à un moment la présence à soi translate cette hétérogénéité dans le système, c'est-à-dire dans l'intériorité où agira la causalité marxienne, hegelienne, etc. Autrement dit, c'est une percée de l'intériorité, que ce soit celle du sujet monadique ou celle du sujet social, ou de la clôture sociale elle-même. Et là, je crois que cette notion de causalité hétérogène par rapport à la causalité, qu'elle soit structurale ou métonymique selon les champs, métonymique dans le champ psychanalytique, structurale dans le champ du marxisme scientifisé, cette intervention d'une causalité externe qui rompt la clôture et l'intériorité elle-même est à penser aussi par rapport à ce que Sollers disait en ce qui concerne l'instant. Ça me paraît très important parce que l'instant est donc quelque chose qui se situe dans le temps, il n'y a pas une négation de la temporalité et par conséquent pas de négation de l'histoire, mais l'instant ouvre le temps, c'est-à-dire l'empêche de devenir une téléologie, ou à l'intérieur de ce mouvement temporel, par son développement, ouvre quelque chose qui n'est

plus de l'ordre du devenir, mais qui est de l'ordre de la dépense et par conséquent c'est à travers l'instant, donc à travers l'expérience, mais plus une expérience intérieure, qu'intervient, dans l'histoire, l'inconscient. Sollers a dit à un moment que l'instant était l'équivalent de l'inconscient, enfin de la non temporalité de l'inconscient, c'est par l'instant que s'introduit dans l'histoire la non temporalité de l'inconscient. Je crois que cette excentricité de l'expérience intérieure est à prendre en considération pour saisir qu'il s'agit d'une causalité qui n'entre plus dans une systématicité, même si elle la suppose. La systématicité, la présence sont là, mais ce que Bataille introduit c'est une radicalité qui les excède.

Philippe SOLLERS : Je voudrais simplement préciser, pour que ce soit clair, cause externe et cause interne, ce que Mao dit : la cause externe est la condition et la cause interne est la base. J'ai essayé de montrer comment, en raccourci, une altération externe subvertit la base, mais la base ne saurait absolument pas se subvertir toute seule, sans cause externe. Cela dit, dans une conception dialectique en interaction, ce qui est dedans est dehors, ce qui est dehors est dedans. La cause interne joue un rôle considérable, déterminant, que ne peut absolument pas comprendre un marxisme mécaniste qui ne dédouble pas la causalité. Ce marxisme ne peut pas comprendre, finalement, l'action révolutionnaire. Je pense, là, que le révisionnisme est en train de rentrer dans la conception métaphysique du monde. La guerre du Vietnam, par exemple, est impensable sans quelque chose qui se passe au niveau de la cause interne. C'est évident, et la révolution culturelle aussi, etc. Donc, c'est la thèse bien connue de Mao qu'avec une intense préparation subjective, on peut vaincre un ennemi dix mille fois supérieur. C'est-à-dire que, là, il y a un événement dans la causalité au niveau du matérialisme dialectique. Ce que j'ai montré c'est que de façon tout à fait décalée, ailleurs, mettant en question le système hegelien par des voies tout à fait singulières, Bataille donne le relief pour nous, ici, de cette question si importante à mon avis

de la causalité. Et alors, pour reprendre ce que disait Kristeva à propos de l'instant, il me paraît que, ça aussi, c'est un point particulièrement aigu. Je crois que l'instant, c'est l'instant de la dépense, mais du point de vue de la dépense qui ne peut pas être la dépense complète, c'est la « conjoncture » au sens révolutionnaire, le fait de savoir agir dans le temps et probablement de savoir se révolter, d'oser penser. Il y a là un instant, c'est vrai.

Jean-Louis BAUDRY : Vous avez parlé de la négativité sans emploi, si je me souviens bien Bataille use de cette expression dans *Le coupable* au moment où il revient sur Hegel et sur l'achèvement de l'histoire dans Hegel. Et à ce moment-là, il y a me semble-t-il quelque chose de tout à fait paradoxal dans la formulation de Bataille, Bataille dit : « l'histoire achevée, que deviendrait une négativité sans emploi »? c'est-à-dire que cette négativité sans emploi trouve du fait même que l'histoire est inachevée, un emploi.

Philippe SOLLERS : Oui, il me semble à l'époque, parce que tout ça est profondément historique aussi, Bataille a affaire à une interprétation Kojévienne de Hegel. Il est certain que ce qui pèse, et nous sommes loin d'avoir fait l'analyse de ce que c'est que l'hegelianisme notamment en France, c'est l'interprétation de Hegel par Kojève. Dans la répétition du système hegelien par Kojève, Bataille est amené à introduire précisément ce point d'hétérogénéité complet. Il y a là des textes très importants de Bataille, *Hegel, la mort et le sacrifice; Hegel l'homme et l'histoire.* Alors je dirai, pour décaper un peu ces questions, que la négativité sans emploi telle que nous pouvons la penser avec une expérience historique qui n'est pas la même du tout que celle de Bataille, je dirai que cette négativité sans emploi est probablement désormais affectée d'un double signe, c'est, d'une part, une expérience du sujet, d'autre part ce qui intervient comme surgissement d'une nouvelle conception de la politique.

Denis HOLLIER : Je pense que le lien de la question de la fin de l'histoire et de la négativité sans emploi chez Bataille

se formule de la manière suivante, qui indique la distance qu'il prend par rapport à l'hegelianisme de Kojève. La fin de l'histoire c'est justement ce qui manque toujours, ce qui nous manque et c'est dans ce manque que la négativité sans emploi apparaît. Dans la phrase que tu as citée, la première partie est au conditionnel, la fin de l'histoire n'est jamais formulée à l'indicatif. Elle est formulée comme possibilité absente derrière laquelle la négativité sans emploi va surgir.

Philippe SOLLERS : Oui, mais ce qui est étrange, c'est que entre cette formulation et l'époque où nous sommes, surgit un nouveau concept de la politique.

Denis HOLLIER : Oui, mais il y a là un contexte très précis. Quand Bataille dit que Hegel et Kojève sont la même chose, il dit aussi que Hegel est maître de Marx et il est persuadé, je crois que c'est vers 1945, qu'une espèce de communisme technocratique par l'intermédiaire de l'O.N.U. va s'emparer du monde. C'est lié à tout un contexte très précis... Je voudrais évoquer l'article sur la Chine qui est écrit en 1947...

Philippe SOLLERS : Oui, c'est tout à fait étonnant parce qu'il y a un article en effet sur l'orage qu'annonce la Chine. En 1947, qui parlait de la Chine révolutionnaire? Bataille écrit : la Chine révolutionnaire, pendant que nous continuons à bavarder...

Per Aage BRANDT : Je voudrais poser un problème très simple : comment faire du thème de la dépense une problématique plus générale? Comment faire de ce thème, qui représente une certaine évidence dans notre discours, une problématique qui travaille dans notre texte, etc.? Il serait sans doute exagéré de dire que Mao n'a rien à dire sur la dépense, mais d'autre part il serait sans doute exagéré d'établir une correspondance immédiate entre les pensées de contradiction et de consumation. Reste à faire un travail de pensée. Premier moment de ce travail, une

traversée du marxisme existant et là je voudrais insister sur une dichotomie, celle qui sépare les pratiques du concept même de pratique. Il y aura lieu là, historiquement, de souligner deux développements particulièrement saisissants dans le discours philosophique, en effet la théorie du temps, si à un certain moment le verbe devient chair, c'est en quelque sorte parce que le temps de la parole devient cher, pour ainsi dire, entre les deux, il y a l'histoire. Donc, entre le texte biblique et le texte d'un Franklin il y a l'histoire. La problématique de la dépense comporte immédiatement, dans le discours philosophique, deux thèmes majeurs, celui du temps et celui de la conscience. Perdre le temps, perdre la conscience, deux versants de l'expérience dite par Bataille intérieure. La perte du temps avec la perte d'une certaine conscience, constitue deux moments essentiels de ce qui pourrait être avancé comme instant à opposer au concept de substance, instance opposée à substance, on peut dire que cette double perte est un élément de toute pratique dans la mesure où toute pratique implique justement quelque chose comme l'analyse, la pensée. Il s'agit là non pas de pensée intransitive, pensée en tant que telle, mais pensée de ce qui se pratique en général, s'il y a lieu d'isoler quand même une analyse en tant que pratique spécifique, ce ne pourrait être qu'en tant que l'analyse justement des conditions pratiques de l'analyse, à savoir l'écriture. Et c'est à partir de là, par exemple, que le rapport entre la pratique fictionnelle de Bataille et sa pensée théorique s'éclaire. Donc, il n'est pas sans importance que *Madame Edwarda* surgisse en parallèle avec *l'Expérience Intérieure*.

Philippe SOLLERS : La dépense n'est-ce pas, ce n'est pas un thème, c'est une pratique et une pratique, ça n'est pas le concept de pratique, même si pour en parler il faut évidemment des concepts. Donc : pratique veut dire en dehors du discours, et tout ce qui m'intéresse, c'est de montrer que Bataille est à la charnière de ce qu'il appelle « l'évanouissement du réel discursif ». Autrement dit, il faut se méfier tout de suite d'un geste qui consisterait à remettre

tout cela dans une problématique interne au langage. J'ai inscrit au tableau deux choses qui ont trait de toute évidence à la jouissance plus qu'au travail. La première est un aveu merveilleux de Freud :

> Le visage, inondé de lumière, du jeune dieu perse, nous est resté incompréhensible (Freud). (1)

et pour aller droit à votre jeu de mots sur chair et cher, je dirai que le problème de la psychanalyse, c'est que ça coûte cher avec les deux orthographes. Et que ça ne doit pas être tout à fait étranger au fait que la psychanalyse, à part Lacan, a si peu à nous dire de la jouissance encore qu'elle se propose toujours d'en permettre hypothétiquement, à prix d'or, l'accès. Je crois qu'il faut quand même dire que si Bataille est méconnu par la psychanalyse, c'est probablement qu'il y a là une question de gros sous, de gros sous-entendus. Vous dites : Mao Tsé-toung n'a rien à dire sur la dépense, je n'en suis pas si sûr, moi, parce que quand Bataille parle de la dépense en général, il indique bien que la lutte de classes, la révolution, le moment révolutionnaire, etc., ce sont des moments de dépense intense, et que ce qui rend probablement si difficile à une non-pensée de la dépense d'intervenir dans le réel historique, c'est probablement qu'il faut faire des économies, alors quand on fait des économies à l'intérieur d'un économisme, il n'y a pas besoin de faire la révolution, c'est une dépense exagérée, dit-on aux militants, vous repasserez plus tard, on n'en a pas les moyens, ça coûte cher avec les deux orthographes. Donc, la question se situe quelque part du côté sexuel, entre la distinction à faire et à maintenir entre plaisir et jouissance, parce que ce n'est pas du tout la même chose, et d'autre part dans la pratique sociale entre révolution et gestion. Il ne s'agit pas seulement de l'écriture, bien que tout cela vienne s'y marquer. Mais faire de l'écriture le lieu où les questions seraient fondées,

(1) Deuxième citation : Personne ne *sait* ce qu'est la *nage* (Bataille).

vous vous rendez compte qu'on n'attraperait finalement pas grand-chose à la pointe de cette évanescence et d'ailleurs on ne pourrait même pas lui demander d'où elle vient. On peut toujours essayer, évidemment, de noyer l'opération de Bataille dans une censure révélatrice ou sous des trombes de fantasmes dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils ne pèsent pas lourd. Tous ces efforts de dénégation ou de projection ne peuvent pas grand chose contre le sens de « la nage ».

Per Aage BRANDT : Je voudrais savoir quel est le rôle spécifique de l'écriture par rapport à cette perte de temps et de conscience dans le roman...

Philippe SOLLERS : J'ai l'impression, si vous voulez, que Bataille n'écrit pas. Il dit à plusieurs reprises qu'en effet *Le supplice* et *Madame Edwarda* sont écrits à la même époque et que seules des questions de censure, des questions de rapports de force historiques ont fait que ces deux textes ont été séparés l'un de l'autre, mais qu'ils ne sont pas compréhensibles l'un sans l'autre. Je dis que quelqu'un n'écrit pas quand il a très visiblement des modes tellement différents d'écriture qu'assigner en un lieu qui s'appellerait « l'écriture » cet ensemble de contradictions, ça serait précisément les ignorer par un geste tout à fait classique d'unification précieuse. Découper, relier, brocher ces contradictions, en tirer des effets de langage, c'est manquer très visiblement la question.

Françoise PANOFF : Mais n'est-ce pas précisément cette hétérogénéité qui est l'écriture?

Philippe SOLLERS : Non. Si Bataille a eu des formulations aussi énormes que « l'inconscient est un aspect de l'hétérogène » et « le sacré en est un moment restreint » alors disons que l'écriture en est un appendice, mais pas plus. L'ennuyeux c'est que cet appendice se gonfle aisément lui-même.

Françoise PANOFF : Est-ce que ce n'est pas une manière de ressaisir cet éclatement tout en le laissant provoquer l'explosion?

Philippe SOLLERS : Écoutez : il y a des gens qui veulent que le sacré soit à la tête de tout, d'autres que l'inconscient soit à la tête de tout, d'autres qui veulent que l'écriture soit à la tête de tout, d'autres qui veulent que ce soit le sexe, d'autres qui veulent que ce soit l'économie, d'autres qui veulent que ça soit autre chose, l'intérêt de la question que j'essaye de poser à travers Bataille, c'est que précisément aucune de ces instances ne peut prétendre occuper une place...

Françoise PANOFF : Mais ça je suis entièrement d'accord, il reste tout de même que l'écriture est le lieu de cette hétérogénéité.

Philippe SOLLERS : Non, ce n'est pas son lieu, son lieu c'est la pratique.

Françoise PANOFF : Oui, mais l'écriture est indissociable de la pratique.

Philippe SOLLERS : Pour moi, il y a quelque chose qui est beaucoup plus important que l'écriture qui est la façon dont un sujet se met en jeu dans la pratique, et je dirai que même s'il n'écrivait rien, ça ne me troublerait nullement.

Françoise PANOFF : Moi non plus, mais le fait qu'il ait écrit c'est justement que l'écriture pour lui est une partie de sa pratique.

Philippe SOLLERS : Ça permet de poser des questions, mais c'est tout, il ne faut pas s'illusionner.

Per Aage BRANDT : Ce qui fait problème c'est que le terme même de pratique risque de donner lieu à une mystification si on n'insiste pas sur son analyse.

Philippe SOLLERS : Bien sûr, c'est bien pour cela qu'on est en train d'essayer de l'analyser, mais je ne veux pas dire que l'analyse peut en aucun cas remplacer la pratique, c'est tout ce que je veux dire, c'est une proposition très modeste c'est-à-dire que je ne pense pas qu'on puisse faire l'équivalent écrit d'une analyse de la pratique de Bataille sans se poser de plein fouet le problème de la pratique elle-même. Ce serait la même chose si nous réduisions le marxisme à la question de son soi-disant texte, ce n'est pas une question de texte, encore qu'il faille bien se poser la question quand ça s'écrit comme théorie, assemblement de concepts, mais enfin ce n'est pas de cela qu'il s'agit.

Françoise PANOFF : Ce que je voulais dire, c'est ceci : est-ce que son concept de dépense ne serait pas moins pertinent s'il n'avait pas écrit?

Philippe SOLLERS : Moins pertinent pour qui?

Françoise PANOFF : Pour nous.

Philippe SOLLERS : Pour nous, ici, parce que nous nous posons la question de savoir ce que les concepts veulent dire, mais la question n'est pas celle de la « pertinence », la question est celle de l'efficacité réelle, dans le réel.

II. — LES SORTIES DU TEXTE

par Roland BARTHES

Voici un texte de Bataille : « LE GROS ORTEIL » (1).

Ce texte, je ne vais pas l'expliquer. Je vais seulement énoncer quelques fragments qui seront comme les *sorties* du texte. Ces fragments seront en état de rupture plus ou moins accentuée les uns par rapport aux autres : je n'essaierai pas de lier, d'organiser ces sorties; et pour être sûr de déjouer toute liaison (toute planification du commentaire), pour éviter toute rhétorique du « développement », du sujet développé, j'ai donné un nom à chacun de ces fragments, et j'ai mis ces noms, (ces fragments), dans l'ordre alphabétique — qui est, comme chacun le sait — tout à la fois un ordre et un désordre, un ordre privé de sens, le degré zéro de l'ordre. Ce sera une sorte de dictionnaire (Bataille en donne un à la fin de *Documents*) qui prendra en écharpe le texte tuteur.

APLATISSEMENT DES VALEURS

Il y a, chez Nietzsche et chez Bataille, un même thème : celui du Regret. Une certaine forme du présent est dépré-

(1) Georges Bataille, *Documents*, Mercure de France, 1968, p. 75-82.

ciée, une certaine forme du passé est exaltée; ce présent ni ce passé ne sont à vrai dire historiques; ils se lisent tous les deux selon le mouvement ambigu, formel, d'une *décadence*. Est ainsi née la possibilité d'un regret non-réactionnaire, d'un regret *progressiste*. La *décadence* n'est pas lue, contrairement à la connotation courante du mot, comme un état sophistiqué, hyperculturel, mais au contraire comme *un aplatissement des valeurs* : retour de la tragédie en force (Marx), clandestinité de la dépense festive dans la société bourgeoise (Bataille), critique de l'Allemagne, maladie, épuisement de l'Europe, thème du *dernier homme*, du puceron « qui rapetisse toute chose » (Nietzsche). On pourrait ajouter les diatribes de Michelet contre le XIXe siècle — son siècle —, siècle de l'Ennui. Chez tous, même écœurement soulevé par l'aplatissement bourgeois : le bourgeois ne détruit pas la valeur, il l'*aplatit*, la rapetisse, fonde un système du mesquin. C'est un thème à la fois historique et éthique : chute du monde hors du tragique, montée de la petite bourgeoisie, écrite sous l'espèce d'un *avènement* : la révolution (chez Marx), et le surhomme (chez Nietzsche) sont des secousses vitales appliquées à l'aplatissement; toute l'hétérologie de Bataille est du même ordre : électrique. Dans cette histoire apocalyptique de la valeur, « LE GROS ORTEIL » renvoie à deux temps : un temps ethnologique (marqué dans le texte par les verbes au présent), le temps « des hommes », « des gens », qui, anthropologiquement, déprécient le bas et exaltent le haut, et un temps historique (marqué par les épisodes au passé), qui est le temps de la chrétienté et de sa quintessence, l'Espagne, pour qui le bas est purement et scrupuleusement censuré (la pudeur). Telle est la dialectique de la valeur : quand elle est anthropologique, la mise au rebut (au crachat) du pied désigne le lieu même d'une séduction : la séduction est là où l'on cache *sauvagement*, la valeur est dans la transgression sauvage de l'interdit; mais quand elle est historique, sublimée sous la figure de la pudeur, la condamnation du pied devient une valeur refoulée, aplatie, qui appelle le démenti du *Rire*.

CODES DU SAVOIR

Dans le texte de Bataille, il y a de nombreux codes « poétiques » : thématique (haut / bas, noble / ignoble, léger / boueux) amphibologique (le mot « érection » par exemple), métaphorique (« l'homme est un arbre»); il y a aussi des codes de savoir : anatomique, zoologique, ethnologique, historique. Il va de soi que le texte *excède* le savoir — par la valeur; mais même à l'intérieur du champ du savoir, il y a des différences de pression, de « sérieux », et ces différences produisent une hétérologie. Bataille met en scène deux savoirs : un savoir endoxal : c'est celui de Salomon Reinach, et des Messieurs du Comité de Rédaction de *Documents* (revue d'où est extrait le texte considéré) : savoir citationnel, référentiel, révérentiel; et un savoir plus lointain, produit par Bataille (par sa culture personnelle). Le code de ce savoir est ethnologique; il correspond assez à ce qu'on appelait autrefois le *Magasin Pittoresque*, recueil de « curiosités » — linguistiques, ethnographiques; il y a dans ce discours du second savoir une référence double : celle de l'*étrange* (de l'*ailleurs*) et celle du *détail*; ainsi se produit un début d'ébranlement du savoir (de sa loi) par sa futilisation, sa miniaturisation; au bout de ce code, il y a l'*étonnement* (« écarquiller les yeux »); c'est le savoir paradoxal en ceci qu'il s'étonne, se dé-naturalise, ébranle le « cela va de soi ». Cette chasse du fait ethnologique est certainement très proche de la chasse romanesque : le roman est en effet une *mathésis* truquée, en route vers un *détournement* du savoir. Ce frottement de codes d'origines diverses, de styles divers est contraire à la monologie du savoir, qui consacre les « spécialistes » et dédaigne les polygraphes (les amateurs). Il se produit en somme un savoir burlesque, hétéroclite (étymologiquement : qui penche d'un côté et de l'autre) : c'est déjà une opération d'écriture (l'écrivance, elle, impose la séparation des

savoirs — comme on dit : la séparation des genres); venue du mélange des savoirs, l'écriture tient en échec « les arrogances scientifiques » (*Documents*, p. 23) et tout en même temps maintient une lisibilité apparente : discours dialectique qui pourrait être celui du journalisme, s'il n'était aplati sous l'idéologie des communications de masse.

COMMENCEMENT

Le « commencement » est une idée de rhéteur : de quelle manière commencer un discours? Pendant des siècles, on a débattu le problème. Bataille pose la question du commencement là où on ne l'avait jamais posé : *où commence le corps humain?* L'animal commence par la bouche : « la bouche est le commencement, ou, si l'on veut, la proue des animaux... Mais l'homme n'a pas une architecture simple comme les bêtes, et il n'est même pas possible de dire où il commence » (*Documents*, p. 171). Ceci pose la question du sens du corps (n'oublions pas qu'en français — ambiguïté précieuse — *sens* veut dire à la fois *signification* et *vectorisation*). Donnons trois états de cette question :

1) Dans le corps animal, un seul élément est marqué, le *commencement*, la bouche (la gueule, le museau, les mandibules, l'organe de prédation); étant seul notable (ou noté), *cet élément ne peut être un terme* (un *relatum*) : il n'y a donc pas de paradigme, et partant pas de sens. L'animal est en quelque sorte pourvu d'un commencement mythologique : il y a, si l'on peut dire, ontogénèse à partir d'un être : l'être de la manducation.

2) Lorsque le corps humain est pris dans le discours psychanalytique, il y a sémantisation (« sens »), parce qu'il y a paradigme, opposition de deux « termes » : la bouche, l'anus. Ces deux termes permettent deux trajets, deux « récits »; d'une part, le trajet de la nourriture, qui va de

la succulence à l'excrément : le sens naît ici d'une temporalité, celle de la transformation alimentaire (la nourriture sert de repère extérieur); d'autre part, le trajet de la genèse libidinale; à l'opposition (sémantique) de l'oral et de l'anal se superpose une extension syntagmatique : le stade anal suit le stade oral : c'est alors une autre histoire qui donne son sens au corps humain : une histoire phylogénétique : comme espèce, réalité anthropologique, le corps se donne un sens en se développant.

3) Bataille n'exclut pas la psychanalyse, mais elle n'est pas sa référence; un texte sur le pied, comme l'est notre texte, appellerait naturellement une immense référence au fétichisme. Or il n'y a ici qu'une rapide allusion au « fétichisme classique ». Pour Bataille, le corps ne commence nulle part, c'est l'espace du *n'importe où;* on ne peut y reconnaître un sens qu'au prix d'une opération violente : *subjective-collective;* le sens surgit grâce à l'intrusion d'une *valeur : le noble et l'ignoble* (le haut et le bas, la main et le pied).

DÉJOUER

Le texte de Bataille apprend comment il faut se conduire avec le savoir. Il ne faut pas le rejeter, il faut même parfois feindre de le mettre au premier plan. Cela ne gênait nullement Bataille que le comité de rédaction de *Documents* fût composé de professeurs, de savants, de bibliothécaires. Il faut faire surgir le savoir là où on ne l'attend pas. On l'a dit ce texte, qui concerne une partie du corps humain, évite discrètement, mais obstinément, la psychanalyse; le jeu (discursif) du savoir est capricieux, retors : les « hauts talons » paraissent sur la scène du texte, et cependant Bataille élude le stéréotype attendu sur le talon-phallus (que les gardiens des musées coupent aux femmes qui percutent les beaux parquets cirés!); et cependant encore,

par un troisième tour, Bataille parle aussitôt après de la sexualité, en l'amenant par une transition (« en outre ») faussement naïve. Le savoir est émietté, pluralisé, comme si l'*un* du savoir était sans cesse amené à se diviser en deux : la synthèse est truquée, déjouée; le savoir est là, non détruit, mais déplacé; sa nouvelle place est — selon un mot de Nietzsche — celle d'une *fiction* : le sens précède et prédétermine le fait, la valeur précède et prédétermine le savoir. Nietzsche : « Il n'y a pas de fait en soi. Ce qui arrive est un groupe de phénomènes choisis et groupés par un être qui les interprète... Il n'y a pas d'état de fait en soi; il faut au contraire y introduire d'abord un sens avant même qu'il puisse y avoir un fait ». Le savoir serait en somme une fiction interprétative. Ainsi, Bataille assure le truquage du savoir par un émiettement des codes, mais surtout par une irruption de la valeur (*le noble et l'ignoble, le séduisant et l'aplati*). Le rôle de la valeur n'est pas un rôle de destruction, ni même de dialectisation, ni même encore de subjectivisation; c'est peut-être, tout simplement, un rôle de *repos*... « il me suffit de savoir que la vérité possède une *grande puissance*. Mais il faut qu'elle puisse *lutter*, et qu'elle ait une opposition, et que l'on puisse de temps en temps *se reposer* d'elle dans le non-vrai. Autrement, elle deviendrait pour nous ennuyeuse, sans goût et sans force et elle nous rendrait également ainsi » (Nietzsche). En somme, le savoir est retenu comme puissance, mais il est combattu comme ennui; la valeur n'est pas ce qui méprise, relativise ou rejette le savoir, mais ce qui le désennuie, ce qui en repose; elle ne s'oppose pas au savoir selon une perspective polémique, mais selon un sens structural ; il y a alternance du savoir et de la valeur, repos de l'un par l'autre, selon une sorte de *rythme amoureux*. Et voilà, en somme, ce qu'est l'écriture, et singulièrement l'écriture de l'essai (nous parlons de Bataille) : le rythme amoureux de la science et de la valeur : hétérologie, jouissance.

HABILLE

Chez les Anciens Chinois, le mari ne doit pas voir les pieds nus de sa femme : « Les Turques Du Volga considèrent comme immoral de montrer leurs pieds nus et se couchent même avec des bas. » Il faudrait prolonger le petit dossier ethnographique constitué par Bataille; rappeler les « petting-parties » des U. S. A., l'usage de certaines populations arabes chez lesquelles la femme ne se déshabille pas pour faire l'amour; le tic, rapporté par un auteur contemporain, de certains gigolos qui enlèvent tout leur vêtement, sauf leurs chaussettes. Tout cela amènerait à poser le rapport de l'habillement et de la pratique amoureuse; ce n'est pas du tout le problème, abondamment traité, du strip-tease; car notre société, qui se croit « érotique », ne parle jamais des pratiques réelles de l'amour, du corps en état d'amour : c'est ce que nous connaissons le moins les uns des autres — non peut-être par tabou moral, mais par tabou de futilité. Il faudrait en somme — et ce ne serait pas si banal que ça en a l'air — il faudrait repenser la *nudité*. En fait, pour nous, le *nu* est une valeur plastique, ou même érotico-plastique; autrement dit, le *nu* est toujours en position de *figuration* (c'est l'exemple même du strip-tease); lié étroitement à l'idéologie de la représentation, c'est la figure par excellence, la figure de la figure. Repenser le *nu* voudrait donc dire, d'une part, concevoir la nudité comme un concept historique, culturel, occidental (grec?), et, d'autre part, la faire passer du *Tableau* des corps à un ordre des *pratiques* érotiques. Or, à partir du moment où l'on commence à entrevoir la complicité du *nu* et de la représentation, on est amené à suspecter son pouvoir de jouissance : le nu serait un objet culturel (lié peut-être à un ordre du *plaisir*, mais non à celui de la perte, de la jouissance), et par conséquent, pour finir, un objet moral : le nu n'est pas pervers.

IDIOMATIQUE

Comment faire parler le corps? On peut faire passer dans le texte les codes de savoir (de ce savoir qui a trait au corps); on peut aussi faire état de la *doxa*, de l'opinion des gens sur le corps (ce qu'ils en disent). Il y a un troisième moyen, auquel Bataille recourt systématiquement (et qui est intéressant du point de vue du travail actuel sur le texte) : c'est d'articuler le corps, non sur le discours (celui des autres, celui du savoir, ou même le mien propre), mais *sur la langue :* laisser intervenir les idiomatismes, les explorer, les déplier, représenter leur lettre (c'est-à-dire leur signifiance) : *bouche* entraînera vers « bouche à feu » (expression cannibale du canon), « bouche close » (« belle comme un coffre-fort »); *œil* suscitera une exploration complète de tous les idiotismes dans lesquels ce mot entre; de même pour *pied* (« pied plat », « bête comme un pied », etc.). Par cette voie, le corps s'engendre à même la langue : idiomatisme et étymologisme sont les deux grandes *ressources* du signifiant (preuve *a contrario* : l'écrivance, qui n'est pas l'écriture, censure ordinairement le travail de ce qui, dans la langue, est à la fois son centre pondérant et son excès; avez-vous jamais vu une métaphore dans une étude de sociologie ou dans un article du *Monde*? Il s'agit chez Bataille, d'un travail textuel du même type, de la même énergie productrice que l'on voit à l'œuvre, à la besogne, à la scène, dans *Lois*, de Philippe Sollers.

ORTEIL

Il faut rappeler sans plus — car c'est déjà toute une richesse — la lexicographie du mot. *Orteil*, c'est un doigt de

pied, n'importe lequel; cela vient de *articulus*, le petit membre; c'est-à-dire : *das Kleines*, la petite chose, le phallus enfantin. Dans l'expression « le gros orteil », la signifiance est renforcée : d'une part, *gros* est répulsif (*grand* ne l'est pas); et, d'autre part, le diminutif (*articulus*) peut l'être aussi (le nanisme trouble) : l'orteil est séduisant-repoussant : fascinant comme une contradiction : celle du phallus tumescent et miniaturisé.

PARADIGME

On a parlé de la *valeur*. Ce mot a été pris dans un sens nitzschéen : la valeur, c'est la fatalité d'un paradigme intraitable : *noble / vil*. Or, chez Bataille, la valeur — qui régit tout le discours — repose sur un paradigme particulier, anomique, parce que ternaire. Il y a, si l'on peut dire, trois pôles : *le noble / l'ignoble / le bas*. Donnons le monnayage terminologique de ces trois termes (les exemples sont pris dans notre texte et dans l'article sur la notion de Dépense (1) :

1) Pôle « *Noble* » : « formes sociales grandes et libres »; « généreux, orgiaque, démesuré »; « lumière trop forte, splendeur accrue »; « la générosité »; « la noblesse ».

2) Pôle « *Ignoble* » : « maladie, épuisement. Honte de soi-même. Hypocrisie mesquine. Obscurité. Éructations honteuses. Allure effacée. Derrière les murs. Conventions chargées d'ennui et déprimantes. Avilir. Rancœurs fastidieuses. Simagrées. Société moisie. Petites parades. Un industriel sinistre et sa vieille épouse, plus sinistre encore. Services inavouables. Couples d'épiciers. L'hébétude et la basse idiotie. Pur et superficiel. La cuisine poétique ».

(1) Georges Bataille, *La Part Maudite*, éditions de Minuit, Coll. *Critique* (1967).

3) Pôle « *Bas* » : « Crachat. Boue. Le sang ruisselle. La rage. Jeu des lubies et des effrois. Les flots bruyants des viscères. Hideusement cadavérique. Orgueilleux et criard. La discorde violente des organes. »

L'hétérologie de Bataille consiste en ceci : il y a contradiction, paradigme simple, canonique entre les deux premiers termes : *noble* et *ignoble* (« la division fondamentale des classes d'hommes en nobles et ignobles »); *mais* le troisième terme n'est pas régulier : *bas* n'est pas le terme neutre (ni noble ni ignoble) et ce n'est pas non plus le terme mixte (noble et ignoble). C'est un terme indépendant, plein, excentrique, irréductible : le terme de la séduction *hors-la-loi* (structurale).

Le *bas* est en effet valeur à deux titres : d'une part il est : ce qui est hors de la singerie d'autorité (1); d'autre part, il est pris dans le paradigme *haut / bas*, c'est-à-dire dans la simulation d'un sens, d'une forme, et de la sorte il déjoue l'*en-soi* de la matière : « ... le matérialisme actuel, j'entend un matérialisme n'impliquant pas que la matière est la chose en soi » (*Documents*, p. 102). En somme, le vrai paradigme, c'est celui qui met en regard deux valeurs positives (*le noble / le bas*) dans le champ même du matérialisme; et c'est le terme normalement contradictoire (*l'ignoble*) qui devient le neutre, le médiocre (la valeur négative, dont la négation n'est pas contrariété, mais aplatissement). Nietzsche encore : « Qu'est-ce qui est médiocre dans l'homme moyen? Il ne comprend pas que *l'envers des choses* est nécessaire. » Autrement dit, une fois de plus : l'appareil du sens n'est pas détruit (le babil est évité), mais il est *excentré*, rendu boiteux (c'est le sens étymologique de « scandaleux »). Ce jeu est assuré par

(1) « Car il s'agit avant tout de ne pas se soumettre, et avec soi sa raison, à quoi que ce soit de plus élevé, à quoi que ce soit qui puisse donner à l'être que je suis, à la raison qui arme cet être, une autorité d'emprunt. Cet être et sa raison ne peuvent se soumettre en effet qu'à ce qui est plus *bas*, à ce qui ne peut servir en aucun cas à singer une autorité quelconque... La matière basse est extérieure et étrangère aux aspirations idéales humaines et refuse de se laisser réduire aux grandes machines ontologiques résultant de ces aspirations. » (*Documents*, p. 103).

deux opérations : d'une part, le sujet (de l'écriture) détourne *in extremis* le paradigme : la *pudeur*, par exemple, n'est pas niée au profit de son contraire attendu, légal et structural (l'exhibitionisme); un troisième terme surgit : le *Rire*, qui déjoue la Pudeur, le *sens* de la Pudeur; et d'autre part, la langue, la langue elle-même, est audacieusement distendue : *bas* est employé au titre de valeur positive, laudatrice (« le bas matérialisme de la gnose »), mais son adverbe corrélatif, *bassement*, qui, selon la langue, devrait avoir la même valeur que l'adjectif original, est employé négativement, dépréciativement (« l'orientation bassement idéaliste du Surréalisme ») : c'est le thème de l'aplatissement qui sépare, comme une valeur violente, coupante, le mot-souche et son rejeton.

QUOI ET QUI?

Le savoir dit de toute chose : « *Qu'est-ce que c'est?* » Qu'est-ce que c'est que le gros orteil? qu'est-ce que c'est ce texte? Qui est Bataille? — Mais la valeur, selon le mot d'ordre nietzschéen, prolonge la question : *qu'est-ce que c'est pour moi?*

Le texte de Bataille répond d'une façon nietzschéenne à la question : *qu'est-ce que le gros orteil, pour moi, Bataille?* — et par déplacement : qu'est-ce que ce texte, *pour moi*, qui le lis? (Réponse : c'est le texte que j'aurais désiré écrire).

Il est donc nécessaire — et peut-être urgent — de revendiquer ouvertement en faveur d'une *certaine* subjectivité : la subjectivité du non-sujet opposée en même temps à la subjectivité du sujet (impressionisme) et à la non-subjectivité du sujet (objectivisme). On peut concevoir cette révision sous deux formes : d'abord revendiquer en faveur du *pour-moi* qui est dans tout « qu'est-ce que c'est? », demander et protéger l'intrusion de la valeur dans le dis-

cours du savoir. Ensuite, s'attaquer au *qui*, au sujet de l'interprétation; ici encore, Nietzsche : « On n'a pas le droit de demander *qui donc* interprète? C'est l'interprétation elle-même, forme de la volonté de puissance, qui existe (non comme un « être », mais comme un processus, un devenir) en tant que passion... » « pas de sujet, mais une activité, une invention créatrice, ni « causes », ni « effets ». »

VOCABLES

La valeur surgit à même certains mots, certains termes, certains *vocables* (« vocable » est bon, car cela veut dire à la fois : appellation et patronage d'un Saint : or il s'agit de *mots — numen*, de mots signes, de mots — avis). Ces vocables font irruption dans le discours du savoir : le vocable serait cette marque qui discriminerait l'écriture de l'écrivance (ainsi d'une expression comme « la saleté la plus écœurante », qu'aucun discours « scientifique » ne tolèrerait). Il faudrait sans doute — il faudra un jour une théorie des mots-valeurs (des vocables). On peut noter, en attendant : les vocables sont des mots sensibles, des mots subtils, des mots amoureux, dénotant des séductions ou des répulsions (des appels de jouissance); un autre morphème de valeur, c'est parfois l'italique ou le guillemet; le guillemet sert à encadrer le code (à dénaturaliser, à démystifier le mot), l'italique, au contraire, est la trace de la pression subjective qui est imposée au mot, d'une insistance qui se substitue à sa consistance sémantique (les mots en italique sont très nombreux chez Nietzsche). Cette opposition entre les mots-savoir et les mots-valeurs (les noms et les vocables), Bataille lui-même semble en avoir eu une conscience théorique. Mais dans son exposé (*Documents*, p. 45), il y a un chassé-croisé terminologique : le « mot » est l'élément de l'analyse philosophique, du système ontologique, « dénotant les propriétés qui per-

mettent une action extérieure », tandis que l' « aspect » (notre « vocable ») est ce qui « introduit » les valeurs décisives des choses », provient « des mouvements décisifs de la nature ».

Il y a donc dans le texte (de Bataille et selon Bataille) tout un tissu de la valeur (par vocables, graphismes), tout « un faste verbal ». Linguistiquement, cas vocables, ce serait quoi? (Bien entendu, la linguistique ne le sait pas et ne veut pas le savoir; elle est adiaphorique, indifférente.) J'indique seulement quelques hypothèses :

1) Contrairement à tout un préjugé moderniste qui ne prête attention qu'à la syntaxe, comme si la langue ne pouvait s'émanciper (entrer dans l'avant-garde) qu'à ce niveau-là, il faut reconnaître un certain erratisme des mots : certains sont, dans la phrase, comme des blocs erratiques; le rôle du mot (dans l'écriture) peut être de couper la phrase, par sa brillance, par sa différence, sa puissance de fissure, de séparation, par sa situation-fétiche. Le « style » est plus palpable qu'on ne croit.

2) Bataille disait : « Un dictionnaire commencerait à partir du moment où il ne donnerait plus le sens mais les besognes des mots » (*Documents*, p. 177). C'est une idée très linguistique (Bloomfield, Wittgenstein); mais *besogne* va plus loin (c'est d'ailleurs un mot-valeur) ; nous passons de l'*usage*, de l'*emploi* (notions fonctionnelles) au travail du mot, à la jouissance du mot : comment le mot « farfouille », dans l'inter-texte, dans la connotation, agit en se travaillant lui-même; c'est en somme le *pour-moi* nietzschéen du mot.

3) Le tissu des mots-valeurs constitue un *appareil* terminologique, un peu comme on dit « appareil de pouvoir » : il y a une force de rapt du mot : le mot fait partie d'une guerre des langages.

4) Pourquoi ne pas concevoir (un jour) une « linguistique » de la valeur — non plus au sens saussurien (*valant-pour*, élément d'un système d'échange), mais au sens quasi-moral, guerrier — ou encore : érotique? Les mots-valeurs (les vocables) mettent le désir dans le texte (dans

le tissu de l'énonciation) — et l'en font sortir : le désir n'est pas dans le texte par les mots qui le « représentent », qui le racontent, mais par des mots suffisamment découpés, suffisamment brillants, triomphants, pour se faire aimer, à la façon de fétiches.

R. B.

DISCUSSION

Philippe SOLLERS : Je remercie Roland Barthes pour son exposé. J'ai été pour ma part particulièrement frappé par ce que Barthes a appelé la polarisation ternaire à l'œuvre chez Bataille. Dans cette irruption d'un troisième terme qui déséquilibre les deux autres, on a l'irruption d'un symptôme qui est à la fois un acte matérialiste, explicite comme tel, et c'est probablement là que Bataille se distingue fondamentalement de Nietzsche, c'est-à-dire que la valeur qu'il fait intervenir n'est aucunement codifiable par un discours qui redoublerait sa valeur. C'est une irruption matérialiste et qui, maintenant la contradiction comme telle, mais inégale, introduit du même coup une opération dialectique qui fait probablement ressortir cette intervention du sujet, cet acte du sujet.

Charles GRIVEL : Tout d'abord une amplification peut-être, et ensuite un jeu de questions. A propos du point C de votre jeu alphabétique, j'aimerais faire la remarque suivante : au XIXe siècle, précisément le problème médical a été la digestion; les textes sont remplis de remèdes, de pilules miracles, etc. La réclame pour les digestifs recèle métaphoriquement la peur de découvrir un autre sujet que prévu et un moyen de liquidation. A votre point D, vous avez dit : « le rapport roman / savoir est un rapport de détournement, de déviation. » Est-ce qu'on ne pourrait pas dire qu'il s'agirait de la déviation d'une déviation,

du détournement d'un détournement, c'est-à-dire d'un effort sur ce qui est déjà dit?

Roland BARTHES : Oui. D'une manière générale, je répondrai toujours très mal aux questions pour une raison simple, c'est que je ne peux pas dire mieux que ce que j'ai dit. Je m'en excuse. Je suis très intéressé par cette idée que je n'exploite pas du tout, qui considère le roman comme une mathésis, comme un grand système de savoir. Par rapport à votre question, ce qui est juste je crois dans votre vue, c'est que le roman s'édifie sur un savoir qui est déjà codé, c'est cela que vous voulez dire en gros? Oui, c'est ce qui définirait la mathésis du roman, c'est qu'elle prend un savoir qui est déjà absolument discursivisé, c'est évident chez celui qui passe, pour nous Français, pour le plus grand héros du roman, Balzac, où la pression des codes de savoir, c'est-à-dire des manuels de savoir, est une pression énorme, immédiate à tout instant. On est vraiment dans le jeu de l'inter-discours, de l'infini des discours.

Charles GRIVEL : Cela pose quantité de problèmes à propos de cette tripartition polaire car les termes ne sont pas fixes, bougent tout le temps.

Roland BARTHES : Oui, bien sûr. Mais je crois qu'il ne faut pas essayer de faire un lexique positiviste. C'est le même problème que j'ai rencontré toute ma vie, celui du rapport de la dénotation et de la connotation. Ce sont des concepts opératoires, des artefacts absolument faux, ça permet d'engendrer un certain type de discours, mais on ne va jamais saisir comme ça, matériellement, des mots purs de savoir et des mots disons valeur, encore qu'il ne faille pas abandonner l'exploration dans son aspect simpliste trop tôt parce que, pendant un certain temps, elle peut donner des résultats, elle peut rendre service. Je prends un exemple : *pastorem* en France a donné *pâtre* et *pasteur*, un mot savant et un mot populaire. Il y a aussi le doublé pauvreté-paupérisme, paupérisme en principe est un mot de pur savoir, pauvreté non. Or, il y a des pays, (les pays

sous-développés ou, plus pudiquement, en voie de développement), où ce qui existe véritablement c'est la pauvreté, ce n'est pas le paupérisme ou la paupérisation. Par conséquent, il faut explorer un peu tout cela, mais il y a peut-être un travail directement philologique qui sera précaire, qui ne sera pas définitif, qui sera remis en cause, qui peut-être n'aura pas d'intérêt mais qu'on peut faire un peu plus longtemps qu'on ne le croit au début.

Françoise PANOFF : J'ai beaucoup aimé votre exposé, en particulier la dernière partie consacrée aux vocables comme lieu où s'exprime le désir, lieu de jaillissement du désir. Je ne vois pas la nécessité de parler à propos de ces mots vocables de fétichisme, si ce n'est justement pour réduire l'impact qu'ils peuvent avoir sur le lecteur.

Roland BARTHES : Vous voyez, maintenant, on ne peut plus parler de fétichisme. C'est trop tard pour le fétichisme.

Françoise PANOFF : Une question très naïve : comment vous représentez-vous votre modèle animal avec uniquement un commencement? C'est une énigme pour moi et si vous pouviez l'expliciter davantage...

Roland BARTHES : Vous êtes peut-être très aristotélicienne, vous voulez absolument qu'il y ait un commencement et qu'il y ait une fin.

Françoise PANOFF : Je ne veux pas nécessairement qu'à un commencement, il y ait une fin, mais je ne vois pas comment dans le cas de l'animal, vous ne faites pas une projection.

Roland BARTHES : Oui, c'est une interprétation, si vous voulez, c'est une projection symbolique qui, d'ailleurs, est fournie par Bataille lui-même, quand il dit que l'animal a un commencement qui est une bouche et il ne parle pas du tout de la fin de l'animal. Est-ce que l'animal finit à la queue? Non.

Philippe SOLLERS : Les chiens, oui.

Roland BARTHES : Pas les papillons... (Rires).

Philippe SOLLERS : Barthes a posé la question : où commence le corps humain? Il est intéressant de se poser la question de cette difficulté, d'en fixer le commencement. C'est tout le problème de l'histoire, de la biologie, du travail, de la sexualité, de l'apparition de l'homme dans l'histoire. Il me semble que ce que Barthes a voulu dire, c'est tout simplement qu'avec l'homme, s'introduit le langage et que par conséquent c'est là l'élément que nous sommes en train d'interroger.

Roland BARTHES : Oui, je crois d'ailleurs qu'on pourrait prolonger et dire que sur le plan d'une certaine doxa, l'homme n'a pas de commencement, ni de fin, mais il a un centre qui est le sexe, le phallus, mais ce phallus est décrit comme manquant, on n'en parle que pour dire qu'il manque. Cela allait trop bien, c'est la raison pour laquelle je n'ai pas fait état de l'argument.

Jean-Louis HOUDEBINE : Je voudrais dire deux choses très rapidement; tout d'abord quant à la dialectique, ternaire en effet, du « noble » et de l' « ignoble » et du « bas » en tant qu'élément faisant intervenir un processus dialectique; tout ce que Sollers a dit sur cette question à propos de Nietzsche me paraît cent fois plus vrai encore à propos de Breton, puisque c'est dans le surréalisme que se développe toute une idéologie du simple renversement redoublé, comme le montre très bien Bataille dans son texte de *La vieille Taupe*, où justement le processus du matérialisme dialectique se trouve effectivement occulté. Deuxième remarque : c'est à propos de tout ce que vous avez dit sur le « nu », sur la « nudité », et en fonction de ce « pied » dont parle Bataille dans un autre texte; pied non pas sectionné, mais apparaissant intact par rapport au corps boueux de l'aviateur allemand trouvé mort dans un champ de Normandie; et alors là on trouve quelque

chose de tout à fait extraordinaire par rapport à ce que vous avez dit dans votre exposé : Bataille remarque combien ce *pied nu* le regardait, le fixait, et il ajoute : « la vérité, je crois n'a qu'un visage, celui d'un démenti violent, la vérité n'a rien de commun avec des figures allégoriques, avec des figures de femmes nues, mais ce pied d'un homme qui vivait tout à l'heure avait, lui, la violence, la violence négative de la vérité »; la question que je voudrais vous poser, à propos de ce prolongement inattendu dans le texte de Bataille, dans quelque chose qui est vu réellement non pas dans un conte espagnol comme pied d'une femme, mais dans un champ non loin d'ici comme pied d'un mort, c'est le rapport justement de la mort avec cette pratique érotique que vous évoquiez à propos du *nu*, de la *nudité;* quelle signification vous semble marquée, ici, par ce pied nu, qui n'est pas vu comme un objet de plaisir mais lié essentiellement à la mort.

Roland Barthes : Le hasard de l'inter-texte qui, en général, justement, se moque des valeurs, des palmarès, fait que dans un film hyper-commercial qui sort actuellement, le film d'Hitchcock, il y a le pied de la femme assassinée qui sort tout nu d'un amas de pommes de terre. C'est un film très mauvais, mais les salles sont toujours très agressées, pas du tout par le corps de la femme nue, mais par le pied qui sort des pommes de terre.

Françoise Panoff : Une remarque ethnographique en passant : très souvent, et je ne sais pas si dans l'inconscient européen cela peut jouer, l'âme du mort sort par le pied.

Roland Barthes : Vous tenez vraiment à la fin! (Rires). Pourquoi pas? C'est trop dur à penser un corps sans commencement ni fin, c'est insupportable à penser.

Philippe Sollers : Je crois qu'il faut ajouter tout de même, que Bataille joue de la psychanalyse, en la déplaçant et en la mettant face à un obstacle irréductible qui est l'affirmation d'une énonciation qui sait très bien ce qu'elle évite.

Roland BARTHES : Oui, je crois que ce serait très important, voyez-vous, d'arriver à cerner des zones d'évitement, ce qui n'est pas refoulé et ce qui n'est pas dit, c'est ce qui est évité.

Philippe SOLLERS : Et là, je crois que ce gros orteil est parfaitement anoedipien...

Roland BARTHES : Pied enflé...

Philippe SOLLERS : Justement, ça n'est pas un pied enflé.

Roland BARTHES : C'est vrai.

Claude MINIÈRE : Une question de lecture pour remarquer, grâce à Roland Barthes, que lorsque Bataille écrit : « elle est complètement nue », ça ne veut pas dire qu'elle soit sans bas.

Roland BARTHES : Oui, j'ai pensé à cela. Mme de Sévigné aussi : « il y avait un incendie, il est sorti nu en chemise »... (Rires). Ce que vous dites est vrai quoique, tout de même, Mme Edwarda met ses bas, donc elle ne les avait pas.

Philippe SOLLERS : Si je me souviens bien, il doit y avoir l'image suivante : « elle était nue comme une louve. »

Julia KRISTEVA : Il m'a semblé, à propos de la précision que vous avez faite sur le troisième terme, qu'il s'agit de décaler le système dichotomique parce que vous avez défini ce troisième terme comme n'entrant pas dans un système. Finalement, vous avez insisté sur le fait qu'il y a la nature qui entre en lui, vous avez parlé à un moment de hors cadre et hors représentation, donc il s'agit finalement d'un jeu extra-logique, et s'il y a une dichotomie qui joue au niveau du savoir, il y a une hétéronomie qui est supplémentaire par rapport à cette dichotomie. Je veux dire par là que ce que Nietzsche énonce de l'hétérogène et de

l'hétéronomique est une énonciation, c'est-à-dire que c'est un message, un enseignement. Or, chez Bataille, ce n'est pas un enseignement, ce n'est pas un message, c'est une *pratique* assumée qui se donne d'ailleurs sous une forme de fiction, de rire, d'érotisme, ce n'est pas la même lisibilité.

Roland BARTHES : Ce n'est pas la même lisibilité, mais cela ne veut pas dire que la lisibilité nietzschéenne ne puisse pas avoir une valeur vengeresse, formidablement, détonnante. D'ailleurs moi-même, j'ai fait cet exposé parce que le hasard a fait que je lisais un peu de Nietsche en même temps, alors j'ai laissé venir les textes de Nietzsche comme ça.

Philippe SOLLERS : Est-ce que l'on ne pourrait pas dire aussi que l'instance qui donne le mot valeur, c'est-à-dire quelque chose qui détourne le mot de son emploi ou de son sens pour le rendre à son travail et à sa jouissance, est la condensation de pratiques soit sexuelles, soit sociales, où tend à s'effacer d'une part la différenciation entre travail manuel et travail intellectuel, et d'autre part la différenciation entre savoir et jouissance?

Roland BARTHES : Oui, absolument, le mot valeur lui-même est un mot burlesque et c'est presque pour cette raison que je l'ai gardé malgré les risques extraordinaires de contresens qu'il comporte, puisque à l'origine c'est un mot militaire. *Valore*, c'est le soldat qui est valeureux, qui est le plus fort et puis il y a eu un glissement vers le sens économique du valant-pour, de l'équivalence et du signe. L'ontologie du signe commence.

Philippe SOLLERS : Mais alors, c'est proprement une plus-value.

Roland BARTHES : Oui, exactement, c'est toujours autour de cela.

Eric CLEMENS : Je suis d'accord avec la perspective qui consiste à démarquer Bataille de Nietzsche et à les diffé-

rencier, je crois que c'est un travail très important, qui n'a pas été fait. Cependant il faudrait souligner ceci : chez Bataille, il y a une pratique volontaire de l'hétérogène, il y aurait peut-être une pratique involontaire de l'hétérogène chez Nietzsche, de fait que, même pour des concepts comme la volonté de puissance, il n'est pas du tout sûr que ce soit un concept positif chez Nietzsche; il y a des textes où ce concept central est négatif. Le concept le plus important est celui de femme ou de féminité, chez Nietzsche, c'est frappant comme ce concept apparemment purement négatif arrive comme un pur dehors à d'autres moments.

Roland BARTHES : Je crois que ce que vous dites rend bien compte de l'espèce d'alacrité que l'on a à lire du Nietzsche, ce qui fait que tout de même on ne peut pas dire que ce soit dépassé. Nietzsche n'est pas venu encore, il fait partie de l'a-venir.

Philippe SOLLERS : Peut-être le jour où, en lisant Nietzsche, on ne percevra plus aucune unité en train de parler...

Roland BARTHES : Exactement, il faudrait voir aussi au niveau de la langue allemande, évidemment, mais ce n'est pas mon cas.

Christian LIMOUSIN : Je voudrais intervenir rapidement sur le problème de la valeur, du concept de valeur. Bataille en parle dans son article sur Michelet, dans *La littérature et le mal*. Il l'oppose au bien, la valeur s'oppose au bien, le bien serait dans la linéarité, la valeur serait la rupture.

Roland BARTHES : Je ne me rappelais pas ce texte que j'ai lu, bien sûr, car c'est un des textes qui m'a conduit à Michelet autrefois, mais oui, je n'ai rien à redire, c'est admirablement dit.

Christian LIMOUSIN : Il dit que la valeur est l'au-delà du bien et du mal.

Roland BARTHES : Exactement, c'est toujours ce fameux troisième terme.

Philippe SOLLERS ; En écart, en tout cas.

Roland BARTHES : Oui, en écart, il l'appelle le point le plus excédent, il a des formules comme cela. C'est l'excès.

Mary-Ann CAWS : Un petit détail : puisque le pied a déjà quatre petits doigts et un grand...

Roland BARTHES : Un gros, je crois que l'expression « le gros orteil » fait partie de la langue. Ce n'est pas une expression de Bataille.

Denis ROCHE : Puisque l'on est dans les curiosités d'ordre anatomique, il y a une chose qui caractérise très fortement le gros orteil de l'homme, c'est qu'il est à la fois rigide et excentrique par rapport au pied. Le pouce peut faire le tour de la main et est le seul doigt qui peut venir au centre de la main et qui peut être caché par les autres doigts, alors que dans le pied, le gros orteil est complètement excentrique, il ne peut pas s'opposer, il ne peut pas faire le tour du pied. Cela est peut-être inconsciemment abordé par Bataille.

Philippe SOLLERS : C'est en même temps quelque chose qui est la trace du passage de l'animal à l'homme en tant que l'homme a pris la posture debout.

Roland BARTHES : L'érection.

Philippe SOLLERS : Oui, voilà. Ce qui suppose beaucoup de choses par rapport au refoulement anal, à la sublimation, et à tout ce que Bataille veut faire surgir.

Roland BARTHES : A ce titre, d'ailleurs, on pourrait analyser en finesse l'épisode de la *Villa Mediana*. Il y a là un petit roman, et si Bataille le reprend dans son texte,

c'était important pour lui en un sens. Il y a l'intervention du petit page à la fin, le petit page qui dénonce contre des écus, il y a là tout un trafic du pied du petit page.

Françoise PANOFF : Si vous dites que le gros orteil est rigide, c'est-à-dire qu'il ne peut pas pivoter, il est aussi extrêmement souple. Dans des populations qui marchent encore pieds nus et qui sont habituées à utiliser leurs pieds comme des mains, c'est-à-dire qu'ils comptent avec leur pied comme ils comptent avec leur main, ils utilisent leur pied comme un support pour quantité de travaux; le gros orteil est alors très mobile, très préhensif. Il suffit de penser aux gens qui sont obligés de marcher pieds nus avec des fardeaux sur la tête, dans des sols boueux, ils ne reposent pratiquement que sur ce gros orteil qui leur permet de s'agripper au sol.

Roland BARTHES : Oui, mais en tout cas chez nous l'agilité, la dextérité des doigts de pied, c'est monstrueux, c'est un phénomène de foire. Maintenant, il n'y en a plus. Lorsque j'étais enfant, il y avait toujours un manchot qui enfilait du fil sur une aiguille avec ses doigts de pied.

Françoise PANOFF : Il est assez courant que les parties du corps qui ont été utiles pendant une certaine période du passé humain, perdant certaines de leurs fonctions, deviennent des objets de dérision pour beaucoup.

Marguerite GIRARD : Et au sujet des chaussettes du gigolo? (Rires) Vous avez dit que le nu complet avait une valeur éroto-plastique et les chaussettes détruisent cette valeur de figuration pour insister sur le caractère érotique...

Roland BARTHES : Sur le caractère pratique et non plus plastique. Ça fait partie d'une pratique, d'une praxéologie amoureuse, alors que le nu semble bien collectivement faire partie d'une esthétique, d'une plastique. Même quand on prétend érotiser le nu, notamment dans les spec-

tacles de strip-tease, il reste absolument encadré par la lumière, focalisé comme un tableau de peinture.

Marguerite GIRARD : Je connais un tableau de peinture où il y a une femme nue avec un chapeau sur la tête. Ça enlève tout le caractère figuratif.

Roland BARTHES : Oui, ça le complique un peu.

Philippe SOLLERS : Ça risque de le coiffer... (Rires). Sur ce problème, ce qui me paraît important dans ce que Barthes a dit, c'est que la nudité, l'exhibition de la nudité, et c'est quelque chose qui est très insistant chez Bataille, l'insistance mise sur la nudité et, sur les pratiques sexuelles peut être le comble du refoulement. Bataille, on le sait, ne prêchait pas la « liberté sexuelle ». La stratégie en ce point, consiste, et on l'a senti dans l'exposé de Barthes, à éviter ce piège qui consiste à croire que quelque chose peut être montré, ou du moins fixé de la jouissance... Que quelque chose pourrait être dit en corps propre, en propre terme, si vous voulez.

Claude MINIÈRE : En rapport avec ce que Roland Barthes a dit sur la futilité et le savoir, on pourrait dire que le pied est ce qui associe le sérieux d'une certaine manière et s'interroger sur le rapport entre la futilité et faire les choses au pied levé.

Roland BARTHES : Oui, très juste. Au pied levé, c'est l'absence de pied, c'est le moment où le pied se lève...

III. — DE L'AU-DELA DE HEGEL A L'ABSENCE DE NIETZSCHE

par Denis HOLLIER

> *J'acceptai finalement l'extraordinaire hantise des noms Hegel, Nietzsche, j'avais beau rire, je ne pouvais plus m'agiter qu'en acceptant ou en affectant d'imaginer une composition fantastique qui lierait confusément mes démarches les plus déconcertantes avec les leurs.*
>
> *J'aurais dû, sans Hegel, être d'abord Hegel; et les moyens me manquent.*
>
> *Nul ne peut lire Nietzsche authentiquement sans « être » Nietzsche.*

Je voudrais d'abord m'excuser : d'abord du nombre de citations que comporte mon intervention ; ensuite d'avoir préféré, étant donné ce nombre, ne pas les signaler à chaque fois.

Rien ne m'est plus étranger qu'un mode de penser personnel. Tout au plus je joue, quand j'avance un mot, la pensée des autres. En particulier, jusqu'à présent, la pensée de Bataille. Et c'est pour parler d'elle que l'on m'a demandé de venir à ce colloque.

Je suis donc venu parler de Bataille. De Bataille et non de moi. De Bataille et non d'Artaud dans ce colloque consacré à Artaud et Bataille. Colloque dans lequel d'ailleurs il m'a semblé que l'on n'a pas parlé d'Artaud, que l'on a

plutôt fait apparaître une certaine impossibilité qu'il y aurait à parler d'Artaud, impossibilité devant laquelle il devenait nécessaire soit de parler d'autre chose, soit de faire de l'Artaud, de refaire Artaud. En sorte que ce qui a eu lieu pourrait être pensé comme cette seconde naissance d'Artaud dont il a dit lui-même à plusieurs reprises qu'elle lui permettrait de n'être plus né-de-papa-maman mais inné de lui-même. Seconde naissance exclusive de recul généalogique comme de tout ce qui aurait pu prétendre à une représentation sur la scène familiale. Seconde naissance excluant que l'on parle de lui, comme si parler de lui, le lire, l'admirer, ce n'était faire en réalité que le bafouer. Mais je suis venu parler de Bataille et non d'Artaud. Ni de moi. Je ne ferai pas du Bataille, je ne referai pas Bataille. Peut-être que je n'ai jamais eu en face d'aucun texte de Bataille ce désir de l'avoir écrit dont parlait Barthes. C'est pourquoi j'en parlerai.

Autant que possible sans prendre trop de risques. Je ne suis pas un écrivain. Je serais plutôt, du moins vaguement, quelque chose comme un universitaire. Et c'est pour diminuer ces risques que j'ai écrit hier les lignes que je vous lis. Je les ai écrites poussé, j'imagine, par la crainte de m'affoler devant vous, de devenir fou.

Vous vous rappelez qu'il y a eu un malentendu sur le dernier mot du texte de Sollers sur Artaud : il a été mal entendu ou, comme une question l'a montré, celui qui a été entendu n'était pas celui qui avait été prononcé. Le gli *a horreur de l'annulation sans profit, c'est pourquoi on peut en parler, il n'attend que cela pour recouvrir le* cri. *Pourtant il est sensible que jusqu'à présent le* gli *a été retenu, bloqué et d'une certaine manière interdit par le* cri. *A quelques petits cris on a pu sentir que çà et là le* gli *restait dans la gorge. On fait de l'Artaud, on n'en parle pas. Or, il semble que d'avoir commencé par Artaud, d'avoir mis A avant B, dérègle le discours prévu sur Bataille. Il semble... Du moins ne vous lirai-je pas le texte que j'avais apporté : il a été refait.*

J'avais pensé vous lire un texte ancien, écrit il y a deux ou trois ans. C'était la seconde partie d'une sorte de dip-

tyque intitulé Le dispositif Hegel / Nietzsche dans la bibliothèque de Bataille. *La première avait paru dans le numéro spécial de* L'Arc *consacré à Hegel. Ce titre renvoyait à un texte de Ponge sur Lautréamont :* Le dispositif Maldoror / Poésies. *Renvoi qui était en même temps une reconnaissance de dette à l'égard du modèle emprunté.*

> *Munissez votre bibliothèque personnelle du seul dispositif permettant son sabordage et son renflouement à volonté.*
> ...
> *Ouvrez Lautréamont ! Et voilà toute la littérature retournée comme un parapluie !*
> *Fermez Lautréamont ! Et tout, aussitôt, se remet en place.*
> ...
> *Pour jouir à domicile d'un confort intellectuel parfait, adaptez donc à votre bibliothèque le dispositif Maldoror-Poésies.*

Cette oscillation entre le sabordage et le renflouement, entre l'ouverture et la fermeture, l'annulation et le profit que Ponge avait fait jouer à partir du couple Lautréamont / Ducasse (Maldoror / Poésies) décrivait aussi le double jeu hégélien et nietzschéen de l'écriture de Bataille. Hegel ferme ; il referme sur elle-même la bibliothèque avec l'identité du sujet et de l'objet que produit à son terme le périple accompli par le discours au moment du savoir absolu. Nietzsche au contraire la sape, la fait exploser, y met le feu. Double registre de cette bibliothèque donc qui d'un côté évoque le lieu de travail de Bataille, conservateur du savoir, fonctionnaire hégélien à la bibliothèque, comme on sait, nationale ; mais d'un autre côté évoque le lieu travaillé par Bataille, cet espace du livre qu'il a transgressé ne serait-ce qu'en condamnant à l'enfer plusieurs de ses ouvrages.

Or Pleynet nous a distribué une page inédite d'Artaud qui commence par des notes sur Lautréamont. L'une de ces notes : « *Tout fermer et ne plus rien ouvrir* », *serait d'après Pleynet une réponse au* Dispositif Maldoror / Poésies *de Ponge qui avait paru dans un numéro consacré juste après la guerre par* Les cahiers du sud *à Lautréamont, numéro*

au sommaire duquel figurait également une Lettre sur Lautréamont *d'Artaud. Tout fermer et ne plus rien ouvrir.*

Fermez-la. Fermez la bibliothèque. C'est aussi le cri du mécrit émis par la boîte où Denis Roche l'avait d'abord mis avant de nous mettre dedans, refaits par Artaud. Finie la représentation; on ferme. On met en boîte, boîte à malice et caveau de (la) famille, et on recouvre : comme Miro, d'après Bataille, l'aurait fait avec la peinture qu'il voulait tuer — ne laissant plus que « quelques taches informes sur le couvercle (ou sur la pierre tombale, si l'on veut) de la boîte à malices ». Il parlait des toiles peintes par Miro dans les années vingt, c'est-à-dire juste après La ferme. *Fermez donc la représentation, la boîte à perspective, aux illusions plus ou moins malicieuses, fermez le tombeau de Narcisse.*

Ne pas parler d'Artaud : il faut le faire, le refaire, car nul ne peut lire authentiquement Artaud sans « être » Artaud. Ce qui complique évidemment le rapport Artaud / Bataille, rapport à la fois nécessaire et désuni, inégal et dissymétrique, mais rapport inévitable. (Sortira-t-il donc de ce colloque un dispositif Artaud / Bataille que, pour le confort intellectuel de nos contemporains, nous pourrons proposer à leurs bibliothèques?)

Lautréamont / Ducasse. Maldoror / Poésies. Hegel / Nietzsche — ou plutôt Nietzsche / Hegel, puisque Artaud / Bataille. Bataille est travaillé par « Artaud » — par ce qui n'est pas à la disposition d'une visée du type « parler de » — dans le rapport Hegel / Nietzsche. Et comme, pour donner lieu à cette seconde naissance qui lui permet d'avoir (eu) lieu, on ne parle pas d'Artaud, Bataille ne parle pas de Nietzsche et par ce geste lui permet, alors que sa pensée est restée jusque là nulle et non avenue, d'avoir enfin (eu) lieu. L'enfilade déboîtée de ces couples (déboîtée faute de point de fuite : la boîte perspective est fermée) indique le travail de la contradiction qui fait qu'un se divise en deux, qui fait surgir le sujet dans la déchirure des noms propres. Car ces couples de noms propres ne font jamais deux fois un : si Nietzsche n'a jamais masqué ses masques, derrière Hegel il faut déceler le pseudo-Hegel. Opération scissipare qui constitue le matérialisme dualiste en tant que, résolu-

ment antiatomiste, il caractérise la matière par la scission productive. La matière est toujours matière-à-contradiction.

« D'une certaine façon, le dilemme Hegel-Kierkegaard achève et pousse à l'extrême le dilemme impliqué dans la pensée hégélienne elle-même. » A plus forte raison le dispositif Hegel | Nietzsche est-il déjà programmé par la contradiction qui oppose Hegel à l'immuable Hegel. Comme une marque négative, le nom de Nietzsche dénie la prétention hégélienne d'être à la fois l'incarnation du savoir absolu et le sujet de son discours. Il est la barre qui le sépare de lui-même, la barre-entre-lui : Nietzsche = Hegel | Hegel. Quand il était jeune encore, Hegel crut devenir fou; il a élaboré alors le système, on peut l'imaginer, pour échapper de sorte que, ce qui l'a obligé d'écrire, j'imagine, est la crainte de devenir fou. Mais le système achevé, à nouveau il crut devenir fou. Nietzsche est la folie de Hegel, le retour du refoulé hégélien, le défaut du tout qui provoque l'éclosion scissipare après laquelle de l'identité narcissique ne demeure plus qu'un corpus morcelé. Hegel n'est pas Hegel et ce « n'est pas » c'est Nietzsche. Dérèglement des rapports du signifié et du signifiant qui passe par l'impropriété du nom propre et produit dans le texte un effet de silence. Suspension du discours : souffle coupé, gorge serrée. L'angoisse où sombre le sujet déchire le discours qui la fuyait. C'est la nuit, celle qui est aussi un soleil, à la tombée de laquelle l'oiseau de Minerve ne prend pas son vol mais s'endort. Le Commandeur a rouvert la tombe. Nietzsche parle dans Hegel...

« Nietzsche est à Hegel ce que l'oiseau brisant sa coquille est à celui qui en absorbait heureusement la substance intérieure. » La scission de Hegel comme apparition de Nietzsche se fait entendre par un silence, celui du « moment du génie » : quand un univers naissant s'élève au-dessus du bruit des vieux univers, cet univers nouveau exige qu'un silence se fasse... Par un silence ou par un bruit. Celui d'une coquille d'œuf brisée. Fêlée comme la voix du système. Très bas, très léger. Petit craquement ouvrant un monde encore inaccessible... Ou sec et mat. Comme, forçant cette autre enceinte circulaire qu'était l'arène, le 7 mai 1922 à

Madrid, les cornes à grande volée heurtant les planches pour en tirer des sons plats, macabres : les trois coups *de la mort. Le Commandeur sort de la boîte. Ici, excusez-moi, il faudrait de la musique. Vivan le femine. Viva il buon vino. Et que le vent ouvre les fenêtres, que dans une nuit d'orage un drap mouillé claque éclairé par la lune. Mais je vais lire ce texte refait :*

DE L'AU-DELA DE HEGEL A L'ABSENCE DE NIETZSCHE

I. DRAMATIS PERSONNAE

Les discours de Bataille sur Hegel et sur Nietzsche n'obéissent pas aux mêmes règles, n'appartiennent pas aux mêmes zones de son écriture et c'est pourquoi, ce qui ne manque pas d'être étrange étant donnée l'importance qualitative et quantitative des références qu'il fait à l'un comme à l'autre, il ne les a presque jamais confrontés explicitement : de l'un à l'autre, l'absence de rapport, l'étrangeté des aires empêche une rencontre, une articulation en forme. A quelques tentatives près qui confirment cette imperméabilité : comme la note de *L'expérience intérieure* où Bataille signale l'ignorance dans laquelle Nietzsche est resté au sujet de la pensée de Hegel; comme ce texte inédit que vous lisez, *La pensée de Nietzsche, celle de Hegel et la mienne*, où ce qui frappe d'abord c'est l'impossibilité de les saisir l'un et l'autre dans un même discours.

— Le discours sur Hegel est marqué par la transcendance : Bataille parle *de* Hegel. Il en parle, pourrait-on dire, pour réparer une erreur, une injustice : Hegel est méconnu. « Il me semble généralement, écrit-il, que les jeux de la pensée actuelle sont faussés par la méconnaissance, où nous nous complaisons, de la représentation générale que, dès 1806, Hegel donnait de l'Homme et de

l'Esprit humain » (*Hegel, l'homme et l'histoire*). Il s'agit donc ici de combler un retard, une lacune culturelle dans un mouvement d'honnêteté intellectuelle, en toute objectivité. A la suite de Kojève, Bataille donne les éléments de cette rectification quitte à en profiter pour rectifier et mettre à jour sur quelques points de détail l'édifice hégélien lui-même.

Nietzsche au contraire est connu, abondamment cité, traduit, commenté. Et même trop. Mais cette inflation nietzschéenne est cause elle aussi d'une méconnaissance dont souffre son bénéficiaire, méconnaissance à laquelle il faudra chercher des remèdes inverses de ceux utilisés pour Hegel : il faut actualiser Hegel mais occulter Nietzsche.

Ne pas parler de Nietzsche : à la transcendance succède une certaine forme d'immanence. Parler avec ou dans Nietzsche, faire parler Nietzsche dans son propre discours dont l'enjeu est alors de devenir celui de Nietzsche. A la limite, le discours de Bataille, pourrait-on dire, reprend celui de Hegel au niveau du signifié, du contenu idéologique; il s'identifie à celui de Nietzsche par la position du sujet qu'il implique (et Nietzsche fonctionne bien de ce point de vue comme le système des ruptures, des lacunes et de tout ce qui *échappe* au discours hégélien). Bataille parle de Hegel; il fait le fou de Nietzsche.

S'il parle *de* Nietzsche c'est uniquement d'une manière négative, pour dénoncer des malentendus. A l'occasion, par exemple, de comptes rendus d'ouvrages qui lui sont consacrés et auxquels il ne reprochera pas tant de faire *des* contresens, que d'être en eux-mêmes un contresens, irréparable, le contresens qui est à l'origine de tout projet de parler de Nietzsche. Entre beaucoup d'exemples, ce jugement : « Ouvrage honnête, consciencieux, redisant tout ce que donne l'analyse immédiate. Comme bien d'autres (ainsi Ch. Andler, dont il dit l'étude « admirable »), l'auteur se situe *en dehors* de Nietzsche. » Parler de, telle serait en quelque sorte la structure du discours hégélien en tant précisément qu'elle implique une extériorité qui condamne toute tentative de l'appliquer à Nietzsche et Bataille jugera

l'étude consacrée « du dehors » à Nietzsche par Charles Andler « toute pénétrée par le hégélianisme. »

« Parler de Nietzsche n'a de sens que du dedans. » Mais du dedans de qui? Qui est dans qui? Que l'opération porte sur deux termes exclut quoi qu'il en soit une structure simple d'intériorité. Il ne pourra s'agir que d'un dedans où l'intériorité sera compromise. Et c'est à partir de cette compromission que pourra être pensée l'expérience intérieure en tant qu'elle s'effectue électivement comme *expérience de Nietzsche.*

Hegel occupe une position que beaucoup de ses attributs autorisent à qualifier de paternelle. Nietzsche au contraire fait figure de fils. Ou plutôt d'enfant : d'enfant sans père, d'enfant apatride. Le patriotisme ou le paternalisme hégélien meurt d'étouffement sous un passé qu'à vouloir le conserver il n'a plus la force de dépasser. Au contraire, « le merveilleux Kinderland nietzschéen n'est rien de moins que le lieu où le défi porté au Vaterland de chaque homme prend un sens qui cesse d'être une impuissante négation » ; *Kinderland* qui n'est pas une patrie idéale, mais une absence de patrie au sens où Nietzsche se déclarait lui-même (nous autres) « sans-patrie », c'est-à-dire sans passé, sans père, sans héritage. De père inconnu : les sans-patrie sont en effet les « fils de l'avenir », c'est-à-dire exactement les fils de l'inconnu. Il n'y a d'enfant et d'enfance véritables que de père inconnu.

Mais l'enfant sans père n'aura pas d'enfants, il ne sera pas père. Né d'une rupture avec le système de la reproduction, il ne se reproduira pas. « L'œuvre de Nietzsche est un avortement. » Tous les parents sont fils du passé qu'ils reproduisent; l'enfance est seul fils de l'avenir.

II. L'IMITATION DE M. NIETZSCHE

Hegel est dépassé par son retournement, annulé par sa répétition. Or, si le dépassement était le caractère essentiel

de Hegel, le retour est celui de Nietzsche : 1° Nietzsche n'est qu'à la condition de revenir et n'est lui-même déjà que le retour d'existences antérieures, leur répétition; 2° la lecture de Nietzsche exige de celui qui la fait qu'il s'identifie à l'expérience de Nietzsche, qu'il fasse l'expérience de Nietzsche.

A. « Beaucoup de réalités relèvent de la loi du tout ou rien. Il en est ainsi de Nietzsche (1937). » « Je continue à penser que l'on n'atteint pas plus facilement le sens de la pensée et de l'expérience de Nietzsche que, si l'on veut, celui de la pensée et de l'expérience chrétiennes : dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'un *tout ou rien* (1951). » Donc si la distance à partir de laquelle Bataille parle de Hegel tolère, implique même diverses restrictions ou contestations (mineures ou majeures), la communication avec Nietzsche implique une adhésion totale; elle est soumise à cette loi du tout ou rien que pourtant Bataille va aussitôt infirmer en faisant les plus expresses réserves sur un certain nombre de points décisifs de la pensée de Nietszche : en premier lieu les notions de volonté de puissance et de surhomme qui d'une certaine manière resteraient en deçà même de la maîtrise mise en place par Hegel avec la dialectique du maître et de l'esclave (« Nietzsche ne connut guère de Hegel qu'une vulgarisation de règle. *La Généalogie de la morale* est la preuve singulière de l'ignorance où demeura et demeure tenue la dialectique du maître et de l'esclave. ») Ce n'est pas la volonté de puissance nietzschéenne, c'est la maîtrise hégélienne qui sera soumise au tremblement d'où la souveraineté tirera ce qu'on peut appeler son existence.

Il en va de même à peu près pour la notion d'éternel retour. Comme si le retour de Nietzsche ne s'effectuait qu'à l'exclusion précisément du thème du retour; comme si l'axe de ce retour devait en même temps en rester la tache aveugle; comme si le retour ne pouvait pas être thématisé. « Pour le premier venu, l'idée de *retour* est inefficace. Elle ne donne pas par elle-même un sentiment d'horreur. Elle pourrait l'amplifier s'il était, mais il n'est pas... Elle ne peut davantage provoquer l'extase. » Ce qui est nommé en

effet, ce qui est thématisé, ce n'est pas le retour nietzschéen mais par un déplacement significatif la répétition kierkegaardienne. Toutefois les réserves que Bataille fait à propos de l'éternel retour cessent d'être assimilables à son refus des autres philosophèmes nietzschéens. Des « autres » philosophèmes : il s'agit précisément de produire le retour comme destruction des philosophèmes.

Le concept d'éternel retour laisse froid, l'expérience du retour brûle, dissout, fond. C'est ce qui apparaît dans un aphorisme du *Post-scriptum au supplice* (quatrième partie de *L'expérience intérieure*) où :

1° se renouvelle pour Bataille, par voie de dramatisation, l'expérience au cours de laquelle Nietzsche a vécu l'expérience de l'éternel retour :

> « Ayant du retour éternel la vision que l'on sait, l'intensité des sentiments de Nietzsche le faisait à la fois rire et trembler. Il pleura trop : c'étaient des larmes de jubilation. Parcourant la forêt, le long du lac de Silvaplana, il s'était arrêté « près d'un énorme rocher qui se dressait en forme de pyramide, non loin de Surlej ». Je m'imagine arrivant moi-même au bord du lac et, de l'imaginer, je pleure »...

2° Mais où la répétition de l'expérience nietzschéenne, le retour du retour n'en est pas moins accompagnée de l'indifférence la plus totale à l'idée qui la fixerait, à son sens :

> ... « Je m'imagine arrivant moi-même au bord du lac et, de l'imaginer, je pleure. Non que j'aie trouvé dans l'idée de retour éternel rien qui puisse m'émouvoir à mon tour. Le plus évident d'une découverte qui devait nous dérober le sol sous les pieds — aux yeux de Nietzsche une sorte d'homme transfiguré seul en saurait surmonter l'horreur — c'est qu'elle laisse la meilleure volonté indifférente »...

Car 3° cette expérience est celle du sacrifice irreprésentable de la notion. Elle met en scène l'opposition dissymétrique de l'expérience et du discours dans la structure de laquelle le discours est à la fois impliqué par et exclu de l'expérience : il n'y a pas d'expérience sans discours,

même si l'expérience est toujours expérience de ce qui est irreprésentable par le discours, de ce qui est inconvertible dans l'espace conceptuel. L'expérience « ouvre les notions au-delà d'elles-mêmes ». Ainsi, l'idée d'éternel retour

> « laisse la meilleure volonté indifférente. Seulement l'objet de la vision, ce qui le fit rire et trembler, n'était pas le retour (et pas même le temps), mais ce que mit à nu le retour, le fond impossible des choses. Et ce fond, qu'on l'atteigne par l'une ou l'autre voie, est toujours le même puisqu'il est la nuit et que, l'apercevant, il ne reste qu'à défaillir (à s'agiter jusqu'à la fièvre, à se perdre d'extase, à pleurer) ».

Ce qui devait nous dérober le sol sous les pieds... met à nu le fond impossible des choses, le sans fond de l'être, l'absence de sol. En refusant le retour comme notion Bataille produit le même effet que Nietzsche lorsqu'il la posait.

Bataille déclare ailleurs n'éprouver « qu'un intérêt essoufflé pour les philosophies du temps » au rang desquelles il compte la théorie de l'éternel retour qui en propose « une hypothèse circulaire ». Des modèles philosophiques, c'est ce que Hegel propose et Bataille les utilise; le rapport à Nietzsche se situe dans un autre espace. Hypothèses, modèles, théories définissent la pensée scientifique (discursive et objective), la pensée soumise au calcul du sens, à la domination de la raison et c'est dans leur refus que Bataille situe le terrain commun de son écriture et de celle de Nietzsche : « Il refusait le règne de la chose et la science ne pouvait être à ses yeux la limite et la fin de l'homme, puisque, assumée comme telle, elle assure la subordination de l'esprit à l'objet. »

Bataille donc sacrifie la notion, comme Nietzsche. Il sacrifie la notion d'éternel retour de telle sorte qu'elle ouvre la place, non pas à une philosophie du temps, mais à *l'expérience du sacrifice*. Dans cette opération, il va apparaître :

— que le retour est en lui-même toujours retour du

sacrifice parce qu'il implique la perte de son identité de la part de celui qui (le) vit, que le retour comme le sacrifice sont d'abord des altérations de l'identité personnelle : il n'y a donc, retour qu'à la condition que celui qui revient et celui en qui il revient communiquent dans cette altération, qu'à la condition que celui qui revient ne revienne qu'en tant que sacrifié, qu'en tant qu'il a déjà perdu son identité. Le retour est toujours retour du retour et Bataille ne répète Nietzsche que parce celui-ci répétait le Christ, qui répétait Dionysos ou tels autres avatars de la figure de Dianus.

— que le sacrifice n'a pas lieu autrement que comme simulacre, que le sacrifice n'est rien d'autre que la production du simulacre comme tel, simulacre de sacrifice et simulacre de notion. 1° D'abord parce que, comme le dit *L'expérience intérieure*, « la mort est en un sens une imposture » (c'est le titre de la version de *Sacrifices* qu'il reprend dans ce volume). 2° Ensuite parce que le sacrifice n'est pas l'expérience de quelque chose, mais l'expérience de *rien* (et en ce sens *L'expérience intérieure* n'est pas plus une expérience qu'elle n'est intérieure).

B. Donc ce à quoi Nietzsche a donné le nom d'éternel retour n'a rien de fondamental : à partir de lui il n'y a plus de fondamental, il est la perte du fondement, l'irruption du sans fond. Le fond de la pensée de Nietzsche se dérobe, ne peut être saisi, maîtrisé par la représentation conceptuelle et repris sous son nom propre. Dans la reprise par Bataille de la pensée de Nietzsche, l'éternel retour ne sera pas *reconnu*. Mais cette non-reconnaissance, paradoxalement, est la condition d'une lecture authentique; elle est impliquée dans le fonctionnement du texte nietzschéen lui-même. L'éternel retour n'est qu'un simulacre et le reconnaître serait ne *rien* reconnaître. Point nocturne où l'inconnu accède comme tel à la conscience qui a sacrifié la notion, le tout du connu, il ne peut qu'être méconnu bien que cette méconnaissance puisse se donner sous deux styles : méconnu parce qu'on en parle ou parce qu'on n'en parle pas.

La reconnaissance (Anerkennung), concept et opération

hégéliens par excellence, ne fonctionne pas en face de Nietzsche avec lequel la communauté ne se présentera jamais comme une manière de surmonter la séparation, mais comme l'expérience renouvelée du fond impossible des choses qui fait de cette séparation leur réalité. Si l'on se rappelle que c'est sur la lutte pour la reconnaissance que repose chez Hegel l'opposition servitude-maîtrise, la non-reconnaissance qui marque le rapport à Nietzsche est sans doute la condition préalable pour échapper à cette alternative.

Hegel lui-même a connu la séparation (« Personne plus que Hegel ne donna d'importance à la séparation des hommes entre eux »); il l'a connue puisqu'elle est une des composantes de l'expérience de la supplication qu'il a refoulée en élaborant son système et il la surmontera par là mise en place d'une politique communautaire dont le service militaire sera le moment décisif. « C'est le « service militaire obligatoire » qui lui parut garantir le retour à cette vie commune, sans laquelle il n'était pas, selon lui, de savoir possible ».

Le savoir seul peut être mis en commun, partagé, reconnu. Non l'ignorance ou le non-savoir qui de ce fait font système avec la séparation des êtres, avec la méconnaissance : ils ne peuvent qu'être méconnus. C'est ainsi, dans la non-reconnaissance de ce que Nietzsche a appelé le point focal de sa pensée, dans le sacrifice de la notion d'éternel retour que s'opère pour Bataille l'expérience, comme perte du fondamental, qui est répétition de l'expérience de Nietzsche. « Si l'on va jusqu'à la fin, il faut s'effacer, subir la solitude, en souffrir doucement, renoncer d'être *reconnu* »

C. Le savoir absolu est l'identité du sujet et de l'objet. C'est là, pour Bataille, un acquis qu'il reconnaît. Qu'il reconnaît, du moins, à distance, c'est-à-dire comme un objet. Du dehors. Sans s'y reconnaître. Parler de Hegel, c'est assurément jusqu'à un certain point parler comme Hegel. Mais Bataille ne le fait pas lui-même; cela se fait en quelque sorte sans lui : la répétition du discours hégélien est l'inverse de la répétition de Nietzsche, elle n'a lieu qu'à la

faveur de la forclusion de son sujet. « Je puis reprendre moi-même en la développant sur un point la pensée de Hegel, ce n'est pas la mienne pour autant (c'est-à-dire : je n'ai pas le droit d'opposer cette pensée, comme une *autre* pensée, à celle de Hegel) ». Reprendre Hegel, cela veut dire à la fois répéter ce qu'il a dit et faire des reprises aux endroits où la trame de son discours le demande : mais le premier sens reprend toujours le dessus et toute reprise, au sens de retouche, du discours de Hegel, sera toujours reprise par le tissu de ce discours. De ces reprises en tant que telles une autre pensée ne naît pas, ces reprises n'ont pas besoin d'une autre pensée, elles ne sont que la répétition de la même. Donc Bataille ne le fait pas « lui-même ». D'ailleurs quelqu'un d'autre que lui s'en chargeait qui, dans l'économie de ses renvois, jouait vis-à-vis de Hegel le même jeu que lui avec Nietzsche. Il s'agit de Kojève dont, dit-il, « la pensée veut être, dans la mesure où c'est possible, la pensée de Hegel telle qu'un esprit actuel, sachant ce que Hegel n'a pas su [...], pourrait la contenir et la développer. L'originalité et le courage, il faut le dire, d'Alexandre Kojève est d'avoir aperçu l'impossibilité d'aller plus loin, la nécessité, en conséquence, de renoncer à faire une philosophie originale, et par là, le recommencement interminable qui est l'aveu de la vanité de la pensée ».

Le savoir absolu, comme identité du sujet et de l'objet, est donc reconnu comme un objet (une objectivité) par Bataille qui ne s'y reconnaît pas, laissant à Kojève ce soin. Reconnaissance boiteuse qui va desceller le savoir absolu. L'identité du discours de Bataille sur Hegel et du discours de Hegel suppose l'existence objective de Hegel (il faut que Hegel soit, qu'il soit quelque chose et que l'on sache ce qu'il est), il faut que le discours qui porte sur lui confère au nom de Hegel le statut d'un concept. Or Bataille n'assume cette tâche que jusqu'à un certain point seulement au-delà duquel le nom de Hegel sera travaillé par une opération qu'il ne pourra plus reprendre, opération qui donc lui échappe irréversiblement et par laquelle lui-même s'échappe à lui-même : il est à son tour sacri-

fié, comme toutes les notions. Hegel s'oppose à l'immuable Hegel. Hegel ouvert au-delà de lui-même, l'absence de Nietzsche apparaît. L'objectivité du savoir absolu « se dissout dans le *rien* du non-savoir » sous l'action d'un discours qui refuse de s'y reconnaître et de se laisser reprendre par lui. La méconnaissance de l'inconnu réagit sur la reconnaissance du connu. Le tissu n'est plus reprisé, il est au contraire déchiré et à la place de l'identité du sujet et de l'objet se trouve marquée l'absence d'objet comme pensée évanouissante : « Nietzsche seul l'a décrite dans la « mort de Dieu » (*Gai savoir*, § 125). »

Cette pensée évanouissante, dépense et sacrifice, qui ne se maintient que sur sa propre ruine c'est donc la « pensée de Nietzsche ». C'est-à-dire, d'une part, ce que Nietzsche a pensé : que Dieu est mort et que nous l'avons tué, chose qu'aucune pensée scientifique, objective et rationnelle, ne peut penser car elle ne croit que ce qu'elle voit et la mort de Dieu, ça ne se voit pas, ce n'est pas un spectacle, ça se vit — ou ça se meurt. Mais aussi, d'autre part, ce que l'on pense quand on pense (à) Nietzsche puisque penser (à) Nietzsche c'est le répéter et que répéter Nietzsche c'est sacrifier, avec Dieu, la garantie de toutes les identités. Répéter Nietzsche, c'est renouveler le sacrifice où « tout est victime » jusqu'à la destruction sacrificielle de Nietzsche lui-même.

L'expérience de Nietzsche (expression où il faut maintenir au génitif ses valeurs subjective et objective), en tant qu'expérience de la perte du sujet dans l'absence d'objet, est aussi bien celle de l'absence de Nietzsche. Nietzsche n'est pas. Laissons là M. Nietzsche.

1. « Ceux qui le lisent ou l'admirent le bafouent (il le sut, il le dit). *Sauf moi?* (je simplifie). Mais tenter, comme il demandait, de le suivre est s'abandonner à la même épreuve, au même égarement que lui. »

2. « Personne ne se disposant à mourir pour elle, la doctrine de Nietzsche est non avenue. »

3. « Je suis le seul à me donner, non comme un glossateur de Nietzsche, mais comme étant le même que lui. Non que ma pensée soit toujours fidèle à la sienne : elle s'en

écarte souvent, surtout si j'envisage les développements minutieux d'une théorie. Mais cette pensée se place dans les conditions où celle de Nietzsche se plaça. »

L'absence de Nietzsche : c'est la forme que revêt chez Bataille ce que Derrida a appelé l'absence de signifié transcendantal. D'abord parce que s'il importe la marque d'une extériorité, d'une provenance étrangère au texte de Bataille, cette marque est avant tout un des éléments qui donne à ce texte son jeu et qui le constitue : non pas renvoi à une extériorité référentielle, mais présence à soi du texte interdit. Nietzsche est souvent cité, il l'est longuement (*Gai savoir*, § 125) et beaucoup de ces citations ne sont suivies d'aucun commentaire. Nietzsche est à l'intérieur du texte de Bataille; il (son absence) est le cœur de l'expérience que Bataille a appelée (« J'ai parlé d'*expérience intérieure* : [...] je n'entendais pas m'en tenir en avançant ce titre vague aux données intérieures de cette expérience ») intérieure et qui — son prolongement porte d'ailleurs le titre de *Sur Nietzsche* — aurait aussi bien pu s'appeler l'expérience de Nietzsche. Nietzsche est « dans » Bataille, Bataille est « dans » Nietzsche, ou dans l'absence de Nietzsche qu'il faudra dès lors ramener du même coup à l'absence de Bataille.

Bataille appelle cette opération « dramatisation », opération qui est d'origine religieuse car c'est également une dramatisation qui induit en particulier l'extase mystique. Dans ce dernier cas elle prend appui sur des mythes qui évoquent la présence divine : c'est une « méditation sur des objets ayant une histoire (pathétique et dramatique) comme Dieu ». Mais la méditation dramatique de Nietzsche en Bataille (« Je m'imagine moi-même... et, de l'imaginer, je pleure. ») s'en distingue en ce qu'elle ne trouve aucune assise dans la présence divine puisqu'au contraire elle en opère le sacrifice jusqu'à ne plus pouvoir à la fin que se perdre en son absence. La dramatisation fait éclater la présence. Elle la fait éclater de rire. Le rire : « Si nous n'avions pas su dramatiser, nous ne saurions pas rire. » L'extase : « Si nous ne savions dramatiser, nous ne pour-

rions sortir de nous-mêmes. » La dramatisation : « On n'atteint des états d'extase ou de ravissement qu'en *dramatisant* l'existence en général. »

A titre d'exemple, la méditation du mot « silence ». Mais peut-être revient-elle trop souvent pour n'être qu'un exemple. Et peut-être aussi la fonction de l'exemple elle-même se trouve-t-elle mise en cause dans ce type d'opération. « Je me borne au mot *silence*. Du mot il est déjà, je l'ai dit, l'abolition du bruit qu'est le mot. » La méditation aboutit à faire taire le mot, à le réduire au silence, dans une mise à mort qui s'effectue par la dissolution de l'unité de son corps et de son âme, de sa matérialité sensible (le bruit) et de l'idéalité de sa signification, dissolution qui aboutit à la confrontation d'un bruit et d'un non-sens (*Remarque :* tel est bien le mouvement de conclusion de plusieurs textes de Bataille, conclusion marquée non pas par la livraison d'un sens, mais par une sorte d'accélération du signifiant libéré par la méditation antérieure. cf. la fin de *L'anus solaire* « L'anneau solaire est l'anus intact de son corps... » Toutes ces conclusions, ces finales ont un caractère jaculatoire, plus proches de la glossolalie que de la thèse.) Le silence est donc étouffé sous le bruit du mot qui veut le dire. Cette dramatisation met en jeu le caractère autotransgressif de certains mots (silence, Dieu, Nietzsche etc.) à partir duquel l'opposition du mineur et du majeur pourra seulement fonctionner : ainsi du silence qui reste mineur quand il est seulement le sens du mot et qui devient majeur quand il en est devenu le non-sens. « Un dictionnaire commencerait à partir du moment où il ne donnerait plus le sens mais les besognes des mots. » Le sacrifice place les mots dans l'espace de l'insensé.

C'est le titre de l'aphorisme 125 du *Gai savoir*, coin par lequel s'inscrit dans le texte de Bataille mais sous le nom de Nietzsche le lieu vide de l'athéologie. La *somme athéologique* ou *L'imitation de M. Nietzsche*.

D. La répétition de l'expérience nietzschéenne est impliquée dans toute lecture « authentique » de Nietzsche parce que cette expérience — et c'est en quoi elle est « authentique », c'est-à-dire authentique jusqu'à la négation de

l'authenticité, jusqu'à la dissolution de l'identité et l'affirmation du masque — s'est sans réserve exposée au sacrifice, exposée comme sacrifice : jusqu'à la folie.

I. Il est vrai que cette « folie » est, à son tour une notion glissante, une notion dont le sens, dont le rapport au sens (à « son » sens propre comme au sens en général) est particulièrement pervers.

La folie de Nietzsche, écrit Bataille, « autant qu'il semble, était d'origine somatique ». Formule qu'une première lecture peut ramener à un constat extérieur de non-sens, d'un non-sens par conséquent objectif, mineur. Pourtant elle fait intervenir une distinction du somatique et du psychique que c'est justement, d'après Bataille, un des effets décisifs de l'expérience nietzschéenne d'avoir remise en question : effet qui fait resurgir la question de la folie, mais cette fois sous sa forme majeure. Bataille donne à Nietzsche le nom d'incarne, soit d'un homme qui

> ne pourrait pas, en effet, se contenter de penser ou de parler car une nécessité intérieure le contraindrait de vivre ce qu'il pense et ce qu'il dit. Un semblable incarne connaîtrait ainsi une liberté si grande qu'aucun langage ne suffirait à en reproduire le mouvement (et pas plus que d'autres la dialectique). Seule la pensée humaine ainsi incarnée deviendrait une fête dont l'ivresse et la licence ne seraient pas moins déchaînées que le sentiment de tragique et l'angoisse. Ceci entraîne à reconnaître — sans qu'il demeure aucune échappatoire — que l'homme incarne devrait aussi devenir fou.

L'insensé : l'incarné. Le non-sens majeur était le dérèglement des rapports constitutifs du signe autour du défaut de signifié transcendantal. La folie de Nietzsche est le refus des termes dont la distinction servait de métaphore à la pensée traditionnelle du signe. La folie de Nietzsche, « (autant qu'il semble, elle était d'origine somatique) : il faut dire toutefois qu'un premier mouvement vers l'homme entier est l'équivalence de la folie ».

2. « Ce qui m'oblige d'écrire, j'imagine, est la crainte de devenir fou. » Ce sont les premiers mots de *Sur Nietzsche.*

Et ailleurs : « De celui qui ne parle pas suivant les règles du langage, les hommes raisonnables que nous devons être assurent qu'il est *fou*. Nous avons nous-mêmes peur de devenir *fous* et nous observons les règles avec beaucoup d'inquiétude. »

Bataille donc écrit et en écrivant se fie à ces garde-fous que sont les règles. C'est du moins ce qu'il dit. Pour ne pas devenir fou. Comme Nietzsche l'a fait. Mais comment concilier ces défenses rhétoriques contre la folie avec l'exigence de répétition de l'expérience de Nietzsche?

> Un des Proverbes de Blake dit que *Si d'autres n'avaient pas été fous, nous devrions l'être.* La folie ne peut être rejetée hors de l'*intégralité* humaine, qui ne pourrait pas être accomplie sans le fou. Nietzsche devenant fou — à notre place — a rendu cette intégralité possible : et les fous qui avaient perdu la raison avant lui n'avaient pas pu le faire avec autant d'éclat. Mais le don qu'un homme fait de sa folie à ses semblables peut-il être accepté par eux sans qu'il soit rendu avec usure? Et si elle n'est pas la démence de celui qui reçoit la folie d'un autre comme un don royal, quelle peut en être la contrepartie?

Donc : quelle contrepartie offrir dans ce potlatch inauguré par sa propre folie jetée en défi par Nietzsche à ses semblables, quelle contrepartie qui, sans être la folie (dont celle de Nietzsche nous dispense), marque pourtant la gradation des prestations essentielle au déroulement du potlatch?

— La « communauté »?

E. Le rapport Nietzsche-Bataille se joue autour de cinq éléments :

1° La répétition, comme retour du retour, ce redoublement la soustrayant à toute thématisation : Fidèlement, jalousement, Bataille répète Nietzsche qui répétait, fidèlement, jalousement, etc.

2° La séparation, en tant qu'elle est au cœur de la répétition ce qui la scinde et la produit comme originairement redoublée : elle interdit toute présence à soi antérieure au retour, toute positivité dans la répétition qui se trouve de

ce fait indénombrablement dispersive. Ce qui revient, par elle, c'est l'impossible comme fond ou sans fond des choses, c'est l'inconnu comme envers d'une méconnaissance incontournable, envers irréversible et irreprésentable.

3° L'écriture ou communication, c'est-à-dire non-communication. En elle s'effectue la répétition, mais en elle s'effectue aussi la séparation. Elle est le moyen de la communication, mais la communication n'a lieu que lorsque les moyens manquent.

4° L'inauthenticité (ou folie, ou duplicité, masque, etc.) : qui fait que l'expérience, la communication, la répétition *n'a pas lieu;* n'a pas lieu parce qu'il faut y mettre les moyens et qu'avec les moyens la répétition est impossible : les moyens la séparent d'« elle-même ».

5° La « communauté » (?).

Résumons : « C'est d'un sentiment de communauté me liant avec Nietzsche que naît en moi le désir de communiquer, non d'une originalité isolée. » Bataille n'est que le moyen dans (et de) la répétition de Nietzsche et moyen dans la mesure où les moyens manquent : manquent leur but, d'une part (parce que ce sont des moyens), ce qui fait que d'autre part, moyens de rien, ils ne sont pas des moyens mais plutôt manques de moyens. Il n'y a rien d'original.

> J'aurais dû, sans Hegel, être d'abord Hegel; et les moyens me manquent. Rien ne m'est plus étranger qu'un mode de penser personnel. En moi la haine de la pensée individuelle (le moustique qui s'affirme : « moi, je pense différemment ») atteint le calme, la simplicité; je joue, quand j'avance un mot, la pensée *des autres*, ce qu'au hasard j'ai glané de substance humaine autour de moi.

Faute de Moyens : ne pas être Hegel, être Nietzsche. Nietzsche, qui est la fin de Hegel, sa mort et sa folie. Hegel, qui avait les moyens et qui s'est asservi à eux, qui s'est identifié à eux. Aucune fin ne s'atteint par des moyens, mais contre eux ou malgré eux : là où ils manquent. S'ils donnent le possible, ils ne peuvent rien contre ni pour l'impossible.

C'est le propre des enfants d'être impossibles. A plus forte raison des enfants sans père, sans parents comme Nietzsche, qui ne voulait être reconnu que par et depuis l'inconnu à venir dans la mesure où cet avenir ne le suivrait pas mais répéterait son inconséquence. « Les doctrines de Nietzsche ont ceci d'étrange, écrit Bataille, qu'on ne peut les suivre. » Étrange comme la différence entre la suite (la conséquence) et la répétition, comme l'opposition entre les moyens et la fin quand elle est insurmontable, c'est-à-dire quand elle s'inscrit dans un travail atéléologique où le sens du sens est marqué d'une inquiétante étrangeté.

D'un côté Bataille écrit que : « l'absence de but est inhérente au désir de Nietzsche » (ou encore : « il ne perdit jamais le fil d'Ariane *qui est de n'avoir aucun but*). » Mais aussi d'autre part : « le désir d'une communauté l'agita sans fin » (et : « Je sais répondre au désir de Nietzsche parlant d'une communauté). »

Comment dire en même temps que cette œuvre ne poursuit aucun but, qu'elle s'est soustraite au travail comme production ou recherche du sens, qu'en elle le langage déjoue et dénoue tout ce qui l'asservirait et que pourtant si elle n'était pas répétée elle n'aurait pas même eu lieu, qu'elle est travaillée par ce désir d'une communauté que sa répétition introduirait, etc.? Question qui est celle de l'avènement du non-sens dans un espace de sens. Qui est celle du statut du jeu dans l'écriture-lecture en tant que si le sens se déjoue, le jeu ne s'affirme pas pour autant; il ne peut que se jouer, rester en jeu. Question qui est celle de l'atéléologie en général : elle n'est pas un système de propositions parce que tout système de propositions se situe dans la perspective d'un sens; elle ne peut être qu'un certain mode de travail, de pression exercé sur le système des propositions pour le désarticuler.

« Contrairement à ce que l'on aperçoit d'habitude, le langage n'est pas la communication mais sa suppression. » « Quand l'extrême est là, les moyens qui servent à l'atteindre n'y sont plus. » On ne passe pas de l'un à l'autre, même si l'on ne peut se passer de l'un pour obtenir l'autre.

La communication, c'est un effet de parole coupée. Elle coupe court au discours. La communication s'effectue non pas en plein mais en creux, non pas à partir d'un être mais à partir de son manque, de ce manque qu'il est, de sa blessure sans emploi. Si le sens est la continuité du discours (proposition indéfiniment renversable : si la continuité est le sens du discours; si le discours...), la communication le déjoue, le défait. Disons qu'elle le disloque pour bien indiquer que cette défection du sens n'est pas la constitution d'un nouvel espace qui serait celui du non-sens; il ne peut pas s'agir de donner un sol au non-sens, à ce qui nous dérobe le sol sous les pieds.

La répétition est une coupure dans le discours. Dans celui de Bataille en particulier qu'elle interrompt comme une citation : de Nietzsche par exemple (par exemple?). En effet, elle est toujours retour du manque à soi, du manque de moyens comme extrême. Et l'extrême « n'est entièrement atteint que communiqué ». Il n'est atteint que communiqué, cela implique qu'il n'existe pas en dehors du processus de sa communication, qu'il ne soit donc pas ce qui est communiqué (statut qui lui laisserait en droit la possibilité d'être ce qu'il est sans tenir compte du procès). L'extrême c'est en effet le non-lieu de la communication et c'est pourquoi « si l'on va jusqu'à la fin, il faut s'effacer, subir la solitude, en souffrir doucement, renoncer d'être *reconnu* ». L'extrême, la répétition : sans fin, l'absence de moyens sans fin. Le jeu n'est pas fini, le potlatch continue. Toujours plus au-dessus de nos moyens. Quelle contrepartie à la folie de Nietzsche? Pour l'accepter sans la reconnaissance qui nous mettrait hors-jeu?

— La « communauté »?

D. H.

Frans de HAES : Sollers a montré au début une inflation de « nietzschéisme » dans la lecture de Bataille. Mais je m'étonne qu'il n'ait pas été question de *La vieille taupe*, où justement Bataille critique Nietzsche à partir de Marx et de Freud. Ici je voudrais lire un passage où il dit : « Il est bien évident qu'à vouloir mettre en avant la splendeur humaine de personnes qui avaient réellement exercé une domination, un homme comme Nietzsche pouvait seulement prendre conscience en premier lieu de son inaptitude aux formes sociales actuelles et en fin de compte du caractère excessivement dérisoire et même imbécile de son activité mentale, géniale ou non. » Là, je crois que la position de Bataille vis-à-vis de Nietzsche est effectivement double comme vous l'avez montré. D'une part, il attaque ce qu'il appelle dans *La vieille taupe* l'icarisme de Nietzsche, le sur-homme plutôt, c'est-à-dire évidemment une sublimation de la castration qui se produit chez les surréalistes; et d'autre part Bataille est attiré, ou valorise, tout ce qui est affrontement à l'hétérogène, évanouissement du sujet dans ce qu'il appelle le moi qui meurt, lequel ne manifeste plus un savoir mais un trou dans ce savoir, et affronte à ce moment-là la castration. Qu'en est-il de la position de la castration vis-à-vis de l'hétérogène?

Denis HOLLIER : Ce que j'ai essayé de faire, c'est de suivre dans les textes de Bataille le parcours de deux noms

propres qui n'arrivent jamais à devenir des concepts. C'est un peu une fiction ou un roman. Qu'est-ce qu'on pourrait dire de Hegel et de Nietzsche, si, tout au long de l'expérience de Bataille, ils avaient fonctionné comme des personnages romanesques? Quant à *La vieille taupe*, je crois qu'il ne faut pas lire ce texte de manière unilatérale : il y a toujours identité, là, en quelque sorte, de la castration et de l'érection. N'y a-t-il pas plus tard, chez Bataille, un déplacement d'un problème qui était initialement la castration, vers un problème qui serait plus largement la section, ce que j'ai appelé la scissiparité, la scission?...

Philippe SOLLERS : Le nietzschéisme, par définition, ne peut pas, en un point qui reste à déterminer, ou en plusieurs points qui restent à déterminer, supporter Bataille. J'indique simplement ici que, dans l'intervention d'Hollier, si Hegel a été présenté comme père et, en tant que tel, comme fils du passé et Nietzsche comme enfant sans père, et, par conséquent, fils de l'avenir, le hic où intervient peut-être Bataille c'est de n'être ni père ni enfant. Par ceci, je veux dire qu'un terme demanderait à être interrogé, je le fais intervenir, comme ça, brutalement, le voilà, elle arrive avec ses jupes, la sœur de Nietzsche, dont chacun sait qu'une photo la montre en train de donner la canne de Nietzsche à Hitler. Qu'est-ce que c'est, cette sœur? Nietzsche, nous dit-on, a été fou. Eh bien, sa sœur a pensé qu'il avait une canne.

Pierre MALANDAIN : Vous avez dit : le nom de Nietzsche ne renvoie dans le texte de Bataille à rien d'extérieur au texte même. Soit pour la référence, soit pour le champ romanesque que vous évoquiez à l'instant, mais que devient notre lecture de Bataille? En d'autres termes, pourquoi ou plutôt comment et pour qui le texte de Bataille existe-t-il comme texte? La réponse est-elle dans ce que vous avez dit, à la fin, de la communauté et du langage-projet dont la communication est rupture?

Denis HOLLIER : La réponse, s'il y en a une, est effectivement dans ce que j'ai dit à la fin. Le mot « communauté » revient trois fois et, la dernière fois, suivie de la question qui est la question. Mais cela intervient dans ce que j'ai dit au début lorsque j'ai essayé de faire se redoubler le couple Artaud / Bataille et le couple Hegel / Nietzsche, question des rapports entre ce qu'on dit et ce qu'on entend. Quand j'ai parlé de téléologie, c'était dans l'optique de la répétition. Bataille dit que le désir d'une communauté agita l'esprit de Nietzsche, c'est-à-dire que le sens, la téléologie du texte nietzschéen tel que Bataille le reprend, est cette communauté, mais précisément cette communauté qui fonctionne comme répétition en tant que la répétition est cette lacune dans la boucle qui annule le sens, où le sens s'annule.

Jean-Louis BAUDRY : Je voudrais souligner l'importance de la communauté dont Hollier a parlé, Hollier a insisté sur le fait que l'expérience de Nietzsche semble être une expérience de solitude et que Bataille la renverse comme expérience de communauté. Dans *L'expérience intérieure*, lorsque Bataille annonce le plan qu'il voulait donner à son livre, il cite en dernier lieu comme chapitre à traiter, l'expérience de la communauté. L'exigence de l'expérience intérieure exige une communauté. Il me semble que cela s'est tout à fait manifesté dans le texte d'Hollier dans la mesure même où l'expérience qui apparaît comme une expérience solitaire de Nietzsche devient, à travers Bataille, l'expérience de la communauté.

Philippe SOLLERS : Avec la contradiction qui fait qu'à la fois l'extrême ne peut pas être reconnu et, pourtant, exige de l'être.

Denis HOLLIER : La communauté, oui, je ne l'ai jamais affirmé, je n'en ai pas parlé.

Jean-Louis BAUDRY : Mais Bataille l'indique très bien dans son plan.

Françoise PANOFF : Juste un petit point pour clarifier le débat. On n'a qu'à invoquer le nom de Thomas Mann, et on se rend tout de suite compte du contraste entre la manière dont s'opère le renversement à partir de l'idée de communauté pour Bataille et de la folie comme valeur dans le *Docteur Faustus*.

Denis HOLLIER : Oui, une des citations que j'ai donnée de Bataille vient d'un article sur *Le docteur Faustus* de Thomas Mann, et Bataille reproche à Thomas Mann justement la mythification de Nietzsche, c'est-à-dire d'en faire un Dieu.

Françoise GAILLARD : Vous avez dit : on ne peut pas parler de Nietzsche, on ne peut pas en parler au plan du signifié, de cette expérience de Nietzsche, on ne peut en parler que du dedans. Mais alors je pose la question suivante : dans cette « expérience », que devient ce que j'appelle le philosophème de volonté de puissance, qu'après Bataille, d'ailleurs, vous avez écarté, et à propos duquel vous dites que Bataille émet des réserves?

Denis HOLLIER : Si vous voulez, je n'ai absolument pas parlé de Nietzsche, je le répète. A la limite, on pourrait dire pour simplifier les choses, que Nietzsche, pour Bataille, c'est seulement cet aphorisme 125 du *Gai savoir*. Le fou va sur la place publique pour annoncer la mort de Dieu.

Philippe SOLLERS : Que Nietzsche soit dans Bataille, c'est sûr. Que Bataille soit dans Nietzsche fait question. Et c'est toute la question sans doute du « niétzschéisme ». Autrement dit, Bataille n'est dans Nietzsche que si quelque chose est joué. C'est un problème d'enjeu. Il me semble qu'il y a dans cette non symétrie quelque chose que nous ne pouvons pas éviter de dire.

Denis HOLLIER : Je suis entièrement d'accord, j'espère ne pas avoir dit que Bataille est dans Nietzsche.

Julia KRISTEVA : Quelque chose dont on parle tout le temps, c'est l'introduction du sujet en philosophie. Ce qui intéresse Bataille dans son expérience, c'est de faire s'introduire le sujet dans le discours philosophique. Pour lui, le nom de Nietzsche est le symptôme de cette introduction. Mais ceci, tout de suite, pour se démarquer lui-même des formes d'introduction du sujet que la philosophie supporte, et qui sont d'une part la folie, d'autre part la volonté de puissance. Donc ce qu'il décline à travers Nietzsche, c'est aussi bien la folie que la volonté de puissance, par quelque chose qui fait retour, alors, à Hegel, mais transformé, et qui est le sujet souverain.

Denis HOLLIER : Que Nietzsche ne soit qu'un prétexte par rapport au sujet souverain est confirmé par le fait que Bataille dit toujours que Nietzsche n'a pas théorisé, n'a pas su théoriser la souveraineté, c'est-à-dire la position du sujet dans ce sens-là, qu'il l'a toujours recouvert par la notion de puissance.

Julia KRISTEVA : Je crois que ce qu'il faut maintenir c'est ce sujet souverain à travers lequel l'expérience de Bataille n'est plus un texte, mais devient une intervention.

Marguerite GIRARD : On a parlé plusieurs fois de la philosophie de la volonté de puissance et Bataille dit à son sujet, je crois, que Nietzsche est plutôt le philosophe du mal.

Denis HOLLIER : Je crois que la question du mal est surtout introduite ici comme refus de la volonté de puissance, pour marquer la place de la souveraineté. Le mal est défini par la transgression, transgression de la loi, transgression du discours, rupture de la continuité logique qui est l'acte dans lequel le sujet souverain se produit. Je crois que cette phrase du début de *Sur Nietzsche* que vous avez citée, confirme justement ce que Kristeva vient de dire.

Philippe SOLLERS : Bataille écrit : ne pas représenter exactement Nietzsche comme un homme.

Denis HOLLIER : Oui, il y a une phrase de Bataille : « L'homme qui ne meurt pas de n'être qu'un homme ne sera jamais qu'un homme. » Le mot « homme », c'est de toute façon peut-être dans tout discours, celui qui est le moins tenable.

Philippe SOLLERS : Est-ce que ça n'est pas le mot qui recouvre le surgissement du sujet?

Denis HOLLIER : C'est ça, oui. Le mot « homme » n'est constamment qu'un prête-nom. La souveraineté, au sens où l'entend Bataille, n'a à la limite plus rien à voir avec ce que peut recouvrir le concept d'homme.

Philippe SOLLERS : Est-ce qu'on ne peut pas dire qu'on a voulu que la folie soit une question d'homme et que ce n'est pas une question d'homme?

Denis HOLLIER : Je crois qu'on pourrait peut-être réintroduire ici cette question du manque, du trou. Dans *l'œil pinéal*, Bataille dit que l'homme n'est rien d'autre que cet œil maladif qui lui manque. C'est-à-dire que l'homme ne peut jamais se poser comme tel. Il y a un discours qui constamment travaille la figure, travaille toutes les valeurs rattachées à la figure humaine, en montrant en fait qu'elles ne tiennent qu'à un manque qu'elles refoulent. C'est le refoulement du manque qui gonfle, ce que Bataille en quelque sorte essaye de faire, c'est de le retourner.

Philippe SOLLERS : Sans pour autant gonfler le manque.

Denis HOLLIER : Oui.

Philippe SOLLERS : Dans l'affirmation.

Denis HOLLIER : Dans la continuation, dans la transgression.

Philippe SOLLERS : Parce qu'en général les efforts de retournement consistent à gonfler le manque.

Jean-Louis HOUDEBINE : Je me demandais en vous écoutant s'il n'y a pas dans le lexique même de Bataille, dans les dernières pages du *Coupable*, les traces de ce retournement qui s'inscrit notamment dans le remplacement, à plusieurs reprises, du mot « homme » par la tête humaine, par le cerveau, comme une critique de toutes les zones interférentielles dans lesquelles le mot homme fonctionne.

Denis HOLLIER : On reprend, à propos de cette question, le problème de la coupure et de la castration. C'est-à-dire le refus qu'il y a toujours eu chez Bataille de quelque chose comme « l'homme total ». Il y a des sections, la tête humaine, le pied.

Per Aage BRANDT : Il y a un autre nom propre qu'il faudrait peut-être mettre en jeu, c'est celui de Heidegger; je ne sais pas si l'on se rappelle ce passage de l'*Expérience intérieure* où il y a une critique de Heidegger, justement à propos de la notion de communauté, communauté comme terme s'opposant à cet endroit au terme de communication; la communauté renvoyant au concept de travail tandis que communication renvoie justement au concept de dépense qui est placé en opposition au travail. Aussi dans *l'Érotisme*, par exemple, où se retrouve cette scission.

Denis HOLLIER : Au sujet de l'opposition communauté/communication, ce que je voudrais dire c'est qu'il n'est en fait jamais possible quand on parle de Bataille de s'asseoir sur un mot, même sur deux. Il y a ce mouvement constant du vocabulaire qui fait qu'à un certain moment il y a des mots qui prennent une valeur stratégique décisive et je crois que c'est peut-être une des études les plus intéressantes à faire sur Bataille et des plus urgentes à faire. Il y a un système, une espèce de potlach verbal qui fait que, avec le temps, (mais qu'est-ce que c'est ici que le temps?), les points nodaux se déplacent ou sont simplement nommés différemment. Il y a certainement des textes qui se prêtent à cette opposition de la communauté et de la communica-

tion. Mais il y en a d'autres où la communication est présenté du même côté que la communauté.

Per Aage BRANDT : La critique de Heidegger effectuée par Bataille est beaucoup plus qu'un jeu de mots.

Denis HOLLIER : Ah! oui, tout à fait, Heidegger est toujours présenté comme professoral. D'ailleurs, dans les rapports Heidegger / Bataille, il y a une histoire assez curieuse, c'est que Heidegger avait lu, je crois, un des premiers numéros de *Critique*, qu'il avait trouvé très bien. C'était l'époque où on avait interviewé Heidegger dans *Combat*, on lui avait demandé ce qu'il pensait de la philosophie en France, ce qu'il pensait de Sartre; il en pensait beaucoup de mal, et il ne l'avait pas lu. Par contre, il avait lu *Critique*, il avait en particulier beaucoup apprécié l'article de Bataille, je ne sais pas lequel c'était, mais le journaliste pensait que Heidegger s'était trompé et, en fait, pensait à Blanchot; et dans l'interview, c'est Blanchot qu'on a mis. C'est un épisode qui est évoqué dans les notes de la réédition de *L'impossible* dans les *Œuvres Complètes*. C'était une anecdote qui plaisait beaucoup à Bataille et il pensait en parler dans la préface de la seconde édition de *L'impossible*.

Sylvère LOTRINGER : Hollier a posé les rapports du langage et de la communication. Est-ce qu'il pourrait revenir, en fonction de ces glissements possibles qui se produisent dans le langage de Bataille, sur le problème du langage de la communication en rapport avec l'expérience?

Denis HOLLIER : Ce sur quoi j'ai fini, c'était une série de citations contradictoires, les unes disant que le langage est le moyen de la communication, les autres que le langage interdit la communication, citations que j'ai fait jouer justement au niveau de l'opposition moyen / fin. Le langage en tant que moyen interdisant la communication qui était la fin, donc la communication retardant constamment la communauté.

Jean-Louis BAUDRY : Je crois que Bataille donne deux sens au mot communication. D'une part, la communication mineure qui se fait à travers le langage, et d'autre part la communication majeure qui met en jeu la notion de dépense. Je pense qu'on aura beaucoup de difficultés à penser cette notion de dépense sans faire intervenir la notion d' « être », une notion tout à fait importante. Si on parle de communication, il faut savoir si on entend par là la communication subordonnée, liée au travail, ou si c'est autre chose, une communication où il y a ouverture, déchirure, etc. A ce propos, je voudrais revenir à la notion d'homme. Il me semble que lorsque Bataille emploie le mot homme, c'est toujours dans le sens d'un processus historique d'apparition même du sujet, il parlera surtout d'homme dans le passage de l'animal à l'homme. Il définit son entreprise à la suite de Hegel comme une anthropologie mais, dit-il, une anthropologie déchirée.

Denis HOLLIER : Je crois qu'effectivement il y a ces deux communications majeure et mineure mais chez Bataille elles ne vont jamais l'une sans l'autre. Si on a du mal à les isoler, c'est qu'elles ne sont pas isolables, il y en a deux, mais on ne peut jamais n'en avoir qu'une.

IV. — L'ORESTIE (1)

par Marcelin PLEYNET

travestilait pharynx mamelon corps salé eau douce
amant con mottes à l'intérieur
de la bouche ou elle d'or
ou ève sibylle fanfan comme grand cri
mam out come in

connaissance usage tétée oublie ressac vidé
et à nouveau anse ment leonin eanneau oueanneau
par les doigts ou geneanneau ou ron generis al lait
et généralis gros nonos
travestis les
allaite la

alphe a tue tête à tu à toi à moi à moimoi ma madelon mon gène mon module mon ugène ma grâce ma matrice ma lope mon lopin ma lapine ma lape dedans mamanpine déniant ma grotte ma crête ma crèce mon bassin ma bête mon usage ma mue ma mine ma secrète mon poupou

connais les commencements on
CONNAIT les fins helios trop de mime chère
jument mon jule ma lait mon embase d'amour mi
bois de vie iota langue fœtus culte du vin giaudaia
et tisse même enroulée en aile d'or ami taon sur la
bouche d'air en belle primitive s'endormir bavantre

(1) Premier état d'un texte publié aux Éditions du Seuil sous le titre *Stanze*.

mon cuore ma papeteuse ma dame ma gamme ma merde heureuse en rire sur la flamme

pages tirées aux rampes d'or
régal de la terre qui n'êtes rien que ventre aile de la musique
ou manque où toutes pareilles aux réalités nous savons compter déments des songes vérités
balbutiants sur la mer ces portées lumineuses

Je tète je susse ou je la donne
je rote je me retiens

tout va bien mieux que bien plus qu'assez

ainsi elles se dressent et binent dans le peu rose tenue à sortir de terre ce que l'on sait de la bouche à la main aussi libre qu'un ventre pour tout dire
si tu les costumes

Ça commence comme on connaît travesti métaphore travestilait pomme ocre d'or bouche à l'égout dans la notice
assise rasée cherchant la place terreuse qui s'écoule se rue de bas en haut se ferme et pousse entre les hanches
à cet endroit où dans le chant de guerre l'aîné s'écroule posant sa main épaisse sur l'euterpe brusquement réjouie et en sorte charmée satisfait de ce socle noir qui le retourne jouissant comme un cul et le traverse jusqu'à la langue

elles trouvent ainsi leur place de gène palanalogie
sur lequel elles l'assoient
vibrante comme une perche fichée dans le con
rassasié de gaia

moussa mon belle
tu nous feras encore le coup de te prêter ?
retourne toi ma joyeuse que je te lèche que je me rue
ton or gone je le prendrai tout droit
comme un homme si tu mouches bien

et zob mon gémis
mon gémis je t'ai aux gones je te
rêve je t'emmanche mes abeilles
elle te la coupe
il te la donne
tu la lui tiens
elle te le donne
elle te le tient
elle te l'a lu elle te l'a baissé l'ancêtre comme il te baisse
elle te le baise terre et ciel et rosée sur la lèvre
et rivière descendant en songeant au sang
pourri de sa mère à la bonne saignée à la bonne
foulée à la bonne ventrée

Mais à quoi bon ces rots autour du chêne et du
rocher
Susse !

j'peux pas l'dire autrement tu piges ?
pour mouiller avec moi elle m'invente

pour m'faire parler elle me la coupe
pour m'faire branler elle me lapin
pour m'faire couper elle me l'appelle

« maman saigne dans son lit et me baise sa bouche
. et me baise sa mie
ma mienne dans la voix qui souffle de peur aiguë et tringle comme une rime

papa ruse et maman trille
maman nique et papa pie

miam miam mimi latrine

dès que tu l'ouvres mousa elle te la cloue
et tu bouffes sa merde dans sa barbe à gaga

Ⲏ P C P·Φ Π	or t'y vas t'y t'y vas t'y pas
ΦΥΡΟΜΑΙ Ż MATєpOC	t' faire voir par les grecs
Z(?) |· Z E	mon zob mon zebus
AKXEIEI Ż o MEΓAC	mon eusiobe mon uterpe
Ⲏ P C |·Z	pas autrement
CEMEPcTOIC Ż ANA	pas zotrement mon zig
C P Ⲏ C P Ż Φ C	pas zavec les momots les popots
CAK(α)TOY ΘΘACTINA	les zésus les je susses et j'essuie
C P Ⲏ	pas zavec les zamis les zéants
KATEKAYCEN) Z ·)	les zai zoui
Z |· Ż	
N) Z) Ω Ω C ΠΟΝ	it te mousa est la mèse est finie.
P C· P Ż	
O C Ω N	

Dans la langue mon lacteur ma plus rêveuse mon factotum mon recteur ma belle
avec la langue dans les plis mon fouisseur ma muse hic ma mémoire ma

nemée mon soleil mon hymen loué ma gale ma lie mon idée ma sale mon homme ma vit mon souffleur ma na (*c'est-à-chier*) han moon autre vie tu entres (katalophyromai) tu te bouches le nez à la phrygienne plaintive mi mi

avec la langue si elles ne sont pas muettes
elles parlent des dieux du cul les filles
(*c'est très beau*)

bonne épouse gros nonos

à la longe elles vieillissent sans triomphe dans le rot du babafils
jeun'fais qu'passer j'vous dis
et j'vous l'étrille comme sam arrive
si j'vous l'écris comme ça me dit
si j'vous les prends comme ça me plaît
les vives les lentes lepts du chant

tunique tuni aumône mouton
ou tonte des coupons
tout ce qui passe dans l'haleine
et que tu cherches avec les dents
déplié
hésitant
libéré dans la lutte
dose du grand et du petit
du petit avec le petit
du peu avec le peuple
du gand avec le grand

osier pleyon dans la guerre et dans les loyelles
marmature légère
faux armée

TRANCHER NET

connais les commencements à la fin tu déconnes

beauté mon beau souci

poédipe piège à con

poédipe piège à con

ainsi symbole desvestues

or nous disons la merde!

écoute l'injustice

laisse grandir la démesure

tellei la négation fictive

gouverne avec les filles rouges

nuage de poussière et graines mélangées

en escaladant la montagne de Lu

pliés les grands draps

peau de musique

pour dire aux antipodes : « Ça commence par la mer »

La famille terrestre il faut l'anéantir sur le plan de la théorie et de la pratique

et dans la crops et dans le teste

et dans le béabu

Thèses sur Feuerbach

I

Le principal défaut, jusqu'ici, du matérialisme de tous les philosophes — y compris celui de Feuerbach — est que l'objet, la réalité, le monde sensible n'y sont saisis que sous la forme d'*objet* ou d'intuition, mais non en tant qu'*activité humaine concrète*, non en tant que *pratique*, de façon subjective. C'est ce qui

Partout de ce qui finit là
(finissons-en)
caricature religieuse

Je m'éveille un peu mal à l'aise et pourtant très gai et tous pressés :
quête! quête!
Nous avancerons jusqu'à l'autel de dieu!

Il faut observer que dans l'exemple ci-dessus je parle des belettes les plus rapides celles qui arrivent au but au début du but : graisse-partouze

quête! quête! qu'ils crient
et les plus avancés en théologie :
il n'y a pas!
Et d'autres exploitent l'entre deux
ou graisse politique élue art
ou graisse en tête

si tu veulent y toucher
c'est dedans
poétique procuration potage fraternel
au grand air de la mère fleur de fraternité

Chacun s'identifie à son tabouche et possède la faculté dangereuse d'inciter les autres à suivre son exemple

en somme sur ses genoux quand il le tient serré et ne dit plus rien rêvant la fabuleuse qui l'emmanche rossignol putain de sa mère

Omère premier trahi
au commencement de l'ode y sait déjà du lit se raconter

phinesse et ruse pour la polis

poinê

lope mysthique dans la maille

dans le dessaim de la poétique brodeuse

« Ce que l'homme doit préférer à tout c'est pour lui l'impossible/c'est de n'être pas né, de ne pas être, d'être néant » NON !

il y est affirmé deux fois au lieu dit où il biaise

et où aile peint et le contemple

or d'elle

haletante

nature naturante nature naturée

« La pire des choses est une mort rapide, la mort en général est un grand malheur » NON !

impossible possible

pour faire un monde ne pas y voir et ne pas y toucher

à la mort

à la bonne heure

Aller y voir

et toucher à la mort

c'est dans la voix de

l'instrument qui fait

chanter

c'est tailleur

aussi si ça siffle

c'est ta yeur

ici dans la nuit sifflante

et dans la langue

persiflée

ἐπὶ δὲ τούτοις ὅλως ἅπασιν ἐκεῖνο δεῖ κατανοεῖν, ὅτι τάραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς γίνεται ἐν τῷ ταῦτα μακάριά τε δοξάζειν καὶ ἄφθαρτα καὶ ὑπεναντίας ἔχειν τούτοις ἅμα βουλήσεις καὶ πράξεις καὶ αἰτίας, καὶ ἐν τῷ αἰώνιόν τι δεινὸν καὶ προσδοκᾶν ἢ ὑποπτεύειν κατὰ τοὺς μύθους εἴ τε κατὰ ταύτην τὴν ἀναισθησίαν τὴν ἐν τῷ τεθνάναι φοβουμένους ὥσπερ οὖσαν καὶ αὐτούς, καὶ ἐν τῷ μὴ δόξαις ταῦτα πάσχειν ἀλλ' ἀλόγῳ γέ τινι παραστάσει, ὅθεν μὴ ὁρίζοντας τὸ δεινὸν τὴν ἴσην ἢ καὶ ἐπιτεταμένην ταραχὴν λαμβάνειν τῷ εἰ καὶ ἐδόξαζον ταῦτα.

(Homère ne pouvait pas être philosophe)

ou musique des intestins

ou dense de la poésie
histoire dansée sans philosophie et sans fin qui roule dans son lait et vers nous les eaux troubles et la violence des rochers
sans commencement (enchante)
ou connaissance et fin chaque fois que l'œu corps prend la parole si l'aine chante

car cet effort étranglé est un chant sublime semblable à celui de l'oiseau qui fait hurler les arbres de la forêt

d'une musique conçue dans un système incompréhensible à un auditeur appartenant au système opposé ce sont les petites lettres de la langue qui ponctuent la note la plus aiguë.

Euripide que l'on peut considérer comme une nature antimusicale est pour cette raison un partisan passionné de la nouvelle musique dithyrambique dont il emploie avec la prodigalité d'un voleur tous les effets.

au front
musique et glans
vent
mille tempêtes
bas sein

tempête empâtée
puis le col empâté
ou glaise en tête
couche par couche
dans chaque lit
tavesti et bâté
salanié jusque dans son sommeil
idiotie
lourdeur d'estomac
mouche bourdonnante : honnête
ou retour en brouillard des monstres
ou monstrue
petite trompette pivative
littérative de bassin
psychobidet
préservative
dans la longe dans la lange
dans la langue à jupon
estel capital
partage du totem z'enbout
nurse et mœurs dans son dodo
ça va ça ira ça va changer
c'est pas c'est plus c'est papa c'est partagé
ça gronde c'est goné
c'est partageant
c'est divisé

c'est inégalement développé
ça pousse à la roue
c'est poupa c'est poupom c'est poupée
l'bourgeois refile ses idées

l'petit bourgeois ses coupefiles

tous freinants
tous poussés
hasard/force/matière
Pour quoi ? Par qui ? Pour quand ?

Alors
à l'heure or
écrivant écrivit :
il faut vaincre sa vie
histoire à refaire
voir au loin
voir au pied
ressort dedans
mort dedans et vie dehors
poisson traversant le poème

givre et lutte sur la grande terre en foule
Je vois nous voyons vous voyez la nuit beckett avec les poules il faudra vaincre la famille des poètes et celle des Atrées pour retrouver le fleuve sombre qui les attache
mangeurs de lièvres chiens ailés
Aujourd'hui j'y vois bien
comme tout ce que vous dites
poisson volant = poisson mort = poisson léger

un si
toute question suspendue

le temps de retourner la montagne
(la montagne est très agile et pendue)
et Pan Kou connaît l'histoire
la division et la fragilité
aujourd'hui différent est semblable

et la musique qui dormait
les fonctionnaires érotiques
les théologiens littéraires
les prêtres poétriques
différents et semblables

Encore deux capitales Washington et Moscou
(*capital one capital two capital three*)
et entre deux différent est semblable

entre deux :
le lointain hait le proche
le haut hait le bas et les quatre côtés
le vrai est le faux
le masculin est le féminin
et la montagne hait l'eau
et le jour est la nuit

onque de cette égalité pour que la foule des contraires s'annihile

fleur
porte et tableau
poisson volant
poisson volé
poisson voleur

oncle poisson volant

sur front latté

sur fond graissié

ouai sans défense et fasché et parce que sans défense
fromage des deux camps

moue choir à la culture

c'est grec aussi en Grèce

c'est ailleurs c'est partout

ça respire soleil et nouveauté

(Aujourd'hui dans le monde la tendance générale est à la révolution)

Et tout ce qui travaille est travaillé
mille ans

sentant

un jour une année

dix ans

voici le fleuve et voici la montagne

Tu viens ?

Salut

M.P.

François WAHL : La lecture des thèses sur Feuerbach éclaire ce qui est en train de se passer, à savoir, dans cette séance, Bataille remis sur ses pieds. Ce qui me paraît à réfléchir, c'est que, chez Pleynet comme d'ailleurs dans *Lois*, ce qui provoque une saisie proprement matérielle, c'est l'explosion du corps c'est sa pulvérisation continue, c'est le fait qu'il n'y a pas un certain quelque chose d'autre en dehors du corps, mais que le corps, le corps de l'expérience, disons le corps vécu, est pris lui-même d'assaut par une série de découpures : et c'est là que le matérialisme fonctionne.

Marcelin PLEYNET : Ce que je voudrais dire, c'est que le texte que je viens de lire, est très marqué par une histoire, par un moment précis, c'est-à-dire; que, si les collages sont ce qu'ils sont, si le texte est complètement explosé, etc., c'est aussi que, demain, je pourrais peut-être introduire d'autres éléments à l'intérieur. Le texte qui a été lu est un texte qui fonctionne en grande partie d'une façon négative, et je pense que la fragmentation, ce rapport au corps dont parle François Wahl, je la verrais dans mon travail comme une impossibilité, une limite, et c'est sur cette limite que j'ai travaillé ou que je travaille, limite qui, me semble-t-il, peut trouver ailleurs son explication dans la mesure où, comme je l'ai dit en commençant, c'est à partir d'Oreste, celui d'Euripide, d'Eschyle et de Bataille, que j'ai travaillé là. C'est-à-dire que le travail qui s'est fait en ce point vise le meurtre de la mère. Comment se débarrasser de la Gorgone?

François WAHL : Disons en tout cas que l'impossibilité est peut-être bien justement le signe de la matérialité.

Philippe SOLLERS : Il est en effet remarquable qu'Eschyle, Euripide posent des questions qu'on retrouve transformées, à travers un saut qualificatif historique, chez Lautréamont, de même qu'il est remarquable que Bataille ait écrit *l'Orestie*. Oreste trangresse un droit immémorial, le droit maternel, et cela l'entraîne immédiatement, on le sait, dans une expérience de la folie. C'est seulement par l'intervention de lois nouvelles, et par une décision juridique solennelle que cette affaire de matricide peut être tranchée. Cette question d'Oreste n'a certainement pas été soulignée par Bataille au hasard.

Jean-Louis BAUDRY : Je voulais ajouter ceci : à propos du meurtre de la mère chez Bataille, je ne sais pas si on a en mémoire le livre qui s'appelle *Le bleu du ciel*. Dans ce livre, à un moment donné, le narrateur, dans ses rapports avec un personnage qui s'appelle comme par hasard Lazare, avoue qu'il a des penchants nécrophiles et que ces penchants nécrophiles se sont révélés à l'occasion d'une situation où il se trouvait devant, dit-il une femme âgée. Puis, un peu plus loin, on apprend avec un autre personnage, qui comme par hasard s'appelle Xénie, c'est-à-dire xénos, en rapport avec l'étranger, que cette femme âgée n'était autre que sa mère. Ce qui est présenté comme fiction dans *Le bleu du ciel* est apparu, avant, dans un texte paru dans les *Œuvres Complètes* où Bataille raconte que, devant sa mère morte, il s'est levé la nuit, qu'il a été dans la pièce où sa mère était morte, et que, devant le cadavre de sa mère, il a commencé à se masturber, mais que, ne pouvant aller jusqu'au bout de son acte, il s'est retiré et s'est achevé dans la cuisine.

Philippe SOLLERS : Tout à fait précis.

Jean-Louis HOUDEBINE : En reprenant l'intervention de François Wahl et la réponse de Pleynet, je voudrais simplement dire que, au bas de la page du texte de Bataille que

vous avez lu au départ, dans les notes d'élaboration de *L'orestie*, il y a l'indication de cette pulvérisation, chimique, fragmentée, qui s'inscrit dans le mouvement de la poésie, qui se nie en se dépassant. Bataille évoque ce milieu d'eau et d'algues que nous sommes et par rapport auquel il ne peut pas y avoir de négation. Nous ne pouvons pas en émerger en niant directement, mais en marquant toute une série de lignes de décomposition qui sont des lignes d'angoisse. De ce point de vue, ce n'est pas sur l'ensemble qu'il faut travailler, mais au contraire sur la mobilisation des petites parties les plus mobiles.

Philippe SOLLERS : A ce sujet, je voudrais tout de même dire qu'un certain matérialisme métaphysique, une certaine tentation métaphysique du matérialisme disons substantialiste, pourrait être utilement interrogés dans cette fixation à la mère.

François WAHL : Dans la mesure où la mère, analytiquement, est l'objet, ce à quoi tous les objets s'accrochent, il est bien évident que c'est au moment où il y a le meurtre de la mère que les objets peuvent commencer à exploser dans toutes les directions y compris dans ce que tu disais: les directions historiques.

Guy SCARPETTA : Dans la triple référence de base qu'a donnée Pleynet, Eschyle, Euripide, Bataille, le court-circuitage de Sophocle me paraît quelque chose d'important, dans la mesure où, par exemple, on peut dire l'*Électre* de Sophocle comme une ré-œdipianisation de ce qui a commencé à éclater avec Eschyle et qui sera repris sous une forme apparemment parodique, mais travaillée dans son envers, par Euripide, Par exemple, je crois qu'il est important de voir que, dans les *Choéphores* d'Eschyle ou dans *Électre* d'Euripide, le dernier meurtre de la pièce est le meurtre de Clytemnestre, c'est-à-dire de la mère, alors que dans *Électre* de Sophocle, Clytemnestre meurt avant Egisthe ce qui renvoie avant tout, à la question du pouvoir, du sceptre, du phallus, qui par ailleurs intervient dans

l'*Électre* de Sophocle dans le rêve même de Clytemnestre, le rêve prémonitoire étant centré autour du sceptre d'Agamemnon alors que, chez Eschyle, ce rêve est centré autour de la figure du sein avec l'échange du lait et du sang qu'a marqué Pleynet. L'intervention que je fais là, comme les autres, ne touche qu'une des couches du texte de Pleynet, dans la mesure où la dialectique même de ce texte, sa richesse de confrontation restent ouvertes et ne se referment pas dans une synthèse.

Philippe SOLLERS : Chez Eschyle, il y a un moment intense, c'est ce que fait la mère lorsque le fils s'apprête à la tuer : elle dénude son sein, qui devrait en principe figer et pétrifier sur place son fils. Or, il frappe quand même.

Marcelin PLEYNET : Dans cette perspective, je voudrais souligner le sens possible que l'on peut donner à la décomposition du nom d'Euterpe, à savoir « bien rassasié ».

Françoise GAILLARD : Une question d'un tout autre ordre. Je m'interrogeais sur le rôle du collage. Au moment où vous faites allusion au meurtre d'Overney dans votre texte, le langage employé est le langage de l'événement, de *France Soir*. Le travail de l'écriture ne fonctionne pas de la même façon à ce niveau. La phrase reste informative et le travail de l'écriture ne joue que par l'insertion de ce fragment dans le texte.

Marcelin PLEYNET : Il y a deux extraits de presse. Faut-il introduire une distinction entre le fait de savoir si un article de journal est écrit ou non? De toute façon, il l'est. Par ailleurs, il y a des tas de notes informatives qui viennent de Nietzsche, de Vico, etc., ou même d'un dictionnaire de musique. Le rapport que tout cela peut avoir à la politique, à mon avis, fonctionne précisément dans un livre de poésie. Cette information dans la presse est lue comme information et est en quelque sorte limitée à un aspect de l'événement. Ce que je souhaite, en l'introduisant dans un texte de poésie de ce type, c'est que ce caractère limité de l'événement trouve toute sa profondeur.

Eric CLEMENS : L'accent qu'on met sur le collage ne devrait tout de même pas ne pas faire apercevoir que l'essentiel est dans ce lien du meurtre de la mère et de l'éclatement de la langue, alors, à ce propos-là, je voudrais que vous nous disiez peut-être comment cette nécessité vous travaille, par exemple à partir du lait...

Marcelin PLEYNET : Je ne dirai ça qu'à mon confesseur (Rires).

Eric CLEMENS : Je parlais au niveau de la production...

Marcelin PLEYNET : Au niveau de la production, ça fonctionne entièrement au niveau du choix des textes mis en scène. Le problème qui se pose alors d'un point de vue tout à fait pratique au départ, c'est de choisir ce qui va être de la façon la plus efficace porteur de ce choix. Ici, il s'agit d'une légende chinoise qui s'appelle le *Si Yeou Ki*, c'est l'histoire d'un voyage d'un moine en Occident, qui vient chercher des livres sacrés, une espèce de voyage initiatique au cours duquel le moine, pour se procurer ces livres, doit traverser une série d'embûches, de difficultés. Les dieux lui confient un singe savant et magique, le singe devant à chaque fois aider le moine. Il y a donc cette vieille légende chinoise dont je n'ai pas fini d'expliquer le déroulement et ce qui actualise pour moi aujourd'hui cette légende, c'est qu'elle est reprise dans un poème de Mao Tsé-Toung, qui dit : *Le moine est idiot mais éducable.* Ce qui se passe et c'est le prétexte que j'ai choisi là, c'est que ce singe est très fort, il accompagne le moine, mais de temps en temps, il désobéit au moine, il est peut-être trop singe. Et pour que le moine puisse aller chercher les livres, les dieux lui confient un bandeau d'or, que le moine met autour du front du singe, et chaque fois que le singe devient un peu turbulent, selon l'avis du moine évidemment, le moine récite une incantation, le bandeau se resserre et le singe obéit sous la pression des incantations du moine. Si vous voulez, l'objet de la totalité du livre à l'intérieur duquel s'inscrit ce frag-

ment, c'est de faire apparaître d'une certaine façon les diverses étapes, les diverses incantations qui, au cours de notre histoire, et je dirais même au cours de mon histoire, se sont manifestées, pour, en fonction de divers modèles économiques, faire obéir le singe. Ce que j'essaye de produire au cours du travail, c'est finalement aussi d'entrer dans ce chemin de la connaissance ou si vous voulez j'ai besoin de m'affronter, d'en apprendre le plus possible et de ne pas être le même au commencement et à la fin.

Je voudrais terminer sur la lecture de la sixième thèse sur Feuerbach : « Feuerbach part du fait que la religion rend l'homme étranger à lui-même et dédouble le monde en un monde religieux, objet de représentation, et un monde temporel. Son travail consiste à résoudre le monde religieux en sa base temporelle. Il ne voit pas que ce travail une fois accompli, le principal reste encore à faire. Le fait, notamment, que la base temporelle se détache d'elle-même, et se fixe dans les nuages, constituant ainsi un royaume autonome, ne peut s'expliquer précisément que par le déchirement et la contradiction internes de cette base temporelle. Il faut donc d'abord comprendre celle-ci dans sa contradiction pour la révolutionner ensuite pratiquement en supprimant la contradiction. Donc, une fois qu'on a découvert, par exemple, que la famille terrestre est le secret de la famille céleste, c'est la première qu'il faut anéantir sur le plan de la théorie et de la pratique. »

Philippe SOLLERS : C'est tout de même très clair (Rires).

V. — BATAILLE ET LA SCIENCE : INTRODUCTION A L'EXPÉRIENCE INTÉRIEURE

par Jean-Louis BAUDRY

> *A l'extrémité de la réflexion, il apparaît que les données de la science valent dans la mesure où elles rendent impossible une image définitive de l'univers. La ruine que la science a faite, continue de faire, des conceptions arrêtées, constitue sa grandeur, et plus précisément que sa grandeur, sa vérité.* *Le Coupable.*
>
> *C'est sans doute misérable, mais l'homme n'accède à la notion la plus chargée de possibilités brûlantes qu'à l'encontre du sens commun, qu'en opposant les données de la science au sens commun.*
> *L'Expérience intérieure.*
>
> *... la science n'avançant qu'où elle peut et placidement, laissant faute de moyens, les problèmes décisifs à résoudre.*
> *L'Expérience intérieure.*

L'expression « expérience intérieure » a soulevé des difficultés d'interprétations sinon des contresens renouvelés et Bataille lui-même, tout en cherchant à lever les malentendus les plus marquants, peut paraître lui conserver une ambiguïté ou une signification imprécise voulue. « Précédemment, écrit-il, je désignais l'opération souveraine sous les noms d'expérience intérieure ou d'extrême du possible. je la désigne maintenant sous le nom de *méditation*. Changer de mot signifie l'ennui d'employer quelque mot que ce soit

(opération souveraine est de tous les noms le plus fastidieux : opération comique serait moins trompeur) ; j'aime mieux *méditation*, mais c'est d'apparence pieuse. » Et il est vrai que l'expression « expérience intérieure, » attirée par l'espace du livre dont elle forme le titre semble avoir souffert du langage jeté, de la non-discursivité délibérée (bien que convoquant la discursivité qu'elle nie), du caractère volontairement allusif (quoique insistant) donné à ce livre.

Pourtant, si l'on veut bien considérer le développement de la pensée de Bataille dans son ensemble, on s'aperçoit que le creux que doit désigner cette expression ou toute autre apparaît assez tôt et que Bataille ne cesse d'en préciser le champ et d'en affirmer la nécessité en relation avec une réflexion constante sur la connaissance, la place qu'elle occupe dans le système global de la société, et plus précisément sur la science. C'est en fonction de cette réflexion que l'expérience intérieure trouve entre autres son point d'appui, que s'en révèle l'exigence et que s'en dégagent les déterminations spécifiques.

Si chez Bataille, la pensée n'aboutit jamais à un exposé global et systématique et pour la raison même que tout système se trouve mis en jeu par une pratique d'ensemble à laquelle, en tant que système, il ne pourrait faire droit, tout se lie néanmoins. Il apparaissait donc utile de retracer parmi d'autres parcours possibles celui qui relie la réflexion de Bataille sur la science à l'« expérience intérieure ». Et d'autant plus que ce parcours peut, nous l'espérons, en circonscrivant dialectiquement l'exigence à laquelle est tenue de répondre l'expérience intérieure, aider à dénuder cette expérience des oripeaux spiritualistes dont on veut inlassablement la travestir.

C'est justement pour lutter contre le spiritualisme implicite, l'idéalisme et la confusion morale qu'entretiennent les surréalistes que Bataille dans *La valeur d'usage de D. A. F. Sade* dégage l'opposition homogène / hétérogène qui correspond à un nouveau développement de sa pensée et à un renforcement théorique.

Bataille reconnaît dans tout organisme individuel ou social deux mouvements contradictoires et complémen-

taires : l'une d'appropriation, l'autre de rejet, d'expulsion. Cette dernière concerne les éléments hétérogènes dont il sera malaisé de donner une définition dans la mesure où toute définition ramènerait l'hétérogène à un processus d'homogénéisation. Première difficulté, qui annonce du reste le rapport complexe de Bataille au langage. On peut dire cependant que l'hétérogène est caractérisé par l'altérité, la négation et l'altération qu'il détermine dans l'homogène qui, lui, peut être défini. Bataille, malgré tout, en reprenant les catégories de sacré et profane dont use l'école française de sociologie, tente une approche de l'hétérogène. Il en énumère, à titre d'exemple, les formes concrètes : « L'activité sexuelle pervertie ou non, l'attitude d'un sexe devant l'autre, la défécation, la miction, la mort et le culte des cadavres (principalement en tant que décomposition puante des corps), les différents tabous, l'anthropophagie rituelle, les sacrifices d'animaux-dieux, l'homophagie (qui ont en général la mort pour objet), l'extase religieuse, l'attitude identique à l'égard de la merde, des dieux et des cadavres, la terreur si souvent accompagnée de défécation involontaire, l'habitude de rendre les femmes à la fois brillantes et lubriques avec des fards, des pierreries et des bijoux rutilants, le jeu, la dépense sans frein et certains usages fantastiques de la monnaie, etc., présentent un ensemble de caractères communs en ce sens que l'objet de l'activité (excréments, parties honteuses, cadavres, etc.) se trouve chaque fois traité comme un corps étranger (*das ganz Anderes*), c'est-à-dire qu'il peut aussi bien être expulsé à la suite d'une rupture brutale que réabsorbé dans le désir de se mettre entièrement le corps et l'esprit dans un état d'expulsion (de projection) plus ou moins violent. La notion de *corps étranger* (hétérogène) permet de marquer une identité élémentaire *subjective* des excréments (sperme, menstrues, urine, matières fécales) et de tout ce qui a pu être regardé comme sacré, divin ou merveilleux. »

On remarque d'abord que cette énumération en faisant intervenir le tout autre — *das ganz Anderes* — paraît bien s'inscrire dans une conception dialectique, cependant différenciée de Hegel dans la mesure où elle implique un écart,

une opposition irréconciliable. Ce n'est pas l'autre, c'est le *tout* autre. En fait, la notion de corps étranger introduit une rupture dans le principe d'identité. Le corps étranger — c'est aussi la raison de son expulsion — ronge l'identité admise. Bataille, beaucoup plus tard, dans l'*Érotisme* donne une description exemplaire de l'action de l'hétérogène : « ... nous imaginons facilement la surprise de celui qui... découvrirait sans être vu les transports amoureux d'une femme dont la distinction l'aurait frappé. Il y verrait une maladie, l'analogue de la rage des chiens. Comme si quelque chienne enragée s'était subtituée à la personnalité de celle qui recevait si dignement... C'est même trop peu parler de maladie. Pour le moment la personnalité est *morte*. Sa mort, pour le moment, laisse place à la chienne, qui profite du silence de *l'absence de la morte* ». D'autre part, le corps étranger fait penser à l'objet partiel et aux pulsions qui lui sont associées. Il s'en distingue dans la mesure où il s'applique à tout le corps social.

Mais l'opposition simple homogène / hétérogène est insuffisante. C'est que l'hétérogène est lui-même travaillé par une opposition, il est sans cesse exposé à l'action de l'homogénéisation. Autrement dit, la négativité ne peut jamais être définitivement délimitée, elle n'a pas d'unité propre. L'aspect négatif est constamment creusé, divisé. Homogène et hétérogène ne sont pas seulement les aspects opposés d'une contradiction, mais ils se définissent par rapport à la contradiction. Homogène est la tendance à supprimer la contradiction ou à la refuser, à s'y rendre aveugle, l'hétérogène en est l'exaspération. On voit immédiatement l'intérêt de l'opposition homogène / hétérogène pour l'analyse politique et l'application qui en résulte pour déterminer les mécanismes d'intégration idéologique comme pour situer l'action révolutionnaire dans tous ses aspects. Bataille lui-même en usera pour analyser le phénomène fasciste.

Bataille nomme donc *hétérologie* la science de l'hétérogène, mais c'est pour reconnaître immédiatement que l'hétérologie a un statut impossible. En effet la science (et du reste aussi la philosophie) ne se développent qu'en établis-

sant des identités, qu'en ramenant l'autre au même. Comment donc serait-il possible d'établir une science de ce qui ne se laissera jamais réduire à l'identité et dont la seule présence donne à l'identique un caractère dérisoire sinon illusoire. La science et la philosophie font bien partie des instances homogénéisantes. « Lorsqu'on dit que l'hétérologie envisage scientifiquement les questions de l'hétérogénéité, on ne veut pas dire par là que l'hétérologie est, dans le sens habituel d'une telle formule, la science de l'hétérogène. L'hétérogène est même résolument placé hors de la connaissance scientifique qui, par définition, n'est applicable qu'aux éléments homogènes. Avant tout, l'hétérologie s'oppose à n'importe quelle représentation homogène du monde, c'est-à-dire à n'importe quel système philosophique. » Philosophie et science n'ont du reste pas exactement la même position ni la même fonction dans le processus d'homogénéisation générale. La philosophie a pour rôle d'homogénéiser les résidus inassimilés de la science; elle tente de récupérer le dehors exclu de la science et, si l'on peut dire, d'effacer les limites dangereuses, si elles étaient reconnues, de la connaissance.

En outre, nous l'avons laissé entendre en parlant d'altération, les éléments hétérogènes échappent à l'objectivation. Résolument concret l'élément hétérogène *affecte le sujet*, et l'omission de ce facteur en détruirait la spécificité. C'est bien pourquoi il ne saurait non plus être soumis à l'opération d'objectivation de la science.

L'*hétérologie* est donc marquée par une impossibilité d'existence. Elle se donne comme but une connaissance rigoureuse des lois de l'hétérogène, mais l'hétérogène se dérobe à l'objectivation et à l'identification nécessaires à la formulation des lois. « La science, dit Bataille, ne peut connaître les éléments hétérogènes en tant que tels. » Inaccessibles à la science, ils sont exclus par la science. Comment donc serait-il possible d'aborder le domaine hétérogène, d'en constituer le champ, d'en présenter si l'on peut dire une connaissance autre, irréductible à la connaissance scientifique, une connaissance se niant dans ses termes pour autant qu'elle devrait participer de l'hétérogénéité des élé-

ments qu'elle étudie. Un souci méthodologique traverse tout le travail de Bataille : rendre compte exposer et construire une connaissance de ce qui est par nature inaccessible au savoir. Être à la mesure de l'exigence de l'hétérogène qui est voué au silence mais sur lequel le silence gardé se rendrait complice de l'homogénéisation refoulante. Toute la pratique d'écriture de Bataille, dans sa forme diversifiée, dans ses corrections et ses reprises successives, vise à répondre à l'existence de l'hétérogène en reconnaissant à la discursivité de la pensée homgénéisante ses droits, mais sans s'y soumettre. Et donc en maintenant coûte que coûte la place de l'ensemble, de la réalité non mutilée.

Le terme d'hétérologie présente alors une valeur symptomatique. Il désigne la contradiction qui anime la pensée de Bataille entre une exigence de rigueur, mais l'impossibilité pour lui de sacrifier à cette rigueur les éléments qui s'y soustraient, l'impossibilité donc de se satisfaire des limites imposées (par la raison, par les conditions du langage, de la pensée). Dans *Les Conférences sur le non-savoir*, Bataille exprime bien ce mouvement hétérogène qui caractérise sa pratique : « Ceux qui ont suivi l'exposé de ma pensée ont dû saisir qu'elle était d'une manière fondamentale une révolte perpétuelle contre elle-même. »

La notion d'hétérogène telle que la conçoit Bataille paraît bien résulter de la convergence de la phénoménologie de Hegel en tant que s'y définit le rôle de la négativité ; de la psychanalyse dans la découverte des pulsions, et de leurs objets, dans la théorie du refoulement qui présente des analogies avec la définition de l'hétérogène comme exclu, enfin de l'anthropologie maussienne. C'est en grande partie en relation avec le travail de Mauss que Bataille à l'occasion de la fondation du Collège de sociologie sera conduit à préciser davantage sa position à l'égard de la science et à formuler l'exigence d'une méthode qui fasse place à ce qu'il nomme souvent alors « expérience vécue ». En fait, Bataille intègre les découvertes de l'école française de sociologie mais les déplace de leur lieu et en transforme le champ d'application. On le voit déjà dans la relation entre sacré / profane et hétérogène / homo-

gène. Bataille reconnaît d'autre part que la notion de sacré et la distinction entre sacré pur et sacré impur ont une importance déterminante dans le développement de sa pensée. On y retrouve l'ensemble des éléments hétérogènes que Bataille énumère et, postérieurement, la « fonction divine (1) » en jeu dans l'expérience intérieure dans ce qui la relie avec la mise en jeu sexuelle des corps, et donc bien la contradiction qui creuse l'hétérogène et que le christianisme a tenté de réduire. De la même façon, c'est à partir de l'économie du sacrifice que Bataille développe sa conception de la communication, comme l'existence du potlach permettra à Bataille de penser la relation contradictoire du travail et de la dépense non productive, du rôle de la perte, de la consumation comme système de régulation enchaîné au désir. Mais les concepts de « phénomènes sociaux totaux » et de « prestation totale » nous paraissent avoir une influence décisive pour la conception d'une économie généralisée. Il est probable que la sociologie maussienne, dans la traversée qu'elle fait des différentes strates de la réalité sociale, dans son ambition d'établir des relations entre les différentes formes de l'activité sociale, impose à Bataille cette exigence d'une théorie généralisée, d'un dispositif conceptuel lié par lequel toute activité individuelle et sociale se trouvera mise en résonance avec l'ensemble des autres. Dans l'*Érotisme*, Bataille reprendra une définition de Lévi-Strauss du fait social total qui est « doué d'une signification à la fois sociale et religieuse, magique et économique, utilitaire et sentimentale, juridique et morale ». La sociologie à cette époque transforme les modes de pensée hérités du développement des sciences de la nature et remanie le système de classement des faits, rompt l'étanchéité des différentes strates du tout social que la philosophie comme l'activité spécialisée (économie poli-

(1) Nous appelons « fonction divine » une épreuve spécifique des limites du sujet par lui-même dans laquelle Dieu est à la fois *nié* et mis en jeu dans ce qu'il implique. On en aura l'idée par exemple dans cette proposition de Bataille : « Dieu n'est pas la limite de l'homme, mais la limite de l'homme est divine. Autrement dit, l'homme est divin dans l'expérience de ses limites. » (*Le coupable*).

tique, droit, histoire des religions, etc.) tentent de préserver.

Cependant si la sociologie produit bien un ébranlement de l'édifice cloisonné des diverses orientations du savoir, elle ne saurait en tant que science réfléchir sur sa propre position. Sur ce point, on saisit l'importance du glissement opéré par Bataille du rapport sacré / profane qui laissait à l'activité scientifique l'illusion d'occuper un lieu neutre, d'être en situation d'observateur inaccessible, à l'abri de toute contagion, à celui d'homogène / hétérogène qui restitue la science dans l'ensemble des pratiques sociales, l'oblige à repérer sa fonction propre et le refoulement qui la constitue en tant qu'elle participe à l'homogénéisation.

Mais il y a plus. L'objet de l'anthropologie sociale constitué par la relation du profane au sacré la condamne à une contradiction sinon même à une incompréhension partielle de son objet. C'est que le sacré, son fonctionnement dans les rites, la magie, la religion, son rapport à la mort et au sexe, ont pour effet de mettre en jeu le sujet dont on sait qu'il ne se révèle vraiment qu'au regard de ce qui l'altère mais auquel la sociologie en tant que science ne saurait accéder puisque l'objet qu'elle étudie ne peut se révéler totalement que par l'altération du sujet qui la produit. Exigence à laquelle elle ne saurait faire droit sans détruire l'objectivité qui la soutient comme science et, en conséquence, sans se détruire elle-même. Dans les séances du collège de sociologie, Bataille insistera sur cette aporie interne à la sociologie (et justifiant pour lui l'existence même de ce Collège dans sa relation différentielle avec la sociologie officielle). Il reprendra longuement dans l'*Érotisme* ce thème, montrant par exemple à propos du rapport Kinsey quel que soit du reste l'intérêt de ses données, qu'il faut choisir entre la totalité de l'objet étudié — mais en tant qu'il altère le sujet il se supprime comme objet — et l'objectivité de la science qui accède en ce cas à un objet incomplet et donc contredit son ambition scientifique. Contradiction qui est portée au cœur même de la sociologie et que Bataille dans une note de l'*Apprenti sorcier* met

en évidence : « La sociologie elle-même en effet peut difficilement éviter de faire la critique de la science pure en tant qu'elle est un phénomène de dissociation. Si le fait social représente seul la totalité de l'existence, la science n'étant qu'une activité fragmentaire, la science qui envisage le fait social ne peut atteindre son objet si celui-ci, dans le mesure où elle l'atteint, devient la négation de ses principes. »

Il est nécessaire d'accentuer la visée méthodologique de Bataille et l'importance qu'il accorde à la totalité du réel. Position méthodique évidemment complémentaire de la lutte idéologique qu'il mène contre une société qui mutile et qui survit à proportion de ce qu'elle exclut. Bataille ne conteste ni la valeur ni l'autorité de la science, mais justement parce qu'elle est la science et qu'elle a cette valeur et cette autorité, et qu'elle a en outre prétention universelle, il convient d'éclairer ce qu'elle exclut.

En laissant en blanc la question du sujet auquel elle ne saurait en tant que telle faire place, la science se rend complice de la conception théologique du sujet. C'est par la même conjuration que s'établit la complicité entre le silence sur le sujet et le sujet plein de la philosophie et de la religion. Philosophie et religion forment bordure à la science et c'est évidemment par le même souci d'envisager un réel non mutilé que Bataille redoublera la mise en question de la science par une réflexion sur les implications de la philosophie et de la religion. Autrement dit l'extension du domaine sur lequel Bataille fait porter sa mise en question répond terme à terme à l'étendue des différents champs de la pratique humaine sur lesquels une exclusion se joue. C'est l'étendue de l'exclusion du sujet en tant que sujet altéré, sujet du sexe, sujet scindé qui impose à Bataille l'extension de ses questions. Et le déplacement *obligé* de Bataille à travers les différents domaines du savoir sera à l'origine des difficultés qui surgiront au Collège de sociologie et du désaccord entre Caillois, Leiris et lui. « Il faut choisir, écrit Leiris, et, si nous nous réclamons de la science sociologique telle que l'ont constituée des hommes tels que Durkheim, Mauss et Robert Hertz, il est indispen-

sable que nous nous conformions à ses méthodes. » Bataille, prenant acte de ce désaccord, fera remarquer qu'il n'est pas possible de faire abstraction du sujet — « l'un des résultats les mieux acquis de l'homme afin de découvrir ce qu'il est vraiment est sans doute l'absence d'unité d'être ». Longtemps avant la rédaction de l'*Érotisme*, Bataille écrit : « Deux être communiquent entre eux dans la première phase par leurs déchirures cachées. Pas de communication plus profonde, deux êtres sont perdus dans une convulsion qui les noue. Mais ils ne communiquent que perdant une part d'eux-mêmes. La communication les lie par des blessures où leur unité, leur intégrité se dissipent dans la fièvre. » Désignation du sexe qui perfore l'enveloppe close du sujet cartésien garantissant l'isolement privilégié de la science. D'où le statut contradictoire de l'anthropologie sociale qui pose comme objet ce que en tant que science elle doit exclure : « Initiations, sacrifices et fêtes représentent autant de moments de perte et de communication des individus entre eux. Les circoncisions et les orgies montrent suffisamment qu'entre les déchirures du sexe et les déchirures des rites, il existe plus d'un rapport : il s'y ajoute que le monde érotique lui-même a pris soin de désigner l'acte dans lequel il s'accomplit comme un sacrifice, de désigner le dénouement de cet acte comme une « petite mort ». C'est ainsi que Bataille se voit contraint de revenir sans cesse à une réflexion méthodologique. « Le domaine de la sociologie est le domaine et en fait le seul domaine des décisions capitales de la vie », écrit-il. Mais aussi : « La sociologie peut-elle être donnée comme une science analogue aux autres — sociologie comme il y a biologie et astrophysique. » « J'ai mis l'accent et ne cesserai de le mettre sur le fait que les phénomènes que je tente de décrire sont vécus par nous... Plus encore : je considère l'acte de reconnaître ce qu'est réellement le cœur de notre existence comme acte décisif dans le développement de l'homme. En d'autres termes, je crois qu'il n'y a rien de plus important pour l'homme que de se reconnaître voué, lié à ce qui lui fait le plus horreur, à ce qui provoque le dégoût le plus fort. »

A la question de la possibilité de la connaissance d'un objet qui se dérobe à l'objectivité dans la mesure où sa seule observation entraîne une altération-irruption-disparition du sujet connaissant, la psychanalyse a cependant répondu, sinon dans les conditions propres à la science, du moins selon certaines modalités qui ont permis la transmission des faits considérés : « Les psychanalystes, écrit Bataille, sont réduits à une sorte d'entorse particulière au principe de la science : leur méthode ne se communique que par une expérience *subjective* : tout psychanalyste devra d'abord être psychanalysé, les connaissances objectives étant nettement insuffisantes... Il devrait en découler le fait que seuls les psychanalystes pourraient reconnaître la valeur des données psychanalytiques. Il n'en est rien cependant : la psychanalyse et son entorse ont fait entrer dans la circulation des données *objectives* assez généralement et même suffisamment connues. » Il est probable qu'à cette époque l'expérience analytique de Bataille a eu une influence dans son orientation méthodologique et qu'elle a pu convaincre Bataille de la nécessité de concevoir une méthode autre assortie à d'autres critères pour expérimenter un objet autre : le sujet hétérogène, le sujet de l'hétérogène. C'est en tout cas grâce, en grande partie, à la percée effectuée par la psychanalyse qu'il devient possible de poser à la science la question de sa pratique. « Je suis obligé d'insister sur le caractère évidemment dénaturé, évidemment extérieur à la mentalité générale d'expériences qui sont le fait d'esprits profondément altérés par certaines connaissances objectives. Non seulement nous avons acquis Leiris et moi l'essentiel des données de la psychanalyse (nous avons été l'un et l'autre psychanalysés) mais nous avons été à peu près influencés par ce que en particulier la sociologie française nous a appris. Dans ces conditions, nos expériences vécues peuvent être considérées dans une certaine mesure comme *fabriquées*. Il me sera facile de montrer qu'une telle altération, qu'une telle fabrication étaient nécessaires à la prise de conscience du caractère essentiellement répugnant des choses sacrées. »

Un « hors science » se dessine alors qui n'est pas renonciation à la science mais transformation, mutation des données scientifiques. L'apport de Bataille en ce domaine est d'avoir réintégré la science qui se veut autonome à l'ensemble des pratiques du corps social en la situant dans une économie générale. L'activité théorique de Bataille se joue sur les bords de la science, dans une relation constamment tenue qui donne à son travail repère et fondement.

En ce point Bataille est obligé de faire un détour par la préhistoire. Car il ne suffit pas de marquer l'existence tue du sujet dans la pratique scientifique et de concevoir un hors-champ qui mette pour le savoir le sujet en question, encore faut-il considérer les conditions d'apparition du sujet et, en tant que mode spécifique de la matière, les déterminations dont on peut penser qu'elles traversent l'histoire tout en la constituant et s'y constituant. Bataille réfléchira longuement sur *le passage de l'animal à l'homme* : « Ce qui fait l'intérêt *pour nous* de la pierre taillée la plus ancienne, c'est qu'elle ouvre le monde désigné par *nous*. C'est le premier objet se rapportant d'une manière privilégiée à ce sujet universel qui compose l'ensemble humain de tous les temps. Dès l'abord il annonce cet ensemble, qui reste solidaire de lui, dont il est solidaire sans limite. C'est l'objet qui annonce le sujet, qui annonce le *je*, qui annonce le *nous*. » Suivant en cela la démarche hégelienne, il voit dans le travail le premier indice de l'apparition de l'homme, de l'apparition du sujet. Mais le travail qui spécifie l'homme comme sujet économique est lui même intégré à une détermination économique, économie du désir, ce qu'avait bien vu Hegel, et que Bataille conceptualise en tant que se rapportant au travail comme interdit, domaine de l'interdit. Travail et interdit sont liés par une relation réciproque. Ils s'affirment l'un l'autre en se niant réciproquement. Mais si le travail est protégé par la barrière de l'interdit du champ du désir, c'est bien parce que les productions du désir s'inscrivent déjà dans la base économique du travail à la fois comme investissements négatifs mettant en danger la production et le système de distribution et d'échanges et investissements positifs. Si, chez

Hegel, le travail, l'œuvre de l'esclave, est conditionné par une renonciation au désir définitive, en somme absolue pour Bataille, il ne saurait y avoir renonciation définitive et entre autres pour la raison que le désir déréglant introduit la régulation dans le domaine du travail productif, régulation par excès qui permet par la dépense improductive de la « part maudite » de réduire une accumulation de biens dont le débordement présenterait pour la société qui ne pourrait plus s'en assurer le contrôle un danger mortel (1). Par ce biais aussi le désir est partie prenante dans l'infrastructure puisque l'excès mortel du désir y compense l'excès mortel des productions de biens. Si le travail écarte bien le désir qui le menace, le désir en s'emparant du produit du travail lui permet de se reproduire.

Le travail, négation de l'animalité, se protège par la barrière de l'interdit de l'animalité conservée, animalité « autre » qui n'est plus l'animalité « naturelle », mais l'animalité errante et obsédante du sexe que le travail isola et que l'interdit rendit fascinante. Une animalité changée surgit de la négation de l'animalité. Mais de la sorte travail et interdit vont occuper des places différentes dans l'engendrement du sujet, ils définissent des fonctions stratifiées du sujet, ou des sujets différenciées quoique inséparables : le travail, négation-transformation des données naturelle engendre l'humanité - sujet. L'interdit, lui, est à la fois particulier et universel. Il s'adresse à chacun sans en excepter aucun. Il n'y a pas d'humanité sans travail, mais pas d'homme sans interdit. Le travail engendre le sujet, mais l'interdit le fonde. Et il le fonde partagé entre la nécessité du travail qui l'engendre et la transgression de l'interdit comme franchissement de la limite où il se perd en accédant cependant à l'animalité autre qui le définit.

Ce rapport de l'interdit à *sa* transgression qui propose le

(1) Bataille dans *Hegel, l'Homme et l'Histoire* précise que l'opposition du Maître et de l'Esclave, répondant chez Hegel à une présentation logique, peut avoir été vécue par le même sujet individuel. Il introduit par là une contradiction interne au sujet qui est l'œuvre du désir — dialectique ininterrompue par laquelle s'effectue le déplacement de la maîtrise en souveraineté, qui est tout autre chose.

sujet comme rivé à sa perte, comme possédé par son hors-limite et qui, précisément se relie au fonctionnement du désir, oblige à poser l'appartenance du sujet à un réel universel, et à considérer la forme d'osmose qui s'établit entre eux. Importance du rôle d'une économie générale qui évite que le désir ne s'institue comme hors réel, fondé sur un manque-à-être transcendantal du sujet. Le désir, pour Bataille, est inséré dans une économie sur les deux faces du sujet, en tant qu'il est humanité historique et limite de l'humanité. D'un côté touchant à la production des richesses qu'il hante, de l'autre relié à ce que Bataille nomme peut-être par prudence et sans doute comme piège à la philosophie : l'être.

Pour saisir le contenu que Bataille donne à ce concept, le plus pauvre de la philosophie selon Hegel, il faudrait le relire dans son ensemble et particulièrement là où il est mis en situation concrète, dans ses romans. Car l'être n'est jamais donné en soi, il n'est même jamais donné sinon par chance et sous forme de la perte de celui à qui il se donne. C'est ce que nous disions : il ne peut être pensé que sous forme de transmutation, échange, mouvement. Dans une économie. Transfusion entre des organisations qui se dilatent, s'ouvrent, se perdent et se reconstituent. En fait, communication ou « glissement » mettant en jeu ce qui s'établit par rapport à l'être comme continuité et discontinuité. Bataille ne considère jamais l'être que comme composition (cf *Le labyrinthe* et c'est en cela que sa position est matérialiste). Composition dont les éléments se dissocient : épreuve de la continuité de l'être; ou se rassemblent dans de nouvelles formations : discontinuité de l'être dans des êtres particuliers. On aperçoit bien ici l'aspect lucrécien du matérialisme de Bataille — description des états divers de la matière — et son aspect engelsien — leur liaison et leur engendrement réciproque. « Tout élément isolable de l'univers apparaît toujours comme une particule qui peut entrer en composition avec un ensemble qui le transcende. L'être ne se trouve jamais que comme un ensemble composé de particules dont l'autonomie relative est maintenue. »

L'être nous apparaît bien comme la notion fondamentale qui permet de lire la cohérence de la pensée de Bataille. C'est le concept le plus riche de Bataille dans la mesure où il irrigue ses concepts principaux qui sont tous aussi désignation d'une pratique concrète : communication, glissement, souveraineté, chance, dépense, mise à nu, etc, mais pourrait-on dire, ce n'est pas un concept. Il ne peut être défini, conçu par l'être particulier que je suis. Il ne peut être que mis en jeu par ce qui me met en jeu en tant qu'être particulier. Il ne saurait donc qu'être touché au point ou l'être particulier s'ouvre, succombe « une femme sous la robe, un dieu à la gorge de l'animal du sacrifice ». « L'être, écrit Bataille, est « insaisissable », il n'est jamais saisi que par erreur; l'erreur n'est pas seulement aisée, dans ce cas, c'est la condition de la pensée. »

Bataille introduit de la sorte, une difficulté majeure au problème gnosélogique. Car si la continuité de l'être peut, à partir de ses formes composées être à la rigueur déduite par la raison, elle n'est accessible qu'à travers une expérience singulière, expérience d'un être particulier qui, dans le passage à la continuité, doit s'affirmer être particulier pour pouvoir se nier comme tel. Expérience qui est celle même de la contradiction inhérente à l'existence du sujet comme limite de la discontinuité aspirée par la continuité. Mais contradiction que la science ne saurait poser puisqu'elle élimine son sujet et se soutient d'un universel rationnel antérieur à l'existence du particulier. « De la continuité de l'être, indique Bataille, je me borne à dire qu'elle n'est pas selon moi connaissable, mais sous des formes aléatoires, toujours en partie contestables, l'expérience nous en est donnée. L'expérience négative est seule digne à mon sens de retenir l'attention, mais cette expérience est riche. » Cette expérience négative est celle où le sujet est mis à l'épreuve, s'éprouve comme sujet, comme ce sujet-ci, mais en se niant, *étant nié*.

Le Rapport de l'interdit à sa transgression se trouve alors relié, englobé dans le passage de la discontinuité à la continuité de l'être « qui n'est guère imaginable sans le sexe » comme le dit Bataille, au moment où le sujet se

fonde, s'affirme mais comme limite, déchiré par ce qui le nie. La transgression ouvre à la continuité de l'être, elle est l'expérience de la déchirure, de la défaillance de l'être discontinu repérée dans ses orifices, son sexe. Elle correspond au passage, à l'effraction du désir. Voie d'accès par laquelle l'être discontinu se défait, meurt dans une crise brève ou une décomposition définitive en accédant à la continuité. « Ce qui est en jeu dans l'érotisme est toujours une dissociation des formes constituées. » « L'être en vérité se divise, son unité se rompt dans les premiers instants de la crise sexuelle. » La transgression est l'épreuve insupportable par laquelle le sujet se saisit comme effet fugitif des formes différenciées et contradictoires de la matière. Négativité active, opératoire, elle pose le sujet réel dans la complexité des mécanismes qui le constituent, au croisement des production et reproduction sociales conditionnées par l'interdit et la transgression et de l'économie pulsionnelle à la rencontre du biologique et des représentants du désir. La transgression répond à ce moment où le sujet émerge de l'interdit, elle est l'épreuve par laquelle le sujet surgit pour ce qu'il est, inséparable d'une « expérience des limites » comme le dit Sollers. Ainsi le travail engendre le sujet, l'interdit le fonde, mais la transgression, peut-on dire le produit par l'actualisation de la contradiction.

On est maintenant en mesure de comprendre pourquoi, dans la science, la position du sujet tracé par l'interdit et surgissant de sa transgression dans la poussée du désir, ne peut être exposée. La science qui résulte du domaine du travail ne peut se développer qu'à l'intérieur du domaine délimité de l'interdit où le désir est dérivé et le sujet, le sujet que la transgression dénude, enfoui. La science, sous peine de se détruire, ne peut faire retour à son sujet producteur. « Si nous faisons œuvre de science, en effet, écrit Bataille, nous envisageons les objets en tant qu'ils sont extérieurs au sujet que nous sommes : le savant lui-même devient dans la science un objet extérieur au sujet qui fait seul œuvre de science (mais ne pourrait le faire s'il n'était pas d'abord nié comme sujet). » « L'interdit fit d'abord les affaires de la science : il éloignait son objet,

qu'il interdisait, de notre conscience, il dérobait en même temps à notre conscience — à la conscience claire du moins — le mouvement d'effroi dont la conséquence était l'interdit. Mais le rejet de l'objet troublant et du trouble fut nécessaire à la clarté — que rien ne troublait — du monde de l'activité, du monde objectif. Sans l'interdit, sans le primat de l'interdit, l'homme n'aurait pu parvenir à la conscience claire et distincte sur laquelle la science est fondée. »

L'interdit et sa transgression forment bien un complément à l'opposition homogène / hétérogène. La science homogénéisante exclut mais ne saurait envisager ce qu'elle exclut ni l'expérience qui s'implique dans ce qu'elle exclut. Elle ne saurait franchir l'interdit et ne peut parler de ce qui est sous le coup de l'interdit, ou n'en peut parler que du dehors, en rétablissant comme objet ce qui a fonction de sujet. La science appartenant au monde du travail que l'interdit rendait possible est dans l'incapacité d'accéder à la position du sujet pour autant qu'il surgit du rapport contradictoire de l'interdit et de sa transgression. La science se soutient d'une exclusion du sujet dont elle profite, qu'elle exploite dans les investissements de désirs. Elle ignore du même coup le lieu de la dialectisation des différents champs dont elle fait partie, qui n'est pensable que par la reconnaissance du sujet producteur et de l'histoire comme procès du sujet. Aussi, quand elle fait de l'homme son objet de connaissance, elle le réduit au rang des choses. C'est bien pourquoi l'érotisme qui ne peut être saisi que dans la mise en jeu, l'altération du sujet, en dehors d'une expérience qui met le sujet en question, a en ce point valeur d'épreuve et marque la limite de l'activité scientifique. La science ne peut qu'opérer un mouvement réducteur qui aura pour conséquence un surinvestissement humaniste, aboutissant dans sa forme scientifique accomplie au rationalisme. Passant de l'étude de la nature à l'exigence d'une rationalité exclusive, elle élimine donc aussi les instances dialectiques du procès de connaissance, du sujet interne à ce procès, des investissements de désirs qui passent dans ce procès. Elle devra s'appuyer cependant sur la constitution

d'un sujet transcendantal qui garantit sa validité puisqu'elle s'isole de l'ensemble articulé des différentes pratiques que seule la reconnaissance du sujet réel, pris dans l'ensemble de ses pulsions et de son rapport, de leurs rapports aux pratiques sociales, peut amener à penser. La science dérive ainsi dans l'activité spécialisée, les sciences particulières qui abandonnent la question de l'ensemble des pratiques humaines et de leur cohésion. Elle les abandonne à la philosophie qui, elle-même participant de l'homogénéisation, renforce l'exclusion et ne paraît envisager la totalité qu'à la mesure de ce qu'il faut bien nommer pour elle le refoulement. « Cette recherche d'un ensemble cohérent, écrit Bataille dans la préface à l'*Érotisme*, oppose mon effort à ceux de la science. La science étudie une question séparée. Elle accumule les travaux spécialisés. Je crois que l'érotisme a pour les hommes un sens que la démarche scientifique ne peut atteindre. L'érotisme ne peut être envisagé que si, l'envisageant, c'est l'homme qui est envisagé... J'ai tout sacrifié à la recherche d'un point de vue d'où ressorte l'unité de l'esprit humain. » Il situe son entreprise, par le souci de totalité qu'elle révèle — volonté de ne rien laisser de côté — à la suite de Hegel comme une anthropologie, mais à la différence de Hegel, marquant l'impossibilité d'une totalisation, comme une anthropologie déchirée.

La délimitation de la science, la visée de ce qu'elle exclut et qui en fonde la possibilité déterminent un hors-science dont Bataille cherche à définir l'extension et l'abord sous la désignation d'expérience intérieure. Si selon l'orientation principale de l'« expérience » choisie (épreuve du sujet dans la « fonction divine », la supplication, la mise à nu, etc.) Il peut en varier les termes, dans l'*Érotisme* qui pose la spécificité et la nécessité de l'expérience intérieure en regard de la science, il en maintient l'expression. Avec elle, Bataille affirme l'existence d'un autre de la science comme pratique du sujet qui produit la science, et du mode de connaissance, de la méthode à élaborer. Dans ce domaine, autre de la science que Bataille est le premier à penser rigoureusement dans son ensemble, il n'est plus possible d'opposer théorie et pratique, connaissance et altération du sujet

qui connaît, savoir et pratique du sujet désirant dont le débordement noie le savoir dans un non-savoir. « Nul ne peut à la fois connaître, et ne pas être détruit » écrit Bataille dans la *Part Maudite*. C'est bien de cette liaison interne et nécessaire qu'est destiné à rendre compte le terme d'« expérience » choisi de façon privilégié par Bataille, tandis qu' « intérieur » introduit ce qui l'oppose à l'objectivité-extériorité de la démarche scientifique. Intérieur spécifie bien le dehors du dehors propre à la démarche scientifique. « J'y insiste, écrit Bataille. Si parfois je parle le langage d'un homme de science, c'est toujours une apparence — Le Savant parle du dehors comme un anatomiste du cerveau. » Il souligne même la nécessité d'un recours aux données objectives qui assurent à l'expérience sa validité. En posant la problématique de l'hétérogène, de l'exclu de la science, et donc du sujet, Bataille ne récuse pas la science ni sa validité au nom d'on ne sait quelle expérience transcendantale, il en marque les limites et réussit par l'établissement d'un ensemble conceptuel sans précédent qui prend obliquement les données des sciences particulières, l'histoire, l'histoire du travail et des religions, à montrer comment se sont établies ces limites, à quelle nécessité elles répondaient. Mais Bataille intervient toujours au point où l'activité scientifique s'arrête sans savoir que là est son mur. « Tout d'abord, écrit Bataille, je ne puis m'interdire arbitrairement la connaissance que m'apporte la méthode impersonnelle. Mon expérience suppose toujours la connaissance des objets qu'elle met en jeu (ce sont dans l'érotisme, au moins les corps, dans la religion les formes stabilisées sans lesquelles la pratique religieuse ne saurait être). Ces corps ne nous sont donnés que dans la perspective où ils ont historiquement pris leur sens (leur valeur érotique.) Nous ne pouvons séparer l'expérience que nous en avons de ces formes objectives et de leur aspect du dehors nés de leur apparition historique... Non seulement ces formes précises qui nous viennent de tous côtés ne sauraient s'opposer à l'*expérience intérieure* qui leur répond, mais elles l'aident à sortir du fortuit qui est le propre de l'individu. » Au contraire de la science, l'expérience intérieure

pose le sujet, mais au contraire de la philosophie qui en fait une garantie de l'être, elle le pose comme un effet de l'être (de telle forme de la matière), mais en le posant elle pose aussi le moment de sa négation.

Par l'expérience intérieure se trouvent définis à la fois une méthode et un champ dont la visée, par elle-même contradictoire (liée à la science, au savoir, mais mettant en question la science, le savoir, et inaccessible à eux) s'attache à exposer le mouvement de la contradiction. Champ qu'on ne saurait soustraire de son exposition, du mouvement par lequel il s'énonce, qu'on ne saurait non plus séparer de sa méthode, de sa contre-méthode que Bataille découvre ou réinvente dans l'épreuve même de l'expérience intérieure. Méthode qui ne saurait se concevoir hors d'une pratique du sujet, pratique des limites qui met pour le sujet le sujet en question. « Ma méthode ou plutôt mon absence de méthode est ma vie. »

« Il y a, écrit Bataille dans la préface à la seconde édition de l'*Impossible*, devant l'espèce humaine une double perspective : d'une part, celle du plaisir violent, de l'horreur et de la mort — exactement celle de la poésie — et, en sens opposé, celle de la science et du monde réel de l'utilité. Seuls l'utile, le réel, ont un caractère sérieux : la vérité a des droits sur nous. Elle a même sur nous tous les droits. Pourtant nous pouvons, et même nous devons répondre à *quelque chose* qui, n'étant pas Dieu, est plus forte que tous les droits : cet *impossible* auquel nous n'accédons qu'oubliant la vérité de tous ces droits, qu'acceptant la disparition. »

J.-L. B.

Philippe SOLLERS : Il me semble qu'il ne faudrait pas ramener la question de la science et de son sujet à une perspective exclusivement scientifique. Ce que Bataille introduit à mes yeux c'est : la vérité sur le sujet qui dit la vérité sur le sujet de la science. Il dit une vérité sur ceux qui prétendraient, sans plus, énoncer la vérité sur le sujet de la science, autrement dit les psychanalystes. J'avais oublié cette formule que Bataille donne de la psychanalyse, qui se constituerait d'une « entorse » particulière à la procédure générale de la science. Entorse, le mot est magnifiquement choisi, cela désigne quelque chose dans le pied de la science, un pied drôlement enflé. C'est cette entorse même dont le pouvoir, à mon sens, est mis en question par Bataille. On peut imaginer en effet l'économie d'une société où la science admettrait relativement dans la sphère de la production des connaissances une entorse particulière, la psychanalyse. La psychanalyse, à partir de là, traiterait les différents manques engendrés par la démarche scientifique. Le refoulement de Bataille autrement dit d'une pensée de l'érotisme par le positivisme des « sciences humaines » dans les dernières années est, me semble-t-il, quelque part à situer en ce lieu. On pourrait en dire autant d'un puritanisme persistant des philosophes à cet égard, puritanisme qui va jusqu'à s'énoncer : la schizophrénie peut-être, la transgression (c'est à dire la jouissance) jamais. Bataille reste gênant, c'est un fait.

Gérard VALLEREY : Pour Bataille, le champ historique est tout autre que le champ actuel.

Philippe SOLLERS : D'accord. Le champ actuel — ou à venir — je le vois ainsi : la sphère de la production implique la science, la science est la vérité de la production, la sphère de la reproduction de la production implique une entorse à cette vérité de la science, et la psychanalyse est faite pour sonder et normaliser les anomalies de cette sphère de la reproduction, donc pour faire entrer dans la production, pour intégrer dans la production, et ça sera « l'œdipianisation », les différentes irrationnalités de ce qui ne fonctionne pas dans la sphère de la production. Donc, production et reproduction, production au sens technique et matériel et reproduction au sens de l'espèce, doivent, quelque part, marcher la main dans la main. Ce qui est exclu de cette double procédure, c'est précisément ce qui est mis en jeu par Bataille, à savoir l'apparition de la vérité du sujet dans la dépense.

Jean-Louis BAUDRY : Je voudrais ajouter un point de détail à ce qu'a dit Sollers, c'est que Bataille, plus tard, après la guerre, dira : j'ai tout oublié des données de la psychanalyse, et je me situe du côté de la philosophie, mais en ajoutant évidemment qu'il se situe du côté de la philosophie en tant qu'il ouvre le procès de la philosophie.

Philippe SOLLERS : Prenons le langage. Dans la première sphère qui est celle de la production, il y a croyance au méta-langage; dans la deuxième sphère qui est celle de la reproduction qui règle de l'intérieur, par une entorse et une poche spécifique, le langage de la sphère de la production, cette croyance au méta-langage se dissout et la vérité du sujet qui était immergé dans le procès de la production à méta-langage apparaît. Mais dans la troisième sphère dont je parle, il ne suffit pas de savoir qu'il n'y a pas de méta-langage. A ce moment-là, la dépense du langage comme geste réel, lié par la langue à des pratiques réelles, est en

jeu. Et c'est précisément cela que la psychanalyse n'est pas faite pour comprendre.

Eric de MAREZ OYENS : Mais quelle est cette troisième sphère?

Philippe SOLLERS : Celle de la vérité du sujet qui dirait la vérité sur le sujet qui dirait la vérité sur le sujet de la science.

Jean-Louis BAUDRY : Il me semble que Bataille a très bien vu cet aspect.

Philippe SOLLERS : Je crois qu'il est significatif que la science et son entorse psychanalytique ne peuvent rien dire sur deux choses et c'est par ce silence, si l'on peut dire, qu'elles sont liées. La pratique révolutionnaire d'une part, et la pratique de ce sujet d'autre part.

Eric de MAREZ OYENS : Entièrement d'accord.

Philippe SOLLERS : C'est pour cela que le matérialisme dialectique est en question des deux côtés. Le matérialisme dialectique n'est pas une science des sciences, c'est l'instance pratique qui peut expliquer pourquoi la science et son entorse ne peuvent rien dire du procès révolutionnaire et du procès du sujet.

Eric de MAREZ OYENS : C'est une position surplombante...

Philippe SOLLERS : Non, c'est un levier.

Pierre MALANDAIN : Est-ce que vous tenez absolument à la distinction entre le procès révolutionnaire et le procès du sujet comme deux choses dont la science et la psychanalyse ne peuvent rien dire? Est-ce que vous tenez à cette distinction ou est-ce un effet de parole? Est-ce que vous pensez qu'il y a là quelque chose qui unit les deux?

Philippe SOLLERS : Ah, je crois que c'est très lié, ce que nous essayons de faire depuis le début, c'est de lier, sans les écraser, évidemment l'une sur l'autre, ces deux questions exclues par la science et son entorse. Cette double exclusion peut bloquer la conception même qu'on peut se faire du matérialisme dialectique et tout le geste que nous essayons de faire ici, c'est précisément de montrer que le matérialisme dialectique lui-même dans le cours de son interprétation historique et pour des raisons qui sont d'ailleurs politiques, est pris dans ce piège. Voyez l'aventure de Reich. Ou encore, prenez l'exemple soviétique où le révisionnisme succède au dogmatisme : toutes les questions de la sphère de la production et de la reproduction fonctionnent de la façon que je viens d'indiquer, à cette nuance près, qu'au lieu de la psychanalyse, c'est la psychiatrie qui a tendance à intervenir de plus en plus comme instance répressive pour le traitement de toutes les anomalies idéologiques. Autrement dit, on procède désormais moins par exécution que par baignoires et séances d'électricité. La crise analytique chez nous, est évidemment plus rationnelle, ce qui démontre que le système impérialiste est en avance de ce côté-là. Mais enfin la troisième sphère, celle de la dépense et du surgissement de la pratique révolutionnaire et de son sujet, me paraît par définition exclue de ce type de clôture.

Jean-Louis BAUDRY : Je crois qu'on peut ajouter d'une façon complémentaire le fait qu'il s'agit de savoir si on recrée des limites et des limitations, ou si au contraire on essaye de franchir ces limites. Or, il est bien certain que, pour Bataille, il est toujours question d'un procès de franchissement, d'ouverture des limites.

François WAHL : Un point, qui est la manifestation d'un embarras : si, comme tu l'as dit avec raison, au niveau de la psychanalyse, il n'y a pas de méta-langage et si, en revanche, il paraît sujet à la plus extrême caution que la psychanalyse ait aucune finalité de normalisation ou de retour à la production, je ne dis pas dans sa

pratique, mais dans sa théorie; la question qui se pose à partir de là, c'est de savoir pourquoi la psychanalyse s'est, en fait, montrée incapable de théoriser la dépense.

Philippe SOLLERS : La question que tu poses est fondamentale parce que c'est évidemment le lieu de la difficulté, mais toi-même tu apportes déjà un élément de réponse en reconnaissant qu'entre la théorie et la pratique il y a comme qui dirait quelque chose qui ne va pas. La pratique qui ne marche pas est quand même dominante si on la pense statistiquement. Puisqu'il est question de Lacan, le geste de Lacan essayant avec une insistance prodigieuse de repérer pourquoi au niveau de l'entorse en question, il y a quelque chose qui ne passe pas, la répétition inlassable et en un sens admirable de Lacan pour dire, finalement, qu'il est seul et que personne ne comprend ce qu'il dit, sauf bon et encore, tout cela me paraît un indice probant de ce que nous voulons dire et en aucun cas quelque chose qui peut blanchir la procédure analytique. Lacan n'arrête pas de revenir sur les difficultés qu'il a à faire bouger le champ analytique. C'est ce qui rend son discours passionnant et, à mon avis, annonciateur d'autre chose. La nouvelle question, c'est : qu'est-ce que la langue comme dépense?

Jean-Louis BAUDRY : Il y a un texte de Bataille qui me semble absolument souligner ce que vient de dire Sollers, c'est un texte qui n'est pas très connu, dans *Critique*, justement, où il parle de l'existentialisme et du primat de l'économie. Je pense que ce ne serait pas mal de le lire parce que ça remettrait beaucoup de choses en place dans les rapports justement de la dépense et de la production. Bataille écrit : « Mais l'activité humaine a développé distinctement deux chapitres de dépenses opposées, les productives, rudimentaires chez les animaux, et improductives. Les premières sont des moyens d'acquisition qui ne sont pas elles-mêmes des fins, mais les moyens des secondes, les dépenses improductives. Si on envisage le sens de ces opérations dans le temps, il est clair que celui d'une dépense productive, c'est-à-dire du point de vue économique d'une acquisition, est

donné dans son rapport avec l'avenir, celui d'une dépense improductive au contraire est donné dans l'instant présent. On peut dire réciproquement : si l'économiste envisage l'avenir, la seule activité qui ait un sens est la dépense productive, le travail ou telle dépense nécessaire à la production du travail; une dépense improductive est un non-sens et même un contre sens, à moins qu'elle ne devienne un complément habituel de l'activité productive. Il faudrait ajouter, mais c'est une autre affaire, si l'économie envisage le présent, en fait, jamais l'économie ne l'envisage, c'est même la raison pour laquelle la science économique est si incomplète. Si toutefois je l'envisage en dépit des économistes, le non-sens est dès lors l'activité productive, l'improductivité a seule une valeur. C'est seulement au regard superficiel qu'une valeur improductive apparaît comme une simple négation. Elle est en effet négative mais d'une négation déjà donnée. Elle nie la négation déjà faite de l'instant présent. C'est la valeur productive au contraire qui est essentiellement négative, elle nie en effet ce qui est le présent au profit de l'avenir qui n'est pas. En fait, l'activité improductive en général est toujours positive, c'est évidemment une perte, mais le sens du mot n'est réellement négatif que si la substance fait défaut à qui l'a perdue. »

VI. — L'ENNEMI DU DEDANS

(Bataille et le surréalisme : éléments, prises de parti.)

par Jean-Louis HOUDEBINE

I. L'énoncé de ce titre, donc, et de sa souscription, pour d'emblée placer ce rapport (Bataille et le surréalisme), et le traitement de ce rapport, dans la perspective définie par / pour cette décade : *vers une révolution culturelle.*

C'est dire qu'il s'agit pour moi non pas de proposer une lecture historiciste, qui voudrait donner sur le mode d'une soi-disant neutralité la « vérité idéale » du rapport entre Bataille et le surréalisme —, mais bien au contraire de mener une lecture *politique*, et donc articulée sur les luttes de classes constituant *notre* contexte historique (économique, politique, idéologique), qui à la fois rend possible (a rendu possible) ce type de lecture de Bataille (marquons ici l'inscription d'un texte fondamental : 1967, Sollers, *le Toit*), et l'exige (hégémonie-fusion idéologique bourgeoisie-révisionnisme, avec entre autres effets la diffusion d'un néo-surréalisme visant à recouvrir, brouiller, colmater la percée matérialiste dialectique qui s'est opérée ces dernières années avec *Tel Quel* dans le champ des pratiques signifiantes, et plus encore maintenant, dans la pratique politique de la lutte idéologique). Il s'agit donc de prendre le texte de Bataille dans le mouvement de *chance* qui l'ouvre sans cesse à sa réactivation multipliée, en rappelant que la « chance » ne désigne jamais chez Bataille la prise en considération d'une cause première (ineffable, originelle), et qu'ainsi elle ne relève pas d'un donné une fois pour toutes ; elle y est au contraire « l'effet d'une mise en jeu »,

donné dans son rapport avec l'avenir, celui d'une dépense improductive au contraire est donné dans l'instant présent. On peut dire réciproquement : si l'économiste envisage l'avenir, la seule activité qui ait un sens est la dépense productive, le travail ou telle dépense nécessaire à la production du travail; une dépense improductive est un non-sens et même un contre sens, à moins qu'elle ne devienne un complément habituel de l'activité productive. Il faudrait ajouter, mais c'est une autre affaire, si l'économie envisage le présent, en fait, jamais l'économie ne l'envisage, c'est même la raison pour laquelle la science économique est si incomplète. Si toutefois je l'envisage en dépit des économistes, le non-sens est dès lors l'activité productive, l'improductivité a seule une valeur. C'est seulement au regard superficiel qu'une valeur improductive apparaît comme une simple négation. Elle est en effet négative mais d'une négation déjà donnée. Elle nie la négation déjà faite de l'instant présent. C'est la valeur productive au contraire qui est essentiellement négative, elle nie en effet ce qui est le présent au profit de l'avenir qui n'est pas. En fait, l'activité improductive en général est toujours positive, c'est évidemment une perte, mais le sens du mot n'est réellement négatif que si la substance fait défaut à qui l'a perdue. »

VI. — L'ENNEMI DU DEDANS

(Bataille et le surréalisme : éléments, prises de parti.)

par Jean-Louis HOUDEBINE

I. L'énoncé de ce titre, donc, et de sa souscription, pour d'emblée placer ce rapport (Bataille et le surréalisme), et le traitement de ce rapport, dans la perspective définie par / pour cette décade : *vers une révolution culturelle.*

C'est dire qu'il s'agit pour moi non pas de proposer une lecture historiciste, qui voudrait donner sur le mode d'une soi-disant neutralité la « vérité idéale » du rapport entre Bataille et le surréalisme —, mais bien au contraire de mener une lecture *politique*, et donc articulée sur les luttes de classes constituant *notre* contexte historique (économique, politique, idéologique), qui à la fois rend possible (a rendu possible) ce type de lecture de Bataille (marquons ici l'inscription d'un texte fondamental : 1967, Sollers, *le Toit*), et l'exige (hégémonie-fusion idéologique bourgeoisie-révisionnisme, avec entre autres effets la diffusion d'un néo-surréalisme visant à recouvrir, brouiller, colmater la percée matérialiste dialectique qui s'est opérée ces dernières années avec *Tel Quel* dans le champ des pratiques signifiantes, et plus encore maintenant, dans la pratique politique de la lutte idéologique). Il s'agit donc de prendre le texte de Bataille dans le mouvement de *chance* qui l'ouvre sans cesse à sa réactivation multipliée, en rappelant que la « chance » ne désigne jamais chez Bataille la prise en considération d'une cause première (ineffable, originelle), et qu'ainsi elle ne relève pas d'un donné une fois pour toutes ; elle y est au contraire « l'effet d'une mise en jeu »,

en-jeu dont le statut est ici et maintenant plus que jamais clairement politique, dans la mesure même où il implique une effectuation concrète, une pratique ; on le sait, les tentatives de réconciliation posthume, d'appropriation-absorption du texte de Bataille par / dans la vieillerie surréaliste, n'ont pas manqué ces dernières années, de *Change* à *Opus International* et aux *Lettres françaises*. Sur ce plan, l'effectuation de l'en-jeu est aussi une lutte.

Dans cette voie d'une lecture qui est un aspect d'une lutte (matérialiste, dialectique), et compte tenu de l'en-jeu précis de cette lecture (Bataille et le surréalisme), deux principes.

Le premier se formule dans la nécessité du passage par l'étude historique : parlant du texte de Bataille et du rapport qui a pu s'y inscrire historiquement avec les manifestations du surréalisme, il s'agit d'en parler « avec la rigueur inévitable » (celle de l' « homme de science »), comme chaque fois qu'il s'agit de traiter d'une question requérant une objectivation exacte.

Le second se formule ainsi : dans le même temps, cette lecture historique a elle-même à être prise en écharpe, constamment, par une lecture politique, dont la rigueur est autre ; ceci, dans la mesure même où cette lecture politique réfléchit sa propre historicité dans son ancrage historique de classe, dans sa position historique à l'intérieur des procès de luttes de classes. *Lecture de parti*, donc, et c'est un *sujet* qui, politiquement y prend parti. Les positions, politiques et idéologiques, auxquelles j'adhère, et qui constituent, déterminent ma base de lecture, sont celles exprimées par le Mouvement de juin 71.

Immédiatement, marquons concrètement la nécessité où nous en sommes de cette double opération. Il est clair que l'inscription historique du texte de Bataille est tout entière marquée par un contexte (des années 1925-30 aux années 1950-60) qui, dans l'ordre de la pratique révolutionnaire toujours scrutée avec attention par Bataille, est entièrement dominée dans ses décades successives par le stalinisme et l'envers dérisoire dont il avorte, le trotskisme.

Nous ne parlons plus, quant à nous, du même lieu histo-

rique : Bataille est mort avant l'éclatement de ce bouleversement sans précédent qu'a été et que continue d'être la Grande Révolution Culturelle Prolétarienne Chinoise, et il n'a guère connu que le ratage du XXe Congrès du P. C. U. S., et la critique droitière du stalinisme qui s'en est suivie dans la plupart des partis communistes, notamment occidentaux. Nous parlons, quant à nous, depuis la répercussion mondiale de la G. R. C. P. C. mettant à l'ordre du jour de la pratique révolutionnaire la lutte idéologique comme aspect fondamental des luttes visant à la transformation socialiste de la société. Comme disent les camarades chinois, et en l'occurrence Souen Tchouan-mei dans des « Notes d'études sur le *Manifeste du parti communiste* » : « Le *Manifeste* dit : dans la révolution communiste, les prolétaires n'ont rien à perdre que leurs chaînes. Ils ont un monde à y gagner. Les chaînes dont il est question ici sont, selon moi, d'une part, la propriété privée et l'appareil d'État des classes exploiteuses destiné à la défendre, et, d'autre part, la chaîne morale que représentent les idées traditionnelles des classes exploiteuses. Ce n'est qu'en réalisant ces deux « ruptures », en brisant ces deux « chaînes », en éliminant la propriété privée, l'appareil d'État des classes exploiteuses, et le concept de la propriété privée, que le prolétariat acquerra l'émancipation complète, y gagnera un monde et parviendra au communisme (1). »

Or cette nécessité d'effectuer ces deux « ruptures les plus radicales », de redoubler toute action opérant la rupture des chaînes matérielles par une action visant à briser les chaînes morales, idéologiques, qui en sont le reflet actif, c'est ce que Bataille marque d'emblée dans sa recherche, et qui trouve par exemple sa formulation dans le paragraphe liminaire de son étude sur « La structure psychologique du fascisme » (publiée en novembre 1933, dans *la Critique sociale*, n° 10) : « Le marxisme, après avoir affirmé qu'en dernier ressort l'infrastructure d'une société

(1) Souen Tchouan-mei, « Les deux « ruptures les plus radicales », Notes d'études sur le *Manifeste du parti communiste* », in *Pékin-Information*, 7 février 1972, n° 6, p. 17.

détermine ou conditionne la superstructure, n'a tenté aucune élucidation générale des modalités propres à la formation de la société religieuse et politique. Il a également admis la possibilité de réactions de la superstructure mais, là encore, il n'est pas passé de l'affirmation à l'analyse scientifique. Cet article représente, à propos du fascisme, une tentative de représentation rigoureuse (sinon complète) de la superstructure sociale et de ses rapports avec l'infrastructure économique. » Et en 1935, lorsque se constitue le groupe « Contre-Attaque », comme « Union de lutte des intellectuels révolutionnaires », c'est cette même nécessité qui se trouve marquée dans le point 8 des « Positions de l'Union » : « Nous affirmons que l'étude des superstructures sociales doit devenir aujourd'hui la base de toute action révolutionnaire. »

Si on rappelle que c'est dans les mêmes textes de 1928-33 que s'élabore la réflexion hétérologique de Bataille, avec les concepts antagonistes d'*homogénéité* et d'*hétérogénéité*, y compris dans leurs rapports avec les « formes *inconscientes* » telles que la psychanalyse a contribué à les définir et les étudier, tout en remarquant d'ailleurs que Bataille déporte les questions qui s'y indiquent vers un tout autre lieu —, nous pouvons en induire que c'est l'ensemble de cette activité qui fait pour nous l'actualité révolutionnaire du texte de Bataille, dans le même temps que s'y laissent saisir quelques-uns des désaccords fondamentaux de Bataille avec le surréalisme, dont l'éclatement du groupe « Contre-Attaque », un an à peine après sa formation, constitue l'un des signes les plus manifestes.

II. Dans l'analyse de ces désaccords, qui sont autant de contradictions par lesquelles le texte de Bataille s'oppose au texte surréaliste, il est donc indispensable de retracer, au moins brièvement, le jalonnement historique de leur formulation par Bataille lui-même : repérage d'autant plus important que c'est parfois sur telle ou telle variation intervenant dans cette formulation, notamment dans l'après-coup des années 1925-30, que les tentatives de réconcilia-

tion posthume « Breton-Bataille » ont voulu s'appuyer, qui tendent à faire fusionner tout le monde dans une grande rétrospective unifiante autant que purement idéale (idéaliste), puisque ce qui est alors oublié, c'est que les contradictions passent ici non pas par des personnalités (un mot gentil de tel ou tel, et toutes les « anciennes » oppositions seraient effacées), mais bien par des textes, des prises de positions, par des pratiques foncièrement différentes.

Quelques jalons, donc :

a) Dans les années 1925-30, à ma connaissance, le seul geste de Bataille désignant une quelconque participation publique, écrite, au surréalisme, est la publication des « Fatrasies » dans le numéro 6 de *La Révolution surréaliste* (1er mars 1926), collaboration qui n'est même pas signée, comme le note Hollier (Bataille, *Œuvres complètes*, I, 685), et dont le seul commentaire connu de Breton semble se résumer au « Très joli » rapporté par Bataille, dans un texte de l'après-guerre repris par *Change* (n° 7), « Le surréalisme au jour le jour », dans des conditions de publication pour le moins suspectes (quelle fonction Bataille assignait-il à ce texte? A l'adresse de qui était-il destiné? Dans quel contexte? C'est ce qu'on ne nous dit pas, bien sûr).

b) Face à ce geste resté sans lendemain, une opposition extrêmement violente, comme vous savez, qui s'exprime notamment à l'occasion de la publication du *Second Manieste*, à la fin duquel Breton avait attaqué nommément Bataille pour les articles que celui-ci avait publiés dans la revue *Documents*. Cette opposition violente est marquée publiquement à l'époque dans la participation de Bataille au tract « Un cadavre », dirigé cette fois contre Breton, avec le texte « Le lion châtré », dont il faut remarquer qu'il ne se réduit nullement à une série d'insultes, comme ce fut le cas dans la plupart des autres participations au tract, mais qu'il condense d'une manière aiguë, aussi bien sur le plan théorique (surréalisme = esthétisme, castré, inhibé) que politique (= phraséologie révolutionnaire), les arguments que Bataille développe dans d'autres textes restés

alors inédits, notamment « La valeur d'usage de D. A. F. de Sade » et « La " vieille taupe " et le préfixe *sur* dans les mots *surhomme* et *surréaliste* ». On peut également souligner que les notes de lecture consacrées par Bataille, dans *La critique sociale*, à des recueils surréalistes (Éluard, notamment), sont particulièrement sévères.

c) En 1935-36, c'est la tentative manquée d'un regroupement d'intellectuels révolutionnaires autour de Bataille et Breton, dont la réunion éphémère, cela est évident, est elle-même fonction d'un contexte politique immédiatement déterminant (menaces fascistes en France, après le triomphe du nazisme en Allemagne).

d) Dans le même temps, cependant, c'est-à-dire durant toute cette période, sans qu'il apparaisse possible de fixer telle ou telle date précise, Bataille tente la formulation des « Tableaux hétérologiques » (*O. C.*, II, 198-202), dans lesquels il fait entrer à plusieurs reprises le surréalisme, à titre de formation idéologique-politique de repérage, dans l'ensemble des relations qu'il tente d'y articuler.

e) Un peu plus tard, de la fin des années 1930 à la fin de la guerre 1939-45, dans l'élaboration des textes que Bataille rassemblera notamment dans *L'expérience intérieure* la formulation du rapport au surréalisme semble se nuancer, ou tout au moins, elle perd de sa teneur polémique. C'est ainsi que la première partie de l'Avertissement à « Méthode de méditation » s'intitule : « Je situe mes efforts à la suite, à côté du surréalisme »; dans l'*Orestie*, qui sera publiée pour la première fois en 1945, mais dont la rédaction se développe, nous dit-on, de l'automne 1942 à l'automne 1944 (*O. C.*, III, 508), on retrouve ce même mouvement qui conduit Bataille, à travers sa réflexion pratique sur le statut de la poésie, à réfléchir son rapport au surréalisme : un des manuscrits les plus développés de l'*Orestie* (publié dans les notes de *O. C.*, III) s'intitule précisément « Histoire abstraite du surréalisme »; enfin, dans les années d'après-guerre, depuis l'article dans le journal *Combat* du 14-15 avril 1945 jusqu'aux études ou notes de lecture dans la revue qu'il a fondée, *Critique*, Bataille va consacrer à Breton en particulier (à l'occasion de la publication de

Arcane 17) et au surréalisme en général (à l'occasion de l'Exposition internationale du surréalisme, en 1947), un certain nombre de pages dont le ton n'a plus rien à voir avec la violence polémique des années 1925-30. En même temps, et même dans les pages les plus favorables apparemment, il est clair que n'en continue pas moins de se manifester, sous des formes diverses que je pourrai préciser tout à l'heure dans la discussion, si besoin est, ce qui reste bien plus qu'une réserve : l'hostilité irréductible d'un « vieil ennemi du dedans », comme Bataille le rappelle encore en 1948.

De ce jalonnement très bref, je crois qu'on peut tirer provisoirement deux séries de conclusions :

1. Disons tout d'abord que dans un premier temps, qui est celui des années 1925-30, Bataille ne peut opposer qu'un refus violent à la « parade » surréaliste, à ce tohu-bohu d'une formation idéologique qui parle d'abondance, en effet, et dont les représentants attitrés, à commencer par Breton, s'emploient à faire retentir toute la scène de l'avant-garde idéologique d'une phraséologie provocatoire ; face à ce « bruit de camions de leurs paroles », Bataille oppose le silence d'une violence écrite, silence rompu seulement par quelques interventions publiques, la plus grande partie des textes, et des textes les plus importants, étant demeurés inédits pratiquement jusqu'à nos jours.

Si dans un deuxième temps cette violence écrite fait place à une formulation plus nuancée, dont la première expression publiée apparaîtra pendant la guerre, suivie par les articles ou notes de lecture consacrées par Bataille au surréalisme pendant les années 1945-50, c'est qu'il faut bien voir que le champ idéologique est en train de se déplacer historiquement, que le surréalisme (tout au moins sous sa forme de groupe idéologique constitué) n'est déjà plus la formation idéologique dominante dans le secteur de l'avant-garde, et que dans l'après-coup de son échec « se découvre », comme le sol marin d'une terre ou la mutité d'un discours se découvre dans le retrait des eaux ou des paroles, une « confusion intellectuelle » et / ou un « affaissement général », dont Bataille ne sait pas très bien, dans

les années de la guerre, quand il rédige sa « Méthode de méditation », s'il doit les juger à tout prendre « préférables » ou regrettables : « de toute façon, je suis étonné de ce qui maintenant se découvre : à de rares exceptions près, je ne vois autour de moi ni conscience intellectuelle ni témérité, ni désir, ni force. » Découvert, donc, d'autant plus inquiétant dans sa platitude généralisée, que dans les années de l'immédiate après-guerre, une autre formation idéologique, elle aussi typiquement petite-bourgeoise, va venir avec Sartre et bien d'autres recouvrir, investir le paysage, avec là aussi un sacré « bruit de camion » (et que le « camion » ait en effet changé, n'est pas pour rendre la situation plus claire, au contraire!). Il apparaît alors que dans ce déplacement idéologique à l'intérieur du contexte historique, qui voit notamment s'affronter (entre autres), au moins dans le secteur de la petite-bourgeoisie intellectuelle d'après-guerre, existentialisme de type sartrien et dogmatisme stalinien, et dans la mesure même où Bataille peut à juste titre remarquer que ce contexte historique est « la survivance de celui d'où sortit la guerre » —, il apparaît que Bataille est conduit à jouer par moments la référence à Breton contre la référence à Sartre, et ce n'est pas un hasard si l'article favorable publié par Bataille en juillet 1946 (soit dès le numéro 2 de *Critique*) à propos de *Arcane* 17 a pour titre « Le surréalisme et sa différence avec l'existentialisme ». C'est dire que dans ce contexte difficile de l'après-guerre, où s'inscrit l'activité publique de Bataille, notamment par l'intermédiaire de *Critique* (et il serait particulièrement intéressant d'analyser les déterminations économiques, politiques et idéologiques qui ont joué alors dans le développement de cette revue) —, Bataille poursuit l'élaboration de sa propre réflexion, entre autres à travers la référence chaque fois précisée et corrigée à ce dont le surréalisme aura été, et pouvait alors à ses yeux continuer d'être ou d'avoir été, le symptôme majeur; par exemple : en ce qui concerne la fonction de la notion d'écriture automatique dans le discours de Breton; je reviendrai tout à l'heure sur ce point important.

2. Pour l'instant, retenons de tout cela, dans une

deuxième série de conclusions, que dans l'activité écrite de Bataille, telle qu'elle se déploie des années 1925-30 aux années d'après-guerre, on trouve effectivement une sorte de point d'incessante confrontation avec le surréalisme, dont témoigne le jalonnement que je viens d'énoncer brièvement, et qui se déplace lui-même en fonction des déplacements de formations idéologiques propres au contexte historique dans lequel se développe l'activité de Bataille. Mais il s'agit bien d'un *point* de confrontation, auquel l'ensemble de la réflexion de Bataille ne se laisse nullement réduire; celle-ci, en particulier, n'est absolument pas l'autre fasciné du surréalisme, comme certains voudraient aujourd'hui nous le faire croire; elle déborde au contraire le surréalisme, elle le traverse de part en part, dans le nom même qu'il s'est donné, depuis son préfixe « sur » dans le texte de « La " vieille taupe ".. » jusqu'à son suffixe (en « isme ») dans une note de lecture de *Critique*, parue en mars 1948, à un moment où il s'agit au contraire pour Bataille d'essayer, non pas de réactiver le surréalisme, mais de faire lire en lui, et à travers les lectures qui tendent à l'époque à le recouvrir complètement, le mouvement *réel* dont il a été le symptôme à la fois travesti et travestissant, et dans lequel « Rien au fond ne ressemble moins à des religions définies, qui n'ont avec lui de commun qu'un suffixe. » Achèvement du surréalisme, donc, selon un trajet qui est celui-là même accompli par Bataille dans les textes des années de la guerre, et de telle sorte qu'on peut sans doute dire que Bataille est au fond le seul avec Artaud, en 1945-48, et chacun à sa manière, à avoir compris ce qui s'était passé. Surréalisme, nié, sans ré-intégration possible, retourné sur ses bases de production historique :

— 1930-31 : définition du surréalisme comme « échappatoire icarienne » — type, selon la « constatation d'ordre général » suivante : « *Un individu quelconque de la bourgeoisie quand il a pris conscience que ses instincts vitaux les plus vigoureux, s'il ne les réprimait pas, faisaient de lui nécessairement l'ennemi de sa propre classe, est condamné à forger tout d'abord, quand il perd contenance, des valeurs situées AU-DESSUS de toutes les valeurs bourgeoises ou*

autres, au-dessus de toutes les valeurs conditionnées par un ordre de choses réel » (*O. C.*, II, 95);

— 1947 : « Il est un point sur lequel André Breton demeure dans l'ambiguïté. Quelque changé que soit le monde à venir, il ne peut être entièrement dégagé des « impératifs utilitaires, rationnels, esthétiques et moraux » auxquels nécessairement l'acte surréaliste se soustrait. Un tel acte ne peut faire qu'il ne soit donné comme sacré (dans tout le sens *profanateur* du mot) : *opposé au monde insupprimable de l'utilité rationnelle*. Le refus dont il s'agit gagnerait à ne pas être confondu avec le refus raisonné de conditions de vie déraisonnables. Et réciproquement » (*Critique* n° 15-16, août-septembre 1947).

Notons d'ailleurs au passage combien la pratique de Bataille ruine *dès le départ* toute volonté de la réduire ultérieurement, par rétrospection myope et politiquement réactionnaire, à quelque envers spéculaire du surréalisme : le lieu d'où parle Bataille est constitué de champs de pratiques violemment contradictoires (philosophie, mystique, ethnographie, sociologie, économie politique, matérialisme historique et matérialisme dialectique, psychanalyse, textes de Sade, de Lautréamont, de Rimbaud, etc.), et son écriture, bien loin d'en homogénéiser le déploiement sous l'espèce de ce qu'il appellera plus tard des « interférences », en pratique au contraire la traductibilité par transposition dialectique d'un champ dans l'autre; il n'y a pas chez Bataille, notamment, tout l'arsenal pseudo-théorique et esthétisant de Breton, sur lequel se bloque *d'emblée* le surréalisme; la réflexion de Bataille se développe au contraire par une multiplicité d'incursions violentes, incisives, à la fois d'une rigueur dialectique et d'une hardiesse totales, dont le caractère *extrême* trouve en même temps son écriture dans une pratique du sexe et du corps (*Histoire de l'œil* : 1928, *l'Anus solaire* : écrit en 1927) aux antipodes des sublimations amoureuses du surréalisme fondées sur une série de dénégations dont on a pu dresser récemment l'inventaire (1); pratique du sexe et du corps

(1) Xavière Gauthier, *Surréalisme et Sexualité*, Gallimard, 1971.

dont il ne faut pas s'étonner qu'elle se donne *aussi* comme prise de position politique :

« Ceux en qui s'accumule la force d'éruption sont nécessairement situés en bas.

« Les ouvriers communistes apparaissent aux bourgeois aussi laids et aussi sales que les parties sexuelles et velues ou parties basses : tôt ou tard il en résultera une éruption scandaleuse au cours de laquelle les têtes asexuées et nobles des bourgeois seront tranchées » (*l'Anus solaire*).

Lorsqu'en 1948 Bataille se présente lui-même par rapport au surréalisme comme un « vieil ennemi du dedans », entendons précisément qu'il n'y a surtout jamais été renfermé, « dedans », et qu'il est bien plutôt celui qui fait éclater, en ce point comme en tant d'autres, la complicité rassurante du dehors et du dedans, tout le monde finissant par s'embrasser dans la pénombre d'une seule et même nébuleuse d'autant plus confortable que chacun pourrait (ou aurait pu) y être sans y être tout en y étant quand même. Nous le savons : Bataille n'a jamais été l'homme de la « pénombre ».

Ne nous y trompons donc pas : sur le plan des positions de fond, et concernant le rapport de Bataille au surréalisme, nous ne saurions nous contenter d'un récit dont le premier temps serait malencontreusement constitué d'une opposition dure, et dont le second serait celui d'une opposition molle, prête à toutes les concessions, l'ensemble fonctionnant sur des malentendus à base de différences de tempéraments, de personnalités, etc. Le changement de ton, qu'on peut effectivement constater dans la formulation, y compris dans les effets secondaires d'expression qu'il entraîne (« Je situe mes efforts à la suite, à côté du surréalisme »), est lui-même fonction d'un déplacement de dominance idéologique dans le contexte historique, et c'est sur un « tout autre plan » que celui offert par une fable édifiante, qu'il nous faut maintenant nous situer, si nous voulons définir ce qui constitue l'hostilité irréductible de Bataille au surréalisme.

III. Il est tout d'abord essentiel de remarquer que le terrain sur lequel va s'inscrire le faisceau de contradic-

tions qui opposent Bataille au surréalisme est d'emblée un terrain *politique*, donné explicitement comme tel par Bataille. C'est le terrain de la lutte des classes, et des effets « moraux », idéologiques, que celle-ci ne peut manquer de produire à telle étape de son développement historique sur les sujets appartenant aux classes s'opposant dans cette lutte elle-même : en l'occurrence, sur des sujets appartenant aux classes bourgeoise et petite-bourgeoise, et pris comme tels dans l'ébranlement sans précédent des formations idéologiques sociales-historiques propres à leur classe ; à ce titre, le problème fondamental posé par Bataille dans tous les textes relevant directement de la polémique avec Breton, est un problème *politique*, qui peut être ainsi formulé : sur quelles bases idéologiques peut et doit s'opérer le *reniement* de sa propre classe par un individu bourgeois ou petit-bourgeois, pour que ce reniement ne soit pas lui-même reversé au compte de la même moralité bourgeoise ou petite-bourgeoise qu'il prétendait dénoncer et dont il ne fait alors que de redoubler l'idéalité répressive par surenchère spirituelle ; et donc pour qu'il ne s'agisse pas d'un pur et simple reniement (selon la connotation religieuse, métaphysique, qui reste inévitablement attachée à ce mot), mais pour qu'il débouche au contraire sur une *transformation* idéologique et politique du sujet lui-même, et qu'ainsi il ait quelque chance de s'articuler positivement « au soulèvement des basses couches sociales au travail de nos jours » ? Et je tiens à préciser : la solution ne saurait être cherchée dans un engagement politique de type économiste, qui constitue précisément la base idéologique de l'adhésion des « Cinq » (Aragon, Breton, Éluard, Péret, Unik) au P. C. F. de l'époque, conduisant à la double impasse désignée aujourd'hui encore par les noms de Breton et d'Aragon : à l' « écœurante sentimentalité utopique » caractéristique de l'un répond ce qui n'est finalement, chez l'autre, qu'une parfaite médiocrité de pensée adaptable à toutes les formes de dogmatico-révisionnisme, avec aujourd'hui retour sénile, sans force, mais abondamment diffusé, aux positions explicitement spiritualistes d'autrefois ; en bref, de l'*ancien* vaguement

bricolé, pour interdire coûte que coûte la prise de connaissance, en acte, du *nouveau*. Et voilà comment on voudrait nous enfermer à double tour dans un 40 années qui se mord la queue comme si rien ne s'était passé entre-temps! Tout ça à faire sauter, bien sûr.

Le problème qui nous occupe ici est ainsi formulé par Bataille, dans des termes plus que jamais actuels : une fois reconnu le lien qui unit, « par la force des choses », la révolte de l'intellectuel bourgeois ou petit-bourgeois contre sa propre classe, et la lutte prolétarienne. « Reste à savoir comment agit cette force des choses, comment ce qui se passe dans des têtes bourgeoises, pratiquement désaffectées, vouées le plus souvent à des égarements criards, peut être associé à un bouleversement continu de toutes les constructions humaines, à une série d'effondrements et de catastrophes sociales dont l'ampleur et le caractère dépasseront naturellement la portée des ambitions même radicales. »

La situation ainsi définie est générale ; encore une fois elle correspond à une phase historique de la lutte des classes : autant dire qu'elle vaut tout aussi bien pour Bataille que pour les surréalistes ; et c'est précisément face à ce contexte historique commun auquel tous sont liés (auquel *nous* sommes *tous* liés) « par la force des choses », que les textes de l'un et des autres divergent d'emblée profondément. Si on examine ce premier dossier de la polémique, ce qu'écrivait Bataille en 1928-29, les attaques portées par Breton à la fin du *Second Manifeste* sur ces écrits, la contre-attaque de Bataille, ensuite, je crois qu'on peut dire brièvement ceci : dans les articles de *Documents* (par exemple « Langage des fleurs », « L'apocalypse de Saint-Sever », « Architecture »), l'entreprise que tente Bataille peut être caractérisée comme analyse de différents procès de symbolisation dans lesquels entre en jeu toute une dialectique de « l'horreur », soit d'une manière comme naïvement explicite, tranquille, sans « aucune complaisance pathologique » (c'est le cas des miniatures de l'Apocalyse de Saint-Sever, qui représentent « le sang, la tête coupée, la mort violente et tous les jeux bouleversants des viscères vivants tranchés »,

autant de motifs de la mise à nu de la continuité organique matérielle où l'être discontinu se dissout dans sa mort exposée), soit d'une manière sourdement parlée, dont l'ignoble tu, innommé, refoulé par des siècles d'idéalisation rassurante, n'en resurgit pas moins à chaque instant, sous forme de dégoût, de répulsion, d'effroi, de désir louche (c'est le cas notamment dans « Le langage des fleurs », et aussi dans « Le gros orteil »). Le but ainsi poursuivi par Bataille m'apparaît double :

— d'une part, il s'agit de lutter contre l'angélisme philosophique et poétique, en substituant par exemple « les formes naturelles aux abstractions employées couramment par la philosophie »; il s'agit de montrer de quel fumier violent l'idée se nourrit, comme la plante ou la fleur, quelles sont ses bases excrémentielles, sexuelles, qui réapparaissent soudain dans la mort des fleurs (ou des idées), dans leur pourriture impudique, ou dans l'effeuillement de la rose, lorsque se montre la « touffe d'aspect sordide », dont la valeur sexuelle (« guenilles », « *obscoena* ») est évidente;

— d'autre part, et *en même temps*, ces analyses qui visent à ouvrir vers une « monstruosité bestiale » destructrice de la « chiourme architecturale » comme figure emblématique, rectiligne, de l'*autorité* rationalisante, castrante —, participent directement au développement de cette *hétérologie*, dont les dialectiques du *haut* et du *bas*, de l'*appropriation* et de l'*excrétion*, constituent les premières formes élaborées, entrant dans la composition de ce « rythme alternatif » dont Breton est incapable de percevoir la négativité positive.

Et ces deux « moments » dans la recherche de Bataille sont bien inséparables, puisque c'est dans la dissolution corrosive des multiples formes d'une homogénéité sociale constituée d'autant d'*interdits* que se forge la pratique hétérologique de Bataille : on le voit bien, par exemple, avec ce qui s'y inscrit de recours à la *bestialité*, recours qui n'a absolument pas le statut d'une provocation gratuite ou complaisante (c'est l'erreur que fait Breton), mais qui intervient déjà comme désignant l'« arrachement de l'être à la discontinuité », selon la fonction reconnue notamment au *sacrifice* dans *L'érotisme*.

Or, que cette dissolution corrosive relève bien d'une lutte politique, c'est ce que montre clairement le contenu donné par Bataille à sa réponse aux attaques de Breton dans le *Second Manifeste*. Face à Breton, qui réagit aux articles de *Documents* sur un mode ultra-répressif, en faisant appel à la normalité médico-psychiatrique la plus policière qui soit (Bataille est traité de psychasthénique, présentant « un état de déficit conscient à forme généralisatrice, diraient les médecins »; on y trouve également le thème de « l'assis de bibliothèque », qui sera repris par Sartre après la guerre), en même temps que, comme d'habitude, la dénégation du sexuel y fonctionne à plein (aucun problème pour Breton, « la rose, privée de ses pétales, reste *la rose* » : c'est bien connu, « ma femme » a « un sexe de placer et d'ornithorynque », « d'algue et de bonbons anciens », « un sexe de *miroir* » (souligné par moi); je dois dire que comme effet de rétroviseur (1), il est difficile de faire mieux : surtout pas de *trou*, surtout pas de *vide*!) —, face à ces attaques, donc, Bataille définit le procès de l'« échappatoire icarienne » constitutif de la position politique et idéologique du surréalisme comme « tendance morale infantile de l'agitation révolutionnaire ».

Il ne me semble pas inutile de revenir sur la dialectique de ce procès, qui met en jeu les éléments suivants, lesquels sont autant de phases logiques de ce qui se déroule dans les *têtes désaffectées* de la petite-bourgeoisie intellectuelle :

1. Sous la pression de la lutte des classes à tel moment de son développement historique, il y a révolte d'individus bourgeois ou petits-bourgeois contre leur propre classe, qui prennent alors appui sur les éléments que précisément leur classe exclut, rejette, notamment hors de ses formations idéologiques habituelles, comme éléments déclarés bas, sales, déchets repoussants (en l'occurrence, « inconscient, sexualité, langage ordurier, etc. »).

(1) Et c'est pourquoi, comme Scarpetta me le faisait remarquer à l'issue de cet exposé, le sexe de « ma femme » est aussi un « sexe de glaïeul »; comme le rappelle Littré, glaïeul : de *gladiolius*, semble-t-il, lui-même dérivé de *gladiolius*, glaïeul, proprement petit glaive. C Q F V (ce qu'il fallait voir)!

2. Cette révolte est en même temps liée à un « sentiment » ou « conscience de culpabilité », qui n'est autre que l'expression morale, avec articulation de fantasmes à prévalence sexuelle de castration, comme on va le voir, de l'appartenance de classe desdits individus à une classe sociale qui exploite, réprime organise par exemple la grande tuerie, de 1914-18, au déni de ses propres valeurs formulées abstraitement sous l'espèce de l'universalité idéale, valeurs qui entrent dans la constitution idéologique et politique des sujets en cause par le biais de la famille, de l'école, etc.

3. A ce stade du procès, ce qui intervient alors dans la perspective de l'« échappatoire icarienne », c'est l'absence de traitement idéologique et politique de l'appartenance de classe des sujets en question sur la base de leur place réelle dans les procès matériels de la production sociale, et corollairement, l'acceptation implicite de l'universalité idéale de toute formulation morale, reconnue comme honteuse et renversée dans son expression bourgeoise en même temps qu'elle se trouve à nouveau projetée en sur-valeurs idéales, culminant dans le « point de l'esprit » où s'anéantissent pour Breton, comme dit très bien Bataille, « les contingences salubres comme les contradictions insalubres de la nature »; sur-valeurs idéales (« l'Esprit ») au nom desquelles l'état de fait bourgeois est superbement condamné comme réalité méprisable, ignoble, etc. C'est la dialectique de l'aigle impérialiste et du sur-aigle utopiste, matrice implicite de tous les couples d'oppositions dans lequels se meut le discours surréaliste (réel / surréel, raison / Esprit, etc.).

4. A partir de cette « déviation », qui « subordonne constamment la politique à l'éthique » (Sollers), production de deux effets interdépendants :

— d'une part, « l'apport de valeurs basses », qui intervenait dans le geste de révolte initial, s'intègre lui-même dans le mouvement d'élévation commandé par les sur-valeurs idéales, et tend à y disparaître, provoquant même une véritable *régression* par rapport à l'avancée initiale, sous forme d'un brouillage systématique (c'est la transformation de l'*inconscient* en « pitoyable trésor poétique », de *Sade*, « lâchement émasculé par ses apologistes », en « idéa-

liste moralisateur »; c'est « l'utilisation poétique du rêve », qui « revient à une consécration de la censure inconsciente c'est-à-dire de la honte secrète et des lâchetés », etc.);

— d'autre part, l'attitude icarienne prise par l'individu bourgeois révolté impliquant une phraséologie d'autant plus violente et provocatoire qu'elle ne saurait avoir, dans les conditions réelles où elle s'énonce, d'autre efficace, dérisoire, que sa propre violence en tant que phraséologie provocatoire, il s'ensuit que le désir inconscient qui détermine cette violence en paroles est celui d'« attirer sur soi un châtiment brutal et immédiat », selon un « réflexe de castration » on ne peut plus évident, et dans une mise en scène morale à grand spectacle (celle d'un fantasme) telle que le châtiment apparaisse d'autant plus ignoble que la victime se donnait elle-même comme noble. En même temps, comme le note Bataille, « le pire » est que dans le surréalisme cette attitude icarienne donne lieu à un usage strictement *littéraire*, à une posture de caractère « pathético-comique », qui, bien loin de terrifier le spectateur pris à témoin, a pour effet *réel* d'isoler ceux qui rêvent d'être châtiés exemplairement, « dans une déclamation dont l'impuissance les transforme peu à peu en fantoches de foire ».

Il y a sans aucun doute de nombreux enseignements à tirer aujourd'hui encore de cette analyse extraordinairement lucide (marxiste, profondément marxiste) de Bataille, à la fois sur le plan politique général (celui de notre activité aux uns et aux autres, ou tout au moins à un certain nombre d'entre nous, en tant qu'intellectuels ayant renié leur classe et engagés depuis plus ou moins longtemps selon les cas dans un processus de refonte des sujets, dans ce qui s'appelle une « ré-éducation »), et sur le plan spécifique des rapports entre Bataille et le surréalisme (et donc à nouveau sur le plan de notre lutte idéologique et politique contre le néo-surréalisme actuel et son articulation sur le révisionnisme moderne, Aragon en tête). Je retiendrai pour ma part les points suivants, comme nouvelles bases de départ dans ma lecture de Bataille et du surréalisme :

a) Je retiendrai tout d'abord cette détermination du

surréalisme comme révolte petite-bourgeoise intellectuelle incapable de se réfléchir activement dans son rapport au mouvement prolétarien. D'où cette « double tendance » définie par Bataille, et qu'à l'époque il remarque de la même façon chez Nietzsche, ou tout au moins dans un certain nietzschéisme dominant, à la fois *progressive* dans sa révolte contre des formations idéologiques visant à l'homogénéisation des structures sociales sous la domination de classe de la bourgeoisie, et *régressive*, par son refuge dans un archaïsme éthéré et générateur, en ce qui concerne particulièrement le surréalisme, d'un second palier de sur-homogénéisation. De ce point de vue, comme je l'ai souligné tout à l'heure sur un plan d'analyse purement historique, on peut dire que dès le départ le surréalisme a bien valeur, pour Bataille, et continuera d'avoir valeur de symptôme marquant, à la fois dans le contexte de l'entre-deux guerres, mais aussi dans l'axe d'une temporalité beaucoup plus vaste qui est celle de l'histoire des sociétés humaines : on le voit bien dans les « Tableaux hétérologiques », où Bataille définit le surréalisme comme « dépense thermidorienne » (tableau XXI), c'est-à-dire comme *auto-castration*, « sacrifice du fils-père ou de la volonté de castration », ce qui détermine le contenu même de la révolte icarienne, la dialectique de l'aigle et du sur-aigle, etc. Si cela est nécessaire, je reviendrai sur ce point dans la discussion : la lecture des Tableaux hétérologiques aurait nécessité à elle seule tout un exposé.

b) J'en retiendrai ensuite la nécessité politique de la transformation idéologique des sujets, notée par Bataille comme absolument essentielle au procès de reniement révolutionnaire de l'intellectuel bourgeois ou petit-bourgeois par rapport à sa propre classe, point qu'il est particulièrement important de rappeler aujourd'hui et dont la G. R. C. P. C. vient de nous donner un exemple éclatant. Ce que remarque Bataille, en effet, et qui le conduit précisément à apprécier le surréalisme non pas comme une aberration fortuite d'individus égarés hors du temps, mais bien comme phénomène historique déterminé par un contexte de lutte de classes dans lequel il prend valeur de

symptôme général —, c'est qu'il n'y a pas de lien politique direct, immédiat, entre la révolte d'un individu bourgeois contre sa propre classe et le soulèvement des masses prolétariennes; dans ce sens, le « complexe icarien » revêt selon Bataille un caractère pratiquement inévitable, au moins dans un premier temps : « Il faut insister sur le fait qu'il n'y a pas *immédiatement* d'autre issue à l'agitation intérieure résultant pour un individu de l'impossibilité de se borner à l'idéal bourgeois »; la seule façon de briser l'immédiateté icarienne, c'est alors de l'inscrire dans une série de *pratiques* qui relèvent, non plus d'une grandiloquence éthique les unifiant et / ou les faisant fusionner sous l'espèce d'une spiritualité éternitaire, mais bien d'un *procès* à stratifications idéologiques et politiques multiples, décalées et ré-articulées les unes par rapport aux autres, transformées les unes par les autres, procès dans lequel pourra s'opérer concrètement la *rupture positive* permettant « de passer de cet infantilisme moral à la subversion libre, à une très basse subversion », c'est-à-dire de passer « de la philosophie hégélienne au matérialisme (comme du socialisme utopique et icarien au socialisme scientifique »).

c) Or, et c'est un peu en forme de transition le troisième point que je voudrais retenir de cette critique du surréalisme dans les années 1930, il apparaît à Bataille que la déviation de l' « échappatoire icarienne » est essentiellement liée, dans le surréalisme et principalement chez Breton, à ce que j'ai déjà appelé un blocage « poétique » et / ou « *littéraire* ». Bataille écrit : « Il est regrettable que rien ne puisse entrer dans la tête confuse de M. Breton sinon sous la forme poétique. » D'autant plus regrettable, poursuit Bataille, que ce qui est en cause, dans l'ensemble de la pratique sociale, c'est la « décomposition réelle d'un monde immense », face à laquelle « l'arrogance verbale » surréaliste apparaît « ridiculement faible ». C'est-à-dire que la position de Bataille, dans son caractère *extrême*, n'a strictement rien à voir avec le volontarisme de Breton, qui se donne certes volontiers comme contestation d'ensemble (et pas seulement « littéraire ») de l'ordre bourgeois, mais qu'il ré-investit tout aussitôt sous la forme d'un spiritualisme esthé-

tique, qu'il poétise sans arrêt; alors qu'au contraire Bataille part de la constatation extrêmement juste que c'est un « monde immense » qui est en train de se décomposer *réellement*, et que dans ces conditions, la voie, la ligne idéologique et politique révolutionnaire passe par l'accentuation, le creusement des lignes de décomposition du monde bourgeois sous tous ses aspects d'homogénéité répressive, dans / par une pratique hétérologique multipliée. De ce point de vue (et les exposés précédents l'ont bien montré), toute la pratique de Bataille apparaît comme un des traitements les plus extrêmes qui aient été tentés, de cette « coupure négative de tous les niveaux où pourrait s'homogénéiser le discours (et donc le sujet) », selon la formulation de Sollers.

C'est pourquoi, s'agissant du rapport de Bataille au surréalisme, et de la réactivation aujourd'hui de cette contradiction entre deux séries de pratiques s'inscrivant dans notre lutte actuelle, je voudrais pour ma part essayer d'analyser maintenant ce qui, dans le statut que Bataille confère à la « poésie », ruine d'emblée tout recours à la vieillerie surréaliste. Partant de cette constatation que nous pouvons faire maintenant, que si dans les textes polémiques de 1930 Bataille dénonce le blocage poétique *détournant* le mouvement subversif qui semblait s'annoncer dans le surréalisme, la question de la *poésie* n'en est pas pour autant réglée, que Bataille y reviendra longuement par la suite, et à plusieurs reprises, et que chaque fois il sera conduit à y re-définir son rapport au surréalisme, dans la perspective qu'il semble laisser ouverte au début des années 1930, comme en suspens provisoire, lorsqu'il écrit dans « La " vieille taupe "... » que les « conséquences les plus radicales » du Second Manifeste n'ont pas encore été tirées. En d'autres termes : partant de cette constatation, que si la question politique du surréalisme (de ce qu'était politiquement le surréalisme) est définitivement réglée pour Bataille dès le début des années 1930 (et l'expérience de « Contre-Attaque » n'est à prendre selon moi à ce niveau que comme après-coup négatif, dans une situation politique pressante, d'un règlement antérieurement prononcé) —, la question de ce dont le surréalisme pouvait apparaître un symptôme idéologique marquant

dans la « décomposition réelle d'un monde immense », devait être reprise, et par exemple, par le biais, ou le « détour », de la *poésie*.

IV. On peut dire en effet que sur le plan où nous nous plaçons maintenant, le rapport de Bataille au surréalisme passe par le rapport de Bataille à la poésie : du texte de « La " vieille taupe "... » à celui de l'*Orestie*, dans lequel précisément Bataille règle la question de la poésie dans sa pratique hétérologique, en passant par les textes de *L'expérience intérieure*, de la *Méthode de méditation*, du *Coupable*, les références implicites ou explicites au surréalisme sont particulièrement nombreuses. En même temps, le contenu donné par Bataille à ce rapport reste proprement illisible hors du contexte d'ensemble dans lequel il se trouve défini, notamment sur fond de la problématique mise au point dans *L'érotisme*, à partir des séries dialectiques *interdit / transgression*, *discontinu / continu*, qui reprend en les développant les séries *homogène / hétérogène*, *appropriation / dépense* formulées dans les textes des années 1930. C'est donc l'ensemble de la « pensée hétérologique » de Bataille qui vient insister dans la détermination de ce rapport (il ne s'agit nullement d'une question secondaire), et c'est bien pourquoi, disons-le une fois de plus, il n'y a pas de fusion possible, sur ce plan comme sur les autres, entre le texte de Bataille et ceux du surréalisme.

D'où une double référence obligée quant aux lectures mises en œuvre :

— d'une part l'*Orestie*, bien sûr, et notamment les fragments repris dans le tome III des *Œuvres complètes*, sous le titre primitivement donné par Bataille d'une « Histoire abstraite du surréalisme »; ce qu'on peut sans doute entendre à la fois comme épure sèche, analytique, de ce qui fut l'en-jeu manqué du surréalisme, et comme histoire de cet en-jeu tiré(e) hors du champ surréaliste, sous l'espèce d'un règlement du statut de la poésie et de son passage dialectique (qui implique donc la négation de la poésie) sur « un tout autre plan »;

— d'autre part, les autres textes de Bataille déjà cités (*l'Expérience intérieure*, *Méthode de méditation*, *le Coupa-*

ble) dans lesquels la question de la poésie ne cesse pas d'être posée, et l'*Érotisme*. J'y ajouterai, en ce qui me concerne personnellement, les deux textes de Sollers, « Le toit » et « Le coupable » (in *Tel Quel* 45), qui, dans leur difficulté même, ont été pour moi une source constante de réactivation de la lecture de Bataille, et aussi, bien sûr, l'expérience du saut qualitatif produit lors de ce colloque, ici-même, à Cerisy.

D'où aussi cet avertissement que je crois bon d'inscrire et de me donner dans ce *tour* de mon texte, qui n'est que le tour d'un nouveau creusement : je ne change pas de direction, à proprement parler, mais c'est, avec la « poésie », tout le texte de Bataille qui m'arrive (et non plus seulement telle ou telle de ses strates saisissable d'une manière explicitement historique), avec ses scansions successives, qui déplacent constamment, parfois même à l'intérieur d'une seule phrase comme cela a déjà été remarqué, les contradictions dans le geste même de son tracement concret, de son « expérience » —, cet avertissement, donc, que je me donne, que poursuivant une lecture *politique*, l'essentiel n'est pas tant pour moi de déployer l'éventail globalisant de la topique marxiste, mais qu'il est au contraire, en traversant le caractère abstraitement descriptif de cette topique de suivre *une* de ces lignes de décomposition par lesquelles s'affirme la dissolution corrosive du texte de Bataille, là où précisément « ce n'est pas l'ensemble, ce sont de petites parties qui se proposent d'abord à la mobilité du jeu »; un parcours, donc, parmi d'autres possibles, par le « détour » de la « poésie » : car c'est là, à ce propos, que Bataille *abstrait* le surréalisme de son histoire, et de l'Histoire, là qu'il détermine son type de fonctionnement, sa *position* du même coup idéologique et politique.

Essayons d'emprunter une voie raccourcie pour aborder le plus rapidement possible le contenu du rapport visé ici.

On sait que l'objet de l'interdit social est essentiellement défini par Bataille par la série de conduites ou activités sociales mettant en jeu ce qu'une société donnée déterminera dans le réseau de ses représentations idéologiques, dans son fonctionnement symbolique, mais aussi dans son

fonctionnement économique et politique, comme dépense improductive, excès et perte, excrétion, violence, notamment sous ses deux manifestations fondamentales que sont la mort et la fonction sexuelle en tant que modalités d'accès à la *continuité* négatrice du cloisonnement des êtres discontinus, fermés sur leur unicité individuelle, là où précisément prend effet l'homogénéisation du sujet et de son discours. L'ensemble de ces gestes interdits constitue la sphère de l'*hétérogène* rejeté, exclu de l'homogénéité sociale, et qui présente ce double aspect propre, *par exemple*, à la signification du *sacré*, d'être à la fois ce qui est condamné par l'interdit et qui par là même exerce l'effroi et la fascination, introduisant ainsi au couple *interdit / transgression*.

Les formes historiques revêtues par cet interdit son évidemment très diverses, elles varient selon les sociétés; mais elles ont en commun d'être toujours liées à l'accomplissement de processus d'*appropriation* dans le sens d'une homogénéisation de ce que Bataille appelle « la société productive, c'est-à-dire la société utile », et dont le travail productif, la science et les techniques, les systèmes philosophiques, etc., constituent autant de modalités privilégiées, rejetant du même coup tous les éléments présentant quelque *altérité* irréductible que ce soit dans la sphère essentiellement négative que désigne l'*hétérogène*. Remarquons tout de suite que ces procès d'homogénéisation / hétérogénéisation n'interviennent nullement chez Bataille à titre d'expressions factuelles de ce qui serait une sorte d'antinomie intemporelle de purs concepts philosophiques : il s'agit bien au contraire de procès historiques, liés à des formes de nécessité historique (on peut même dire que le développement d'une histoire humaine se fonde dans la dialectique concrète *interdit / transgression*), à partir desquelles s'opèrent de nouvelles distributions et des transformations dans les champs de l'homogène et de l'hétérogène (voir, par exemple, le statut du *sacrifice*, passant d'une position majeure dans les anciennes sociétés à une position mineure; voir également l'inscription de l'élaboration et de la diffusion du savoir scientifique dans une dialectique historique qui, par exemple, « libère » l'ac-

tivité poétique de son enchaînement aux servitudes de la magie, comme Bataille le rappelle une nouvelle fois en 1946 à l'adresse de Breton, pour lequel précisément il n'y a pas d'historicité qu'aliénée dans une reconstruction mythique, et c'est pourquoi je me permets d'insister sur ce point). Des procès historiques, donc, liés à des rythmes différents, puisque y interviennent des procès d'appropriation de classe, par exemple, au niveau de la possession des moyens de production, et d'une manière plus large, au niveau des couches sociales qui bénéficient dans telle ou telle mesure de la distribution sociale des parts du profit approprié —, mais aussi bien des procès se déroulant selon une périodisation à beaucoup plus vaste amplitude, qui mettent en cause notamment tout le procès d'hominisation, c'est-à-dire de « différenciation » de l'homme, comme dit Engels, *à la fois* comme espèce naturelle et comme être social et donc dans sa négation-transformation de la nature, procès dont les éléments contradictoires se retrouvent essentiellement condensés dans sa *sexualité*.

Or dans ces procès, où l'interdit et la transgression développent leurs interventions contradictoires, il se trouve qu'une place stratégique fondamentale est tenue par le *langage*. On peut dire en effet que le langage est à la fois le lieu où se renforce constamment l'homogénéisation des sujets par l'usage utilitaire, rationnel, des mots, qu'il est donc à ce titre le lieu d'où toute dépense improductive, toute violence est bannie —, et qu'il est le lieu où cette homogénéisation, par laquelle l'interdit se reformule sans cesse, peut se trouver subvertie, décomposée, que non seulement elle le peut, mais qu'elle le doit (sauf à céder à la légalité répressive de l'interdit : je marque ici la part de *décision* qui revient à la « volonté » du sujet, à son « attention calme », etc.), et que de toute façon elle l'est déjà, comme elle l'a toujours déjà été : ceci, par le fait même que comme le montre Sollers dans « Le toit », « LE MONDE DU DISCOURS [entendons par là l'usage de la langue comme « enchaînement significatif non-contradictoire, l'obligation de sens unique sur laquelle la détermination de l'homme comme conscience et travail est fondée »] EST LE MODE

D'ÊTRE DE L'INTERDIT », et qu'il suscite dans le moment même où il s'élabore comme tel, son autre inconscient, qui, lui, ignore la contradiction et le « non », ce qui signifie comme le rappelle Sollers dans un autre texte, qu'il est constitué par la contradiction, et c'est bien pour cela qu'il est, sur le plan du langage, la force de l'hétérogène réintervenant dans les trous du discours, dans ses manquements, ses glissements, ses silences, etc.; monde lui-même travaillé par tout le hors-langage qui, pour parlé, codifié, qu'il puisse être, n'en traverse pas moins l'univers langagier de toutes ses divisions, de toutes ses contradictions.

Essayons de préciser encore : si nous nous fondons sur ces deux constatations faites par Bataille, l'une dans « Le labyrinthe », que « Toute l'existence, en ce qui concerne les hommes, se lie en particulier au langage », l'autre, dans la conclusion de l'*Érotisme*, que « Le langage n'est pas donné indépendamment du jeu de l'interdit et de la transgres sion » —, il nous faut bien voir que ce *lien*, ce *non-donné-indépendamment-de* se marque et se remarque dans la dialectique d'une contradiction antagoniste proprement infinie (ses résolutions successives ne sont absolument pas justiciables d'un messianisme révolutionnaire : ce serait l'erreur libertaire de Breton); contradiction dans laquelle vient peser de son poids immémorial le « mensonge » constitutif du langage dans sa possibilité et / ou son surgissement historique en tant que travail, conscience, et donc refoulement de la violence sexuelle et mortelle dans un accomplissement silencieux, « sans voix », dans le même temps où cette conscience, ce travail, ce langage — « discours » constituent l'assise historique à partir de laquelle la transgression peut elle-même s'accomplir. Ce qui implique qu'il y a dans la « partialité » du langage, comme dit encore Bataille, la marque d'une « impasse » inévitable, et que la sortie de cette impasse ne peut s'opérer que sous la forme d'une transgression radicale faisant porter l'impact de son geste répété dans / sur le langage même, en faisant intervenir dans le langage même l'en-dehors de son discours (inconscient, corps, sexe, politique).

C'est sur la question de cette sortie pour ainsi dire *sur*

place (mais la *position* indiquée par ce *sur place* est elle-même traversée, niée-altérée — on en *sort* quand même — par des gestes réels, des pratiques), que vient s'articuler l'expérience de la poésie, dont on peut dire que son statut contradictoire dans le texte de Bataille est à la mesure de la contradiction qui traverse le langage, les énoncés opposés bien connus du type « Rien ne m'est davantage étranger que le dédain de la poésie » / « Je ne m'oppose pas moins que Hegel au mysticisme poétique » étant l'expression même de ce statut contradictoire, dont un autre énoncé « Je m'approche de la poésie, mais pour y manquer » désigne la mise en pratique dialectique.

On peut dire en effet que dans la tradition de notre culture, la poésie désigne dans l'ordre du langage un type d'activité qui s'apparente à celle du *sacrifice* dans les anciennes religions : « le sacrifice où les mots sont victimes »; il y a en elle une procédure, de « mise à mort » du langage dans sa visée rationnellement expressive, une *dépense* qui la placent parmi les gestes transgressifs; ce texte, parmi bien d'autres : « elle exprime dans l'ordre des mots les grands gaspillages d'énergie; elle est le pouvoir qu'ont les mots d'évoquer l'effusion, la dépense immodérée de ses propres forces : elle ajoute ainsi à l'effusion déterminée (comique, tragique...) non seulement les flots et le rythme des vers, mais la faculté particulière au désordre des images d'anéantir l'ensemble des signes qu'est la sphère de l'activité » (« Méthode de méditation »).

En même temps, cependant, il apparaît que le nom de « poésie » sert le plus souvent à désigner des écrits dont non seulement le caractère transgressif semble avoir complètement disparu, mais qui participent, sous l'aspect de « formations subsidiaires » à la fonction rhétorique de redoublement des interdits sexuels, à la ré-insertion du langage dans son « mensonge » immémorial, si bien que « faute de réduction préalable » à la négativité de base du geste poétique, « les pires confusions peuvent s'établir », comme le note Bataille, précisément dans son article « La notion de dépense »; et dans les textes qui suivront, cette dénonciation, qui est toujours en même temps une *désénonciation* de la « poé-

sie », ne fera que s'accentuer. Il faut voir évidemment dans cet aboutissement dérisoirement « équivoque » de la « poésie » (son aspect « cuisine », « mignardise », comme Bataille le dit du surréalisme, c'est-à-dire son aspect « littérature ») tout autre chose que le simple résultat pitoyable d'une sorte d'affadissement ou de dégénérescence des codes culturels : je ne dis pas qu'un tel phénomène ne puisse intervenir dans le processus que je viens d'évoquer; je dis simplement que l'essentiel est ailleurs : en fait, rien, ici, n'est affaire de « code », ou si on préfère, tout est affaire de « code », dans la mesure où la question posée est celle du sujet, et oui ou non de sa *mise en procès*, de sa destruction en tant qu'entité codée et sur-codée, dont le sujet surréaliste me semble précisément l'exemple parfait. L'essentiel tient donc, à mon avis, au statut même de la poésie dans l'ensemble des gestes transgressifs, et à ce qui l'unit, dans sa démarche même, au langage, et donc au sens et / ou au sujet, et à la contradiction qui la travaille dans son affrontement au non-sens et / ou au non-sujet (au « non-je », selon le terme de Bataille dans *Le coupable*), c'est-à-dire à l'en-dehors matière du langage.

« Le sens est le donné », écrit Bataille dans les notes d'élaboration de l'*Orestie*, là où devait intervenir l' « Histoire abstraite du surréalisme »; donné « exprimable en loi », tout comme le « donné naturel », cette *expresion en loi* à contenu variable étant le produit, selon un processus logique-historique que je ne retracerai pas ici, de l'intervention dans ce processus de ce que Bataille appelle des *moyens termes*; or il définit à plusieurs reprises la poésie comme « moyen terme ». Rappelons rapidement deux textes qui définissent le statut du « moyen terme » comme tel, à la fois dans sa nécessité obligée (elle me semble correspondre à ce que Bataille marque par le concept de *position*, et sans doute aussi, au moins en partie, à ce que Kristeva a désigné l'autre jour, dans son premier exposé, comme stase ou phase thétique dans le procès dialectique de la signifiance) et dans la déviation unaire qui s'y rattache tout aussi nécessairement et sur laquelle la transgression va faire porter son effectuation de *rejet* :

« en toute position (chaque position est provisoire), l'existence humaine s'appuie sur un *moyen terme*. Elle ne peut prétendre à l'autonomie en son propre nom. La lucidité (le discernement) du cerveau lui permet d'apercevoir la vanité du mouvement qui la constitue. Car en même temps qu'elle se saisit comme mouvement vers l'autonomie, elle aperçoit son enchevêtrement, la parfaite dépendance où la tient la nature enchevêtrée. D'où la nécessité pour elle de se rapporter à des moyens termes idéaux comme Dieu ou la raison » (*le Coupable*).

« l'homme cherchant l'autonomie (l'indépendance à l'égard de la nature) est amené — par le langage — à situer cette autonomie dans un moyen terme (irréel, logique), mais s'il donne à cet irréel la réalité — la devenant lui-même (l'incarnant) — le moyen terme qu'il utilise à son tour devient lui-même la nature... » (*le Coupable*).

On peut donc dire que le marquage du donné-sens, dans l'ordre du langage sur lequel s'articule nécessairement la question d'une « poésie », a pour Bataille le même statut que le donné-nature, par le fait même que le donné-sens est toujours-déjà le résultat, un résultat, un « donné » précisément par rapport à tout sujet individuel dans son existence concrète d'individu fini, mortel, « éventuel », selon le mot de Bataille —, le « reliquat » d'un procès engagé dans le mouvement dialectique d'un « moyen terme », dont il faut souligner à la fois que son intervention est liée au surgissement même du langage (travail, conscience) dans le réel (le langage se substituant « à l'immédiateté de la vie »), en même temps que ce qui disparaît dans le résultat, ou le « reliquat », c'est précisément le procès même qui l'a engendré. D'où le fait que dans la « poésie » comme « moyen terme », ce qui se joue au cœur du langage (travail, conscience) constitutif de la « tête humaine » dans son opposition à la nature (et c'est bien pourquoi tout ce qui se joue là est aussi fondamental, prend cet aspect *politique* qu'on ne comprendrait pas autrement, sinon par une phénoménisation à courte vue qui ne touche pas aux racines) —, ce qui se joue, donc, sur fond d'historicité monumentale et ré-intervenant toujours selon une dialectique proprement

infinie, c'est *politiquement* le procès *politique* engagé dans toute « position »; ici, en ce qui concerne la question traitée par cet exposé : dans les procès de constitution de la symbolicité et dans la « poésie » qui s'y inscrit comme « moyen terme ». Par rapport au *donné-sens*, en effet, soumis à la « servitude des liens naturels » d'une logique fondée sur la non-contradiction, l'homogénéité du sens unique, etc., bref de tout ce qui définit le « connu », le geste poétique se marque tout d'abord pour Bataille comme rupture des limites, notamment en introduisant dans le discours clos, fini, la « liberté de l'association verbale » : ce qui s'accomplit alors, c'est l'ouverture du *donné-sens*, dans / par les mots, à l'infinité des possibles, à « l'inconnu ». Or c'est à partir de là (*à partir de* : car nous sommes bien dans le mouvement d'une logique concrète; je veux dire par là que si j'essaie d'en définir ici, abstraitement, la progression, c'est dans une pratique concrète qu'elle intervient d'abord et toujours : les textes de Sollers, de Pleynet, de Guyotat, de Roche, et à nouveau hier encore, de Pleynet, nous l'ont montré me semble-t-il avec particulièrement d'évidence, dans cette même salle; tout le statut de la poésie dans l'« expérience » de Bataille tient à cette « transition » (trans-ition), à ce mouvement comme unité-lutte de contraires, ce qui se joue dans le procès d'un moyen terme) —, c'est donc à partir de là qu'interviennent deux types de limitations (ou de ce qu'on pourrait appeler peut-être des « superpositions », ou encore des « sur-impositions », selon le mot de Sollers dans une discussion d'hier) étroitement liées l'une à l'autre :

— tout d'abord la destruction des « liens naturels » *représentés* par le *donné-sens* demeure dans la poésie une destruction verbale; de ce point de vue, Bataille peut dire que « la poésie est une position fausse étant un refuge dans l'irréalité »; il vaudrait d'ailleurs mieux dire, peut-être, en employant une autre expression de Bataille, qui rend mieux compte à mon avis de la dialectique qui s'inscrit en ce point, que sa position est une position « en porte-à-faux » : elle porte-à-faux, dans la mesure où son dépassement du monde reste « un dépassement purement

verbal », par enfermement du sujet dans le langage; — ensuite, dans l'accomplissement verbal de cette ouverture à des possibles infinis, se compose et se dépose, se super-pose (se sur-impose) sans cesse le « reliquat de sens » en lequel s'origine la « poésie », non plus comme négation-division illimitée du sujet-sens, mais comme « évocation », formation d'*interférences* réassurant l'homogénéisation du discours.

Le lien causateur de ces deux types de limitation (ou super-positions, ou sur-impositions) est celui-ci : c'est précisément dans la mesure où la poésie se réduit alors à cette « pure et simple suppression des limites », ou plus exactement se veut et se pense être (j'emploie ces verbes pour marquer qu'il y a là, en arrière-plan, le fantasme d'un sujet) « pure et simple suppression des limites », dont l'écriture automatique constitue l'exemple éclatant, et donc dans la mesure où elle ne *met pas en question* (dans une pratique) son propre « reliquat du sens » qu'elle laisse au contraire pour ainsi dire proliférer —, c'est par là que la poésie demeure pur et simple verbalisme, geste se résumant à « la part restreinte des mots », générateur de toutes les compromissions idéologiques et politiques : ce n'est pas pour rien sans doute que Bataille dit de l'interférence qu'elle est « douce », qu' « elle est *réactionnaire* »; et il ajoute cette phrase : « L'arrêt dans l'interférence est humainement le mensonge (c'est la réponse, la culpabilité et l'exploitation de la culpabilité). »

C'est sur ce plan ainsi déterminé que Bataille peut dire du « délire poétique » (et comment ne pas voir encore une fois qu'il songe, entre autres — car il y a aussi le problème de Rimbaud, etc. — à ce qu'a pu représenter la notion d'écriture automatique dans le discours surréaliste?) qu'il a sa place *dans* la nature, qu'il relève en fin de compte du « donné naturel » (« il est naturel de délirer »), dont la « contrainte » sort finalement non pas ruinée, mais confortée, renforcée, exactement de la même façon que dans le texte cité tout à l'heure Bataille soulignait combien « l'utilisation poétique du rêve revient à une consécration de la censure inconsciente ».

Peut-être pouvons-nous alors reprendre le texte de l'*Orestie*, à la fois dans sa partie publiée par Bataille (« Être Oreste ») et dans ses notes d'élaboration (« Histoire abstraite du surréalisme »); ce passage notamment, que Pleynet mettait hier en exergue à sa lecture :

« Le mouvement de la poésie part du connu et mène à l'inconnu. Il touche à la folie s'il s'accomplit. Mais à l'approche de la poésie le reflux commence. A peu près toute la poésie n'est qu'un reflux : le mouvement *vers* la poésie, par là vers la folie, cherche à rester dans les limites du possible. La poésie est de toute façon négation d'elle-même : elle se nie en se conservant et se nie en se dépassant » (*O. C.*, III, 531).

De la « poésie » qui « se nie en se conservant », nous dirons donc avec Bataille qu'elle est la « belle poésie », celle qui s'intègre inévitablement dans « les grands systèmes historiques d'appropriation » par lesquels une société donnée assure son homogénéité idéale, dénégatrice des divisions, des contradictions matérielles qui la traversent, qu'il s'agisse des systèmes philosophiques, ou dans une phase plus récente de l'histoire de nos sociétés qui ont pu voir se développer la poésie d'une manière relativement autonome, qu'il s'agisse alors d'une « conception poétique globale du monde, aboutissant obligatoirement à n'importe quelle homogénéité esthétique »; l'ensemble constituant autant de systèmes interférenciels, qui remplissent alors le même type de fonction sociale à effets homogénéisant les sujets que dans les sociétés plus anciennes le mythe, comme « solution imaginaire des contradictions » (Sollers), et dont Bataille pointe très justement l'inscription dans le surréalisme : rêve « d'une existence unanime retrouvée », « Age d'or de la poésie », fantasme à propos duquel Bataille remarque qu'il est si souvent et si étrangement rattaché par Breton, d'une manière totalement erronée, au nom de Hegel.

Le fondement de cette ré-appropriation de la « poésie » par la sphère de l'homogénéité, c'est-à-dire de *presque tout* ce qui dans l'histoire de notre société se présente sous ce titre, est à rechercher dans le statut, la *position*, du

sujet à l'intérieur du procès de la signifiance. On peut dire en effet que tout ce qui ne porte pas atteinte à l'unicité de la conscience individuelle dont nous avons vu à de nombreuses reprises au cours de cette rencontre combien c'est tout le développement historique de notre société occidentale de classe qui s'est chargé et se charge encore d'en assurer l'hypostase à la fois rationalisante et spiritualisante, dans son refoulement du corps, du sexe et de la politique —, tout ce qui ne porte pas atteinte, donc, à ce « sentiment de propriétaire », à la « persistance d'un " je " rapportant tout à lui », constitue la « zone » multipliée, enchevêtrée, à plis répandus dans l'ensemble du tissu social, où s'originent et se déploient les réseaux interférenciels, « poétiques » notamment (mais ils sont de la même façon d'ordre politique et d'ordre sexuel); « zone » dont le « point de l'esprit », évoqué par Breton dans le *Second Manifeste*, apparaît comme le reflet condensé, élevé par projection icarienne dans un « lieu mental » hors-contradiction.

Nous retrouvons ainsi par un autre biais (mais il ne s'agit finalement que du développement logique de ce qui s'annonçait dans les textes de « La " vieille taupe "... » et de « La valeur d'usage de D. A. F. de Sade ») l'intervention du « réflexe de castration » dont Bataille marquait alors l'impact et la diffusion dans l'idéologie surréaliste. Disons plus exactement que de l'intervention du concept freudien de castration dans les textes des années 1929-30, à celle du mot « culpabilité » dans *le Coupable*, il me semble que se produit un déplacement, non pas tant dans la manière de poser un problème (ce n'est pas une question d'épistémologie), mais bien du problème lui-même, par décollement hors d'un champ scientifique unique (la psychanalyse) : modification qui me semble particulièrement importante, dans la mesure où la théorie ou la pratique effective impliquées dans ce champ sont liées à tout un *familialisme* (selon le terme employé par Deleuze et Guattari) dont elles énoncent la constitution sexuelle, en même temps qu'elles en assurent la reproduction, familialement, politiquement. Je n'insiste pas sur ce point, puisqu'il a été évoqué avec précision dans la discussion

d'hier après-midi, et je ne crois pas que, pour l'instant du moins, on puisse aller beaucoup plus loin que ce qui a été très opportunément dit. Disons donc que si Bataille peut écrire en 1929 que « dans un rêve par exemple la poésie c'est la honte, les poètes sont des êtres plus châtrés que les autres », c'est que « la culpabilité », comme il y revient plus tard (dans *le Coupable*) « naît dans la zone d'interférence, sur la voie d'un accord tenté avec la nature (l'homme est coupable, il demande pardon) ». Et il s'agit bien d'un même geste, sexuel (ça engage des pratiques sexuelles, dans le réel), idéologique (« culpabilité ») et politique (« exploitation de la culpabilité »), traversant toute l'épaisseur sociale d'inscription du sujet : sur le tracé de ce geste vient s'articuler en l'occurrence la formation de l'idéologie surréaliste telle qu'elle peut resurgir aujourd'hui dans sa fonction réactionnaire redoublée, c'est-à-dire comme spiritualisme à variante esthétisante d'effacement-conciliation des contradictions dans une grande harmonie naturelle (un « accord » avec une « nature »), qui joue dans la structure de l'interférence ainsi mise en place le rôle d'une mère phallique par rapport à laquelle la castration du fils-poète trouve à s'intégrer dans un *ordre* universel, dont le social-père castrant gratifie la révolte verbale du fils-poète qui se détourne ainsi vers l'*irréalité* d'un « beau pessimisme » (« la déchéance littéraire ») conjoint à son espérance d'un retour mythique de l'Age d'or de la « poésie ».

Cette exploitation politique de la « culpabilité » passe également par la conception même de l'écriture automatique (expressivité immédiate de l' « automatisme pur psychique »), comme « perversion » du langage (et le mot « perversion », employé à plusieurs reprises par Bataille à propos de la « poésie », est à prendre ici dans sa pleine acception freudienne : à ne pas confondre, donc, avec la psychose) dont la loi bafouée, dans la seule perspective ouverte par le principe de plaisir, selon ce que Bataille désigne en l'occurrence par la « féminité poétique (absence de décision, le poète est femme, l'invention, les mots le violent) », resurgit immanquablement sous forme

de la loi de l'inconscient, là où précisément tout un familialisme ré-intervient, sous la coupe duquel tombe toute l'idéologie surréaliste. C'est dans la *perversion* que l'automatisme poétique trouve ainsi sa limite, que Bataille désigne par l'énoncé suivant, à propos précisément de l'image poétique : « c'est retenir d'une main ce que l'autre donne ».

Autrement dit, la « poésie » telle qu'elle se définit alors dans son « reflux » interférenciel, et, par exemple surréaliste, entre entièrement dans le cadre de cette *pseudo-transgression* dont Sollers, dans son étude « Le toit », montre très bien comment dans son « fantasme d'expérience », ce qu'elle présente comme « libération » n'est que « le masque d'une répression redoublée ». Ce qu'elle manque, et qui la fait se détourner vers le pire spiritualisme, c'est cette « mise en jeu » par « négations suffocantes », « images de langue coupée », affrontement au « non-je de la nature », dont l'expérience se fait non pas dans le discours d'une expressivité verbale, même « débordante », mais bien par inscription dans toute forme de pratique d'une mise en question radicale du sujet, du « je » qui persiste à tout rapporter à lui dans son unité fantasmée. Et c'est bien pourquoi c'est tout l'en-dehors du discours qui vient ici subvertir, altérer, transformer; c'est bien pourquoi ça passe, selon le geste obstinément rappelé, obstinément accompli de Bataille, par « un ensemble de pratiques sexuelles, effectives, *dans le réel* » : « garantie que la déchirure dépasse la « fusion » (que la contradiction ne se ramène pas à la différence) » (Sollers).

Ici, quelques textes de Bataille :

« Je ne puis m'arrêter aux expressions poétiques de la possibilité épuisante du mouvement. Le langage détruit ou désagrégé répond au côté suspendu, épuisant de la pensée, mais il n'en joue que dans la poésie. La poésie qui n'est pas engagée dans une expérience dépassant la poésie (distincte d'elle) n'est pas le mouvement, mais le résidu laissé par l'agitation. »

« Ma mort et moi, nous nous glissons dans le vent du dehors, où je m'ouvre à l'*absence du moi*. »

« Je pense comme une fille enlève sa robe.
A l'extrémité de son mouvement, la pensée est l'impudeur, l'obscénité même. »
« A travers le mensonge, l'indifférence, le claquement des dents, le bonheur insensé, la certitude,
dans le fond du puits, dent contre dent de la mort, une infime parcelle de vie aveuglante naît d'une accumulation de déchets,
je la fuis, elle insiste; injecté, dans le front, un filet de sang se mêle à mes larmes et baigne mes cuisses,
infime parcelle née de supercherie, d'avarices impudentes
non moins indifférentes à soi que la hauteur du ciel,
et pureté de bourreau, d'explosion coupant les cris. »

D'où ce paradoxe apparent, que dans la « négation dépassant la poésie », comme pratique mettant en jeu l'opération hétérologique, Bataille en appelle, contre « la simple hostilité, la révolte et la colère », à « l'attention calme », à la « conscience claire », à « la volonté »; entendons par là non pas le retour à une prééminence reconnue, stabilisée, de l'interdit constituant le monde du discours, mais bien sa traversée, son franchissement *avec le sujet*, par l'inscription réitérée, incessamment dé-placée, décomposée, dissolvant toute superposition (ou sur-imposition : et c'est pourquoi ça passe par une mort agie de la poésie), d'un « double mouvement » dans lequel « la mise en question infinie (élaguant la médiocrité, l'interférence) est d'accord avec l'ultime mise en action raisonnée (l'homme se définit comme une négation de la nature et renonce à l'attitude du coupable) ». Dans ce double mouvement, la position du sens, du savoir, et de sa liaison au sujet, n'est donc nullement évitée : elle intervient au contraire dans le mouvement de la signifiance à titre de *moment* du procès; ce qui est « humainement le mensonge », dit Bataille, c'est « l'arrêt dans l'interférence » : car de l'interférence, il y en a toujours, et nécessairement; Bataille remarque dans les notes de l'*Orestie* que « rien ne peut excéder le donné naturel qui n'en soit tout d'abord une expression. Ce qui est *mis en jeu* doit d'abord être »;

et encore : « Dans ce donné, nous vivons immergés profondément et nous *sommes* ces eaux et ces algues qui le composent. Ce n'est pas directement, en niant, que nous émergeons, c'est en décomposant suivant les lignes d'angoisse les multiples parties de notre élément. »

Et c'est bien par là que le positif du geste négatif accompli dans l'opération hétérologique peut surgir, et susciter la relance dialectique de *l'extrême ;* un texte du *Coupable* le montre bien, et précisément dans cette perspective de la « poésie » comme « moyen terme » que j'ai essayé de définir : « Dès que l'homme place en quelque moyen terme une autonomie désirée de lui, ce moyen terme quel qu'il soit, prend la place de la nature. Mais la suite de l'autonomie n'apparaît ainsi que d'une façon purement négative.

Seule la présence d'une authenticité — la différence positive — donne un sens à l'attitude critique. »

Authenticité : sachons lire dans ce vocable évidemment daté la marque de l'effectuation concrète, de la pratique du sujet, de sa mise en procès, dans le réel (et pas seulement dans le langage).

Différence positive : développement de la contradiction matérielle dans son procès excès / perte; mouvement *vers* la folie, mais on l'a vu avant-hier, la folie ne saurait constituer ici une nouvelle valeur, sur laquelle devrait venir se fixer le mouvement, dans une nouvelle forme d' « arrêt »; elle désigne au contraire le danger, le risque inévitable lié à l'effectuation concrète où il y va d'une « *altération* radicale » du sujet, dans une société qui fait tout pour l'empêcher, et qui, quand ça ne suffit pas, renferme; c'est justement dans son article sur la « notion de dépense » que Bataille notait que « dans une certaine mesure, la fonction de représentation engage la vie même de celui qui l'assume ». Négativité qui est celle-là même de « l'activité déchaînée », qui a brisé les chaînes matérielles et morales de la servitude : ruptures radicales.

Attitude critique : « La mise en question introduit une *critique générale* portant sur les résultats d'une mise en action réussie, d'un point de vue qui n'est plus celui de la

production, mais le sien propre (celui de la dépense, du sacrifice, de la fête) » (je souligne).

« Poésie »? Peut-on encore parler de « poésie »? Il y a sans doute ici totale impossibilité de fixer dans un mot, dans la substance isolée d'un mot, ce qui relève de toute façon d'un mouvement, d'un procès; rien ici n'est définitif. S'il y a en effet une « poésie » qui « se nie en se conservant », acceptant d'entrer dans la complicité du *mensonge*, de la fausseté molle à visage de prêtre enfliqué, il y en a une autre, *il peut toujours y en avoir une autre*, mais ça n'est plus la poésie (elle « se nie en se dépassant »), et nous l'avons vu hier encore, magnifiquement, avec l'intervention de Pleynet —, *une autre* qui, dans sa contestation radicale traversant tous les champs du savoir, des sciences, des philosophies, des dix mille gestes matériels des hommes inscrits dans leurs corps, dans leurs langues, dans leurs sexes, retourne le cercle sur sa base comme dans la trajectoire d'une « tangence » ouvrant en un point du cercle à une dialectique sans fin, « du possible et de l'impossible, du plus petit et du plus grand », qui met à nu les procès démultipliés dans un dépassement de soi, qu'on pourrait presque dire *en porte-à-vrai*, à condition de bien voir dans ce « vrai »-là, non pas la butée du couple vrai / faux du rationalisme qui définit l'horizon même de la métaphysique, mais la marque irréductible, dans le réel et par une opération de langage (par une « effusion poétique »), d'une *dépense*, d'une *chance* courue, d'une pratique de sujet.

« La question de savoir s'il y a lieu de reconnaître à la pensée humaine une vérité objective n'est pas une question théorique, mais une question pratique. C'est dans la pratique qu'il faut que l'homme prouve la vérité, c'est-à-dire la réalité et la puissance de sa pensée dans ce monde et pour notre temps. La discussion sur la réalité ou l'irréalité d'une pensée qui s'isole de la pratique est purement *scolastique* » (Marx : IIe thèse sur Feuerbach).

Finalement, tout cela, c'est affaire de *politique*.

V. Je crois qu'il n'est pas besoin du moins pour l'instant, d'aller plus avant. Nous sommes de toute évidence dans un tout autre champ que celui constitué par le surréalisme. Breton (et que dire d'Éluard, d'Aragon, etc.?), littéralement englué dans une fétichisation incessante, en reste à une *poésie conservée*, dont le surréalisme tout entier offre une sorte de résumé saisissant; il n'accomplit la poésie que dans son *reflux* (poésie comme « échappatoire », comme « issue »), dans sa réussite, non dans son *échec*, par où passe précisément le dépassement non-verbal du monde, dans la pratique réelle.

Dans le texte de 1947 que j'ai cité tout à l'heure, Bataille revient sur ce qu'il appelle alors « l'ambiguïté » d'André Breton; cette « ambiguïté » s'exprime à son avis par rapport au refus « *opposé au monde insupprimable de l'utilité rationnelle* »; et il ajoute : « Le refus dont il s'agit gagnerait à n'être pas confondu avec le refus raisonné de conditions de vie déraisonnables. Et réciproquement. » Il serait particulièrement illusoire de croire que la question posée ici par Bataille sous la forme du double mouvement d'une contradiction, question profondément *politique* en fonction même de la position *matérialiste* qui s'y implique (reconnaissance du caractère « insupprimable » du monde « de l'utilité rationnelle ») —, est une question réglée, pour nous, en 1972. Si on en restait à l'isolement artificiel de certains énoncés de Bataille (ceux-ci, par exemple, dans *L'expérience intérieure* : « L'extrême mouvement de la pensée doit se donner pour ce qu'il est : étranger à l'action. L'action a ses lois, ses exigences, auxquelles répond la pensée pratique. Prolongée au-delà dans la recherche d'un lointain possible, la pensée autonome ne peut que réserver le domaine de l'action »), on pourrait croire que sur ce point fondamental pour nous, pour notre lutte, la situation reste bloquée. Pourtant ce serait oublier que si l'expérience de Bataille revêt pour nous, aujourd'hui, une importance aussi cruciale, si c'est un colloque Artaud / Bataille que *Tel Quel* a organisé, et non un colloque Artaud + Aragon + Bataille + Breton + etc —, c'est que tout dans cette expérience de Bataille fait surgir la question du sujet,

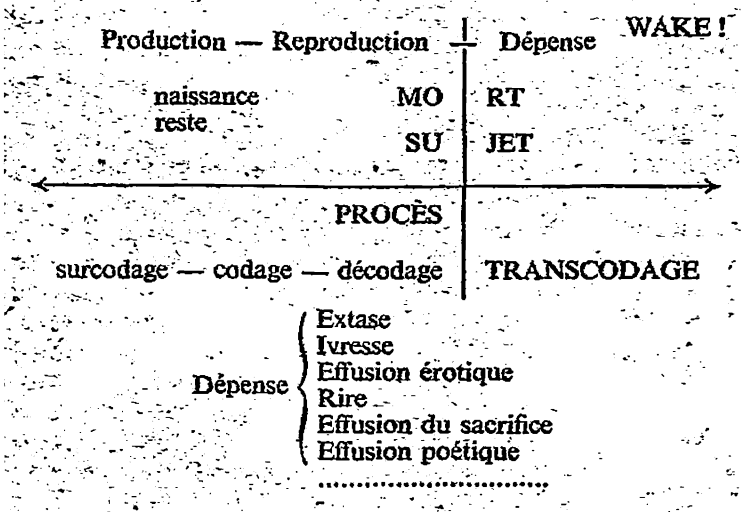
transversalement à tous les champs de la pratique sociale où cette question est soigneusement recouverte, évitée, forclose; et que si nous avons quelque chance d'ouvrir le « monde insupprimable de l'utilité rationnelle » à un processus révolutionnaire, c'est précisément par une transformation des sujets dans ce processus même (dans sa *dépense*) que cela passera, et se poursuivra.

« Pour que le prolétariat trouve ses alliés réels, il lui faut refuser non pas la tactique, encore moins la stratégie, mais toute station inutile. L'histoire n'est pas un chemin de croix. En définitive, et malgré sa complexité de plus en plus plexifiée variée le procès n'est pas arrêté. Ceux qui croient le mettre en boîte pour le réviser en toutouche-concepts limités puent déjà le viscère. Bien creusé, jeune taupe! Ici, nous devons mettre en place un opéra permanent. Il délie le passé, l'explique, approfondit l'avenir, le rapproche, fait sentir les tangentes » (Philippe Sollers, *Lois*, 1972).

C'est en tout cas une des leçons politiques de base qu'en ce qui me concerne je tire des interventions et des discussions qui ont eu lieu ici.

J.L. H.

DISCUSSION

Philippe SOLLERS : 

Denis HOLLIER : Je voulais faire quelques remarques qui confirment et précisent ce qu'a dit Houdebine. D'abord, je pense qu'il est bon de signaler les conditions assez curieuses dans lesquelles l'œuvre et le nom de Bataille ont été diffusés. Comme Sollers l'a signalé, la plupart des textes écrits avant la guerre étaient pratiquement inconnus, c'est-à-dire que les textes de Bataille ont été précédés historiquement par leur condamnation. Pour les gens qui

lisaient, Bataille était d'abord connu non pas par ce qu'il avait écrit, mais parce que Breton l'avait condamné dans *Le premier manifeste*. Je signale une autre mention de Bataille dans un texte de Breton, qui a paru dans un numéro d'une revue belge, où Bataille refuse d'assister à une réunion surréaliste avec cette formule assez lapidaire : « Trop d'emmerdeurs idéalistes. » Par ailleurs, toujours dans le même ordre d'idées, à savoir l'éventuelle réconciliation qu'il y aurait eu entre Breton et Bataille, il y a un texte de Breton qui est repris dans *le Surréalisme et la peinture*, consacré à l'art gaulois, et, dans ce texte, Breton se réfère à un article de *Documents*. Dans ce texte, de 65, Breton a exactement les mêmes positions qu'en 1929, c'est-à-dire qu'il refuse totalement ce que Bataille dit. Tout au plus, Breton évoque-t-il l'ironie, l'humour paradoxal de Bataille. Il y a un dernier point que je voudrais signaler, et qui est assez fondamental, c'est que le Collège de Sociologie a été absolument refusé par les surréalistes.

Jean-Louis HOUDEBINE : Si je me souviens bien, par rapport au Collège de Sociologie, cela intervient après *Contre-attaque*.

Jean-Louis BAUDRY : Il me semble que le point central de l'intervention d'Houdebine est la question du mouvement et, en particulier, le passage du connu à l'inconnu. Alors, d'une part, je voudrais signaler que, dans la relation de Bataille à la science, Bataille dit, à un moment donné, que la science va de l'inconnu au connu et que lui il effectue un renversement, qui va du connu à l'inconnu. Il me semble que sur le schéma de Sollers, on peut très bien suivre ce passage du connu à l'inconnu.

Philippe SOLLERS : Bataille insiste souvent sur le fait que le renversement qu'il propose affecterait la mort d'un coefficient comique au contraire du monde de la production et de la reproduction qui en fait quelque chose de tragique, de douloureux, d'insupportable, de terrorisant.

En revanche, l'activité sexuelle serait tragique, il insiste beaucoup sur cet effet de transmutation des valeurs. C'est dans *Hegel, la mort et le sacrifice* que précisément il est question du *Finnegans Wake* de Joyce, livre que Bataille n'a visiblement pas lu, mais enfin ce qui l'intéresse là, c'est la légende de la joyeuse veillée funèbre. C'est pourquoi je me suis permis d'écrire cette fonction d'éveil en son lieu.

Arthur LEROY : Je lis, dans Bataille : « cependant il est possible de chercher la cohésion de l'esprit humain. dont les possibilités s'étendent de la sainte au voluptueux ». Et ceci : « L'érotisme ne peut être envisagé que si l'envisageant c'est l'homme qui est envisagé. » Je continue : « En particulier il ne peut être envisagé indépendamment de l'histoire du travail, il ne peut être envisagé indépendamment de l'histoire des religions. » J'ai l'impression que ce deuxième aspect a été un peu absent jusqu'ici.

Jean-Louis HOUDEBINE : Effectivement dans mon exposé, je n'ai pratiquement pas évoqué cet aspect d'histoire des religions, parce que j'ai bien indiqué qu'il s'agissait d'un parcours dans le texte de Bataille et que ce parcours était lié essentiellement en fonction même du rapport que j'avais à étudier : *Bataille et le surréalisme*, ça n'est pas passé par la religion, par exemple, et tout ce qui peut s'y inscrire en effet comme problèmes, et que Bataille a toujours pris très au sérieux.

Arthur LEROY : Oui, j'ai apprécié le respect que Bataille avait vis-à-vis de l'expérience mystique que j'appellerais naturellement, je ne sais pas si c'est permis ici, authentique.

Jean-Louis HOUDEBINE : Je ne pense pas que le mot de respect convienne et, d'autre part, lorsque Bataille parle de ces problèmes, il précise toujours qu'il se situe en dehors de toute considération de religion instituée, officielle, etc... Ce qui l'intéresse, c'est effectivement un type d'expérience.

Philippe SOLLERS : La position de Bataille est à l'opposé de tout syncrétisme, de toute idéologie de « convergence ». C'est une position finalement assez silencieuse, expérimentale, où la part du non-dit est évidente, marquée, affirmée.

Jean-Louis BAUDRY : Bataille, quand il fait la comparaison entre l'expérience mystique et l'expérience érotique, fait intervenir les notions de subordination et de souveraineté. Le grand problème de l'expérience mystique c'est que c'est, en définitive, — dans la mesure même où elle se pose la question du salut, où il y a une échéance remise à plus tard, où il y a un sacrifice de l'instant par rapport au temps —, une expérience subordonnée. Alors, que l'expérience érotique, telle que l'entend Bataille, est une expérience de dépense improductive, une dépense de l'instant, une dépense souveraine. Je crois que c'est un point absolument précis.

Anne-Marie HOUDEBINE : Je voudrais tout d'abord revenir sur un point de discussion que tu as évoqué rapidement quant aux positions de Bataille sur le surréalisme dans les années de l'immédiat après-guerre; et puis souligner aussi dans le texte que tu as présenté (je dis sciemment texte et non exposé) tout ce que tu as dit sur l'échappatoire icarienne et sa déviation, remarques qui, je crois, sont importantes pour nous actuellement; sur le langage aussi et sa partialité, son mensonge consécutif, et je crois que ça répondait en partie aux questions qui ont été posées à Sollers sur la phrase : « la vérité du langage est chrétienne »; à propos de la « poésie », alors là, une question plus personnelle peut-être : est-ce que tu ne crois pas que dans tout ce qui s'est fait ici et sur Artaud et sur Bataille, et ce que tu as fait toi-même, il n'y a pas déjà des éléments de réponse, et de travail bien sûr, au livre de Deleuze et Guattari, qui ignorent d'ailleurs assez Bataille, sur le procès schizophrénique et la place du sujet révolutionnaire, des transformations des sujets dans leur dépense même dont tu as parlé à la fin?

Jean-Louis HOUDEBINE : En ce qui concerne en effet le rapport de Bataille au surréalisme dans l'immédiat après-guerre, là je crois qu'il faut vraiment percevoir le contexte historique dont Sollers a marqué à plusieurs reprises combien il pesait très lourdement sur tout ce que Bataille est amené à écrire, je dirai même, après la guerre, à organiser : parce qu'une revue (*Critique*), ça ne se mène pas comme on mène un texte d'expérience intérieure, ça implique toute une inscription dans un contexte économique, politique et idéologique; et ce qui me frappe le plus, dans ces moments-là, c'est l'extrême solitude de Bataille, obligé de composer avec un contexte qui le rejette en fait. Rappelons-nous, par exemple, *Situations II*, où Sartre fait une très longue note sur ce qu'a été, selon lui, le contexte historique de l'entre-deux-guerres, sur ce qu'a été le surréalisme à ce moment-là, et il fait une critique très violente du surréalisme d'après la guerre, c'est-à-dire de tout l'affadissement, tout le ralentissement de la force mobilisatrice qu'avait pu constituer le surréalisme dans les années 25-30; et Sartre pointe d'une manière très juste à mon avis, cette récupération universitaire, notamment (c'est une expression que Sartre emploie) par le « rationalisme un peu fade de M. Alquié », qui s'est fait le « théolâtre » du surréalisme, pour employer cette fois un terme de Bataille. Là je crois qu'il faut voir Bataille obligé dans son activité de faire revenir, d'essayer de faire revenir les gens sur le moment fort qu'a pu constituer le surréalisme; et ce qui est très bizarre c'est que sa position, on pourrait dire qu'elle recoupe par moments les critiques de Sartre opposées au surréalisme et à sa dégénérescence historique, alors qu'en même temps elles sont émises d'un tout autre point de vue qui lui fait prendre Sartre à revers, et pour cela même essayer de marquer ce que le surréalisme avait pu être ou aurait pu être dans les années de l'entre-deux-guerres. Il y a d'ailleurs un petit épisode que je trouve personnellement assez drôle, c'est justement dans le numéro 2 de *Critique*, en 46, lorsque Bataille fait le commentaire de la publication d'*Arcane 17* de Breton : il se trouve pratiquement obligé de parler en même temps de recueils sur-

réalistes qui viennent de paraître; il fait alors un long développement sur Breton, assez favorable, en essayant de montrer ce qu'il y a chez Breton qui ne se trouve pas du tout chez Sartre, et il revient justement à ce moment-là sur l'expérience de l'*instant*, expérience, d'ailleurs, qu'à mon avis, il faut lire non pas comme si Bataille reconnaissait qu'elle était effective chez Breton, mais bien comme étant son expérience propre, à lui, Bataille. Et à la fin de son article, il se trouve obligé, quand même, de faire une petite note sur la « poésie surréaliste » et il écrit ceci : « Et si par la publication, sans plus, d'une suite de textes poétiques tels que l'habitude en diminue la valeur d'arrachement, comme c'est le cas pour le recueil récemment paru sous le titre d'*Évidence surréaliste*, on perd de vue les repères (ceux que Bataille vient de mettre en place, justement, de définir dans son article), on retombe de très haut dans la littérature. Car le surréalisme n'est pas seulement poésie (et c'est par là, précisément, que Bataille essaie de dégager le mouvement réel du surréalisme), mais affirmation bouleversée et, par là, négation du sens de la poésie. Le laisser oublier même un instant efface la lumière du visage ». Et il ajoute ceci, en bas de page, comme dans une note bien obligée : « L'évidence surréaliste n'en publie pas moins un certain nombre d'admirables poèmes, entre autres ceux de Benjamin Peret. On y trouve, aussi, le texte de Fata Morgana. » Il me semble qu'on perçoit très bien l'embarras dans lequel se trouve alors Bataille pour parler de ce que le surréalisme produit effectivement, à savoir des recueils de textes poétiques. Maintenant, pour la dernière partie de ta question, on peut remarquer effectivement, c'est en effet assez étrange, cette absence quasi totale de l'intervention du texte de Bataille chez Deleuze et Guattari; il n'intervient, je crois, qu'une ou deux fois seulement, dans le premier chapitre; j'y vois quant à moi, dans toute la percée qu'opère ce livre...

Philippe SOLLERS : Il y a beaucoup Nietzsche, en revanche.

Jean-Louis HOUDEBINE : Oui! Dans la percée opérée par ce livre, j'y vois une méconnaissance extrêmement grave, justement, de tout le travail, d'abord du travail de Bataille, et puis de tout le travail qui a pu s'opérer justement, et qui s'opère ici même, à partir du texte de Bataille; si bien que je crois que par rapport à la percée opérée d'une manière très juste par ce livre, ce qui se fait ici développe toute une productivité que le livre de Deleuze et Guattari laissent de côté, laissent à mon avis dangereusement de côté; c'est bien pourquoi, d'ailleurs, nous avons dit qu'il fallait faire une *lecture de gauche* de ce livre.

Philippe SOLLERS : Je crois que, là, la question est essentiellement la tradition antidialectique française, qui fait que ce livre, malgré sa considérable nouveauté, se place délibérément dans une position non dialectique. Comme si cela allait de soi.

VII. — NU, OU LES IMPASSES D'UNE SORTIE RADICALE

par François WAHL

Je ferai deux déclarations préliminaires.

D'abord, je redoute qu'à certains moments, ce que je pourrai être amené à dire n'apparaisse, à certaines âmes en mal de consolation, rassurant ou réconfortant. En conséquence, et parce qu'un tel effet n'est pas du tout mon intention, on écrira ici, dès à présent, une proposition où s'indique le problème auquel nous aboutirons. Soit :

Comment la soustraction d'une flaque de sperme peut-elle s'échanger contre l'addition d'un collier de perles?

Comme je ne suis pas sûr que nous aurons le temps d'en arriver au problème annoncé — celui du nu —, ceci y fera aussi, indicativement, référence.

Deuxième indication préliminaire : il ne faut surtout pas entendre ce que je vais dire comme prenant une sorte de retrait par rapport à ce qu'on a entendu les jours précédents ou ce matin, et par rapport à quoi je me tiens pour totalement solidaire. Si je vais poser un certain nombre de questions sur des niveaux du texte de Bataille qui ne se prêtent pas tous aussi bien à une réactivation matérialiste où mettre en place le sujet, que d'autres éléments de ce texte qu'on a utilisés jusqu'ici, ce n'est pas du tout pour faire une sorte de contrepoids; mais, au contraire, pour nettoyer le terrain en quelque sorte, et avoir les mains plus libres, après.

Une dernière note, dont vous ferez ce que vous voudrez : la première fois que j'ai rencontré Philippe Sollers, voici quinze ans, le premier nom que je l'ai entendu prononcer —

Jean-Louis HOUDEBINE : Oui! Dans la percée opérée par ce livre, j'y vois une méconnaissance extrêmement grave, justement, de tout le travail, d'abord du travail de Bataille, et puis de tout le travail qui a pu s'opérer justement, et qui s'opère ici même, à partir du texte de Bataille; si bien que je crois que par rapport à la percée opérée d'une manière très juste par ce livre, ce qui se fait ici développe toute une productivité que le livre de Deleuze et Guattari laissent de côté, laissent à mon avis dangereusement de côté; c'est bien pourquoi, d'ailleurs, nous avons dit qu'il fallait faire une *lecture de gauche* de ce livre.

Philippe SOLLERS : Je crois que, là, la question est essentiellement la tradition antidialectique française, qui fait que ce livre, malgré sa considérable nouveauté, se place délibérément dans une position non dialectique. Comme si cela allait de soi.

VII. — NU, OU LES IMPASSES D'UNE SORTIE RADICALE

par François WAHL

Je ferai deux déclarations préliminaires.

D'abord, je redoute qu'à certains moments, ce que je pourrai être amené à dire n'apparaisse, à certaines âmes en mal de consolation, rassurant ou réconfortant. En conséquence, et parce qu'un tel effet n'est pas du tout mon intention, on écrira ici, dès à présent, une proposition où s'indique le problème auquel nous aboutirons. Soit :

Comment la soustraction d'une flaque de sperme peut-elle s'échanger contre l'addition d'un collier de perles?

Comme je ne suis pas sûr que nous aurons le temps d'en arriver au problème annoncé — celui du nu —, ceci y fera aussi, indicativement, référence.

Deuxième indication préliminaire : il ne faut surtout pas entendre ce que je vais dire comme prenant une sorte de retrait par rapport à ce qu'on a entendu les jours précédents ou ce matin, et par rapport à quoi je me tiens pour totalement solidaire. Si je vais poser un certain nombre de questions sur des niveaux du texte de Bataille qui ne se prêtent pas tous aussi bien à une réactivation matérialiste où mettre en place le sujet, que d'autres éléments de ce texte qu'on a utilisés jusqu'ici, ce n'est pas du tout pour faire une sorte de contrepoids; mais, au contraire, pour nettoyer le terrain en quelque sorte, et avoir les mains plus libres, après.

Une dernière note, dont vous ferez ce que vous voudrez : la première fois que j'ai rencontré Philippe Sollers, voici quinze ans, le premier nom que je l'ai entendu prononcer —

ce n'était pas un nom venu à la place d'un autre, mais bien un nom valant concept — c'était : celui de Bataille.

Deux, trois, quatre discours — ou niveaux de systématisation — se chevauchent pour qui cherche à poser la question tapie autour d'une lecture de Bataille, aujourd'hui. Problème, d'abord, d'une lecture *complète*, c'est-à-dire d'une lecture qui fasse leur part à la diversité des démarches de Bataille (et je ne parle pas seulement de leur diversité dans le temps, à quoi on a fait allusion ici plusieurs fois), à leurs distances, leurs divergences, voire leurs contradictions — quand un certain aspect de Bataille a seul été ici ou jusqu'ici privilégié : l'aspect le plus opérant, le plus neuf, celui qui rend possible une réactivation comme celle à la fois freudienne et matérialiste à quoi nous sommes tous attachés; mais dans quelle mesure cet aspect se laisse-t-il séparer? En d'autres termes : est-il, pour s'être trouvé pris dans la masse bien loin d'être unifiée du texte de Bataille, aussi opérant qu'il y semble, isolé? Et ne faut-il pas repérer très précisément ce qui laisse éventuellement Bataille la tête en bas, pour le remettre effectivement sur ses pieds? Problème, ensuite, d'une triangulation philosophique qui apparaîtrait, par-delà, nécessaire, visant à révéler ce qui parle, comme *structures rémanentes* de la pensée, derrière le discours de Bataille : et ce ne sont pas forcément les systèmes auxquels Bataille s'est explicitement référé. Problème encore d'un éclatement culturel : en quoi, et jusqu'où, Bataille oblige à *sortir de soi notre culture*, la confronte avec un champ (des champs) qu'elle avait exclus, et peut en remettre en cause l'économie — mais aussi problème des *limites* d'une telle sortie par rapport à ce qui relève d'une révolution de la culture en son entier, par rapport à l'appareil théorique d'une telle révolution. Enfin, problème incontournable (et que pourtant je n'évoquerai presque jamais explicitement) de certaines analogies entre Bataille et Deleuze; pourquoi? Cela se perçoit d'abord plus aisément que cela ne se fixe : en tout cas, c'est à partir de mouvements de sens opposés —

pour le dire rapidement : chez Deleuze, comme le notait Philippe Sollers ce matin, celui d'un matérialisme qui reste plat, d'un matérialisme métaphysico-mécaniste ; alors que, chez Bataille, ce qui pourrait faire question serait la rémanence, jusque dans l'enveloppe d'un certain matérialisme qu'on a abondamment cité ici, d'éléments qu'il faudra bien repérer comme important par essence l'idéalisme —. Et à travers ce problème d'une symétrie de butée chez Bataille et Deleuze, cet autre problème, finalement, des rapports manqués de l'un et de l'autre à un *repérage strict, opérant, du sujet et de l'objet*. Et méthodologiquement aussitôt : comment, dans quelles mesures, tous ces problèmes se commandent-ils l'un l'autre?

Pour être tout à fait rigoureux, il faudrait ajouter encore une discussion sur la place même d'où se produit une interrogation comme la nôtre; mais je laisserai cette question entre parenthèses aujourd'hui.

Derrière chacun de ces problèmes, l'effectuation *ou non* d'une rupture. Or, chez Bataille lui-même, la rupture qui s'opérait dans le texte fut pensée (écrite) beaucoup moins au niveau de l'écriture qu'à celui du *geste*. Gestes que Bataille se proposait d'accomplir en des points où notre culture marquait ses bornes — son impossible —, en des points où elle séparait ou bien distinguait : gestes qui se proposaient, non à l'inverse mais à l'excès, de réunir ou de recroiser. Cela est bien connu. Dans la dépense, l'économie « généralisée » intègre le gratuit. Dans la transgression, l'interdit ne se laisse plus penser sans la consumation de ce qu'il mettait hors circuit. Dans l'érotisme, l'abjection découvre son envers de sacré. Chacun de ces gestes, que j'aimerais bien qualifier de sauvages, est repéré par Bataille comme violence : violence logique d'abord, qui réintègre (non pas dialectiquement) les deux termes d'une contradiction à l'intérieur de l'un d'entre eux — sans que la contradiction en soit pour autant supprimée. Cela, encore une fois, est connu. Mais l'embarras commence — et c'est peut-être ici que mon propos voudrait échapper à une lecture confortablement inconfortable de Bataille — quand on remarque que, par l'appareil de notions qui

l'encadrent, la violence permet encore de situer dans l'économie d'une culture ce que, à première vue, elle paraissait rejeter en son dehors. C'est cet appareil — disons : prédéterminant, et peut-être parfois : rétrograde — de notions, que j'ai choisi d'examiner très lentement — sûrement trop lentement — sur un texte précis. Je choisis les premières pages de *l'Érotisme*.

I

Soit donc *l'Érotisme*. Le mouvement par lequel le livre tend, comme il le dit dans ses dernières pages, à mener la philosophie à son excès (1), est des plus curieux.

Ce dépassement / débordement, *en un sens*, était donné dès le départ, avec les notions d'exubérance et d' « approbation de la vie jusque dans la mort (2) », notions tout à fait caractéristiques de la réunion non synthétique de Bataille. Mais, *en un autre sens*, le mouvement se déploie par une production lente, successive, de notions (par exemple, celles de sacré, d'interdit et de transgression) qui poussent les unes au-dessus des autres, comme des branches, à des niveaux d'exposition distincts, et qu'on aurait tort de se donner après-coup pour synchrones (par exemple, j'aurai l'occasion d'y revenir, dans l'exposé de *l'Érotisme*, le sacré n'est *pas* synchrone de l'interdit et de la transgression, avec quoi pourtant il fera système).

En même temps, la question va se poser de savoir si ces notions débordent, à vouloir déborder la philosophie, certaines organisations tout à la fois de la science et de la philosophie à quoi elles se sont successivement accordées; si elles rendent bien compte dès lors de ce qu'il y a d'hétérogène dans l'expérience érotique, et qui commanderait (par-delà toute « thématisation » de l'hétérologie) la production d'*autres concepts*.

(1) *L'Érotisme*, éd. 10/18, p. 303. L'édition des essais postérieurs à 1940 manquant encore dans les *Œuvres complètes*, je renverrai aux différentes éditions « de poche ».

(2) *Ibid.*, p. 15.

Il y a d'abord le geste par lequel Bataille construit ses avant-propos autour d'un seul mot, ramené et martelé avec une insistance qui prend parfois des allures de maladresse singulière, au point qu'il est difficile de ne pas penser que ce mot a une fonction d'encouragement et de colmatage pour une angoisse restée ouverte; dans *la Littérature et le mal*, c'est « tumulte »; dans l'*Expérience intérieure*, le « désir d'être tout ». Dans *l'Érotisme*, c'est : « *esprit humain* ». En l'espace de deux pages, avec « homme » dont Bataille use comme d'un exact synonyme, le mot revient onze fois. Il est doublé par « *cohésion* » qui, lui, revient quatre fois (plus deux fois « cohérent »), pour marquer ce que Bataille veut tenter de retrouver, soit justement : « *l'unité de l'esprit humain* ». En face, en rejet, la peur qu'éprouve tel des « possibles » de l'esprit en présence de tels autres de ses possibles (par exemple : l'érotisme, la mort). En avant, en projet, le renvoi totalisant de l'homme érotique à l'homme des religions d'une part et à l'homme du travail d'autre part.

Peut-on tenir pour superficielles et accessoires les connotations sémantiques de tels propos? Il me semble que non. Mais beaucoup moins par la référence ainsi faite à l'*esprit* dans la diversité de ses expériences (l'idéalisme, de ce biais, serait plutôt, et tout à fait à l'opposé de la pratique de Bataille, le privilège exclusif accordé à certaines de ces expériences, qu'on dit « pures »), que dans l'affirmation de son *unité* ou cohésion. En réalité, le programme complet d'un décapement / renversement de la consolation idéaliste — consolation idéaliste : mouvement par lequel l'esprit essaie de se protéger contre un dehors — comporterait deux temps. Le premier consiste à montrer ce qu'il y a d'illusoire dans des oppositions de type éthique, ce qu'il y a d'illusoire à dire de mouvements de signe ou de « valeur » opposés (par exemple : vers le sexe d'un côté et vers Dieu de l'autre) qu'ils ne sauraient être les mêmes substantiellement, avoir même vection malgré les apparences; et là-dessus, le geste de Bataille, très net, est d'affirmer qu'il s'agit bien d'un seul et même objet, par-delà la diversité

de mouvements donnée. Mais à vrai dire, ce premier temps devrait être suivi d'un second, où c'est la réalité qui est intéressée : renonciation symétrique à inférer, d'une apparente unité de signe et de valeur dans des mouvements — tous ceux, par exemple, de la religion ou tous ceux de l'érotisme —, qu'ils se portent nécessairement vers un seul et même terme, qu'ils ne sont pas, quant à leur objet (quant au réel), différents.

Il faut marquer, sur ce point, l'importance d'un passage de la fin de l'avant-propos :

« Dans ce monde abandonné que nous hantons, la passion humaine n'a qu'un objet. Les voies par lesquelles nous l'abordons varient. Cet objet a les aspects les plus variés mais de ces aspects, nous ne pénétrons le sens qu'en apercevant leur cohésion profonde. »

« J'insiste sur le fait que, dans cet ouvrage, les élans de la religion chrétienne et ceux de la vie érotique apparaissent dans leur unité (1). »

Question que je voudrais poser : l'idéalisme ne ressurgit-il pas, à promettre aux « élans » une unité d'objet? A travers cette idée d'un unique objet comme recollection qui vaut pour le divers de l'expérience et réduit ce divers, que tout réalisme va à montrer pourtant irréductible? Le curieux étant qu'on ne pourrait affirmer une telle unité de l'objet (contraire à toutes les apparences) si l'on ne se déportait pas précisément dans l'unité de ce qui y porte (y ouvre) l'esprit; c'est-à-dire qu'à la préconception d'un esprit aliéné par l'autre (impur) dont on s'est débarrassé, se substituerait l'idée d'un esprit un, dans la nuit de ses différences.

D'une certaine manière, j'ai dit là tout ce que j'avais à dire : *il n'y a pas de matérialisme*, et en tout cas pas de matérialisme non métaphysique, *là où il n'y a pas de dispersion des objets*. D'une autre manière, il serait aventureux (sauf à nous précipiter dans un schéma plus ou moins psychanalytique) de prétendre que nous savons nous-même bien ce que couvre une telle dispersion.

(1) *Ibid.*, p. 11.

La question que posait l'avant-propos est évidemment une question de méthode. Elle ne se laisse pas séparer de ce qu'on pourrait appeler la technique d'ensemble du livre *l'Érotisme*. Lequel se définit de prendre au sérieux la connaissance rationnelle et objective, mais, en revanche, objectivante et jamais totalisante, de la *science* — qui va fournir ici, sur les mécanismes de la sexualité, un corpus d'enseignements considérable —; avec symétriquement, l'expérience du *philosophe* (1), expérience mais spécialisée (2), où vise à se faire la sommation des connaissances, mais où ne saurait s'opérer la totalisation de l'expérience. Le propre du livre est donc de prendre au sérieux ces deux types de connaissance, mais pour les reprendre, les « *remettre en jeu* » — terme dont Derrida a pu marquer que c'est peut-être le plus caractéristique de Bataille — à partir de l'*expérience intérieure*, qui est d'elle-même: « mise en question », « mise en jeu », « mise à nu », « mise à mort », « exubérance », « violence ». Le geste propre de l'érotisme opérant donc jusque sur le savoir qu'il interroge, et d'autant plus inévitablement que ce savoir « procède en fait de l'interdit » c'est-à-dire du travail et du langage, qui sont refus de la violence.

Tout cela signifiant que l'expérience intérieure, d'une part, est (seule) totale, *totalisante;* et que, d'autre part, elle *spécifie* (ou remplit, remplit d'*un* sens) cette totalisation : comme dépense.

Ce mouvement singulier, par lequel « un aspect de la vie intérieure (3) » se retourne en forme ou modalité ultime de la pensée, par lequel le mode totalisant de la pensée ne se laisse pas penser sinon à partir (et comme œuvre) d'un contenu particulier de pensée, n'est pas sans précédent.

D'abord, il ne suffit plus de dire qu'une épistémologie classique, articulée sur le champ du travail et prisonnière de son ordre, ne peut que se trouver débordée par « l'émotion intense », « l'humanité extrême », « la convul-

(1) Cf. *Ibid.*, p. 277 et 282. Bataille propose, en regard, « la somme des [expériences] possibles, au sens d'une opération synthétique. »
(2) Par où elle est encore un « travail » (p. 282).
(3) *Ibid.*, p. 36.

sion (1) ». Car il faut bien voir qu'ici, le plus intime, l'extrême particularité du dedans, prétend couvrir en même temps la généralité de *toute* expérience. Ou — pour prendre les choses par l'autre bout — le champ entier de ce que tente d'embrasser la connaissance, serait ressaisi par un autre biais, sans que pourtant subsiste aucune des coupures traditionnellement opérées au travers de la connaissance empirique ou scientifique pour la fonder, par une redistribution de termes affrontés — sujet et objet, forme et contenu, phénoménal et transcendantal — : ce dont l'expérience intérieure, aux limites du possible, fait ressource à la connaissance, n'est ni une forme venant (en un sens classique et en somme kantien) informer du côté du sujet une réalité extérieure, pour l'élever au savoir; ni une primauté de l'objet jouant (sur le mode empiriste) jusqu'au plus proche, jusqu'à l'intérieur d'un moi qui ne lui opposerait aucune qualité propre; ni (selon un modèle bachelardien) la plasticité double d'une forme intellect se modelant sur un à-savoir externe et d'une expérimentation se réglant sur un appareil théorique préalable — avec, dans le concept, le « produit » du progrès d'un rationalisme matériel (2);

(1) *Ibid.*, p. 275 sq.

(2) Un rappel n'est sans doute pas inutile, dans le présent contexte, des formules initiales du *Rationalisme appliqué* : la physique est un seul et même « champ de pensée qui se spécifie en mathématiques et en expériences », qui « détermine une mentalité abstraite-concrète », qui nous impose enfin de « comprendre la réciprocité des dialectiques qui vont sans fin, et dans les deux sens, de l'esprit aux choses » (p. I). Elle conduit à une « *bi-certitude* essentielle » : que le réel est en prise directe sur la rationalité, et que les arguments rationnels sont des moments de l'expérience elle-même. « Position centrale » dans laquelle on ne peut plus « reconnaître la trace du vieux dualisme des philosophes »; ce qui s'intitule rationalisme appliqué peut aussi bien s'écrire : « *matérialisme* technique » ou « matérialisme instruit » (p. 4).

Cette note pour rappeler, à notre tour, jusqu'où peut aller, mais aussi où s'arrête, un matérialisme qui n'est pas en état de s'interroger sur la place du sujet dans le discours et (ou : c'est-à-dire) dans ce qui y a place de réel. Problème que Bachelard confond significativement (cf tout son 2e chap.) avec celui du psychologisme. Ce qui le conduit sans nul hasard à cette formule, aujourd'hui savoureuse, que « l'école est le modèle le plus élevé de la vie sociale » (p. 27).

non pas même le parcours par la conscience de figures dont l'enchaînement, à la fois réel et nécessaire, formerait le système de toute connaissance : système tel que, chaque fois, la remise en question du savoir (de l'objet pour nous) entraînerait changement de l'objet même (de l'objet en soi), jusqu'au point où le savoir n'aurait plus à aller au-delà de lui-même, simplement parce qu'il serait enfin égal à l'objet — savoir absolu, ou vérité — dans le concept (1); et, non plus, le retour à une vie transcendantale (non « mondaine (2) ») de la conscience, comme à une expérience capable de fonder toutes les autres, mais en tant que sphère de corrélations sous la règle téléologique de l'évidence — donation de l'objet à la conscience dans le mode de l'être présent en lui-même, *originaliter* — : en sorte que des structures de synthèse a priori, ordonnées et hiérarchisées, se dévoileraient comme modes de constitution immanente de l'objet.

En regard : un sujet concret, empirique; doté d'une épaisseur irréductible, d'une existence propre du dedans; et contestant à partir de cette existence l'en face de l'objet comme un moment superficiel qui lui voilait une continuité plus profonde, où sa singularité ouvre sur l'universel. Le sujet qui s'est aventuré jusqu'à la convulsion *a expérimenté* là, aux limites du *sentiment de soi*, l'unité intime et la dépense *dans la réalité* (dans la nature). Ou, pour le dire pas à pas : c'est par un mouvement violent de l'esprit que nous connaissons la violence (le sujet est son « contenu », le sujet est son « expérience »); la violence (celle de l'être même) n'est rien d'autre que ce mouvement de l'esprit; et c'est la nature dont il « est » (aucune transcendance (3), donc) que l'esprit expérimente ainsi, à même (si je puis dire) l'impossible pour lui.

(1) Le Hegel de Bataille, celui auquel il se confronte volontiers, ne dépasse pas la *Phénoménologie*.

(2) On jetterait une curieuse lumière sur les démarches de Bataille et Husserl en remarquant que si le premier entend toujours « *mettre en jeu* », le second cherche explicitement, dans l'*époché*, à « *mettre hors jeu* ».

(3) Ni rien qui soit de l'ordre de la différence ontico-ontologique.

Or, encore une fois, une telle *conversion de l'esprit connaissant le réel comme l'esprit converti même*, n'est pas sans précédent : et le nom qui doit être ici avancé — il faudra nous y faire — est celui de Bergson.

Je voudrais qu'il n'y ait aucun malentendu, mais je sais bien qu'il y en aura, pendant un temps, sur ce que d'aucuns jugeront l'impertinent d'une telle référence. D'abord, pour toute référence, l'honnête tradition veut qu'on apporte une série de citations. Je ne le ferai pas ici (1), pour cette raison, entre autres, que les citations qu'on peut donner de Bergson — précisément parce que nous sommes dans une de ces philosophies où certaine expérience de conscience se retourne en mode de pensée qui prétend dire le réel — ces citations, donc, sont si marquées par la philosophie propre de Bergson, en son entier, par l'intuition propre de Bergson en son intégralité, que la structure qui joue là-derrière ne s'y livre jamais isolée : il faut toujours charrier tout le système avec soi. D'autre part, ce que je voulais bien plutôt marquer, c'est que si a surgi, quelque part au début de ce siècle ou à la fin du dernier, une problématique qui se définit d'une réaction contre la technique, cette réaction a trouvé sa forme (2) à la fois le plus et le moins articulée (je veux dire : une de ses systématiques les plus ambiguës) dans l'œuvre de Bergson, comme *projet d'un naturalisme non positiviste, fondé dans un mentalisme non psychologiste* : à ce niveau — au niveau de ce geste double — le bergsonisme court en nombre de démarches intellectuelles, jusques à notre temps. Simplement, il y est furieusement refoulé, pour une raison d'ailleurs tout à fait valable : à savoir que, et j'y reviendrai dans un moment, c'est une pensée, disons : molle. Enfin, je ne prétends pas du tout — et d'ailleurs, cela ne nous intéresserait en rien — qu'il y ait eu chez Bataille un fonctionnement su et tu de Bergson : il n'en est pas question. Mais il est vrai que,

(1) Si je le faisais, ce seraient par ex. les p. 27-29 et 211 sq. de *la Pensée et le mouvant* (P. U. F., 1946), 192 sq. de *l'Évolution créatrice* (P. U. F., 1909).

(2) Forme dont tout ce qui est dit ici marque assez la différence essentielle d'avec le discours « anti-technique » chez Heidegger.

par une démarche fondamentale, la pensée de Bataille se développe selon le même pas (double) qui était celui de Bergson.

Ce retournement, donc, qui fait d'abord qu'un certain contenu de notre vie intime, un mouvement de notre esprit, devient à un moment mode — et mode le plus pertinent — de connaissance, implique que l'universel, impersonnel, se laisse déborder (comprendre) à partir du fortuit. En d'autres termes, le rationnel même est, à partir de l'expérience intérieure, ressaisi comme procédant de l'illogique. Bref, le deuxième, l'aventureux, lié à l'exubérance, est au fond le premier, à l'intérieur duquel l'autre (le rationnel) se trouve naître d'une limitation, d'une réduction. Chez Bergson et Bataille, mêmes places respectives : du mouvement, de l'ouverture, du silence, d'un côté ; du travail, de l'utile, du langage, de l'autre.

Maintenant, que signifie une telle — indiscutable — similitude ou convergence? Bien entendu, elle n'efface pas la différence (un faisceau de différences), par exemple celle qui paraît quand on place la conservation de l'interdit dans la transgression en regard du mouvement effusif de l'évolution : différence, celle-là, entre la rigueur articulée du rationalisme et l'informe du spiritualisme. Il faudrait prendre également en compte la méthode, chez Bataille, de la référence constamment maintenue au dehors, au dehors de l'hétérologie; tandis que chez Bergson tout a toujours tendance à se dissoudre dans le dedans.

Il n'en reste pas moins que le nom de Bergson est — nous avons dit : d'un second pas — signal pour un passage, par le dedans, à la vérité du dehors. Garant d'une certaine homogénéité dans la nature à partir de la conscience, d'une continuité « profonde » entre le mouvant de l'esprit et l'élan de la réalité. Or, chez Bataille, ce qui est en question essentiellement dans le recours à l'expérience intérieure contre la science comme divers ou la philosophie comme sommation, ce qui fait ce recours totalisant, c'est le renvoi à ce qu'il y a, par-delà tout objet de savoir, toute expérience, d'unité intime et d'intime unité de ces unités.

L'unité est *intérieure* comme l'expérience : le pas de méthode auquel se trouvent suspendus tous (sans exception) les développements de *l'Érotisme*, c'est que l'expérience intérieure s'autorise à lire comme *pour soi*, comme *dedans*, ce qui est donné extérieurement, impersonnellement, comme unité matérielle de la particule. Il n'est pas d'unité sans sentiment de soi. Et je voudrais qu'on prête attention à ce texte, que je crois tout à fait capital :

« L'idée d'une similitude qu'une différence rend plus sensible est fondée sur une expérience intérieure. Je ne puis que souligner le changement de plan au passage...

« Les animalcules ont comme les animaux complexes une expérience du dedans : je ne puis lier à la complexité, ou à l'humanité, le passage de l'existence *en soi* à l'existence *pour soi*. Je prête même à la particule inerte, au-dessous de l'animalcule, cette existence *pour soi*, que j'aime mieux nommer expérience du dedans, expérience intérieure, et dont jamais les termes qui la désignent ne sont vraiment satisfaisants. De l'expérience intérieure que je ne puis avoir, ni me représenter par hypothèse, je ne puis cependant ignorer que par définition, à la base, elle implique un *sentiment de soi*. Ce sentiment élémentaire n'est pas la *conscience de soi* (1). »

Ce qui s'opère ici, dans un saut que Bataille ne cherche pas à masquer, c'est en fait le retournement de l'expérience intérieure sur la chose : c'est parce que nous savons ce qu'est un sentiment du dedans, que nous pouvons penser une chose comme unité « ferme » et « stable (2) ». *L'unité et l'esprit, en définitive, c'est la même chose.* L'esprit, c'est l'unité d'un être dedans, l'unité d'un rapport d'angoisse ou de perte à l'être du dehors — où une autre unité d'ailleurs se retrouve.

On touche ici à ce qui fait Bataille solidaire, plus qu'il ne l'eût voulu, d'*une* philosophie et de sa science.

(1) *Ibid.*, p. 109.
(2) *Ibid.*, p. 110.

Le pas suivant consisterait à lire seule la conférence-introduction de *l'Érotisme;* à la lire seule (sans y projeter ce qui suivra) pour remarquer, d'une part, qu'elle repose tout entière sur l'écho *intérieur* du contraste *objectif* (au plan des données de science) entre le discontinu et le continu; et qu'à décrire ou recouvrir ce contraste, suffit, d'autre part, dans l'expérience intérieure, la notion du *sacré*.

La conférence se développe — je le rappelle — comme suit. Premièrement, la seule clé de l'unité de tous les phénomènes érotiques est le rapport objectif discontinuité-continuité, et la violence (ou la mort) que constitue pour le discontinu, le continu. Par exemple :

« La reproduction met en jeu des êtres *discontinus*.

« Les êtres qui se reproduisent sont distincts les uns des autres et les êtres reproduits sont distincts entre eux comme ils sont distincts de ceux dont ils sont issus.

« ... La reproduction mène à la *discontinuité* des êtres, mais elle met en jeu leur continuité, c'est-à-dire qu'elle est intimement liée à la mort (1). »

Deuxièmement, le retournement de ce constat objectif en expérience intérieure : le dedans est donné dès le départ.

« Entre les consciences claires que nous sommes et les êtres infimes dont il s'agit, la distance est considérable. Je vous mets en garde toutefois contre l'habitude de regarder uniquement *du dehors* ces êtres infimes; contre l'habitude de les regarder comme des choses qui n'existent pas *au-dedans*. Vous et moi existons *au-dedans*. Mais il en est de même d'un chien et, par suite, d'un insecte ou d'un être plus petit. Si simple que soit un être, il n'y a pas de seuil à partir duquel apparaisse l'existence *au-dedans* (2). »

Troisièmement, à cette double approche se trouvent suspendues : l'angoisse, la dépossession de soi, l'obscénité comme ouverture d'un soi (3).

(1) *Ibid.*, p. 17. Nous soulignons.
(2) *Ibid.*, p. 19.
(3) *Ibid.*, p. 20 sq.

Il est — quoi qu'on en aie — impossible de ne pas noter comment le texte ici joue en bascule de la dualité du mouvement d'approche : chaque unité reçoit des animalcules seules l'objectivité, et de l'expérience intérieure seule une existence du dedans, qui se rouvre sur une nouvelle objectivité (la totalité), chacun des moments conditionnant et assurant l'autre circulairement. On ne pourrait rien dire sur le « contenu » de l'angoisse érotique, on ne pourrait la spécifier, si les modèles fournis par la connaissance objective ne venaient la remplir et lui fournir sens : comme expérience, elle resterait, en somme, asémique. Cela est tout à fait évident pour l'appartenance du sadisme à l'érotisme, qui se constaterait mais ne se comprendrait d'aucune façon (Bataille le répète) si nous ne *savions* d'autre part (objectivement) que la reproduction est la mort du reproducteur (1). En somme, le paradoxe est celui-ci : que Bataille décrit en termes admirables le déchirement de l'expérience érotique, et que ces termes, il ne peut les emprunter à cette expérience, mais à un ordre seulement extérieur du savoir, qui lui-même demeurerait, sans sentiment, comme nul. Il génère son discours par le recroisement d'un vécu « renversant » (comme il aime à dire), opaque et d'une hypothèse biologique.

Mais ce qui est encore bien plus curieux, est ce qui va suivre. Car la science à quoi Bataille recourt est à son tour prise dans un discours *philosophique* dont on ne peut la détacher, et qui est chargé d'assurer la communication entre l'extérieur et l'intérieur, l'objectif et l'expérience : soit, en fait, le recoupement l'une par l'autre d'une tripartition de l'érotisme et d'une ontologie.

L'*ontologie*, d'abord. Faut-il (peut-on) prendre pour des manières de dire les expressions « être séparé », « être discontinu », « discontinuité de l'être », « être plein », « transparence de l'être illimité », « continuité de l'être », « fond de l'être », « simplicité de l'être », « cœur de l'être »? Ici, à nouveau, il ne s'agit pas de prendre Bataille au mot — je croirais volontiers qu'il a eu recours à l' « être » pour

(1) Par ex., *ibid.*, p. 16.

donner à tout ce qu'il voulait rassembler le minimum de pré-interprétation et, à la fois, ne rien voiler de la gravité de ce (quoi que ce soit) dont il voulait parler : bref, parce qu'il lui fallait absolument jouer aux deux extrêmes du tableau. Mais il découle en tout cas de cet emploi une conséquence essentielle (tout ontologisme bu), où Bataille, en un sens, est coincé : c'est que *l'être est*, dedans-dehors (par-delà l'opposition discontinu-continu), *un*, *homogène*. Je cite : « continuité première qui nous relie généralement à l'être (1) ». Il y a un fondement qui, fondamentalement, reste le même (par-delà toutes les hétérologies). La pensée de Bataille ne nous guide à cette déchirure qui ouvre chaque sujet à un au-delà-de-soi-sujet que comme on recolle les deux morceaux déchirés d'une même feuille ontologique, ou plutôt comme on restitue au mouvement du tout-continu-monos une de ses parties détachée. Je dirai brutalement de l'être qu'il est ce dehors dont on a déjà dedans le sentiment, et qu'il n'offre à l'érotisme d'autre sens que la destruction-déstructuration de ses formes dans le mouvement continu de ses restructurations.

Je dois ici m'arrêter pour comprendre ce que je suis en train d'entreprendre. S'agit-il de faire voler en éclats la description-interprétation qu'a donnée Bataille de l'érotisme, à partir des associations arbitraires d'éléments intérieurs et extérieurs sur quoi elle repose, et de son recours à des notions philosophiques mal élucidées? Certainement pas. D'une part, il est vrai que le discours de Bataille sur l'érotisme est fait de ces mouvements de bascule et de projection que nous avons dits, qu'il ne tient pas hors de cette constitution instable que nous avons vue : il est cette constitution même. Mais, d'autre part, ce n'est pas nier sa portée : non seulement sa nouveauté — qui tient à l'introduction même d'un discours sur l'érotisme dans l'univers de la philosophie —, mais le fait qu'il porte (au moins en un noyau imagé) un savoir tout contenu dans sa première formule : « approbation de la vie jusque dans

(1) *Ibid.*, p. 20.

la mort (1) ». Ce que nous sommes en train d'approcher, c'est que Bataille a seulement donné une *idéologie* de l'érotisme (je parle ici d'idéologie, bien entendu, au sens d'Althusser et, par opposition à théorie).

Caractéristiques de l'idéologie : le fonctionnement en reflet de l'expérience à l'intérieur d'un savoir par production de concepts, et la contamination de la science par des notions non construites encore. Ce n'est pas dire que les idéologies sont vaines : elles doivent d'abord à leurs écarts de niveau une beauté qui est surgissement aperspectif de l'autre dans l'un, ensuite une combinaison (qui ne les rend guère remplaçables) du vrai avec le profond (étant entendu que le vrai de la fin, si je puis dire, n'est très souvent pas profond du tout — tant pis!); enfin, il ne faut pas oublier que c'est toujours sur le terrain des idéologies que la science se constitue, et à leurs dépens. Mais ce qui m'intéresse ici, et qui recoupe ce que nous avons entrevu déjà à plusieurs reprises, c'est la fonction proprement *unifiante* de toute idéologie.

L'idée d'être (et c'est déjà en quoi elle n'est ni vide ni vaine) est, précisément, au moins la transformation de cette fonction (unifiante) de l'idéologie en contenu ou *sens*. Fonction encore dont une des expressions historiques les plus frappantes, expression finale d'une certaine façon, est l'opposition chez Kant d'un seul sujet à un seul monde.

Je dirai — et c'est le cas ici, exemplairement — que là même où l'idéologie semble s'attacher au vertige de la déchirure, le propre de son fonctionnement est de reprendre cette déchirure et de la fermer dans la continuité d'un tissu. A cet égard, tout à fait caractéristiques sont les expressions qu'on trouve dans une note capitale de la préface à *Madame Edwarda* : si l'être est paradoxalement excès, cela doit se lire dans les deux sens; c'est-à-dire que l'excès appartient encore à une ontologie, même s'il s'agit d'une ontologie qui « excède le fondement (2) ».

Il n'y a pas d'idéologie — c'est une proposition que j'avance avec une certaine inquiétude, mais elle peut avoir,

(1) *Ibid.*, p. 25.
(2) *Ibid.*, p. 294.

me semble-t-il, quelque fécondité —, il n'y a pas d'idéologie, du plusieurs irréductible, ni de la perte fortuite, ni du trou que ne suffit pas à définir un rebord. Si Bataille nous introduit à un discours du mouvement qui « renverse » tout discours, et s'il le manque, c'est pour (ce qui est bien la même chose) ne l'avoir formulé ni comme production de discours ni comme discours étranger (dérobé) à toute récupération.

Or, c'est cette même idéologie unifiante qui oblige Bataille à introduire une succession implicitement hiérarchique entre trois érotismes : des corps, des cœurs, et sacré — ce dernier étant proprement « recherche d'une continuité de l'être, poursuivie systématiquement par-delà le monde immédiat (1) ». Et ce qu'il faut bien voir, c'est que la *continuité* va fonctionner, sous cette tripartition, comme une catégorie axiologique, ne disons pas éthique (ce qui resterait dans le champ du travail-utile-langage-discontinu) mais du moins souveraine: comme *critère* — et cela n'est pas sans faire problème, dans les termes mêmes — de souveraineté.

De là que l'érotisme des corps, qui « réserve la discontinuité individuelle, — est toujours un peu dans le sens d'un égoïsme cynique (2) ».

Il y a dans les quelques textes où Bataille parle de l'érotisme des cœurs ou « passion », quelque chose de vague, d'assez déconcertant, et que les romans ne viennent guère éclairer :

« Son essence est la substitution d'une continuité merveilleuse entre deux êtres à leur discontinuité persistante. Mais cette continuité est surtout sensible dans l'angoisse, dans la mesure où elle est inaccessible, dans la mesure où elle est recherche dans l'impuissance et le tremblement (3) »...

« Il semble à l'amant que seul l'être aimé peut en ce monde

(1) *Ibid.*, p. 20.
(2) *Ibid.*, p. 24. Cf. aussi p. 264.
(3) *Ibid.*, p. 24.

réaliser ce qu'interdisent nos limites, la pleine confusion de deux êtres, la continuité de deux êtres discontinus. La passion nous engage ainsi dans la souffrance puisqu'elle est au fond la recherche d'un impossible et, superficiellement, toujours celle d'un accord dépendant de conditions aléatoires (1) ».

Et ceci qui, je l'avoue, dans sa rédaction, stupéfie :

« L'être aimé, pour l'amant, est la transparence du monde. Ce qui transparaît dans l'être aimé est ce dont je parlerai tout à l'heure à propos de l'érotisme divin ou sacré. C'est l'être plein, illimité, que ne limite plus la discontinuité personnelle. C'est, en un mot, la continuité de l'être aperçue comme une délivrance à partir de l'être de l'amant (2). »

Ce qui est clair, c'est que la lecture donnée de l'amour par Bataille trouve sa force, sa ressource d'inconfort, bien moins dans cette ouverture à l'autre, sur quoi il s'étend complaisamment, que dans la violence qu'elle exerce en retour sur celui qui se trouve tiré hors de soi vers la fusion (tiré dans le « trouble » et le « dérangement »), pris alors dans un désordre qui est souffrance, hanté par une possession (de l'aimé) qui se double d'un réseau de menaces de mort (pour lui, pour moi) et réalisée seulement dans ce que, quelque part, Bataille appelle « une violation à hauteur de mort ».

Nous retrouvons ici la composition en bascule du discours de Bataille, et il serait de nouveau vain d'isoler, comme seul pertinent pour nous, le désordre propre à la transgression, de la biologie qui le précède et de la philosophie qui le « remplit ». La passion est folie et recherche de l'impossible : mais une telle formule ne peut l'écarter du champ de la pathologie, ne prend sens et valeur définitoire, que pour autant qu'a été d'abord *mise en place* la furie qui pousse vers la continuité deux êtres discontinus. Surtout, cette description de la passion, si elle est, comme je le disais en commençant, vague, c'est qu'en définitive elle

(1) *Ibid.*, p. 25.
(2) *Ibid.*, p. 26.

n'a pas d'*objet(s)* : qu'à en avoir un trop vaste (et proprement total si, à travers l'amant, c'est toujours le tout qu'on aime), elle s'y dissout, y perd toute qualification. La « fusion (1) » n'est pas une aliénation. La mort, si c'est une limite, sanctionne l'impossible pour nous de la continuité, qui est de l'autre côté, qui passe par l'impossible de la mort : mais ce seuil (où avorte la possession) ne suffit pas à déterminer la *structure* d'une érotique, dont il est assez clair qu'elle est autrement complexe que le vacillement d'un sujet (un soi, un dedans — donnés sous quelle garantie? nous savons bien qu'il ne s'agit là que d'une figure idéologique) dans l'indétermination (non moins idéologique) du *pan*. *Peut-on réellement tenir un discours sur éros sans le configurer aux objets déterminés qui lui manquent*, et sur l'articulation de ce manque non autour du sujet, mais dans sa constitution? Peut-on décrire la relation de l'amant et de l'aimé dans ce jeu trop simple d'un double miroir du vertige, où deux semblables se projettent, à la différence perspective près, dans un même tout? La structure de la passion est autrement complexe et autrement peuplée. A Bataille, on aimerait demander ici si la mort même peut s'écrire au singulier. Bref : ce qui n'est pas du tout innocent dans l'interprétation de l'excès comme ontologie, c'est *qu'on ne dresse qu'un fantôme, à perdre la possibilité de spécifier l'éros en ses fantasmes, en ses objets.*

Nous pouvons en arriver à l'érotisme sacré : « De la continuité de l'être, je me borne à dire qu'elle n'est pas selon moi *connaissable*, mais, sous des formes aléatoires, toujours en partie contestables, l'*expérience* nous en est donnée... Ce que révèle l'expérience mystique est une absence d'objet. L'objet s'identifie à la discontinuité et l'expérience mystique, dans la mesure où nous avons en nous la force d'opérer une rupture de notre discontinuité, introduit en nous le sentiment de la continuité (2). »

La continuité fonctionne ici comme libératrice, et le

(1) *Ibid.*, p. 25.
(2) *Ibid.*, p. 28.

rituel comme échappatoire de la volonté à ce fortuit qui préside aux autres formes de l'érotisme. En un sens, quelque peu contradictoire, et que les textes sur la mystique viendront nuancer considérablement (1), le sacré serait la souveraineté mieux assurée. Or, ce sacré révélation-de-la continuité, ce sacré défini ici bien plus positivement que d'ordinaire (puisqu'il sera, ailleurs, repris en charge par l'opposition de l'interdit et de la transgression, comme faces antagonistes et complémentaires que l'expérience nous donne de lui), non seulement il n'est pas connaissable (dans la mesure où il n'y a connaissance que du discontinu (2)), mais — c'est la formule stupéfiante que nous venons de lire — il est explicitement posé comme *le lieu d'une absence d'objet.*

Nulle part le statut d'idéologie du texte de Bataille n'est plus clair. Il se lit à livre ouvert dans le passage d'une négation relative ou corrélative (dialectique), à une négation absolue, dans la figuration (spéculaire s'il en est) d'un mouvement sans objet. Bien sûr, il y a toujours progrès (gain sur le leurre) quand on passe d'une théologie positive (qui prétend absolutiser le relatif) à une théologie négative (qui renonce à dire l'absolu par le relatif); mais une production de concepts (une véritable mise en question des reflets) ne commence que là où le manque est lui-même introduit, *situé*, amené à jouer dans les mailles du réel. C'est qu'il n'y a dans le manque rien d'absolu, sauf le manque même. Et d'autant moins si le désir prend son départ non du désirant qu'il tire, mais de l'*objet* seul qui lui manque et qui l'attire.

Ce que je viens de dire explique sans doute la réserve de Lacan sur Bataille. Mais ce que je voudrais souligner, c'est qu'on ne dépasse pas l'idéologique sans rappeler, réarticuler, l'expérience (la subjectivité) à son *objet.* L'excès sans objet, c'est une figure narcissique de l'égo, c'est la masturbation sans sperme — et toute pensée resterait idéologique, qui ignorerait que l'ouverture de la première au supplément par avance du second (l'ouverture

(1) *Ibid.*, p. 279 sq.
(2) *Ibid.*, p. 28.

de la masturbation au supplément par avance du sperme) ne dit rien encore, tant qu'elle ne définit pas dans ce supplément la *cause matérielle* de ce à quoi il s'ajoute; tant qu'elle ne construit pas l'écart comme loi de production, action à distance de ce qui manque définiment dans ce qui se définit d'en manquer et le fait ressurgir comme produit. « *Notre* » *érotisme est en nous l'œuvre toujours particulière de son objet : de là que cet objet est aussi son produit véritable.* Tout autre discours sur l'érotisme n'est que complaisante confusion.

Le désir est produit par ce qu'il produit. C'est-à-dire moins par ce corps (autre) qui est censé l'éveiller, que par le sperme où il se résoudra (en quoi il se réussira) — et de façon générale, par ces objets que le corps fait jaillir de soi, laisse en traces de soi. Occasion de nous rappeler pourquoi le pervers est expert en érotisme — qui se laisse directement fasciner par le seul objet. Et pourquoi, chez Sade, notamment dans les *Cent journées*, il n'est plus question même des corps mais de tout ce qu'ils laissent choir, laissent comme objets dans le monde. Comme aussi, chez Guyotat, les corps, d'être désirants, sont sans cesse marqués de leurs déjections en tous genres. Bataille, dans les romans de qui on serait tenté de repérer cette même structure perverse (et d'abord bien sûr dans l'*Histoire de l'œil*, mais l'œil déjà est une figure bien ambiguë et qui, comme on sait, se retourne), Bataille, lorsqu'il rêve enfin d'un désir sans objet, dit ce qu'il est en dernier lieu sans doute : *non un pervers mais un obsessionnel.* Et la référence obstinée à la loi de l'interdit, comme à son maintien par-delà la transgression, n'illustre-t-elle pas cette singulière articulation d'une structure perverse à l'intérieur d'une structure d'obsession?

Bataille (qui ne prétendait d'ailleurs pas innover sur Sade ou sur Ste Thérèse) ne nous a peut-être rien appris sur l'érotisme (ce qui ne veut pas dire qu'il ne nous ait rien rappelé); mais de l'érotisme, il nous a appris comment il peut — et doit — composer avec l'obsession : comment dans l'objet, qui est toujours une mort du corps, c'est une mort de la loi aussi qui nous fascine.

Il me reste à introduire, pour épuiser (?) ces premières pages de l'*Érotisme*, un terme (une notion) que j'ai laissés jusqu'ici de côté, et dont l'importance, en liaison à ce qui demeure idéologie dans leur formulation, apparaît tout de suite considérable : c'est la *communication*.

Le thème (1) est révélateur pour toutes sortes de raisons : et d'abord parce qu'on ne parle de communication que quand on laisse de côté, disons : la structure autonome du langage ; mais aussi parce qu'il illustre de façon caractéristique le retour d'une éthique, sous les couleurs d'une sorte de trans-empirisme ; enfin parce qu'il met en relief chez Bataille d'inattendus refus de communication.

Je commence par ce dernier point, et me déplace pour le faire vers *la Littérature et le Mal*. La communication y est introduite dès le début, dans un cadre de pensée ouvertement *éthique* : la littérature, c'est, contre le monde du travail, le mal ; c'est-à-dire, contre le servile soumis à l'inévitable loi, le souverain, qui a accès au sacré-interdit : « Une forme aiguë du mal dont elle [la littérature] est l'expression, a pour nous, je le crois, la valeur souveraine. »

Jusqu'ici, pas de problème. Ce qui fait problème vient à la phrase suivante :

« Mais cette conception ne commande pas l'absence de morale, elle exige une *hyper-morale*. »

« La littérature est *communication*. La communication commande la loyauté : la morale rigoureuse est donnée dans cette vue à partir de complicités dans la connaissance du mal, qui fondent la communication intense (2). »

Le mal — comme appel à enfreindre, et jusqu'au point où cet enfreindre éventuellement sera le plus répugnant, le plus scandaleux —, le mal, parce qu'il est attirance vers la mort de soi, est « attirance *désintéressée* », qui « diffère du mal dont le sens est l'intérêt *égoïste* (3) ». La souverai-

(1) Récurrent chez Bataille. Ici présenté implicitement plus qu'en détail.

(2) *La littérature et le mal*, Gallimard, coll. Idées, p. 8.

(3) *Ibid.*, p. 32. Nous soulignons.

neté est jeu jusqu'à la générosité : jusqu'à l'(hyper?) condamnation du propre. La vie éternelle, la religion, le christianisme en particulier, sont des restitutions du propre et du calcul dans le monde de la dépense; du sérieux dans le rire; du bien dans le crime : c'est en quoi ils sont à leur tour hyper-criminels : manquant au danger de l'intensité, ils manquent la « valeur » qui « se situe par-delà le Bien et le Mal (1) » (j'ajouterai : qui se situe absolument à l'opposé du Bien, et relativement en-deçà du Mal, parce qu'on irait à des limites qui sont aussi l'impossible). Telle est la mise en place axiologique.

C'est dans ce contexte qu'intervient le curieux article sur Jean Genet. Article en chaudron, où Genet se trouve condamné pour tant de raisons enchevêtrées — qui vont du clinquant de son écriture à l'impossibilité où nous sommes de nous passionner à sa lecture — qu'il doit bien y avoir là-dessous quelque chose d'assez radical, un refus d'occuper si peu que ce soit la position d'où Genet parle. Et comment ne pas voir que ce que Bataille reproche à la position de Genet, c'est justement de ne pas être *commune?*

Pour nous en tenir aux grandes lignes, un premier moment est repéré lorsque celui (Genet) qui avait choisi l'abject (soit la souveraineté dans le risque de l'indifférence aux lois), abject deux fois, c'est-à-dire contre l'honneur du risque, choisit le calcul, l'intérêt, comme maîtres de la transgression (qui dès lors n'en est plus vraiment une) et ce, jusqu'à la trahison : « La beauté d'Armand réside dans le mépris de la beauté, dans la préférence pour l'utile, sa souveraineté est une servilité profonde : une rigoureuse soumission à l'intérêt (2). »

Mais du moins l'acte littéraire (ou mieux : poétique) n'est-il pas toujours « opération souveraine » et, comme telle, communication, où se suppriment l'auteur comme le lecteur? Justement — et ce sera le deuxième moment : Genet n'a pas joué le jeu de l'acte littéraire, le jeu de la communication. « Genet, qui écrit, n'a ni le pouvoir ni

(1) *Ibid.*, p. 83.
(2) *Ibid.*, p. 215.

l'intention de *communiquer* avec ses lecteurs. L'élaboration de son œuvre a le sens d'une négation de ceux qui la lisent. Sartre l'a vu sans en tirer la conclusion : que dans ces conditions, cette œuvre n'était pas tout à fait une œuvre, mais un ersatz, à mi-chemin de cette *communication* majeure à laquelle prétend la littérature (1). »

Bien entendu, on serait tenté de demander à Bataille en quoi le fait que Genet ait nié, en écrivant, ses lecteurs, entraîne qu'il n'ait pas, par l'écriture niant cette négation (au plan de l'énonciation), communiqué avec eux, et sous la forme par exemple d'une dénégation.

Mais la question n'est pas là pour Bataille, qui introduit abruptement dans le monde de la souveraineté une nouvelle catégorie : l'*égalité* — situons-la comme un « double » du moment précédent — : « Je veux dès l'abord insister sur le fait que l'idée de communication, qui implique la dualité, mieux la pluralité de ceux qui communiquent, appelle, dans les limites d'une communication donnée, leur égalité (2). » Cela n'excluant pas, ajoutera bientôt Bataille, pour qui s'est nié dans sa servilité, de nier « par une réciprocité inattaquable », et dans la même mesure, ses lecteurs (3). A quoi nous dirons de nouveau : qu'est-ce qui prouve que Genet, s'énonçant servile (inégal), n'énonce pas souverain?

Voici du moins recoupés l'un par l'autre les deux mouvements jusqu'ici opérés : il ne faut pas que la souveraineté soit intéressée, il faut que la littérature soit communication dans l'égalité; et voici la communication promue au rang d'une morale — une morale au moins de compromis (4).

Le dernier ou troisième moment de cette discussion repose sur une distinction nouvelle, et dont nous aurions eu besoin depuis longtemps : entre *communication mineure ou faible*, et *communication majeure ou forte* ou authentique. La première tient au langage profane, actif,

(1) *Ibid.*, p. 219-220.
(2) *Ibid.*, p. 222.
(3) *Ibid.*, p. 225.
(4) *Ibid.*, p. 234.

productif, et elle comporte la réflexion des consciences l'une dans l'autre. La seconde surgit au moment où la première « s'avère vaine, et comme une équivalence de la nuit (1) » ; c'est elle qui nous livre à l'impossible-impénétrable : dans l'érotisme, la fête, la poésie, la mort. Et la seconde en fait est la première : enveloppant dans une expérience simple et paradoxale (puisque c'est celle de l'impénétrable) ce qui se verra monnayé, retourné, étalé, dans l'usage habituel.) Là encore, comment ne pas repérer le schéma bergsonien? (La communication forte, qui est la souveraineté, est déchirure. Le mal souverain ne peut, sans contradiction, refuser la communication; donc, il a sa limite nécessaire dans le refus du profit solitaire, qui l'asservirait : il n'y aurait plus, dans une telle optique de profit — ce sont les dernières lignes, car c'est aussi la faute de Genet — que « la souveraineté *confisquée*, la souveraineté morte, de celui dont le désir solitaire de souveraineté est trahison de la souveraineté (2). »

Ce n'est pas sans scrupules que je me suis arrêté sur ce texte : il n'est jamais payant, en définitive, d'attaquer une pensée sur ses temps faibles. De surcroît, je n'ai pas l'intention de discuter de la pertinence ou non des reproches faits à Genet (reproches de trahir la souveraineté au moment qu'il la revendique). Reste que chez Bataille, on ne peut pas non plus tenir pour accident ce retour de morale (comme on dit : retour de bâton) au sein de l'acte souverain. Ce n'est pas un accident, de fait, puisqu'on le retrouve dans toute une série d'autres textes sur Sade, sur la pègre, sur la « basse prostitution (3) ». Surtout : ce n'est pas un accident en droit. Ce pourrait l'être s'il ne s'agissait que d'une sorte de confusion ou de flottement, d'ailleurs inévitable, entre des plans dont Bataille indique lui-même combien ils sont difficiles à distinguer : ce qui crée le temps faible ici est que, quoi qu'il en ait, Bataille sans

(1) *Ibid.*, p. 236.
(2) *Ibid.*, p. 244.
(3) *L'Érotisme*, p. 147 sq., 265, etc.

cesse ramène des critères et jugements de communication « faible » là où il invoque la déchirure de la communication « forte »; il y a manifestement contamination d'un plan par l'autre (et il faudrait renvoyer sur ce point à ce que j'ai dit un peu plus haut, de l'indifférenciation entre l'énonciation et l'énoncé). Mais justement, cette confusion était inévitable, elle était donnée au départ, dès lors que la transgression, même décrite en l'abjection de son objet, était pensée *sans cet objet*, promue à la théorie comme ouverture, déchirure, désordre qui nous saisit à l'approche du *commun*. Où il n'y a pas la diversité irréductible de l'objet, il n'y a plus que la généralité vague de l'idée (1). Où la transgression se laisse, si peu que ce soit, abstraire de l'ignoble qui l'accomplit, le retour est amorcé de la mauvaise foi qui fonctionne sous la règle de l'interdit. Le malaise que nous procure le ton cagot de certains passages de cet article, c'est celui de certains discours sublimants, en regard de l'irréductible matériel de la perversion. *Il n'existe pas de perversion générale* (et donc de perversion communicable) : c'est là peut-être le vrai scandale de la perversion, et celui justement que Bataille a refusé de voir. La perversion est générale pour autant qu'elle est transgression (et en regard de la généralité de l'interdit) : mais elle s'opacifie aussitôt dans l'unicité sans communication de ce qui l'impulse. Si le corps (le corps érotique) n'existe que morcelé, si le geste qui brave l'interdit n'existe que dans la dispersion d'aventures incompatibles, contradictoires, alors même que toutes (d'être transgressives) doivent se poser en prétention de totalité, rien n'est plus étranger à la communication (2) que la perversion ou, plus généralement, que l'érotisme. L'érotisme nous ouvre,

(1) Remarque essentielle, aussi bien, pour toute pratique de la révolution. Rien ne peut perturber réellement un ordre, sinon le surgissement en son sein des objets qu'il avait sacrés interdits.

(2) Communication qui est, par ailleurs, à propos de la littérature, un de ces lieux communs sur lesquels il y aurait le plus à s'interroger : et pourquoi tout texte agissant devrait il l'être — par la productivité inhérente au génotexte, par les objets qui en sont produits, par le sujet qui s'y produit — une fois pour toutes et pour tous?

oui, à quelque chose : mais le problème de l'érotisme, c'est justement et l'irrécupérable et l'excentrique de cette chose; non le monde mais ce qui lui fait défaut, non cela une fois pour toute qui fait défaut mais ce qui faut à toute tentative de rassemblement et sommation. La logique du désir n'est pas celle de l'Un mais celle de l'inépuisable. Dieu n'est pas une fille publique : non parce qu'une fille publique ne saurait être Dieu, mais parce qu'elle n'est qu'un de ces objets divergents qui sont dieux (au pluriel), parmi d'autres. Dieux qui fuient indéfiniment toujours plus loin les uns des autres — jouissances et transgressions qui se dispersent, qui sont de se disperser — comme dans l'univers en expansion les trous noirs.

A ce niveau, nous remarquerons qu'on n'échappera au revenant / remords / sous-discours idéaliste, que pour autant qu'on amorcera une pensée non pas de l'*heteron* (qui n'a jamais gêné, par exemple, l'idéalisme grec) mais des *hetera* (1).

Ou, pour être clair : *je* nous salue de loin multiplié / piqué comme un petit drapeau dans chacune des merdes où il ne réussit pas à être.

L'érotisme est non pas la mort — unité massive, (idée), qui fait passer de l'autre côté, par-delà l'érotisme, là où il n'y a plus d'objet à produire (où l'objet ne se laisse plus produire), pour un corps devenu lui-même objet — mais la dispersion en des objets chaque fois autres (même si structurellement répétitifs). Il commence où / quand le corps produit / perd l'objet produit. Et le sujet de l'érotisme, est la panoplie de ses objets.

II

Ce qu'on a dit jusqu'à présent revenait à interroger sur la substitution de l' « être » aux objets, et dès lors sur tout

(1) Bien entendu, encore une fois, ce disant, je n'oublie pas qu'au niveau de l'« hétérologie », ce pluriel était présent chez Bataille. Le problème est de savoir pourquoi il a été recouvert, ré-enveloppé dans l'unique idée de « totalité », d'« autre », d'« être », au niveau de *l'Érotisme*.

ce qui, à la place des objets, met un singulier (idée, substance, ou matière le cas échéant). Ce singulier, c'est lui aussi qui fait que Bataille n'évite pas l'éthique (et c'est lui, donc, qui met en place l'obsession).

Qu'en est-il, à présent, de l'*interdit* et de la *transgression?* Qu'est-ce qui les fait venir au cœur de l'expérience érotique? Que signifie, en somme, un texte comme celui-ci (je reviens aux premières pages de l'*Érotisme*) : « L'expérience intérieure de l'érotisme demande de celui qui la fait une sensibilité non moins grande à l'angoisse fondant l'interdit, qu'au désir menant à l'enfreindre (1)? »

L'érotisme est, chez Bataille, référé à la loi. A la loi qui s'est instituée pour résister à sa violence (l'interdit naît à l'ombre portée de la menace), et que sa violence transgressera (la transgression est le « bond de tigre » de l'acte) en un mouvement de complément. Cette présence de la loi au cœur de l'érotisme (non pas en face de lui, contre lui, mais dans son mouvement le plus nécessaire, et comme pour son animation) est ce qui donne à l'analyse de Bataille sa tension, à l'intérieur d'écarts sémiques considérables. Ouvrant une chaîne de contradictions entre la vie comme angoisse et la vie comme injonction ; la nature comme débauche et la culture (ou l'humanité) comme restriction; la loi comme interdit où déjà, imparablement, s'inscrit la transgression. Toutes ces contradictions ne sont pas proprement dialectiques (2); elles s'organisent selon une dissymétrie où ce qui « travaille » (à supposer qu'on puisse parler ici de travail) est le surplus (surplus, même par rapport à la relation entre elles de toutes les possibilités opposées). Toutes sont nouées au même point : celui où se nouent la vie et la loi; et si elles ne sont pas dialectiques, c'est qu'on ne voit pas quelle réunion ou relève serait possible pour un *sujet du* corps également *sujet / soumis à* la loi.

(1) *L'Érotisme*, p. 43. Toute la phrase est en italiques.
(2) Même si Bataille a cru le contraire : cf. *ibid.*, p. 41.

Seulement, si l'érotisme met ainsi le sujet en débat (débordement) avec la loi, et le fait surgir du point où la loi est débordée, il n'est pas du tout indifférent de savoir de quel sujet on parle, et pour quelle loi. *Comment ces trois termes inséparables — l'interdit, la transgression, le sujet — se commandent réciproquement.*

Trait tout à fait curieux dans le développement de *l'Érotisme* : ce n'est pas à travers l'expérience érotique proprement dite — celle de la peur, et du désir, et du dégoût — que ce que j'appellerai le jeu I-T va trouver ou exposer son fonctionnement, et nous permettre de retourner au sujet, ou mieux de nous détourner vers le sujet.

Bien sûr, on rencontre au long des romans une description où l'érotisme est la loi renversée, selon une procédure dualiste (le bas au-dessus du haut, le mal plus que le bien, l'impur mieux que le pur, la dépense plutôt que l'économie) de type gnostique. La transgression, alors, c'est l'interdit retourné (à cela près, que le retournement n'implique aucun dépassement). Je n'ai pas besoin d'insister sur ce fonctionnement, en particulier dans *Ma mère*, où il est clair que la mère ne peut être pensée comme personnage érotique que dans la mesure où elle est décrite en état de trouble, d'obscénité provocante et de souillure. Il y a là de nouveau un trait obsessionnel assez frappant : la conduite du narrateur à l'égard de sa mère est celle de l'obsessionnel qui ne peut citer le nom de Dieu ou réciter une prière, sans y introduire un « gros mot ».

Mais on ne saurait dire que le sujet soit pour autant mis en place : les romans sont comme les protocoles de fantasmes où (comme dans tout fantasme) le sujet est encore inclus, qu'il s'agira d'exclure. D'où le jeu en télescope des romans (s'il est une chose saisissante dans les *Œuvres complètes*, c'est qu'à un roman en devait faire suite un deuxième, auquel devait succéder un troisième : on a l'impression d'un continuel déboîtement, d'une procédure où l'objet poursuivi ne sera jamais atteint — l'objet, en l'occurrence n'étant rien de moins que le sujet).

Ce qui devrait d'ailleurs nous mettre en garde, c'est que, dans le développement de *l'Érotisme*, la stricte réciprocité ou symétrie (la pseudo-dialectique) I-T ne fonctionne jamais tout à fait au niveau du sexe ou de la mort. Car l'interdit se définit sur la mort (1) — *mais* sans qu'il y ait un désir bien évident de sens contraire, une tentation de transgresser : on connaît là-dessus l'opposition de Bataille à ce qu'il croyait être, d'une manière très inexacte, la définition du désir de mort chez Freud (2). Quand à la transgression, elle est partout à l'œuvre dans la violence sexuelle — *mais* c'est du coup l'interdit qui ne se laisse saisir qu'en second, qui est dit « informe », « insaisissable », variable infiniment dans ses modalités « quelconques (3) », si bien universel dans son intervention. Il ne fait pas de doute que cette dissymétrie (dont je n'ai presque rien dit, qui serait à rapprocher du rapport sexe-rire, mort-douleur et de son retournement, qui reste presque entièrement à creuser) est la cause dernière pourquoi il est si difficile d'atteindre une « expérience personnelle, égale et contradictoire, de l'interdit et de la transgression » — désignée aussi comme lucidité de l'expérience intérieure (4). Or, sans cette expérience égale, vraiment symétrique, le sujet (on va le voir) ne peut se mettre en place.

A la vérité, c'est tout autrement que sur le sexe et la mort que les termes d'interdit et de transgression sont mis en balance dans *l'Érotisme* : dans un contexte qui est celui de la *connaissance*, des conditions d'une connaissance du sujet (du sujet comme condition de la connaissance), en fait : de la *communication comme connaissance*.

Au départ de *l'Érotisme*, solitude et communication sont clairement placées dans la sphère de la connaissance : « Chaque être est distinct de tous les autres. Sa naissance,

(1) *Ibid.*, p. 34, 48 sq.
(2) *Ibid.*, p. 53, par ex.
(3) *Ibid.*, p. 57, p. 118.
(4) *Ibid.*, p. 40.

sa mort et les événements de sa vie, peuvent avoir pour les autres un intérêt, mais il est seul intéressé directement. Lui seul naît. Lui seul meurt. Entre un être et un autre, il y a un abîme, il y a une discontinuité.

« Cet abîme se situe, par exemple, entre vous qui m'écoutez et moi qui vous parle. Nous essayons de communiquer, mais nulle communication entre nous ne pourra supprimer une différence première. Si vous mourez, ce n'est pas moi qui meurs. Nous sommes, vous et moi, des êtres discontinus. »

« Mais je ne puis évoquer cet abîme qui nous sépare sans avoir aussitôt le sentiment d'un mensonge. Cet abîme est profond, je ne vois pas le moyen de le supprimer. Seulement nous pouvons en commun ressentir le vertige de cet abîme. Il peut nous fasciner. Cet abîme en un sens est la mort et la mort est vertigineuse, elle est fascinante (1). »

La solitude est conséquence, dans l'expérience, de notre discontinuité (d'une cellule à l'autre, d'un sujet sexué à l'autre) : pourquoi il *faut* que nous communiquions, mais tout langage, toute discursivité y manquent encore. La communication est conséquence de notre respectif ébranlement à entrevoir le commun de notre incommunication, la continuité de cette discontinuité (donc: à nous y perdre comme discontinus) : par quoi nous communiquerions en effet, mais dans le silence, et en débordant, sans le nier, tout travail intellectuel. Je ne crois pas trop forcer les choses — la fonction schématique de la communication — en disant que, dès lors, elle sera *à la fois l'arrachement de chaque soi à soi et ce qui permet à cet arrachement de porter connaissance.*

Ce statut de la communication dans son articulation à (et en un sens : comme fonction de) la connaissance est complexe — et je devrai être ici d'une lenteur, dont il faut m'excuser à l'avance, tout à fait nécessaire pour repérer enfin comment surgissent l'interdit et la transgression.

1° La communication institue la *communauté* souveraine — institue la souveraineté en communauté (ici il

(1) *Ibid.*, p. 17.

faudrait remarquer que, en dehors même des variations de vocabulaires auxquelles on a fait l'autre jour allusion, dans *l'Expérience intérieure*, et pour des raisons qui seraient faciles à montrer, plutôt que « communication » c'est « communauté » que Bataille emploie). La communication atteste, ce faisant, de l'authenticité de l'expérience intérieure. C'est ce que nous avons vu dans le cas de Genet, *a contrario*.

2° La communication, si elle nous ouvre aux autres, c'est pour autant qu'elle est *fusion* de chacun avec le *monde* (1) — arrachement de soi vers la totalité. Et il faut convenir qu'il y a là quelque amphibologie car, quoi qu'on fasse, il s'agissait dans le premier cas d'une assemblée de sujets (d'où le retour d'éthique), il s'agit dans le deuxième cas de la perte que fait de soi un sujet connaissant dans l'ensemble (comme tel objectif, inclût-il d'autres sujets) ne disons pas de ce que, mais au moins de ce où, il connaît. (D'où le « non-savoir »).

3° Par une sorte de formation de compromis entre communication faible et communication forte, on dira que si la communication (aux deux sens précédents) appartient à la seule expérience intérieure (Bataille écrit en intertitre quelque part : « l'expérience intérieure et sa communication (2) »), elle est aussi ce qui permet à nos expériences intérieures de « coïncider (3) », et elle est, du même coup, ce qui nous permet d'en parler. Elle est, plus encore, ce qui permet à Bataille de poser cette instance étrange : « l'expérience intérieure impersonnelle (4) ». Et de voir là les garanties d'une connaissance.

4° Or, cette connaissance ou lucidité de l'expérience (formation de compromis évidemment, mais inévitable) ne va pas sans la mise en lumière du jeu de balance entre l'*interdit* (quel interdit? mais celui de *communiquer*, précisément; refus par le travail, que promeut le discours, du

(1) Mouvement d'élargissement à comparer chez Bergson. Par exemple, *la Pensée et le mouvant*, chap. 1., p. 2-10, P. U. F., 1946.
(2) *L'Érotisme*, p. 35.
(3) *Ibid.*, p. 41.
(4) *Ibid.*, p. 40.

monde de l'érotisme et de la mort) et de la *transgression* (quelle transgression? mais la *communication* (1)).

Il faut mesurer dès lors la portée structurale de ceci : si Bataille a pu définir le sacré par la seule révélation de la continuité de l'être au regard d'êtres discontinus, il introduit ses concepts majeurs, les expériences « contradictoires » de l'interdit et de la transgression, au moment seulement où il lui faut comprendre comment et pourquoi l'expérience intérieure (l'expérience du sacré) est soit voilée pour nous, soit incommunicable. Autrement dit, les notions se hiérarchisent comme suit : le sacré vient au niveau d'une ontologie (« excessive »), *l'interdit et la transgression ne paraissent qu'au niveau* — inattendu — *d'une problématique de la connaissance* (comme méditation — « contemplation (2) »), elle-même *commandée par la communication.*

Je rappelle comment les notions d'interdit et de transgression sont effectivement introduites (3) dans le texte de *l'Érotisme* : « Qu'il s'agisse d'érotisme (ou généralement de religion), *l'expérience intérieure lucide* en était impossible en un temps où ne ressortait pas *au grand jour* le jeu de balance de l'interdit et de la transgression, qui ordonne le possible de l'un et de l'autre. Encore est-il insuffisant de *savoir* qu'existe ce jeu. La *connaissance* de l'érotisme, ou de la religion, demande une expérience personnelle, égale et contradictoire, de l'interdit et de la transgression (4). »

On sait comment le développement se poursuit, à trois termes : interdit qui empêche l'expérience d'avoir lieu (c'est l'érotisme refoulé); interdit prétendument supprimé par un retour à la nature (c'est l'érotisme non compris, saisi du dehors, comme un objet); interdit levé par la transgression, qui-vit dans l' « expérience » l'existence de l'interdit en sa rupture (c'est l'expérience érotique). On sait

(1) En particulier, *ibid.*, p. 42-43.
(2) *Ibid.*, p. 303.
(3) A une brève nomination près, un peu plus haut.
(4) *Ibid.*, p. 40. Nous soulignons.

aussi que le deuxième cas est de beaucoup « le plus défavorable (1) ». Et que ce cas est celui de la science qui « procède de l'interdit mais en même temps le refuse en tant qu'il n'est pas rationnel (2) ». Une sorte de savoir du sacré n'est possible que pour autant que nous retrouvons *en nous* et ce qui nous y barrait et ce qui peut nous y rouvrir.

Le pas décisif, ici, pour Bataille, c'est bien *le retour*, sous la forme de l'expérience intérieure, *du sujet à la science* (comme sujet resté extérieur à la science). L'interdit et la transgression sont introduits comme ce qui ramène, d'un geste critique, la science à son fondement, dans une expérience barrée-explosée de l'intime. (« Je m'exprime sans ambages au nom du sujet (3). ») Bataille — sur ce point, comme Lacan — interroge la science sur, à partir de, sa forclusion du sujet. Voilà pourquoi sans doute c'est en la conduisant jusqu'au plan du savoir même — par-delà peur ou désir — que pouvait être vraiment posée la question de l'interdit : l'interdit à me défaire est interdit à *savoir* Je où Je me défais.

Mais ce pas de l'*au nom du sujet*, est-il réellement accompli?

Je ne crois pas. Parce que le point (posé manquant) hors du cercle (le cercle de la science, du système, de la loi) que sans doute visait Bataille, il n'a su en faire qu'un autre cercle (ou une ellipse, ou telle forme que vous voudrez, en tout cas une surface fermée) qui enveloppe le premier. En d'autres termes, parce qu'il ne peut jamais être innocent (au regard de la science, au regard donc d'un discours) qu'à la place du sujet, qui est une *fonction*, vienne une *expérience*. Une expérience — et de même que dans l'expression « esprit humain » ce qui nous inquiétait était moins la référence à l' « esprit » que l'idée d'une unité de l'humain, de même dans « expérience intérieure », ce qui fait problème,

(1) *Ibid.*, p. 41.
(2) *Ibid.*, p. 42.
(3) *Ibid.*, p. 36.

bien plus que l'« intériorité », est le recours à l'« expérience » — une expérience, donc, n'est jamais qu'*acting-out*, à prétendre être un des constituants du discours. Et voilà : *le sujet de Bataille, c'est l'expérience.*

Il n'y a pas de hasard. Quand on a supprimé l'objet, on ne trouve plus en face de soi que l'Autre : l'autre « en bas » de l'hétérologie, qui se trouvera relevé en Autre (ou être) de la totalité, qui n'est Autre que d'être, pour un sentiment du moi, l'impossible. Du coup, le sujet lui-même vient occuper le terroir d'en face, en position paradoxale : le Même (ici, la loi) masque simplement les limites de Je et de l'Autre. Et il suffit (mais il faut) que vienne en lumière l'identité antagonique de Je et de l'Autre pour que soit débordé le Même (: pour que Je meure). Le Même (une sorte de Dieu bon) est en Je pour interdire à Je la vue (la méchanceté) de l'Autre. Le véritable opposé de l'Autre, ce n'est pas le Même (qui n'est qu'une simple barrière), c'est le moi.

Cela suppose que le sujet (ici le moi) comme l'Autre sont extérieurs à la loi, que dans la communication ils débordent.

A partir de quoi, on va voir se poser, *du côté du sujet*, la question : *pourquoi la science, pourquoi la loi?*

La loi de l'interdit se trouve devenir un moment de la relation du sujet à l'Autre (ou comme on lit dans *la Part maudite*, du particulier au général) : *le moment utile de « l'intimité perdue »*. Soit, au contraire, le sacrifice : « Le sacrifice restitue au monde sacré ce que l'usage servile a dégradé, rendu profane. L'usage servile a fait une *chose* (un *objet*) de ce qui, profondément, est de même nature que le *sujet*, qui se trouve avec le sujet dans un rapport de participation intime (1). » Et, un peu plus loin : « L'animal ou la plante dont l'homme *se sert* (comme s'ils n'avaient de valeur que *pour lui*, aucune pour eux-mêmes), est rendu à la vérité du monde intime; il en reçoit une communication sacrée, qui le rend à son tour à la liberté intérieure (2). »

(1) *La Part maudite*, coll-Points, p. 100.
(2) *Ibid.*, p. 102.

L'interdit, c'est le monde sous les espèces de l'activité profitable, à venir; sa loi, est celle de l'entreprise; sa raison, détournement du sujet hors de sa folie radicale (« je pose en principe que du « sujet » libre, nullement subordonné à l'ordre « réel » et n'étant occupé que du présent, la folie même donne une idée adoucie (1) »). L'interdit (l'interdit de l'érotisme) se trouve tout à la fois contrarier notre mouvement le plus intime, et fondé par rapport à ce mouvement, en ce que ce mouvement ne va pas sans excès. Disons que l'interdit a une fonction biologique comme frein, économique comme instrument de l'entreprise : l'érotisme trouverait donc dans le réel sa limite — qui lui donnerait aussi sa loi.

Mais il faut bien voir ce qui s'est ainsi passé : sur les origines de la science, Bataille est revenu, retombé, à une hypothèse *pragmatiste* (donc d'esprit scientiste). C'est-à-dire que loin de réintroduire le sujet dans la science, il a fait des rapports de celui-là à celle-ci un de ces énoncés factuels, positifs, où parlant du sujet, on le parle comme objet et non comme sujet de parole.

De l'autre côté (*du côté de l'Autre*), comment la *science* se trouve-t-elle articulée et *absorbée dans la communication?* La communication, comme hyper-connaissance (ou comment dire?), échappe aux lois phénoménales et objectives de la connaissance; mais elle enveloppe contradictoirement cette connaissance phénoménale et objective, comme ce qu'il a fallu mettre à l'abri de la dilapidation de formes où elle-même s'accomplit; et elle en tire encore parti, du dedans d'elle-même, pour se connaître elle-même, autant que faire se peut.

Nous sommes ici (et c'est inévitable dès qu'on borde la science d'un mouvement dès l'intimité qui la déborde) dans un des schèmes générateurs du bergsonisme ; entre la connaissance rationnelle et la communication, le jeu des prestations est très précisément celui à l'œuvre entre l'intelligence et l'intuition.

Transfert où apparaît trop clairement qu'à chercher de

(1) *Ibid.*, p. 103. Toute la phrase est en italiques.

sonder les limites de la science non dans son organisation de discours mais dans un autre champ de connaissance, la communication ne saurait travailler la science jusqu'à ce qui la rend aveugle aux conditions structurantes de sa propre énonciation. Bref : *la transgression n'est pas la subversion.*

Dans tout cela, la confusion entre l'expérience érotique (*où* peut se repérer le sujet pour la science) et une définition de ce sujet *par* l'expérience, une position de ce sujet *comme* l'expérience, a donc provoqué les plus gros dégâts.

On a manqué la science parce que au lieu d'articuler ce qu'elle doit dans sa naissance et dans son histoire à son extérieur, on a mélangé (c'est cela même, l'expérience) les deux, confondu à chaque moment le dedans (la science ou la loi comme énoncé) et le dehors (la matière, l'histoire, d'où elles s'énoncent).

A-t-on rien dit de l'interdit, rien dit de la loi, aussi longtemps qu'on les ramène à ce qui les conditionne dans ce qui les situe? Aussi longtemps qu'une motivation prétend suffire à rendre compte dans le réel de leur apparition et de ce qui donne sa matière au légiférer? Il n'y aurait pas de loi s'il y avait une raison hors-la-loi pour quoi il y a une loi (ce qui, bien entendu, ne signifie pas que la loi n'a rien à voir avec la pratique productive et son histoire ; mais qu'on doit maintenir l'irréductibilité des instances). Il n'y aurait pas d'érotisme si l'interdit n'était pas attaché à l'opacité irréductible d'un ordre (symbolique) qui est dans son principe opaque au biologique, au signifiable, au mouvement du sexe. Ce qui rend la transgression inévitable, ce qui fait qu'il n'y a pas de composition avec l'interdit, c'est qu'il n'y a aucune commune mesure entre un mouvement de l'organisme et la loi comme signifiant.

Je disais : on a manqué la loi (la science); je dis : *on a manqué le sujet :* voyez comment chez Bataille, par un extraordinaire paradoxe, où le sujet fait retour, cesse le langage. Comme si le sujet pouvait surgir où manque le

langage, comme s'il y avait d'autre sujet que grammatical, ou sémiotique. (Ceci, bien sûr, signifiant qu'il n'y a de sujet que du signifiant mais pas du tout que ce sujet n'a pas une place dehors, dans le signifiable ou même dans l'insignifiable objet).

En d'autres termes, si l'interdit fonde la science, est-ce dire que le sujet est étranger / extérieur à la science, ou plutôt qu'il y a été comme barré, en une place qu'on s'est gardé d'assigner? Ce qui déborde le discursif, est-ce le silence, ou bien l'érosion de la parole par ce qui gouverne la bouche du discours? Bref, il ne faut certainement pas chercher le sujet ailleurs que *dans* l'interdit même, *sous* la loi qui le somme (et non dans cet impossible qui serait tel de ce que, précisément, il n'y serait plus possible d'être sujet). On n'a aucune chance de faire sortir la science de la fausse sérénité de sa boucle (sans sujet) en en cherchant le nœud hors de la boucle. La science n'est pas sans sujet : non parce qu'elle serait pratique auto-limitante d'un sujet hors discours, mais parce qu'elle institue en sa pratique / interdit un sujet comme sujet à interdit.

Je parlais, à propos du recours à l'expérience, d'*acting-out;* disons, pour faire bon supplément d'allusion : c'est quand on manque le langage, qu'on se retrouve mangeant de la cervelle.

Quant à l'érotisme: cette fêlure infermable dont parle Bataille (Bataille, encore une fois, si près de cerner l'érotisme en ses plans d'irréductibilité) ne serait que phénoménologie, si l'énoncé de la loi ne s'instituait d'un ordre irréductible à celui de la chose, et si le sujet s'y énonçant n'était pas, du même coup, projeté en dehors de toute expérience du moi : dans du langage.

Il me semble qu'en tout ceci, Bataille s'est trouvé au plus près de ce qu'il tentait de cerner, et qu'il s'est retrouvé au plus loin, faute d'avoir aucune théorie du langage, non pas certes dans son rapport à l'extérieur (par exemple au sexe), mais comme signifiant. En vérité, le fascinant est que disant : interdit, transgression, Bataille se porte sur

le plan même du signifiant. *L'interdit, c'est la loi, et c'est donc le langage; la transgression, c'est le détour opéré de la pratique par la loi.* Et disant : c'est le langage, je dis : c'est (dans sa discrétion et sa finitude) le matériel signifiant, et l'irréductibilité de son organisation en son autonomie, et son fonctionnement comme production de sens à un (ou plusieurs?) sujet(s). Bataille n'a pas cessé de repérer au cœur de l'érotisme le déplacement qu'y opère le signifiant, et pourtant il n'est jamais arrivé à dire que la loi / le signifiant jouent précisément comme signifiant.

Donc, soyons clairs :

L'interdit, c'est le signifiant. Non un signifié (et, par exemple, l'avarice, le propre, le moi et son objet). On ne peut assigner aucun contenu limitatif à l'interdit, sauf celui-ci, d'ailleurs essentiel; que comme signifiant *produit*, il *finit*, il définit, une *finitude*. Le sujet de l'interdit, c'est le sujet de la phrase, ou de toute production signifiante; et non le moi d'un senti-dedans. (De même, à propos de l'Œdipe, il faudra dire qu'ou bien il a quelque chose à voir avec la structure signifiante — ses figures y étant constituantes de quelque façon — ou bien il n'est qu'un idéologème : tant que la discussion ne portera pas *là*, elle n'aura pas eu lieu.) Toute formule ruinerait l'interdit dans le moment qu'elle le nomme, manquerait de prendre au sérieux et la barrière de l'interdit et la dis-stance du (de son) sujet, qui ne la rapporterait pas au signifiant.

Qu'en résulte-t-il, à présent, pour ce qui thématisait la *transgression* comme dépense? Il est bien certain qu'au regard du flux de la nature matérielle, c'est le signifiant qui introduit une *comptabilité* (le *metron* face à la *chora* des Grecs), et la possibilité d'un trop-plein ou d'un trop-peu (avec la dette et la peur de manquer : là encore, tout nous ramène à l'obsession).

La dépense à quoi toute transgression nous confronte, Bataille la décrit toujours comme dépense *intérieure au réel*, intra-matérielle. Violence de la décomposition où effectivement se défait le corps. Violence de l'effraction effectivement faite au corps dans toutes les étapes de la sexualité (menstrues, pénétration, accouchement). « La

vie est toujours un produit de la décomposition de la vie » : la prodigalité du monde est « débauche de forces vives » et ce qui s'y dissipe, ce sont des énergies :

« Si nous voyons dans les interdits essentiels le refus qu'oppose l'être à la nature envisagée comme une débauche d'énergie vive et comme une orgie de l'anéantissement, nous ne pouvons plus faire de différence entre la mort et sexualité. La sexualité et la mort ne sont que les moments aigus d'une fête que la nature célèbre avec la multitude inépuisable des êtres, l'un et l'autre ayant le sens du gaspillage illimité auquel la nature procède à l'encontre du désir de durer qui est le propre de chaque être (1). »

Seulement qui dit dépense, dit *économie* (transgressée tant qu'on voudra), dit symbolique. Dit *signifiant*. La production et la consommation telles que les connaît la nature ne sont pas la dépense (et la nature, faut-il le dire, ne connaît pas de part maudite). Du potlatch au sacrifice, en passant par la perversion sadienne, il n'y a gaspillage qu'au regard d'une logique de l'échange instituée dans le signifiant.

Bien entendu, ce qui se fait et se défait dans la nature, ce que la matière consomme de matière, et ce qui toujours se consume d'énergie, nous le lirons au plan du symbolique comme dépense. Mais pour autant seulement que nous aurons d'abord appris du matériel signifiant ce qu'est la *finitude* — soit la batterie signifiante qui ne fonctionne que d'être assignable en ses composants fixes, et dans ce qui est réglé comme loisible ou non de leurs combinaisons, et dans ce qui en résulte comme effet de sens ou de non-sens.

De ce biais d'ailleurs, du biais d'une éthique du chiffre, l'avarice et la prodigalité sont excès symétriques (même si Bataille dans une civilisation de la comptabilité d'entreprise, positive l'une et négative l'autre).

Mais c'est autre chose que donne à compter l'érotisme. Nous l'avons dit : son objet, ses objets, sont perdus.

(1) *L'Érotisme*, p. 68.

Incomptables. Cela ne va pas (ne peut pas) entraîner une pure et simple absence du calcul; mais au contraire, sa précipitation (par une sorte d'effet surnuméraire) pour *recouvrir la place* où rien ne se donne à compter.

Ce que Bataille n'a pas du tout vu, c'est qu'il y a alors une dépense spécifique : une *dépense du signifiant*. Je ne dis pas seulement qu'on sacrifie un objet au signifiant. Je dis que le sacrifice touche au signifiant lui-même, et que l'érotisme, en même temps que perte et dispersion de l'objet, est rassemblement et étalage d'un surplus de signifiant. La fête consume, bien plus essentiellement que les ressources accumulées par le travail, les signifiants de ces interdits (y compris celui de consommer) qu'elle renverse. La peinture, bien plus qu'expiation du meurtre (je fais ici allusion à « Lascaux (1) »), est exposition à sa place d'un trop-plein (d'un pouvoir générateur débordant tout renvoi) de représentant. Et, à ce propos, qu'est-ce que le rire, sinon la constatation du non-sens de cela même qui engendre le sens? Le sacré, désigne-t-il la malédiction liée à la violence (2) ou, s'il s'agit de la violence faite au sens perdu, l'autonomie du signifiant? Bref, l'expérience intérieure est-elle cette expérience de pléthore de la chair dont parle quelque part Bataille (3), ou bien n'y a-t-il pas plutôt nulle expérience mais jeu narquois du signifiant en trop sur une absence?

Tout ce qui vient en supplément (et dont la meilleure analyse est, sans nul doute, celle que Julia Kristeva a donnée du texte), comme équivalents en trop, équivalence sans rien à quoi équivaloir, prodigalité du faire-sens sans sens à faire, production de discours étrangère à la communication, tout cela — qui n'est pas un accident du signifiant, ou qui plutôt en est l'accident producteur, inévitable — tout cela, et cela seul, désigne le sacré / maudit. Mais à la condition d'ajouter que la transgression, c'est la *venue de*

(1) *L'Érotisme*, p. 82.
(2) *Ibid.*, p. 91.
(3) *Ibid.*, p. 102, sqq.

l'infini signifiant à la place où il y a à signifier et impossibilité de signifier.

Je pose dès lors comme définition de la dépense : la formule nue, asémique, discours pour personne (et surtout, pour aucun dieu), en tant qu'elle est causée par une perte. Exposition d'une ressource signifiante supplémentaire, de ne rien communiquer que le refus, par le signifiable (en un sens), du signifiant (1).

Donc : cette mise en mouvement du signifiant surnuméraire, cette rotation de syllabes en séquences qui ne sont pas commandées par une chaîne de sens / de pratique communicable, cette violence faite à l'économie du sens (et les deux mots ne sont-ils pas tautologie?), a quelque chose à voir avec cette dispersion d'objets, cette irréductible diversité de la matière, qui sont l'autre face de l'érotisme.

Nous y voici : *comment la soustraction d'une flaque de sperme peut-elle s'échanger contre l'addition d'un collier de perles?* Ou encore : *comment la soustraction d'un cadavre peut-elle s'échanger contre l'addition d'un bouquet de fleurs?*

Entre ce moins et ce plus, ce manque du corps à être là où il est porté, et ce surplus de signes pour ne rien dire, une substitution s'opère; les seconds venant de leur multiplicité comme obturer l'insignifiance morcelante (privative) du premier. Rien d'ailleurs ne s'en trouvant dit, dans un cas comme dans l'autre.

... Chaque fois que Bataille parle de la *nudité*, il le fait dans les mêmes termes ou presque : elle est *interdite* parce qu'en elle s'amorce la violence du sexe qui sera pour chacun « dépossession de soi », « dépècement », « sacrifice », « mise à mort (2) »; et dans cette amorce, chaque

(1). Ce qui revient à dire, pour être tout à fait explicite, que dans le tableau proposé ici par Sollers pour la dépense, il y a à la fois une absence de l'objet quelque part en dessous de la production-reproduction, et de l'autre côté, une pléthore de signifiant.

(2) Par ex., *l'Érotisme* p. 100.

corps est ouvert déjà à la *communication*. Ainsi :

« L'action décisive est la mise à nu, la nudité s'oppose à l'état fermé, c'est-à-dire à l'état d'existence discontinue. C'est un état de communication qui révèle la quête d'une continuité possible de l'être au-delà du repli sur soi. Les corps s'ouvrent à la continuité par ces conduits secrets qui nous donnent le sentiment de l'obscénité. L'obscénité signifie le trouble qui dérange un état des corps conforme à la possession de soi, à la perfection de l'individualité durable et affirmée. Il y a au contraire dépossession dans le jeu des organes qui s'écoulent dans le renouveau de la fusion, semblable au-va-et vient des vagues qui se pénètrent et se perdent l'une dans l'autre (1). » C'est là la formule en quelque sorte canonique du nu chez Bataille.

Pourtant, il en existe une autre, un peu différente : car si l'on veut préciser, si l'on veut s'arrêter (avant la nudité telle qu'elle s'emporte dans l'érotisme) au nu comme donné à voir, comme spectacle initiateur de l'érotisme, Bataille dira qu'il est un « élément objectif », « excitant », par lequel l'érotisme passe mais ne fera rien que passer : *objet* en fait paradoxal, puisqu'il est « *significatif de la négation* des limites de tout objet (2) ». Opposition qui, en dernier ressort, est celle de la beauté (interdite) à la souillure qui, dans l'érotisme, la défait (3).

Or, d'une part, si la nudité est bien l'annonce d'une explosion du corps, la manifestation de ce qu'il n'a pas fonctionnellement d'unité récupérable et de ce que tout le porte vers des produits qui lui sont arrachés, rien n'est moins juste que de parler à ce propos de communication : non seulement parce que nul n'est plus isolé que la victime devant le sacrificateur (Bataille parle effectivement, à propos de l'érotisme, de deux rapports sans communication entre eux, chacun étant communication au tout) mais parce qu'il n'y a pas non plus de communication de la victime avec le monde : le trou que fait la part perdue

(1) *Ibid.*, p. 22.
(2) *Ibid.*, p. 143. Cf. aussi au bas de la p. 144.
(3) *Ibid.*, chap. XIII et spécialement p. 157.

est un trou dont est *fendu le monde*, aussi bien. Nous ne serions pas en train de parler de l'érotisme, nous n'aurions pas eu besoin d'en parler, si la nudité n'était déjà l'ouverture d'une plaie non entre moi et le monde mais, à l'intérieur du monde même, entre son cours et son défaut.

D'autre part, il est curieux que Bataille ne relève pas, par-delà le *vu*, cette précipitation de gestes qui tend toujours à effacer le nu, à le couvrir (gestes de moi ou de l'autre), à l'écrire peut-être. Comme cette gestualité où le nu se complète, la parure et la beauté n'ont rien à voir avec une objectivité que la pratique érotique bientôt ruinerait : mais avec une « libre » production de *traces* sans finalité, sauf celle de ne pas laisser exposé l'incommunicable de l'explosion.

L'approbation de la mort — de ce qu'elle ouvre de vides — n'est pas toujours, comme dans le cas de la reproduction, et peut-être de la révolution, source de vie; mais elle ne va en tout cas pas sans la production d'un tissu-cache de traits.

F. W.

Au tableau :

Comment la soustraction d'une flaque de sperme peut-elle s'échanger contre l'addition d'un collier de perles?

Philippe SOLLERS : La violence interrogative de cet exposé ne doit pas nous cacher que les questions qu'il a été amené à poser face à Bataille, nous ne pouvons absolument pas y échapper, sinon ça voudrait dire qu'il y a un Bataille qui va de soi et je me demande bien ce que cela pourrait vouloir dire. Donc, malgré mon désaccord vrai avec Wahl que je vais essayer d'expliciter, je pense que le questionnement qu'il a opéré ne peut en aucun cas être décidé nul et non avenu face à je ne sais quel Bataille tout fait. J'essaierai de répondre d'abord à la question qu'il a voulu que j'inscrive au tableau, par la formule suivante :

C'est ce que pourrait dire une femme
si un homme pouvait *lui* poser la question.

Tu as, François, eu un geste philosophique, c'est ce qui fait à mon sens toute la cohérence et la violence de ton intervention. Je crois que l'ensemble de tes gestes philosophiques s'est étagé en une tactique et une stratégie très mûre, très pensée, avec un enjeu tout à fait clair, et je me contenterai pour ne pas exagérer, mais il faut tout de même que quelqu'un prenne le risque de te mutiler, de relever certains points. Tu dis : finalement, il y aurait une philosophie de Bataille à l'œuvre dans son opération, une phi-

losophie qui serait comme qui dirait repérable entre les lignes, qui serait donc déjà autre chose que son geste d'écriture, ce qui est déjà un premier postulat, un postulat qui suppose que Bataille a voulu faire un exposé cohérent, un exposé scientifique ou philosophique, ce que dans un premier temps je crois non pertinent. Tu dis : sous la philosophie de Bataille, il y a celle de Bergson. En effet, Bataille a parlé de Bergson. Il en a parlé à propos du rire et toujours avec la forme un peu insolite avec laquelle il procédait, il a raconté comment, jeune homme, il devait déjeuner avec Bergson, je crois que c'était à Londres. Alors pour préparer ce déjeuner, ce jeune homme qui allait déjeuner avec un philosophe de renom, à lu *Le rire*; et là, il découvre l'inadéquation hurlante entre Bergson parlant du rire et sa propre expérience du rire. Deuxièmement, on a dit que Proust était « bergsonien » et, en un sens, il y a des « proustiens-bergsoniens ». Dans un passage à mon avis extrêmement important de *L'expérience intérieure* qui s'appelle *Digression sur la poésie de Marcel Proust*, je crois qu'est précisément déjoué ce réinvestissement philosophique dans la littérature de Proust et, là, c'est toute la question de ce qui se passe entre philosophie et littérature. Bataille, en fait, déjoue très subtilement cet investissement encore actif aujourd'hui d'une proustolâtrie sur fond de bergsonisme. Il s'attache à montrer que Proust se perd. Tu as dit : il y a des mots-clés, des mots-nœuds, des maîtres-mots dans toutes les préfaces de Bataille; il y a « tumulte », il y a « désir d'être tout », il y a « esprit humain », etc. C'est vrai. Il faut remarquer que ces mots changent, ce qui n'est pas rien, il faut remarquer aussi que, s'il y a prétention à l'unité, cette unité est toujours décrite comme impossible et je dirai que c'est en tant qu'elle est décrite comme impossible qu'elle institue sa contradiction, j'insiste sur contradiction parce qu'il me semble que tu n'as pas marqué toi-même tout ce qui, à travers Hegel, s'inscrit dans le texte de Bataille à ce sujet. Le statut de la lutte, de la contradiction, du conflit, est premier par rapport à l'unité; qui n'en est pas moins maintenue, mais comme impossible. Je passe sur tes pro-

positions sur l'idéologie qui nous entraîneraient trop loin, où tu as pris appui d'un pied sur Althusser, de l'autre sur Lacan. En ce qui concerne l'être, il ne me semble pas qu'il y ait un statut ontologique chez Bataille à ce sujet mais que l'expression qui répondrait le mieux à la question de l'être chez Bataille c'est plutôt le syntagme : *ce qui est*, en détachant bien les trois mots. Parler de *ce qui est*, c'est bien lier la question de l'être à celle de son discours. Je vois ensuite que tu as insisté sur l'objet et il est évident que, bien sûr, un désir sans objet c'est le pari que soutient Bataille.

A propos de l'excès sans objet, tu as indiqué qu'il s'agirait à ce moment-là d'une masturbation sans sperme, ce qui personnellement ne me gênerait pas, je dirais presque : au contraire, et là je renvoie à la phrase inscrite au tableau, comme quoi c'est une femme qui pourrait peut-être répondre s'il pouvait être question de sa propre masturbation, ce qui, on le sait, n'est pas facile. Tu dis : Bataille est obsessionnel; là je ne sais pas, on pourrait en discuter plus longuement, il me semble cependant que tu simplifies à l'excès. A propos de Genet, tu as oublié d'indiquer que Bataille réagit au texte de Genet en tant qu'il est propulsé par Sartre. Sartre met Genet en scène dans l'ordre de la sainteté, j'insiste bien sur le mot, car il s'agit de religion dans le texte de Sartre sur Genet. Sartre, donc, qui a récusé Bataille dans un texte célèbre qui s'appelle *Un nouveau mystique*, élève Genet, j'allais dire, en quelque sorte, à la place de Bataille. Voilà qui est étrange. La question que je pose est la suivante : quel est le terrain commun, et j'entends bien : sexuel, entre Sartre et Genet, par rapport à Bataille? Et je vais plus loin, je dis que la norme et l'anomalie autrement dit, si tu veux, l'espace normatif, et l'espace que tu as appelé pervers (je répète cette thèse parce que ça me semble être le sens profond de ce que dit sans cesse Bataille), sont en profonde complicité, non pas au niveau des pratiques bien entendu, en profonde complicité philosophique. Laquelle? L'anthropomorphisme. Je lis ce que Bataille dit de Genet, c'est important. « Alors, ici, dans la dépression résultant de ces échanges insuffisants, une cloison vitreuse est maintenue qui nous sépare,

lecteurs, de cet auteur, j'ai cette certitude : l'humanité n'est pas faite d'êtres isolés, mais d'une communication entre eux, jamais nous ne sommes donnés à nous-même sinon dans un réseau de communication avec les autres, nous baignons dans la communication, nous sommes réduits à cette communication incessante dont jusqu'au fond de la solitude... » etc. Le geste critique de Bataille me paraît très clair, il reproche à Genet, comme à Sartre, ou à Sartre à travers Genet, ou à Genet à travers Sartre, de partir tout simplement de l'individu isolé, alors que son geste profond à lui, et c'est peut-être pour ça que la question de l'objet est pour lui évanouissante, consiste à partir toujours d'un réseau ou d'une série de rapports, jamais d'un corps propre, jamais d'individu isolé. Cette « absence d'objet » renvoie en fait à un système de *pratiques multiples*. Penser Bataille, ici, comme répressif, c'est méconnaître quelque chose de très profond, à savoir que lui-même est sous répression de la part de Sartre sanctifiant Genet. Et je trouve essentiel qu'il s'agisse, au fond, du langage. Je poursuis en disant que la question du sacrifice est, en ce point, centrale. Tu as parlé de panoplie d'objets...

François WAHL : Le *sujet* est cette panoplie.

Philippe SOLLERS : C'est ça, tu dis : le sujet est une panoplie de ses objets. A mon avis, tu as donné des formules tout à fait nouvelles et importantes, quelque chose qui n'a jamais été dit, et qui, par certains côtés, excède la formulation que Bataille aurait pu faire du problème de l'objet. N'empêche que tu as tendance à ramener la question, en général, à celle de l'objet, et quand Bataille dit : « je m'exprime sans ambages au nom du sujet », tu as parlé d'une certaine réserve de Lacan à cet égard...

François WAHL : Pas au même moment : au contraire

Philippe SOLLERS : Non, pas au même moment, mais je voudrais simplement faire remarquer que dire : « je m'exprime sans ambages au nom du sujet », n'a rien à voir avec

le fait de dire : « moi, la vérité, je parle ». Je voudrais que les deux formules soient un instant mises l'une en face de l'autre.

Pour ce qui est des cervelles, je te dirai que si l'on ne mangeait jamais, y compris de la cervelle, personne ne pourrait avoir d'idée. Cela dit, je le répète, tu as abordé des questions très importantes sur le signifiant, le comptage, la pléthore, etc., et là, brusquement, j'étais ennuyé parce que je ne voyais plus où nous pourrions être en désaccord. Alors je crois que là-dessus il y a une ambiguïté qu'il faudrait peut-être que tu lèves : je ne vois absolument pas où il peut y avoir contradiction entre ce que tu as abordé dans toute la dernière partie de ton exposé sur la dépense du signifiant et la pratique même du langage de Bataille (« la poésie est un sacrifice où les mots sont victimes »). J'ai probablement manqué des passages de ton exposé, mais sur la fin, quand tu as proposé d'inscrire au tableau cette dépense du signifiant comme telle, je crois qu'il n'y a pas de désaccord fondamental entre nous. A moins que tu ne penses que la problématique du signifiant soit entièrement substituable à celle de la matière en mouvement, ce que, personnellement, je ne pense pas.

François WAHL : Repartons un instant de ce qui « s'échange ». S'il est un lieu où joue le sentiment de l'*unheimliche*, c'est bien au moment où se mettent en rapport moi qui suis en train de parler, moi qui ai parlé, et ce qu'on me fait dire. Et si ici j'ai parlé du corps, c'est aussi parce qu'en tant que corps, c'est-à-dire en tant que sujet, c'est-à-dire en tant que position dans / pour le tout, je suis sujet à d'importantes absences. Qu'il y ait une philosophie de Bataille et un exposé cohérent de cette philosophie, je n'ai pas voulu dire cela — à supposer même qu'il y ait à vouloir dire — et je ne crois l'avoir dit à aucun moment. Je crois, je l'ai pensé de plus en plus au cours de ces journées, qu'il y a eu une évolution des textes de Bataille — curieusement, à rapprocher de ce que Bataille écrit de tel type de vieillissement —, une évolution entre le moment disons : de l'hétérologie, où le divers de son dis-

cours était beaucoup plus proche de tout ce que j'ai énoncé de l'objet, et un moment, en gros l'après-guerre, où il a tenté une série de formulations, en même temps que plus systématiques, où la diversité/effectivité de l'autre se dissout. Surtout, j'ai insisté, ne l'ai-je pas fait assez ? sur le fait que je lisais les premières pages de *l'Érotisme;* je n'ai pas prétendu dire le tout sur Bataille. Mais bien dire le « moment » irréparable où il paye le prix d'un recours global au tout. Et là, j'ai relevé que certaines expressions faisaient système, importaient système, et qu'il me semblait difficile de ne pas s'interroger sur ce que ce système massivement révélait, sur ce qu'il entraînait de conséquences — en vérité essentielles —, pour ou avant toute tentative de réactivation de Bataille : du côté, d'une part du problème de l'objet, des objets plutôt; et du côté d'autre part de ce qui fait la dépense, dépense de signifiant. Je n'ai rien voulu dire de plus. Mais ce n'est pas rien.

Philippe SOLLERS : Est-ce que je peux te demander là une précision? Dans ton discours, tu semblais avoir le mouvement suivant de pensée : Bataille n'a pas pu saisir la problématique du signifiant. Je dirai : est-ce qu'il *n'est* pas *lui-même* cette problématique? Est-ce qu'elle n'est pas sa pratique *même?* Est-il pensable que le signifiant soit *seulement* un problème théorique? Je n'éprouve pas le besoin de penser : Bataille s'est trompé, Lacan a eu raison. Ces deux démarches ne sont pas recouvrables, les enjeux non plus, et pas davantage leur temps historique. Autrement dit : une théorie ne tombe pas du ciel, et Bataille savait qu'il était aussi une taupe.

François WAHL : Comme toi et Houdebine l'avez très bien dit, il y a chez Bataille un certain savoir du langage dans son rapport *au dehors*: au dehors du langage de communication au sens banal du mot, du langage discursif. Il n'est pas vrai — et pas même dans ce que Bataille écrit de la poésie comme sacrifice des mots — que ceci implique une pratique ni un savoir *du signifiant comme tel* ; si un tel savoir existait, il est bien manifeste qu'on ne verrait pas

Bataille penser le sujet en dehors du signifiant. J'y ai insisté d'autant plus que j'étais étonné d'entendre parler, les jours précédents, du sujet comme s'il y avait sujet ailleurs que là où il y a du langage : ce qui ne veut pas dire, encore une fois, que le sujet n'est que là, et qu'il n'est pas dans le corps. Je crois qu'il y a, vraiment, une question du signifiant qui rôde autour de Bataille et je crois que Bataille la manque : je ne vois pas comment on pourrait démontrer le contraire, et je pense que le recours à la notion même d'expérience est le moyen de cet aveuglement.

Philippe SOLLERS : Au niveau, tu veux dire, de la production de thèses, pas de l'effectuation.

François WAHL : Au niveau de la production de thèses. Mais y a-t-il un décalage absolu entre la production de thèses et, disons; le travail littéraire ou poétique de Bataille? Là-dessus — mais je crains de voir la discussion entraînée sur un thème qui ne la mènerait pas très loin —, je dirai sans concession qu'il y a à relire Bataille, à le suivre dans sa pratique du signifiant, de grandes irrégularités de démonstration.

En ce qui concerne, deuxième point, Bergson : bien sûr, je connaissais l'anecdote bergsonienne, et franchement elle ne prouve rien; il est vrai que Bataille ne pouvait que s'opposer à ce qu'on pourrait définir comme le « contenu » conformiste ou consolateur de la pensée de Bergson, et pas simplement sur *Le rire*. Seulement, à quel niveau sommes-nous en train d'user de « Bergson »? Il existe un schème fondamental au regard duquel est incontournable le passage que j'ai lu (les deux passages, d'ailleurs, qui se font écho; et il y en a d'autres, dans *l'Expérience intérieure* en particulier) sur le sentiment du moi : le gouverne l'idée que l'unité se saisit du dedans, que cette unité saisie du dedans est à un premier moment en contradiction avec le dehors, et à un second moment peut entraîner la découverte d'une continuité au-dedans avec l'ancien dehors. Il faudrait — et c'est tout ce que je voulais interroger sous le nom de Bergson — il faudrait prendre, par

exemple, le passage de *l'Évolution créatrice* où, par une espèce de mouvement en « guimauve », on est d'abord dans l'intuition isolée d'une vie élémentaire pour arriver progressivement à l'intuition de l'univers entier : il y a là la décision de passer derrière le positif et de déborder le concept pour atteindre, d'un tour dans le particulier, par l'enracinement dans la réalité de l'intime, ce qui ailleurs échappait à la sommation : je ne peux pas ne pas constater toutes les identités de structure que cela commande chez Bataille; en l'énonçant, et c'est ainsi que je voudrais être entendu, je prononce une perplexité.

En ce qui concerne chez Bataille l'hégélianisme, et le rapport de la contradiction à l'unité, au moins quatre ou cinq d'entre ceux qui sont ici m'ont dit : eh bien, enfin, Hegel! Or, ce qui me paraît important pour comprendre ce qui se passe au niveau des textes que nous venons de relire, c'est que Hegel et la contradiction, y sont enveloppés, débordés par le schéma que j'ai appelé peut-être trop vite, peu importe, unitaire, ou unifiant. Je ne dis pas que la contradiction ne joue plus, elle joue sur tous les points mentionnés dans les séances précédentes. Simplement — simplement? — un geste d'écrasement sur l'être (Bataille dit bien : *l'être, et non : ce qui est*) et la communication, vient envelopper (et annuler pour finir) ce jeu. Tu objectes : il reste que la prétention à l'unité de l'esprit humain est d'un impossible et qu'il y a là institution d'une contradiction. L'exposé est irréfutable, mais l'interprétation non : parce que, du dedans au dedans, l'autre, là, est une continuité, qui n'a plus rien du dialectique.

Philippe SOLLERS : A ce niveau-là, quelle différence fais-tu entre autre et tout autre?

François WAHL : Encore une fois, le jeu fondamental n'est plus celui du Même et de l'Autre, mais de Je et de l'Autre qui s'affrontent d'être pareils. La contradiction est, mais n'est qu'à la césure — la dialectique n'est plus qu'un « effet ».

Quand tu parles maintenant de l'idéologie de la science,

non plus chez Bataille mais dans le présent texte, je ne puis que répondre : si c'est une idéologie — mais en est-ce une? — je l'assume; de toute façon, ce qui m'intéresse, ce n'est pas d'opposer massivement la science à une attitude qui serait préscientifique, simplement; mais bien de chercher chaque fois ce que peut être une construction de concepts, et pour des pratiques tout aussi bien qui ne relèvent pas présentement du θεωρεῖν : d'une certaine façon, la question est de savoir si et comment quelque chose, qui n'est peut-être pas exactement un concept, et qu'on pourrait appeler un « autre » dans le concept, est possible pour que s'élève à sa propre intelligibilité l'ordre de la dépense : toute une partie du travail de Julia est de ce champ.

Je passe à un problème sur lequel j'ai eu l'impression qu'il existait quelque malentendu : c'est le problème de l'obsession. Le problème de l'obsession, je ne l'ai pas du tout articulé à Genet; fondamentalement, je l'ai articulé à l'idée de l'absence d'objet; pour tout dire, je pensais aux formules contradictoires de la perversion comme fascination par l'objet sans sujet et de l'obsession comme illusion d'un sujet sans objet. Faut-il défendre, — je n'ai pas bien compris pourquoi tu voulais défendre — la pensée, et plutôt la pratique, de Bataille de relever d'une structure obsessionnelle? Toute pratique a une structure, c'est bien ce qui risque le moins de lui faire défaut; et le repérage de cette structure-ci aura été pour moi un acquis de ce travail : c'est un repère que je n'avais absolument pas quand j'ai commencé à relire Bataille, mais plus j'avançais, plus s'imposait à moi la référence à l'obsession : avec une évidence telle que maintenant j'aurais beaucoup de mal à revenir là-dessus, au prix d'une démonstration tout à fait précise.

Philippe SOLLERS : Là-dessus : c'est-à-dire la structure obsessionnelle de cette pensée?

François WAHL : De cette pratique telle qu'elle s'énonce là, étant bien entendu, — je l'ai dit, peut-être trop rapide-

ment — que ce qui me paraît fascinant chez Bataille, c'est justement l'intrication d'une structure perverse et d'une structure obsessionnelle. Disons qu'en tout cas, il n'est pas du tout hystérique, et pas du tout schizophrène non plus. Trait même intéressant, peut-être, par rapport à Artaud.

Je ne pense pas qu'on puisse accepter ce que tu dis de l'expérience comme pratique multiple. Si cela était, il n'y aurait plus de question, bien sûr; il doit être évident pour tous, je pense, que si l'on veut travailler aujourd'hui à partir de Bataille, il faut substituer à l'intimité de l'expérience l'articulation des pratiques, et à l'unité du mouvement la pluralité des objets; mais je ne crois pas un instant que ce geste-là soit celui de Bataille, et encore une fois je ne crois pas (sinon, ce ne serait pas la peine de le dire) que soit sans conséquence qu'il manque chez Bataille : qu'en réalité, l'expérience soit décrite chez Bataille comme un trait — d'unité — dans le dos de la pratique. Je te renvoie à une note de *La part maudite*, extraordinaire, qui pose que partout où il y a expérience de l'humain, il y a unité.

Tu as insisté beaucoup sur le problème — et il s'enchaîne au précédent — de la communication, comme essentiel en face de l'aventure solitaire du pervers...

Philippe SOLLERS : Pas seulement du pervers, j'insiste sur le fait que Sartre en aucune façon ne pourrait être considéré comme relevant d'une pratique perverse. Tu n'as pas du tout parlé du fait que Bataille s'en prenait *à la fois* à Genet et à Sartre.

François WAHL : Simple remarque : c'est très volontairement que j'ai essayé d'isoler dans ce texte ce qui y vise Genet, pour comprendre — au moins d'abord — ce qui, au niveau même de Genet, le surdétermine. Je voudrais en tout cas, ce qui me paraît plus important, vraiment rompre avec le thème de la communication. Il est évident que, quand on parle du rapport du sujet aux objets, d'un sujet qui est pris dans la signifiance, laquelle opère — ou alors quoi? — sur / dans une communauté, on institue du même coup un jeu d'inter-relations, de pratiques connexes,

qui vont inclure toutes espèces de projets ou de dépenses collectives, y compris la révolution. Mais au contraire, qu'on s'installe *au départ* dans un système de la communication comme *présence* de tous à tous, quelque chose de ce genre-là passe chez Bataille, alors on tombe dans la pire idéologie à quoi d'ailleurs je sais que tu ne tiendrais pas plus que moi : je ne crois pas qu'il y ait désaccord, il s'agit simplement de marquer que les relations entre les sujets se font à travers les disparitions d'objets et un travail commun du signifiant.

Philippe SOLLERS : Tu tiens plus à ce terme que moi en ce moment.

François WAHL : Disons que j'y tiens d'autant plus, pour mettre les points sur les i, que Deleuze n'y tient pas du tout.

Philippe SOLLERS : Voilà. Mais entre les deux positions, il y a peut-être quelque chose.

François WAHL : Qui n'a été énoncé par personne pour l'instant.

Tu m'as posé ensuite une question à laquelle je ne voudrais pas ne pas répondre, parce qu'elle doit avoir un sens important, quelque part, à savoir l'opposition entre Bataille : « Je m'exprime sans ambages au nom du sujet », et Lacan : « moi, la vérité, je parle ». J'avoue que je ne vois pas le sens de cette confrontation. Elle fait de l'effet : mais « moi la vérité je parle », ça veut dire en tout cas que ce n'est pas Lacan qui parle, que c'est la vérité; et qu'est-ce que ça veut dire : la vérité, je parle? ça veut dire qu'à travers le discours, un objet vient en position d'énonciation. A ce niveau-là, je dirai que s'exprimer au nom du sujet, ça ne peut être que s'exprimer à partir de cet objet.

Je n'ai pas fait réplique enfin à ta phrase sur la femme; elle ouvre un jeu passionnant, par-delà mon énoncé initial, d'emboîtement d'énonciations; mais enfin il faut bien

noter que les positions masculine et féminine étaient inscrites dès l'énoncé : comme recroisées.

Au total donc, sur beaucoup de points, je « désire » la lecture de Bataille que tu proposes; simplement il ne faut pas, tu le disais toi-même en commençant, ne pas voir ce qui fait question par rapport à cette lecture dans le texte de Bataille; et il est très important de le voir pour que s'opère effectivement — tout ce qui importe idéalisme étant repéré — la réactivation dont il est ici question; autant dire qu'il faut mettre en place les concepts décisifs pour toute structure de pratique, y compris celle de la dépense : les concepts d'objet, de sujet, de signifiant.

Julia KRISTEVA : Je me proposais de développer demain un partie des thèmes que tu as abordés, notamment celui de l'expérience. En attendant, je voudrais quand même soulever quelques problèmes. Le premier concerne Bergson et la question de la loi, l'autre concerne la théorie et l'expérience.

J'ai cru comprendre que, dans la stratégie philosophique que tu as déployée, tu as divisé le champ philosophique qui s'est construit après Hegel en deux tendances principales : d'une part Bachelard et sa révision par les marxistes dont le pilier épistémologique, non-dit, reste magistralement l'ego transcendantal de Husserl; d'autre part Bergson que tu as pris comme symptôme de la ligne qui ira se fonder jusqu'à Heidegger.

Que la *théorie*, en tant que pratique signifiante, reste ce qui structure les limites de toute pratique, ne saurait nous faire oublier ce que la substitution théoriciste au champ de la pratique comporte de dénégation. Dénégation de quoi? — De cette perte momentanée du sujet et de l'objet qui constitue le moment fort de la pratique, au sens de Hegel et de Marx, et par là même, représente la condition du renouvellement de tout système, y compris le théorique. Puisque nous parlons ici de Bataille, il me semble important non pas de chercher quelle est sa théorie pour constater qu'il n'en a pas, mais de remarquer comme il désigne les limites de la théorie en mettant en scène, dans le langage, la *dépense*. Je dis ceci par rapport

au théoricisme, y compris quand il se donne comme héritier du marxisme : ton exposé, si large, nous a permis d'apercevoir, entre autres, cet enjeu.

Quant à la problématique de la théologie négative qui va de Bergson à Heidegger, pour ne nous en tenir qu'à eux, je me demande si le geste de Bataille n'est pas un des plus radicaux de ceux qui n'ont rien à voir avec cette tendance, sinon pour la rejeter. Quand l'ontologie idéaliste quitte le sujet en croyant abandonner le psychologisme et l'individualisme, ne quitte-t-elle pas aussi ce que j'appellerai faute de mieux le *domaine de la loi*, pour ne trouver que les flux opaques d'une intuition qui ne se réfléchit pas? Au contraire, toute l'expérience intérieure de Bataille consiste à déceler cette instance de la loi en dehors de la présence du sujet : dans une « objectivité » si l'on veut, pulsionnelle, naturelle ou sociale, irréductible à la légalité de la conscience mais non moins articulée comme si elle était du langage. Cette objectivité de la loi, que Hegel pose et que Marx délimite en tant que « loi objective du monde extérieur », est saisie par Bataille dans le procès de l'expérience comme faisant partie du procès du sujet, procès dont seule la fiction, plaçant-déplaçant les limites du symbolique, peut témoigner. Cette nouveauté de Bataille qu'on peut résumer comme *une exploration de l'objectivité des lois de l'inconscient*, ne le sépare-t-elle pas radicalement de Bergson? Je veux dire par là que le problème du sémiotique et d'une certaine loi objective à laquelle tu as voulu lier les questions de l'obsession chez Bataille, loin d'être une problématique théologique (si on pense qu'obsession renvoie à religion) est une position fondamentalement matérialiste, qui revendique une « rationalité » ou une objectivité de la loi qui n'est pas de l'ordre du signifiant, mais d'une matérialité trans-signifiante.

J'en reviens ainsi au problème de la théorie, sous un autre angle. Tu as dit, si j'ai bien saisi, que Bataille ne propose pas une théorie de l'érotisme. Précisément, si on prend en considération le fait qu'il a écrit de la *fiction*, on comprend qu'il ne saurait proposer aucune théorie. Prenons, par une démarche classique, la *théorie* en son

sens étymologique : une *contemplation*. On le sait, depuis Platon, que la théorie *représente*, *projette* sur la paroi de la caverne, comporte une *visée*. Qu'elle se construise sur une base idéologique « progressiste » ou qu'elle résulte d'une pratique sociale, ne change rien à ce constituant structural de la théorie en tant que type de discours. Or, ce que la théorie représente, c'est toujours un *objet*. Ce n'est pas le moment de développer ici cette question de l'objectivité, mais je dirais très rapidement que cet objet qui *est* tout en se *dérobant* toujours, indique sa place comme apparentée à celle du pénis de la mère. Que toute représentation obsessionnelle vacille autour de ce lieu (évitement de la castration), Freud le constate, entres autre, dans ses *Parallèles mythologiques à une représentation obsessionnelle plastique*. L'économie de la démarche théorique, pour autant qu'elle se soutient de la représentation d'une objectité, a partie liée avec le fétichisme. En d'autres termes, le discours de Sartre et celui de Genet sont parfaitement, économiquement, solidaires. Tandis que Bataille parle d'un autre lieu : sujet, objet, mère, sont là pour être négativés, pour éclater dans la fiction d'une génitalité. La question de l'objet est fondamentale chez Bataille parce qu'il pose la question du sujet; mais ceci *uniquement* pour la subvertir dans *l'expérience*. La notion d'expérience suppose la présence. (Heidegger l'a montré à propos de Hegel et j'y reviendrai demain); seulement l'expérience selon Bataille *n'est pas ontologique*, parce que ce qu'il représente est une représentation négativée, autrement dit il ne contemple rien; il présente du sujet pour creuser le mur de la caverne où se projettent les objets, pour ne voir aucun objet, pour ne voir qu'une « catastrophe d'objets », donc une *fiction*. La *fiction* en tant que crevaison du sein maternel ou de la caverne où se projette l'objet, s'oppose à l'ontologisation, et décale la présence vers le procès qui l'excède, en fait une « expérience des limites », le terme n'ayant plus ici son sens phénoménologique. Alors on ne saurait, me semble-t-il, penser la « philosophie » de Bataille comme une philosophie, en dehors de l'économie inhérente à la *fiction*. Si

on tient compte du fait que « l'expérience », c'est *l'expérience-de-la-fiction*, qui ne veut dire rien d'autre qu'une fiction (laquelle, comme tu l'as montré, n'est jamais achevée), alors celle-ci démontre que l'ontologie est impossible parce qu'à travers un mirage de présent, ce qui éclate c'est l'*être*. D'ailleurs, cette solidarité entre l'éclatement de l'objet et l'absence d'ontologie, tu viens de la relever sous le mode, il me semble, d'une critique. A mes yeux, si solidarité il y a, elle est nécessaire : l'objet *n'est pas* parce que *l'ontologie n'est que pour être traversée*, dans la mesure où le sujet présent à soi est *excédé*. A partir de là, je pense que la question du signifiant que tu as posée est essentielle et je suis tout à fait d'accord avec la démonstration que tu en as faite; à cette remarque près qu'il me semble que la question, si elle ne se *pose* pas, s'expérimente chez Bataille dans sa *pratique* même. J'entends que, quand il récuse la poésie, ce n'est pas pour rejeter le langage, c'est pour accéder à ce domaine que j'ai indiqué initialement, qui est d'ordre sémiotique, *articulation* de frayages pulsionnels et qui ne se confond pas avec la nature : il le dit nettement dans *L'Orestie*. Mais il est évident que la problématique reste ouverte et, à mon sens, c'est l'expérience de Joyce qui désigne le mieux ce fait que le signifiant est à analyser non pas à partir du sujet de la science ni du sujet de la théorie, mais à partir du sujet de la fiction : j'en reparlerai demain.

Une dernière question à propos du désir : Bataille en parle beaucoup, mais le désir dont il s'agit chez lui n'a rien à voir ni avec le désir comme quête inassouvie d'objets (parce que l'objet justement n'est posé par Bataille que pour être traversé), ni avec le désir qui se passe de signifiant. *L'expérience*, au sens de Bataille, vient ici pour mettre en abîme certaines exploitations de la phénoménologie sur le terrain psychanalytique : l'une qui sous la forme de la quête métonymique ne sort pas de la chambre psychanalytique ; l'autre qui, rhabillant le « souci » heideggerien (dont le mythe remonte, on le sait, au panthéon tardif romain) se trouve être une fluctuation sans limite, sans castration et, donc, sans possibilité d'opérer un renouvellement linguis-

tique et social. N'étant ni l'une ni l'autre, l'expérience de Bataille ne relève ni de la paranoïa, ni de la schizophrénie, parce qu'elle est une *pratique* — perte de l'unité et sémiotisation de cette perte — et, en tant que telle, pose une question non plus à la philosophie, mais au matérialisme dialectique qui, lui, commence par se poser la question de la *pratique* et non pas de telle ou telle théorisation.

François WAHL : Il y a dans ton exposé un essai pour, en quelque sorte, expulser ce que j'ai dit, en opposant à la pratique la contemplation, et à la fiction la philosophie. C'est un mode de non-écoute que je n'accepte pas. S'il est un geste que j'ai tenté de faire, c'est un geste théorique, je vais revenir sur ce mot, en tout cas pas un geste philosophique au sens où il s'agirait d'un travail qui ne prendrait pas le risque de l'excès — puisque c'est à cette négation que Bataille cerne la philosophie —, et qui ne déboucherait pas dans une pratique, qui ne serait pas pratique déjà. Je suis tout à fait frappé de voir faire retour ici, sous le chef du théorique, la contemplation contre la pratique.

Julia KRISTEVA : Mais pour moi une « contemplation » n'implique pas la rejeter. Je veux seulement différencier la pluralité des pratiques signifiantes pour ne pas confondre celle de Bataille avec d'autres.

François WAHL : Je saute tout de suite à cela : la définition de la théorie par son étymologie; ce n'est pas sérieux. La théorie n'est pas une contemplation. La théorie en tant que telle est une *production de concepts*, ou elle n'est rien, et c'est en quoi je me suis référé à Althusser qui a mis en place de façon indépassée l'opposition de cette opération au jeu de miroirs idéologique. De manière connexe, c'est se donner trop de facilité que de décrire l'analyse comme contemplation; elle ne l'est à aucun titre : c'est le type même de la pratique, une certaine pratique du sujet avec des objets dans un champ de signifiant qu'il

met au travail, un travail où la réalité entière ne peut manquer d'être intéressée, puisqu'elle en est structurée, qu'il touche à la cause; en ce sens, il n'y a absolument pas lieu d'isoler l'analyse — comme on l'a fait plusieurs fois ces derniers jours — pour ce qu'elle s'instituerait en dehors du champ des pratiques multiples intérieur à une société. Confondre le débusquer l'objet (et plutôt : sa place) pour reconnaître où, comment, il agit, avec une fétichisation perverse : encore une fois, c'est trop facile, ce n'est pas opérant.

Second point. A propos de ce thème — et articulé à ce thème — de la contemplation de l'objet, tu as introduit l'idée d'une pratique traversant l'objet, excédant l'ontologie, où se repérerait Bataille.

Julia KRISTEVA : Je dirais : *la production de l'absence d'objets*, parce que comme je viens d'y insister, il n'y a pas purement et simplement « absence d'objets » chez Bataille mais une traversée, une explosion de l'objet : il produit une absence d'objet.

François WAHL : C'est une formule formidablement intelligente comme tu sais en produire, mais qui me paraît ici ne pas fonctionner. Comme nous parlions déjà tout à l'heure de ce rien auquel aboutit Bataille, et comme je faisais allusion à cette formule de la fin de *La part maudite* où il est question d'une conscience de *soi* qui est conscience de *rien*, tu me répondais : mais c'est une conscience de rien parce qu'il y a eu tout un parcours, toute une série d'objets traversés, et on aboutit au rien à la fin. Ceci donne beaucoup de sens au schéma de Bataille; ceci lui donne même, si je comprends bien, du sens encore quand il n'y a plus d'objet. Reste que je ne vois absolument pas ce qu'on peut gagner, je dis : ce qu'on peut gagner d'un point de vue dialectique, d'un point de vue matérialiste dialectique, à poser qu'au bout d'une série de traversées d'objets, tout d'un coup, il resterait du sujet/du sens, mais il n'y aurait plus d'objet. Je ne vois absolument pas où ça peut conduire, sinon à un retour, quelque part, de quelque chose qui

ressemble en sa « pureté » à la religion. Il y a des objets tout le long du parcours, et pour tout dire, il n'y a pas de vie sans causes / déchets.

Dans un premier point — qui sera mon troisième — tu as, par une opposition entre Hegel et Bergson tout à fait pertinente (à cela près, mais ici, peu importe, que Bergson, naturaliste, n'a rien à voir avec la théologie négative) posé la question de l'abrogation de la loi, de « l'ailleurs à » la loi. Ceci, bien sûr, nous fait retourner à la structure de l'obsessionnel et de ce qui fait la religion obsessionnelle; car d'un côté, il y a la loi, qui est toujours là, mais d'un autre côté, on voudrait bien pouvoir s'en passer et se dire que Dieu est amour. Ce schéma-là fonctionne à travers toutes sortes d'idéologies, il a fonctionné du côté d'une suppression de la loi chez Bergson, dans une espèce de liquide effusion dégoulinante, et il a fonctionné de l'autre côté, de façon beaucoup plus positive bien sûr, dans le maintien de la loi, dans l'idée que la transgression ne la supprime pas, etc. Maintenant, pour sortir de l'idéologique, tu as employé une expression qui m'a beaucoup surpris, à savoir que la matérialité viendrait à la même place que l'objectivité de la loi; je voudrais avant de te répondre que tu t'expliques là-dessus.

Julia KRISTEVA : Si je te posais la question, c'est que je cherchais des réponses possibles. Mais je peux au moins préciser la direction dans laquelle je les cherche. Une grande époque de la théorie (et de la pratique) marxiste commence avec la critique de Feuerbach et la réhabilitation de la dialectique mais, cette fois, en tant que matérialiste. Cette opération comporte deux temps : l'un, sur lequel on a beaucoup insisté depuis, consiste à affirmer l'objectivité des lois en dehors de la conscience — question qui reste difficile et que tous les idéalistes rejettent; l'autre qui n'a pas été beaucoup remarqué, consiste à penser la *pratique* comme différente de la *pensée* et à poser que dans cette pratique l'objectivité *n'est pas* ou n'est pas *comme* elle l'est selon la pensée (cf. les 3 thèses supplémentaires sur Feuerbach). A mon avis, il faudra approfondir ce deuxième

horizon de Marx qui, loin de se poser comme résurgence d'une religion purifiée, se donne comme le levier du matérialisme *dialectique;* or, c'est à la lumière de la psychanalyse mais à partir de pratiques (qu'elle n'a pas pour objet principal) comme la fiction posant-pulvérisant l'objet, qu'une possibilité s'offre de préciser ce dont il s'agit lorsqu'on parle de *matérialisme dialectique.* J'avoue que ta notion de ce terme m'échappe...

François WAHL : Il me semble que là-dessus, il faudrait avancer deux points, d'une façon très simple; mais dont il n'est pas sûr pour autant qu'elle soit fausse. D'une part, il est bien évident que, quand on parle de lois, de lois objectives et en particulier des lois de la nature, dans une position ancrée au signifiant, on insistera encore sur le fait qu'il n'y aurait pas de loi formulable, de loi énonçable, pour un sujet qui serait *en dehors* du signifiant, si l'idée en avait même un sens. Cela ne veut absolument pas dire, d'autre part — et j'ai pris la précaution au moins trois fois de le marquer dans des parenthèses, justement parce que j'avais peur du malentendu — que ces lois *se réduisent* au signifiant (à une sorte de néo-idéalisme du signifiant) : il n'est pas question d'oublier une seconde tout ce qui gouverne le signifiant de réalités qui se saisissent en lui mais qui n'y sont pas contenues et qui sont très proprement la matière d'où s'énonce (sujet hétérogène, oui) vers quoi il se conduit, la matière dans tous ses aspects : y compris dans l'histoire. Maintenant, et enfin, que la loi et la matière soient au même lieu, non : plutôt, l'une donne son lieu à l'autre.

Eric CLEMENS : Vous avez revendiqué, je crois à juste titre, la production d'excès dans votre exposé, vous l'avez revendiqué contre une stratégie philosophique qu'on vous attribuait et je le répète, je suis assez d'accord avec vous pour cette production d'excès. Seulement, je me demande si elle ne s'est pas faite à côté, malgré une stratégie philosophique que vous avez mise en jeu. Cette stratégie philosophique, je donne d'abord un peu d'effet, fait que vous

mettez Bergson au lieu de Hegel, et je dis *au lieu de* parce qu'il me semble que l'*Érotisme*, plutôt que Bergson, concerne Eric Weil, que vous avez passé sous silence. Alors la stratégie philosophique en question, je la nomme maintenant, serait celle de la déconstruction interne de la philosophie, celle qui fait s'attacher à l'interrogation sur les mots de la philosophie à partir du système des mots de la philosophie du passé.

François WAHL : Je ne crois pas, je ne me suis pas senti reprendre une pratique derridienne, pour appeler les choses par leurs noms propres, dans cette occasion.

Et d'abord : il me semble qu'il y a, avant ce colloque, trois textes fondamentaux sur Bataille, qui sont l'article de Foucault *Préface à la transgression*, *Le Toit* de Sollers, et l'article de l'*Écriture et la différence* sur Bataille. Or, dans cette article, il y a un certain nombre de choses dont je me suis implicitement, mais pour moi très explicitement, démarqué; en particulier, à propos de la communication, interprétée par Derrida comme ce qui surgit dans la nuit des différences. Et je dirai que dans le geste contournant Hegel, j'avais aussi le sentiment de contourner d'une certaine façon, sans la nier, mais bien de contourner vers autre chose, la lecture qu'avait faite Derrida. Ceci est factuel, mais enfin a son importance. Au-delà de cette référence, je ne veux pas, je l'ai dit en passant, me lancer dans le jeu des sources; c'est vrai, il y a le rôle d'Eric Weil, je n'ai pas parlé de Kojève, j'avais bien envie d'en parler, etc... Ce qui importait était autre chose, à savoir : d'où que vienne un trait culturel, quand il se retrouve pris dans un certain réseau technologique des notions, qui s'articule selon un ordre irrécusable — et je désire que ce mot de technologie appelle le nom de Guéroult —, il se produit quelque chose d'irréductible (de structural) dans l'ordre du sens, il arrive une aventure à la notion, d'où qu'elle soit venue d'abord. Dès lors, il ne s'agissait pas ici d'une opération de déconstruction, au sens technique : pour la part de ce que j'ai avancé comme *lecture* de Bataille, il s'agissait très simplement — je ne veux pas présenter cette lec-

ture pour plus ambitieuse qu'elle n'était — il s'agissait très simplement de ce que, voyant comment fonctionnent et font système certaines notions, on ne peut pas ne pas se dire, quand on en a eu la pratique : « rien à faire, c'est la technique Bergson ». Et cela, dans la lecture des textes, pour le coup, est un irréductible. Dès lors, encore une fois, le pas ne m'intéresse, pour ma part, que dans la mesure où il permet de mettre au point quelque chose qui manquerait dans le texte de Bataille tel qu'il s'est énoncé, tel qu'on peut le lire; où l'on verrait que tout ce qui peut se lire comme geste hégélien y appartient malgré tout par tel niveau à autre chose, et le grave est que cette autre chose, encore une fois — dans l'*Érotisme* en tout cas — l'enveloppe — et pas seulement dans l'*Érotisme* —, et que cette intrication des structures entraîne au niveau finalement des pratiques hétérologiques un certain nombre de conséquences qui sont celles que j'ai assez ressassées et sur lesquelles je ne reviendrai pas. Voilà comment je peux, bien ou mal, décrire ce que j'ai tenté de faire.

POST-SCRIPTUM : UN NOUVEAU BERGSONISME?

Interrogeant Bataille, je n'avais pas trouvé le temps de lire *le Bergsonisme* de Deleuze (qui date pourtant de 1966). De cette réflexion remarquable, après laquelle presque toutes les questions que pose la lecture de Bergson se trouvent pour longtemps résolues, les analyses recoupent tout à fait les définitions données ci-dessus du bergsonisme : soit qu'il s'agisse de l'antipsychologisme, soit qu'il s'agisse de la priorité d'essence de l'intérieur ou du subjectif, soit qu'il s'agisse d'une ontologie de la multiplicité qualitative continue. Et le schéma fondamental ainsi proposé vient se coller sur celui que nous avons reconnu chez Bataille : le bergsonisme, écrit Deleuze, est *un monisme qu'interrompt seulement en apparence un dualisme* (1): dualisme des choses qui diffèrent en nature et qu'il faut savoir séparer (2) (perception / souvenir; extension sans succession / succession interne sans extension; homogène / hétérogène; discontinu / con-

(1) *Le Bergsonisme*, p. 20.
(2) *Ibid.*, p. 11 etc.

tinu; possible ou actuel / virtuel; matière / esprit), monisme ontologique (1) (de la durée, ou mieux de la contraction-détente) attaché à ce qu'un des deux termes contient son autre (2) (« la différence de nature est tout entière d'un côté » : l'altération est la nature de la Différence, avant que la Répétition).

Mais alors surgit un problème double : d'une part, celui du bergsonisme de Deleuze, d'autre part, celui des motifs pour lesquels Deleuze a toujours refusé Bataille. La réponse aux deux questions n'en fait sans doute qu'une. Que la méthode et le mouvement de Deleuze soient pour une part essentielle ceux que lui-même élucide dans le bergsonisme, rabattus sur les épaves de Freud (le désir sans la castration / le signifiant) et de Marx (la production dans la matière sans la dialectique), il suffira pour s'en convaincre de rapprocher *le Bergsonisme* du dernier texte de Deleuze, *Bilan-programme pour machines désirantes* (3) : y frappera non seulement l'opposition dès le départ entre outil et machine (4) (projectif / récurrent; l'outil est un prolongement acquis du vivant / des éléments font machine par récurrence et communication; il y a un phylum machinique), mais le jeu méthodique des dualités (contact / communication; ordres du possible / du probable; synthèse fonctionnelle d'un tout / distinction réelle au sein d'un ensemble) aboutissant au primat d'un des termes, soit la continuité (le flux, dit ici : puissance du continu), pourtant inséparable de son autre (5) (les coupures ou ruptures), avec, pour organiser leur rapport, quelque chose comme la traversée, par le tout contracté, de plans plus ou moins distendus (un « pouvoir de connexion à l'infini... traversant et dominant plusieurs structures (6) »). Ce qu'il faut finalement comprendre, et qui éclaire tout, c'est qu'*Œdipe est pour l'intelligence l'outil ou la représentation* — « l'entropie », « le cliché qui arrête les connexions », « la tendance à l'abolition externe (7) » — *de ce dont la machine désirante serait pour une nouvelle intuition le pur flux.*

Que ceci éclaire du même coup le rapport de Deleuze à

(1) *Ibid.*, p. 51, 72 sq.
(2) *Ibid.*, p. 23, 76, 94.
(3) *Minuit*, n° 2.
(4) *Ibid.*, p. 2-5.
(5) *Ibid.*, p. 7-8. « Deux puissances qui n'en font qu'une, puisque la machine en elle-même est coupure-flux. »
(6) *Ibid.*, p. 7.
(7) *Ibid.*, p. 9.

Bataille, on le tiendra dans l'ambiguïté du rapport Bergson-Bataille. Deleuze comme Bergson rêve d'abolir la loi (à commencer par le signifiant) : ce qui se dit « élan » ou « ouverture » chez l'un est ce qui est désigné comme « désir » chez l'autre. Le naturalisme de Bataille fonctionne à l'intérieur d'une même machine idéologique — le vivant dans son tout, l'intelligence comme arrêt intermédiaire utile, l'« expérience » comme fondatrice — *mais* il se garde de réduire la barrière, là-contre, de la loi et ce qui fait du tout la mort de l'un : il eût été pour Bergson, il est pour Deleuze, le cauchemar de voir la loi, le lien, la limite ne pas se laisser abroger ou retourner. De ce biais-là, ce n'est pas par hasard que *l'Anti-Œdipe* s'en prend (sans le nommer) à Bataille : pour nier qu'interdit et transgression se puissent « layer » de leur « arrière-plan » de « religiosité », au moment même où il s'en prend (sans le nommer) le plus vivement à Lacan : pour affirmer que « les trois erreurs sur le désir s'appellent le manque, la loi et le signifiant (1) ». Les narcissiques affects début-de-siècle peuvent bien devenir l'ironique « ça s'écoule », la multiplicité qualitative peut bien se retrouver connection-disjonction-conjonction de « productions » : ici comme là, on se fait plaisir à bon compte en *déniant l'autre de la contradiction.* Que maintient du moins, dans l'interdit, Bataille. Même si Bataille n'a pas les moyens de le penser et de s'y repérer.

Belle occasion de ressaisir quel est — de quel Hegel nous vient — cet autre qui se partage entre objet et signifiant.

F. W.

(1) *L'Anti-Œdipe*, p. 132. Cf. aussi p. 365.

VIII. — BATAILLE, L'EXPÉRIENCE ET LA PRATIQUE

par Julia KRISTEVA

Tantôt l'un s'accroît pour être seul de plusieurs qu'il était, tantôt il se sépare pour être plusieurs d'un qu'il fut.
Empédocle.

L'expérience, son autorité, sa méthode, ne se distinguent pas de la contestation.
Bataille.

On le voit aujourd'hui, au moment où notre culture n'est plus le seul centre du monde : depuis la Révolution bourgeoise, l'aventure essentielle de la littérature a été de reprendre, dissoudre, déplacer l'idéologie chrétienne et l'art dont elle est inséparable. Généralement, cette tentative consiste à accentuer le temps de la *négation* que le christianisme contient mais sublime dans l'*unité* du sujet et de l'instance théologique suprême; elle consiste à accentuer l'éclatement, la dissolution, la mort à travers une problématique funèbre, macabre, « décadente » (dira-t-on à la fin du XXIe siècle en mettant dans ce terme l'orgueil des sapeurs) ou bien à travers la dissolution du tissu du langage même — dernière garantie de l'unité. Tout ce travail reste pourtant l'envers solidaire de l'instance monothéiste (humaniste, substantialiste ou directement transcendantale), en deçà d'elle, tant que l'unité contre laquelle il s'acharne est subitement et par un geste de refoulement

écartée, non vue, laissée de côté. Le procès de la négativité se déroule, mais il ne veut pas savoir qu'un *moment thétique*, *une stase*, un arrêt éphémère est la condition de son renouvellement. Comme si ce moment affirmatif effrayait le procès de la négativité, et comme si plutôt que de s'attaquer à lui, cette négativité préférait le laisser en suspens, intact, ailleurs, à d'autres.

LE MOMENT THÉTIQUE DU PROCÈS

On comprend comment une littérature bâtie sur ce principe se retranche dans un enclos tombal, de dissolution et de mort; les seuls moments thétiques qu'elle peut représenter ne sont que des substances détachées, isolées du *procès* morcellement, des *fétiches*, puisque le seul arrêt que se donne cette course à la dislocation est le désir capté par un objet qui est soit un morceau corporel soit un morceau de langue. La fétichisation du corps morcelé ou des composantes verbales voire du « texte », est ainsi l'envers solidaire d'un négativisme qui s'attaque à l'unité du sujet mais ne sort pas d'elle dans le procès naturel et social.

Ce négativisme reste intra-subjectif et intra-unitaire, envers solidaire de la mono-logie (et du mono-théisme) qu'il s'imagine combattre, tant qu'il ne peut pas poser — pour le dépenser — le *moment affirmatif* du procès de la signifiance à tous les niveaux du système sémiotique, c'est-à-dire dans l'*économie du sujet* et dans le *contenu* du message (dans son sens historique, idéologique).

Or, rater ce moment affirmatif revient à rater la possibilité *d'un sens*, c'est-à-dire en somme d'une logique, d'une connaissance et par là d'une pratique, pour autant que le sens, la logique et la pratique supposent *le moment* d'arrêt. En conséquence, les textes qui obéissent à ce mouvement ne sont plus de l'art au sens d'une pratique qui assure la mise-en-relation ou la « communication » (dit Bataille) des sujets qui, placés devant la présence d'un sens (idéologique) et de son évanouissement, se retrouvent être universels en même temps que nuls, dans une « pro-

babilité » (dit Bataille) de relation réciproque qui forme la cohérence labile et fragile d'un groupe social libre.

En contournant la phase thétique du sujet et l'affirmation d'un sens, d'un savoir, d'une idéologie à dissoudre, les textes négativistes et fétichistes se condamnent donc à abandonner la fonction de l'art de créer une « probabilité communautaire ». S'ils s'arrogent ainsi l'avantage d'en dévoiler une logique non dite et de démystifier les rouages de l'art chrétien-bourgeois devenu désormais stagnant, figé, répétitif, de tels textes modernistes abdiquent le rapport aux autres, au groupe, à la communauté sociale. Subjectifs, forcément élitistes, le négativisme et le fétischisme s'adressent au *moi* fermé, mais s'ils lui énoncent des lois objectives qu'il a refoulées, ils ne le font pas traverser le seuil du rapport au groupe. Or, c'est sur ce seuil précisément que la métaphysique se reconstitue, que l'unité combattue se réinstalle et que les sujets, quelque lucides qu'ils soient devenus de leur mécanisme interne (grâce à la psychanalyse et à l'avant-garde négativiste-fétichiste), redeviennent opaques, serviteurs des lois oppressives, de la reproduction technique, de la saturation positiviste et jusqu'au conformisme social.

Dans l'aventure de l'avant-garde littéraire, Georges Bataille est peut-être le seul, avec Joyce, à ne pas abdiquer pudiquement ou dédaigneusement ce moment thétique du procès de la signifiance qui fait le sujet comme sujet du savoir et comme sujet social. Le travail de Bataille nous semble porter sur ce moment précis : c'est depuis l'achèvement du christianisme, depuis son affirmativité posant le sujet et le savoir et ouvrant ainsi la société de même que la philosophie moderne, que Bataille affirme une pratique nouvelle. Sa démarche se situe donc à partir de la clôture de l'idéalisme chrétien, et non pas de son ignorance ou de son évitement. S'il trouve l'explicitation magistrale de cet idéalisme chez Hegel, il s'attaque à lui depuis Hegel en prenant un chemin à rebours. Hegel supprime la négativité sous l'unité du concept et du savoir absolu : Bataille retrouve la négativité dans le moment refoulé du savoir absolu qu'est l'expérience immédiate.

Il réhabilite l'activité sensible humaine du *moi* mais pour en dénoncer l'illusion. Il insiste sur l'unité de l'esprit humain (1), mais pour y retrouver le sacrifice et le « moi-pour la mort ». Il proclame l'amour et la fusion, mais comme mortelles.

On peut résumer le mouvement de cette négativité qui dit « oui », ou de ce « oui » ouvert vers la négativité ainsi : « Je » qui parle, parle dans la logique et donc ne peut qu'affirmer. Rappelons la démonstration de Frege qu'il n'y a pas de jugement négatif (2). Mais cette affirmation discursive s'étale fragile sur un flux de négativité qui l'excède et qui est extra-discursif, courant de la nature et de la société (des autres), où le « moi » n'est que vertige, « foyer », « danse », où le savoir n'*est* pas mais où se déchaîne l'hétérogène. Le problème est de *dire*, donc d'*affirmer*, cette matérialité pré-discursive; d'amener l'éveil et la lucidité du sujet parlant jusqu'au mouvement précédant le discours et le sujet; de faire passer à une communauté *problématique* cette hétérogénéité comme seul lien possible où la communauté peut se constituer; de faire subir au sujet le flux « vide de contenu intellectuel » qui l'excède, mais l'exige.

L'affirmation nécessite une « convergence », une « coordination », une « cohésion », un « ensemble cohérent » : « Je me place en un tel point de vue que j'aperçois ces possibilités opposées se coordonnant. Je ne tente pas de les réduire les unes aux autres, mais je m'efforce de saisir, au-delà de chaque possibilité négatrice de l'autre, une ultime possibilité de convergence (3). » « J'ai tout sacrifié à la recherche d'un point de vue d'où ressort l'unité de l'esprit humain (4) » « Je n'ai voulu que rechercher dans la diversité des faits décrits la cohésion (5). »

Or, le sujet unaire cohérent est mis en jeu par une hétéro-

(1) *L'Érotisme*, p. 10.
(2) Cf. « La négation », *Écrits logiques et philosophiques* Éd. du Seuil, 1971.
(3) *L'Érotisme*, p. 49.
(4) *Ibid.*, p. 10.
(5) *Ibid.*

généité violente : la force matérielle qui casse sa cohérence : « Un caractère de danse et de légèreté décomposante situait cette flamme « hors de moi ». Et comme dans une danse tout se mêle, il n'était rien qui ne vint là se consommer. J'étais précipité dans le foyer; il ne restait de moi que ce foyer. Tout entier le foyer lui-même était jet hors-de-moi (1). »

Connaître ce « jet hors-de-moi », affirmer cette « flamme », est impossible au « savoir absolu » qui se constitue justement de l'assomption de l'hétérogénéité dans un sujet opaque-atomique. La tristesse de Hegel vient de l'oubli de cette hétérogénéité, de son ensevelissement dans le savoir absolu et dans l'activité (le travail), dans l' « équilibre et l'accord », c'est-à-dire dans la reconstitution de Dieu : « Hegel, au moment où le système se ferma, crut deux ans devenir fou : peut-être eut-il peur d'avoir accepté le mal — que le système justifie et rend nécessaire... peut-être même ces tristesses diverses se composaient en lui dans l'horreur plus profonde d'être Dieu (2). »

Ce n'est donc pas au savoir absolu qu'on peut faire recours pour témoigner de l'hétérogénéité excédant le sujet discursif. Toute systématicité, donc tout savoir, sont incapables de saisir le mouvement de cet excès, de témoigner de son arbitraire. Le savoir absolu lui-même, tout en n'étant pas une *techné* systématisante, dans la mesure où il se bloque à l'unité du système (et donc du sujet) et tend à justifier donc à inclure l'hétérogène dans cette unité, est une limite à franchir. Il fait partie de la mystique que Bataille précisément traverse pour passer outre. La mystique, la dialectique idéaliste et l'enchaînement scientiste subissent, chez Bataille, une critique analogue parce qu'il les voit solidaires par le refoulement ou la justification de l' « arbitraire » et de la « vie », de la violence de l'hétérogénéité biologique et sociale, de l'animalité et de l'agressivité sociale de l'homme : « La pensée qui ne limite pas

(1) *L'Expérience intérieure.*
(2) « Hegel » *in l'Expérience Intérieure*, p. 140.

cette arbitraire à ce qu'il est est mystique (1). » « Il y a une mystique qui s'oppose parfois à cette approbation de la vie jusque dans la mort... Mais l'opposition n'est pas nécessaire (2). »

Si on n'essaie pas de saisir cette réalité hétérogène mais de la subir, il reste qu'il faut la subir à travers le discours. C'est un « réel discursif » qui déploiera l'hétérogénéité et affirmera sa négativité. Mais le discours n'est pas à confondre avec cette hétérogénéité. Et c'est seulement lorsque d'autres « opérations » passent à travers le « réel discursif », que celui-ci cesse d'être un réel discursif seulement, et témoigne de la réalité hétérogène: Bataille insiste sur le fait que les opérations de l'hétérogénéité ne sont pas des opérations discursives même si elles passent à travers le langage; il s'agit d'une expérience « non-discursive » (3) mais qui suppose le discours et s'en sert.

Le langage n'est qu'un support de déchirures; il sert pour que s'y inscrivent des blancs, des coupes dans le sens : « Sentiment introduit par une phrase. J'ai oublié la phrase : elle s'accompagna d'un changement perceptible, comme un déclic coupant les liens (4). »

La faiblesse du christianisme est, selon Bataille et en ce lieu, de n'avoir pas pu dégager les opérations non-discursives du discours lui-même; d'avoir confondu *l'expérience* avec le *discours*, et de l'avoir donc réduite aux possibilités du discours qu'elle excède largement, même si cette confusion a permis l'assouplissement, sans comparaison avec d'autres cultures, du registre discursif. « La projection du point, dans le christianisme, est tenté avant que l'esprit ne dispose de ses moments intérieurs, avant qu'il ne soit libéré de discours. C'est seulement la projection ébauchée, qu'on tente, à partir d'elle, d'atteindre l'expérience non-discursive (5). »

(1) *L'Expérience intérieure*, p. 252.
(2) *L'Érotisme*, p. 28.
(3) *L'Expérience intérieure*, p. 152.
(4) « Orestie », *Œuvres Complètes*, Gallimard, t. III p. 204.
(5) *Expérience intérieure*, p. 152.

Bataille écarte donc successivement la mystique, le savoir absolu, le réel discursif. Pour proposer quoi, à proximité maximale de l'hétérogène?

— *Le rire* évanouissement du sens et seule possibilité de communication. Rire du savoir, de la peur, du moi, donc de toute stase assumée et traversée.

— *L'érotisme :* « l'affirmation de la vie jusque dans la mort. » C'est-à-dire l'affirmation de la continuité, de la fusion, de l'union à travers la séparation et la discontinuité. La communauté et la reproduction en sont les points de départ puisqu'elles sont les moments essentiels du sujet, des attaches indispensables à son procès : « le sens fondamental de la reproduction n'en est pas moins la clé de l'érotisme (1) ». Bataille assume donc ce que la société préconise comme perpétuation de sa continuité, pour introduire dans cette serrure de sécurité sociale ce qu'elle refoule mais qui la constitue : la séparation, la mort. Que la mort est invisible en dehors de la reproduction et de la filiation, que c'est leur lutte qui est la vérité de la relation sociale : voilà ce que Bataille fait apparaître à travers la monotonie mécanique de la reproduction sociale. La reproduction est non seulement nécessaire socialement, elle est l'élément indispensable de l'érotisme, elle est l'enchaînement qui résiste à la violence de la mort, le principe logique assurant le « passage de la discontinuité à la continuité », sans quoi il n'y a pas de contradiction. Ce qui est visé donc n'est pas l'abolition de la filiation, de l'*Un* ou de la maîtrise; c'est leur reconnaissance comme moments indispensables d'une mise-en-jeu qui les dépasse, pour trouver à travers eux une adéquation du sujet avec le *mouvement* (le « flux, la « flamme ») de la nature et de la société. C'est seulement de cette manière, en maintenant et en représentant la phase thétique excédée par le procès, que celle-ci est non seulement subie comme un interdit effrayant, mais devient lieu d'articulation du désir. « L'interdit, observé autrement que dans l'effroi, n'a plus

(1) *L'Érotisme*, p. 17.

la contrepartie du désir qui en est le sens profond (1). » La phase thétique-affirmative maintenue et ouverte dans l'hétérogénéité qui la dissout n'est plus loi, commandement, unité; elle s'appelle désir. Bataille précise que dans ce que nous pouvons appeler d'autres « systèmes sémiotiques » et notamment en Orient, le sujet peut atteindre l'hétérogénéité extra-discursive sans faire recours au désir. (En ce sens, Artaud est peut-être plus « oriental » que Bataille). Mais dans l'Occident Chrétien qui a hypostasié le sujet unaire et a refoulé son hétérogénéité en imposant comme figures dominantes et enviées celle du sage stoïcien et du maître d'État, remettre à jour le désir signifie attaquer les réserves du pouvoir social. Le pouvoir, dans notre société, se constitue du refoulement du désir qui en est « la contrepartie ». Remettre à jour le désir n'est pas une fin en soi, mais dans l'optique de Bataille, sert à creuser les assises de ce pouvoir, de cet interdit, des saturations qui bloquent et empêchent la traversée du discours et du savoir; cette remise à jour du désir vise à atteindre la mobilité de l'expérience, où se perd l'*ipséité*. Une lecture de Hegel et de Bataille démontre comment pour le philosophe le désir surgit sur la voie de la constitution de l'unité, tandis que pour Bataille il est, à rebours, la voie de sa consumation, de son anéantissement.

LE DÉSIR HÉGÉLIEN

Chez Hegel, le désir (*Begierde*) est un moment de la constitution de la notion de *conscience de soi* : il est donc une particularisation et une concrétisation de la négativité, une représentation de son mouvement à la fois le plus différencié et le plus supprimé, il est une dialectique *achevée*. La conscience de soi commence à s'articuler lorsqu'elle perd l'objet — l'autre — par rapport auquel elle se pose et qui est la « substance simple et indépendante », fondement de la certitude sensible. Elle le nie pour revenir à soi et ne le

(1) *L'Érotisme*, p. 42.

perd que comme substance simple pour réaliser sa propre unité avec elle-même. Le désir est la négation de l'objet dans son altérité ou comme « vie indépendante » et son introduction dans le sujet connaissant; il est l'assomption de l'altérité, la suppression de la différence (celle de la certitude et de la conscience); il est la résolution des différences, « l'universelle résolution », « la fluidité des différences ». Si ce mouvement constitue la vie, la conscience de soi suit le même trajet par rapport à la vie comme « mouvement des figures distinctes » ou « processus » et n'a de sens que par rapport à la fluidité vitale (1).

Notons la marque paranoïaque dans ce parcours du désir : la conscience de soi se constitue par la suppression de l'autre ou de l'Autre et le désir est cette suppression même; depuis toujours sur la voie du désir, la « conscience de soi » devient son autre sans l'abandonner pour autant. Le mouvement de scission se perpétue, et il est l'essence même de la conscience de soi, correspondant au désir. Mais une fois de plus, cette scission est subordonnée à l'unité de soi dans la présence de l'esprit. Le désir est l'agent de cette unité, disons qu'il est l'agent de l'unification à travers la négativisation de l'objet. Il est la déviation de la négativité vers le devenir-Un, l'indispensable moment unifiant le poudroiement schizoïde dans une identité, fût-elle infiniment divisible et fluide. Hegel énonce ici une vérité du sujet que Lacan va expliciter : le sujet n'est que paranoïde sous l'impulsion du désir qui sublime et unifie la rupture schizoïde en une quête d'objets; la paranoïa est ainsi non seulement la condition de tout

(1) « Le Moi simple est ce genre où l'univers simple, pour lequel les *différences sont néant* (n.s) mais il l'est seulement quand il est l'essence négative des moments indépendants qui se sont formés. Ainsi la conscience de soi est certaine de soi-même, seulement par la suppression de cet autre qui se présente à elle comme vie indépendante ; elle est *désir, certaine de la nullité de cet autre* (n.s) elle pose *pour moi* cette nullité comme vérité propre, *anéantit l'objet indépendant* (n.s) et se donne par là la certitude de soi-même, comme *vraie* certitude, certitude qui est alors venue à l'être pour elle sous une forme objective », (Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, traduit par J. Hippolyte éd. Aubier, t. I, p. 152.)

sujet — on ne devient sujet qu'en acceptant fût-ce provisoirement l'unité paranoïde supprimant l'autre — mais elle habite à proximité immédiate du morcellement qu'on peut dire schizoïde, en camoufle le secret tout en y puisant l'énergie. Si la « fluidité des différences » constitue *l'unité* de la conscience de soi, elle la menace aussi, car à l'endroit de cette fluidité seule il n'y a plus de place pour aucune *unité*, aucun désir, aucun assujettissement (*Unterwerfung*) à la vie; au contraire, ce qui détermine cette division c'est la mort, l'inorganique, la rupture et la distinction sans fluidité unifiante.

Sur ce plan comme dans l'ensemble de son trajet, la dialectique hégélienne commence par dissoudre l'unité *immédiate* donnée à la certitude sensible; mais après avoir noté les moments de sa division, de son doublement et de sa médiation par rapport à l'autre, le trajet revient au même, le remplit de l'autre et le consolide. La théologie est prise en écharpe par la philosophie, mais pour se reconstituer à nouveau en connaissance de cause. Le « Moi » est divisé et doublé pour se réunifier dans l'unité de la « Conscience de soi ». L'ambiguïté de la dialectique idéaliste est là; elle pose la division, le mouvement et le procès, mais les écarte du même geste au nom d'une vérité supérieure, métaphysique et répressive qui sera la « conscience de soi » et son corrélat sur le plan juridique — l'État. C'est d'ailleurs sous sa forme étatique au sens unitaire et unifiante, centralisée et maîtrisée que Hegel va saluer même la Révolution Française et sa Constitution, la métaphore du soleil représente l'accomplissement du sujet raisonnant, de l'Un, dans l'État bourgeois (1).

(1) « Depuis que le soleil se trouve au firmament et que les planètes tournent autour de lui, on n'avait pas vu l'homme se placer la tête en bas, c'est-à-dire se fonder sur l'idée et construire d'après elle la réalité. Anaxagore avait dit le premier que le « sens » gouverne le monde, mais c'est seulement maintenant qu'il est parvenu à reconnaître que la pensée doit régir la réalité spirituelle. C'était donc là un superbe lever de soleil. Tous les êtres pensants ont célébré cette époque. Une émotion sublime a régné en ce temps-là, l'enthousiasme de l'esprit a fait frissonner le monde comme si à ce moment-là seulement, on était arrivés à la véritable synthèse du divin avec le monde. » (Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1937, p. 215.)

Comme si, ayant entrevu le morcellement du Moi et sa liaison négative aux éléments de la continuité matérielle et sociale, la dialectique idéaliste s'arrogeait une des visions les plus lucides de la perte de l'unité subjective, métaphysique et politique. Mais soucieuse de rétablir cette unité, rivée à elle et procédant en vue d'elle et à partir d'elle, elle conclut le mouvement de la négativité dans cette unité même. Le *désir* est la notion qui tombe comme représentation la plus fidèle de ce télescopage de la négativité dans l'unité.

Bataille reprend ce sujet unifié et le reconduit à rebours, à travers le désir et sans « moyen terme », au moment de l'expérience immédiate qu'il a oubliée. Mais il est sûr qu'on ne saurait saisir cette « expérience immédiate » écartée par Hegel, sans avoir traversé le leurre de l'unité du savoir auquel elle mène logiquement. La traversée de l'interdit par le désir est, chez Bataille, un retour à l'expérience immédiate, après qu'elle ait connu son mouvement dans l' « Idée » et dans le « Savoir absolu ». L'érotisme et le désir sont la réintroduction du sujet, accompli et achevé par le « savoir absolu », dans l'immédiateté de l'hétérogène, sans intermédiaire, sans médiation et qui, à cette condition seulement, fait éclater le leurre de l'unité. C'est à un « moi » achevé que l'hétérogène apparaît comme désir et érotisme au moment où le désir épuise le « moi ».

« S'il est possible à d'autres, à des Orientaux dont l'imagination n'est pas brûlante aux noms de Thérèse, d'Héloïse, d'Yseult de s'abandonner *sans autre désir* à l'infinité vide, nous ne pouvons concevoir l'extrême défaillance autrement que dans l'amour. A ce prix seulement, me semble-t-il, j'accède à l'extrême du possible et sinon, quelque chose encore manque à la trajectoire dans laquelle je ne puis que tout brûler — jusqu'à l'épuisement de la forme humaine (1). »

Dans ce trajectoire où tout est brûlé, c'est surtout l'affirmation initiale d'un sujet, *ipse*, qui se perd dans l'inconnu. *Ipse* qui connaît et reste pour ceci séparé du tout,

(1) *L'Expérience intérieure*, p. 154 ; nous soulignons.

s'anéantit par le désir. L'érotisme impliquant la fusion ne conserve pas l'*ipse* : la fusion est plutôt sa refonte, à travers le désir et l'autre, à travers aussi la continuité qu'implique la filiation : « dans la fusion ne subsiste ni ipse, ni le tout, c'est l'anéantissement de tout ce qui n'est pas l' « inconnu » dernier, l'abîme où l'on sombre (1) ».

Ainsi, avec *le rire, le désir et l'érotisme* sont les moyens de sortir de l'ipséité et d'atteindre une communication immédiate : l'érotisme est « le refus de la volonté de repli sur soi (2) ». Une telle communication n'est possible qu'à condition de supprimer toute la patience différante du concept logique conduisant à un « je » servile. Le « je » affirmé pour disparaître à travers l'érotisme et le désir, est le seul « je souverain » : la souveraineté qui est essentiellement possibilité de communication non-discursive, passe par l'affirmation du « je » paranoïde qui est le « je » du désir. La souveraineté est un retour à l'hétérogène en traversant, par le désir qui rétablit la continuité, la stase du « je » connaissant. Il faut bien insister sur ce moment chez Bataille : le désir et l'hétérogénéité à laquelle il conduit ne sont pas un en deçà du savoir et de son sujet unaire, mais leur traversée; l'organicité charnelle, l'orgie érotique, l'obscénité n'existent que comme contradictions, comme luttes, de la matérialité violente externe au sujet, avec l'instance affirmée de ce sujet même. « Rien n'est tragique pour l'animal qui ne tombe pas dans le piège du moi (3). » « Seule la pensée violente coïncide avec l'évanouissement de la pensée (4). » L'épreuve de l'hétérogénéité serait même mieux appelée « méditation » si ce mot n'était pas « d'apparence pieuse » (5). Bataille propose de l'appeler aussi « opération comique » parce que le comique est précisément ce qui maintient une apparence de sens éphémère dans le non-sens.

Le procès ainsi atteint par cette positivité de la raison

(1) *Ibid.*, p. 148.
(2) *Érotisme*, p. 29.
(3) *Expérience intérieure*, p. 95.
(4) *Ibid.*, p. 250.
(5) *Ibid.*, p. 237.

maintenue, est le procès de la nature même. Pourtant, l'expérience ne consiste pas à se confondre avec la nature par le délire ou la poésie. En les frôlant tous les deux, elle manque aussi bien au délire qu'à la poésie, par la *méditation*. L'expérience se joue dans la nature mais, par le refus qui est méditation, elle va plus loin que la nature : « Le délire poétique a sa place *dans* la nature. Il la justifie, accepte de l'embellir. Le refus appartient à la conscience claire, mesurant ce qui arrive.

La claire distinction de tous les possibles, le don d'aller au bout le plus lointain, relèvent de l'attention calme. Le jeu sans retour de moi-même, l'aller à l'au-delà de tout donné exigent non seulement ce rire infini, mais cette méditation lente (insensé mais par excès)

(...)

Le relâchement retire du jeu — et de même l'excès d'attention

(...)

Je m'approche de la poésie, mais pour lui manquer (1). »

LE THÈME LA FICTION

Le *thème* est ce qui, dans les systèmes discursifs, représente le mieux ce moment thétique dans lequel coagule momentanément le procès; *le thème* est en ceci solidaire du *rire*, du *désir* et de *l'érotisme*. Nous arrivons ici au choix littéraire de Bataille : la transposition de « l'opération souveraine » dans du langage exige une *littérature*, non pas une philosophie ni un savoir ; plus précisément, elle exige une *littérature de thèmes* qui est immanquablement tragique et comique à la fois. Aussi la poésie sera-t-elle écartée de l'opération souveraine; même si elle « exprime dans l'ordre des mots les grands gaspillages d'énergie », elle rate la violence puisque, abandonnant le *thème*, elle abandonne le moment affirmatif-thétique par rapport auquel se mesure la contradiction des énergies non liées : « Si l'on supprime le thème, si l'on admet dans le même temps le

(1) « Être Oreste », *O. C.*, t. II, p. 219.

peu d'intérêt *du rythme*, une hécatombe des mots sans dieu ni raison d'être est pour l'homme un moyen majeur d'affirmer, par une *effusion dénuée de sens*, une souveraineté sur laquelle, apparemment, *rien ne mord*.

Le moment où la poésie renonce au *thème* et au sens est, du point de vue de la méditation, la rupture qui s'oppose aux balbutiements humiliés de l'ascèse. Mais devenant un jeu sans règle, et dans l'impossibilité, faute de thème, de déterminer des effets violents, l'exercice de la poésie *moderne* se subordonne, à son tour, à la *possibilité* (1). »

La poésie sans thème, de même que le rire, le sacrifice, l'érotisme restent des « souverains mineurs », des « enfants dans la maison ».

Cette littérature de thèmes souverains ne peut pas être non plus un roman se prenant au sérieux, car celui-ci, même chez Proust, est une tentative de maîtrise : « un effort de lier le temps, de le connaître (2) ».

Le sujet souverain ne peut être que quelqu'un qui *représente* des expériences de ruptures : ses *thèmes* évoquent une hétérogénéité radicale. Sa pratique : écrire les thèmes de l'érotisme, du sacrifice, de la rupture sociale et subjective. Cet enchaînement de thèmes ressemblera au roman érotique ou à l'essai philosophique : peu importe; ce qui importe, c'est que la violence de la pensée soit introduite là où la pensée se perd.

L'impossible, *l'Abbé C.*, *Histoire de l'Œil*, *le Petit*, *Ma mère*, *Anus solaire*, *Madame Edwarda*, affirment les thèmes de l'érotisme pour les dissoudre, à travers un déchirement des « personnages » et du sens logique.

Le thème érotique est une contradiction sémantique : la situation érotique est une réunion des opposés : « Sur le plan où les choses se jouent, chaque élément se change en son contraire incessamment. Dieu se charge soudain « d'horrible grandeur ». Ou la poésie glisse à l'embellissement. A chaque effort que je fais pour le saisir, l'objet

(1) *L'Expérience intérieure*, p. 239.
(2) *Ibid.*, p. 175.

de mon attente se change en contraire (1). » Si le même mouvement logique était maintenu en poésie, il mènerait à la négation de la poésie.

Les écrits théoriques comme l'*Expérience intérieure*, l'*Érotisme*, *le Coupable*, *la Part Maudite* et les études anthropologiques ou politique, enchaînent et dissolvent les thèmes des systèmes idéologiques, religieux ou scientifiques.

Ces deux versants de la production écrite de Bataille procèdent par affirmation de positions théoriques, de conception et de représentation. Mais ils négativisent et relativisent ces affirmations. Affirmative, la pensée bataillienne se dénonce parce qu'elle dénonce la pensée à travers sa forme même : « Dans la manière de pensée que j'introduis, ce qui compte n'est jamais l'affirmation (2). »

Mais en même temps, ces affirmations sont indispensables et indestructibles comme la pensée chez Frege : « J'éprouvais comme un remord l'impossibilité de jamais annuler mes affirmations (3). » « Seul dans la nuit, je demeurais à lire, accablé par ce sentiment d'impuissance (4). » L'impuissance est la mesure de la difficulté que provoque la traversée de l'affirmation : du thétique.

On comprend ici qu'il ne s'agit pas chez Bataille de *pensée*, *d'écriture* ou de *discours*, au sens formaliste de tous ces termes. Il s'agit de *l'expérience* qui est toujours une contradiction entre la *présence* du sujet et sa *perte*, entre la pensée et sa dépense, entre la liaison (Logos) et sa séparation. Si elle demande un sujet et du discours comme phase thétique, elle les ouvre vers des *opérations* que le sujet et le discours n'épuisent pas mais pour lesquels le sujet et le discours sont des conditions préalables. On dira que les livres de Bataille ne sont pas du langage mais de l'érotisme, de la jouissance, du sacrifice, de la dépense; mais qu'en même temps l'érotisme, la jouissance, le sacri-

(1) « Etre Oreste », *O. C.*, t. II, p. 219.
(2) *Expérience intérieure*, p. 249.
(3) Orestie, *O. C.*, t. III, p. 205.
(4) *Ibid.*

fice n'existent pas sans l'instance unaire du sujet et du langage. Voilà ce qui sans doute dérange les habitudes du « code amoureux » de notre société qui a clivé le savoir de la jouissance et qui les perd lorsque, sporadiquement, ils arrivent à se contaminer. C'est dans ce clivage et par lui que s'instaure le pouvoir comme force oppressive : le sujet qui sait (qui « sait » les mathématiques, l'économie, les finances) exerce un pouvoir qui se confond avec le pouvoir étatique et de plus en plus tend à s'y substituer; quant à la jouissance, on lui préserve les chambres noires, les alcôves ou les coulisses de la religion. L'opération que tente Bataille efface ce *clivage* et en fait une *contradiction* : pour que la jouissance soit celle d'un sujet, il faut qu'elle contienne l'instance du savoir où s'accomplit le sujet; et, solidairement, pour que le savoir ne soit pas un exercice de pouvoir mais l'opération d'un sujet, il faut qu'il découvre dans sa logique la jouissance qui le constitue. Le terme d'*érotisme* résume ces deux mouvements. Mais qui, dans la société capitaliste où les sujets sont réduits à des rapports de production, peut effectuer cette érotisation du savoir et cette connaissance de l'érotisme? Pas le savant, pas le maître, pas l'artiste décoratif : ils sont tous captés par l'action ou par son inanité, mais manquent la contradiction. Le sujet qui aujourd'hui est en position objective d'effectuer cette « opération souveraine » doit être quelqu'un qui possède le savoir (philosophie et science), peut en exposer les thèmes et les confronter à une opération non-discursive. Ce geste implique une possibilité d'érotisation du savoir et du discours, de leur ouverture vers l'hétérogénéité; possibilité de maintenir la contradiction : on désigne cette possibilité sous le nom de fiction.

L'écrivain de cette *fiction* est alors ce sujet illocalisable, ponctuel parce que sujet de la raison mais incessamment divisé en multiples fissures par l'irruption de la charge pulsionnelle non-symbolisée, découpant et réarticulant les structures logiques.

Cette fissuration de l'instance logique toujours maintenue peut aller jusqu'à la dislocation linguistique, comme chez Artaud. La subversion linguistique peut se joindre à la

subversion idéologique comme l'a fait Joyce. Bataille ne touche pas toujours la substance verbale : c'est peut-être une limitation de son expérience qui a pourtant l'avantage d'en faciliter la communicabilité. Mais il est profondément solidaire avec Joyce dans la subversion fictionnelle des « grandes unités sémiotiques », de l'idéologie et du savoir. Comme chez Joyce et son « wake » négatif (*Finnegans Wake*) il est l'éveil constant : « Je me sens l'éveil même, au contraire, étant sur le plan de l'exigence de la pensée dans l'état de la bête traquée (1). » Et comme Joyce il introduit cet éveil dans ce qui en est répressivement séparé : la sexualité devenue ainsi jouissance. C'est que l'écrivain n'est pas seulement le seul sujet dans notre culture pour lequel le langage est une contradiction hétérogène que la censure sociale n'a pas refoulé; il est aussi le seul sujet pour lequel les « signifiés », les « contenus idéatoires », les « thèmes » sont aussi des contradictions hétérogènes, et c'est pour cette raison qu'ils sont des « fictions », c'est-à-dire qu'ils portent une vérité que la censure symbolique et / ou sociale n'a pas pu refouler.

Nous sommes ici à un moment capital du fonctionnement du « sujet souverain ». Il est celui pour lequel le récit, c'est-à-dire la représentation d'une série d'événements, n'est pas une « histoire objective » (au sens où l'entend le savant qui a séparé le savoir de la jouissance) mais une narration, une *fiction*. Qu'est-ce que cela veut dire?

La psychanalyse se constitue, on le sait, de l'écoute de récits puisqu'elle y trouve la forme la plus archaïque d'élaboration discursive de l'expérience du sujet. On soutient aujourd'hui que c'est au moment de l'Œdipe que s'élabore le premier récit comme tentative d'élaboration et de reconstruction de l'expérience passée de l'individu, comme tentative de maîtrise de cette expérience. C'est dire que la structure narrative reprend les éléments antérieurs et les organise en les médiatisant par le langage bien sûr mais, structuralement, par le *désir* pour le pôle respectif de la structure familiale. Le récit est donc la structure sémio-

(1) *L'Expérience intérieure*, p. 253.

tique qui correspond à l'unification du sujet dans sa relation œdipienne par le désir et la castration qui s'y articule. Cette structure surdéterminée par la triangulation familiale, reprend et translate dans des systèmes sémiotiques supérieurs les énergies libres restées en dehors des premières symbolisations, de même que des représentations inconscientes.

La fiction, quant à elle, empruntant le trajet du récit, réitère la constitution du sujet dans l'Œdipe comme sujet désirant et castré. Mais, contrairement aux récits « objectifs », « historiques », ou simplement romanesques qui peuvent être aveugles à leur cause et ne faire que la répéter sans le savoir, l' « opération souveraine » consiste à « méditer » sur la cause œdipienne de la fiction et donc du sujet désirant-récitant. Elle consiste, comme le fait Bataille, *à représenter par des thèmes* — et donc pas seulement à introduire « poétiquement » par la déchirure et les modifications de la structure linguistique — ce que l'œdipianisation du sujet a refoulé; elle consiste donc à représenter les « énergies libres », circulant à travers le corps du sujet lui-même ou vers les corps morcelés des partenaires sociaux (parents ou autres). En ce sens, l'opération souveraine consiste à traverser l'Œdipe en *représentant* l'Œdipe et ce qui l'excède. Mais si l'Œdipe est la constitution du sujet unaire comme sujet connaissant, l'opération souveraine consiste à traverser l'Œdipe par un Œdipe surmonté par Oreste. Dans ces écrits de fiction, par le maintien du thème, de la lucidité et de la « médiatation » comme moyens de *représenter* les énergies libres pré-œdipiennes, Bataille confronte Oreste à Œdipe et les met en abîme réciproquement. La traversée de l'Œdipe n'est pas sa levée, mais sa connaissance. Le *thème* fictionnel, par sa *structure* même, représente l'*économie* de cette connaissance de la transgression; le thème est un signifié (représentation unifiée) qui n'est pas *un* mais contient une *multiplicité sémantique* en même temps qu'il est étayé par une *multiplicité de pulsion* dont il est le foyer. Dans ce sens, tout thème fictionnel et toute fiction, partagent l'économie d'une traversée de l'Œdipe. Mais Bataille conduit cette opéra-

tion à sa souveraineté dans la mesure où il l'explicite par le *contenu* du thème; ce que ce thème fictionnel représente n'est pas indifférent; il médite des « états limites » de dépense, d'érotisme à perte, de sacrifice; des états qui passent par la mère et le désir pour elle mais, loin de s'y fixer et encore moins de la sublimer, la traversent et la salissent, c'est-à-dire y découvrent le corps de la femme qui — enfin — n'est pas celui de la génétrice rassurante et identificatrice.

LA JOUISSANCE

Le récit est donc une structure dont le désir est l'économie. C'est ce qui le distingue de la poésie dont pour Bataille l'économie est celle d'un « décri »; autrement dit : le langage poétique est une irruption violente de la négativité dans le discours, qui dénonce toute unité et détruit le sujet en détruisant la logique; il sombre dans la « nuit ». Cette négativité sans stase est un rejet, une destruction qui s'est détournée de tout objet, dans le vide, sans désir : « La mise en question de toute chose naissait de l'exaspération d'un désir, qui ne pouvait porter sur le vide (1). »

L'expérience poétique d'Artaud est proche de cette économie du rejet se confondant avec la « nature » et sa « nuit » : la schizophrénie. Au contraire, accrochée au versant paranoïde, le désir conduit le sujet à travers la nuit de sa perte, pour qu'il en porte témoignage sous la forme de la fiction. Dans le désir qui fonde le romanesque, la négativité est captée dans des thèmes (personnages, situation, morceaux idéologiques), elle est retirée de la nature dont elle émerge et redonnée à l'homme actif. Par contre, « la mise en question sans désir est formelle, indifférente. Ce n'est pas d'elle qu'on pourrait dire : « C'est la même chose pour l'homme. (2) » Le désir est figuratif; il représente les rapports humains. Mais, pour l'expérience intérieure, il n'est pas une fin en soi. S'il est un moyen de dépasser la nuit poétique, il est nécessaire

(1) *O. C.*, p. II, p. 222.
(2) *Ibid.*

que la figuration désirante soit dépassée à son tour. L'expérience intérieure n'est là que pour faire de la négativité autre chose que du désir : une jouissance. La jouissance est la traversée de la représentation et du désir qui émerge de la nuit pulsionnelle, grâce à *la logique maintenue*. « Ébloui de mille figures où se composent l'ennui, l'impatience, l'amour. Maintenant mon désir n'a qu'un objet : l'au-delà de ces mille figures et la nuit (1). » Retournant à la nuit à travers la figuration désirante, la jouissance abandonne le désir : « Mais dans la nuit le désir ment et, de cette manière, elle cesse d'en apparaître l'objet (2). » Les romans de Bataille ne sont une mise en scène du désir que pour en dégager un éclat de rire : le non-sens, la perte, c'est-à-dire la jouissance? Si le récit suit la logique du désir, le récit pulvérisé par un érotisme médité expose la jouissance.

Le sujet souverain est celui qui se connaît comme sujet dans la mesure où il connaît la limite de l'Œdipe ; il ne la dépasse pas sans la poser comme une *limite* et non pas comme fin en soi : c'est ce que démontrent les romans de Bataille qui sont inséparables de ses positions théoriques et leur donnent leurs valeurs réelles. On comprend alors qu'un tel sujet souverain, sujet de la fiction érotique ou de l'érotisation du savoir, n'est souverain que dans la mesure où il n'a aucun pouvoir (au sens d'exercice de force). Comme le thème fictionnel dont l'unité est toujours plurielle et évanouissante ou comme la contradiction porteuse d'érotisme qui confronte la présence du sujet à sa perte dans l'hétérogène, le sujet souverain refuse toute position, toute fixation. Ce trans-Œdipe plutôt qu'Anti-Œdipe n'assume une position que pour se révolter : « La souveraineté est révolte, ce n'est pas l'exercice du pouvoir. L'authentique souveraineté refuse... (3) » Il ne provoque pas, comme Oreste Grec, l'instauration de nouvelles lois ; mais il refuse les anciennes, les met en abîme, démontre la fiction qui les fonde et qu'elles répriment. S'il est un Oreste, il n'oublie pas qu'il a été un

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*
(3) *L'Expérience intérieure*, p. 240.

Œdipe et en conséquence refuse la nouvelle loi par une nouvelle fiction.

Pour Bataille, être Oreste c'est être le résultat d'un jeu, lesquel est impossible sans l'instance de la loi qu'est le moi. « Je suis le résultat d'un jeu, ce qui, si je n'étais pas, ne serait pas, qui pouvait ne pas être (1). »

Cette expérience a été désignée par Bataille comme « intérieure ». Mais, puisqu'elle est le lieu de contestation du pouvoir, un lieu où se constitue un sujet qui n'est pas le sujet du pouvoir (comme l'a toujours pensé et vécu la société et plus encore la société occidentale), mais un sujet libre contestataire, cette expérience a des impacts qui dépassent largement l' « intérieur ».

Sur le plan théorique, le sujet souverain de l'expérience intérieure fonde la possibilité d'un sujet nouveau qui, sans renoncer au sujet du savoir dont Hegel et Marx ont marqué l'accomplissement en achevant sa négativité dans le Concept ou dans la Révolution, lui rend sa négativité hétérogène et du même coup lui rend sa jouissance.

Sur le plan historique, le fait qu'un tel sujet a pu être pensé, marque la terminaison d'une époque historique qui s'accomplit avec le capitalisme. Ébranlé par les conflits sociaux, les révolutions, les revendications d'irrationnalité (de la drogue à la folie qui sont en train de se faire reconnaître et accepter), le capitalisme s'achemine vers une société *autre* qui sera le fait d'un sujet *nouveau*. « L'expérience intérieure » du « sujet souverain » est un des symptômes de cette révolution du sujet. Aussi faut-il la penser comme un complément indispensable à la pratique sociale des hommes dont elle est déjà en train de modifier et le sens et les visées.

Dans cette optique nous examinerons maintenant le rapport de l'*expérience* (jouissance et / ou méditation) telle que l'entend Bataille en transformant Hegel et donc en rapport avec lui, et de la *pratique* telle que l'entend le matérialisme dialectique en renversant Hegel.

(1) « Être Oreste », *O. C.*, t. III, p. 217.

Dans l'*Érotisme*, Bataille écrit : « Dans l'esprit de Hegel ce qui est immédiat est mauvais et Hegel à coup sûr aurait rapporté ce que j'appellerai expérience à l'immédiat. » Par cette déclaration, Bataille signale que, si le terme d'expérience est un concept hégélien, l'acception qu'il a chez Bataille se distingue de l'acception hégélienne par l'accentuation de l'*immédiateté*.

L'IMMÉDIATETÉ « DANS LE DOS » OU DANS L'ŒIL ÉCLATÉ

« Ce mouvement *dialectique*, écrit Hegel, que la conscience exerce en elle-même, en son savoir aussi bien qu'en son objet, *dans la mesure où le nouvel objet vrai en jaillit pour elle*, est proprement ce qu'on nomme expérience (*Erfahrung*). » Il distingue le moment de l'apparition immédiate de l'objet pour la conscience, qui n'est que pure saisie, du moment de la véritable expérience où un nouvel objet se constitue de ce premier, et ceci par le retournement de la conscience sur elle-même, par « notre propre intervention ». « Les choses se présentent donc ainsi : quand ce qui paraissait d'abord à la conscience comme objet s'abaisse dans cette conscience à un savoir de celui-ci, et quand l'*en-soi* devient un *être-pour-soi-de la conscience* de l'en-soi, c'est là alors le nouvel objet, par le moyen duquel surgit encore une nouvelle figure de la conscience ; et cette figure a une essence différente de l'essence de la figure précédente (1). »

Un premier mouvement mystérieux, celui de « *la certitude immédiate* » où apparaît l'objet, est distingué de la véritable réalisation de la conscience dans *l'expérience* qui constitue le deuxième moment où la certitude immédiate sera introduite dans la présence de la conscience par le *retournement* de celle-ci et (« pour ainsi dire derrière son dos », écrit Hegel) (2). De ce premier mouvement d'apparition d'objet, nous ne saurons rien sauf qu'il est d'essence négative, mais qu'à l'isoler en sa négativité, sans le lier à sa suite, on réduirait l'expérience au néant.

(1) *Phénoménologie de l'Esprit*, t. I, « Introduction » p. 76.
(2) *Ibid.*, p. 77.

Ainsi, il semble qu'un moment de l'expérience est reconnu comme supposant l'annihilation de la conscience, de sa présence et de son unité métaphysique. Mais, ne reconnaissant pas d'instance matérielle objective et logiquement structurée indépendamment des lois de la conscience, la dialectique idéaliste ne peut préciser les rapports objectifs, matériels, dont la conflictualité engendre « la certitude sensible » *avant* que celle-ci ne devienne objet de la connaissance. L'expérience est donc toujours celle d'un *savoir* qui, tout en n'étant pas celui de la science au sens technique du terme mais de la science théologique d'un savoir absolu, s'appuie sur le même sujetpe nsant : celui de la conscience présente à elle-même et gardant, de l'hétérogénéité qui la travaille, seulement l'impression du vide, du néant, du manque « pour ainsi dire derrière son dos ».

Bataille, au contraire, scrute ce premier moment d'apparition immédiate et place l'essentiel de l'expérience en lui. Mais loin de le laisser comme un néant indéterminé, comme une négation simple de la conscience et de la présence du sujet (1), il en désigne les déterminations concrètes et matérielles. Bataille précise dans ces écrits théoriques que ce moment d'immédiateté dont parle Hegel est le moment de la spécularisation; c'est l'œil qui voit un objet désiré; le premier objet appréhendé l'est en tant que « spectacle (2) » :

« Je disais plus haut de la position du point qu'à partir d'elle l'esprit est un œil. L'expérience est dès lors un cadre optique, en ce qu'on y distingue un objet perçu d'un sujet qui perçoit, comme un spectacle est différent d'un miroir. L'appareil de la vision (l'appareil physique) occupe d'ailleurs dans ce cas la plus grande place. C'est un spectateur, ce sont des yeux qui recherchent le point, ou du moins, dans cette opération, l'existence spectatrice se condense dans les yeux. Ce caractère ne cesse pas si la nuit tombe. Ce qui se trouve alors dans l'obscurité profonde est *un âpre*

(1) Attitude que Hegel dénonce comme « scepticisme qui finit par l'abstraction du néant ou avec le vide » (*Ibid.*, p. 70).
(2) *L'Expérience intérieure*, p. 158.

désir de voir quand devant ce désir, tout se dérobe (1) .»

Si l'expérience intérieure consiste à introduire le savoir dans l'immédiateté, c'est pour que le savoir traverse la vision, le spectacle, la représentation. L'expérience intérieure est une traversée à rebours de la spécularisation comme moment initial de la constitution du sujet. Loin de se fixer dans le savoir, le « moi » dans l'expérience intérieure démontre que ce que Hegel visait par le « savoir absolu » (identité de l'idée pratique et de l'idée théorique) est un savoir impossible. Pourquoi? Parce que demandant une traversée du « voir », il ne peut sa-voir aucun objet fixe, mais n'aperçoit à la place de l'objet qu'une « catastrophe », une contradiction, une lutte non localisable et non identifiable.

« Cet objet, chaos de lumière et d'ombre, est *catastrophe*. Je l'aperçois comme objet, ma pensée cependant le forme à son image en même temps qu'il est son reflet. L'apercevant, ma pensée sombre elle-même dans l'anéantissement comme dans une chute où l'on jette un cri. Quelque chose d'immense, d'exorbitant, me libère en tout sens avec un bruit de catastrophe; cela surgit d'un vide irréel, infini, en même temps s'y perd, dans un choc d'un éclat aveuglant. Dans un fracas de trains télescopés, une glace se brisant en donnant la mort est l'expression de cette venue impérative, toute puissante et déjà anéantie (2). »

Il faut retourner en deçà de la spécularisation et la reprendre dans un « voir » immédiat, catastrophique. Ne pas reléguer l'immédiat « dans le dos » du spectacle, mais le traverser en une représentation maintenue comme éclatement de toute identification, de toute identité, de toute spécularisation, donc comme une ruine de la représentation elle-même : « Il fallut que l'objet contemplé fasse de moi ce miroir altéré d'éclat que j'étais devenu, pour que la nuit s'offre enfin à ma soif (3). »

(1) « Première disgression sur l'extase devant un objet : le point » *in l'Expérience intérieure* p. 158-159; nous soulignons.

(2) « La mort est en un sens une imposture », *in l'Expérience intérieure*, p. 96.

(3) *L'Expérience intérieure*, p. 159.

La fiction souveraine est précisément la représentation des opérations concrètes (sexuelles, mortelles, sociales) qui excèdent la spécularisation et son sujet — le sujet du sa-voir. Elle est une condition nécessaire pour que la connaissance soit maintenue et traversée et pour que se représente dans le thème médité, le procès de la signifiance saisie par la représentation et par la connaissance : « l'inconnu ». La fiction souveraine représente un spectacle dont l'économie contredit la représentation et le spectacle : la fiction souveraine est la représentation d'un non-savoir inconnu. Le sujet y est, mais sans se connaître idéellement, il s'y voit, s'y représente : « je deviens ipse » « à moi-même inconnu ». C'est seulement comme *ipse*, donc maintenue comme sujet, affirmé et présent dans le langage, qu'il se franchit comme individualité, narcissisme, captation spéculaire, et qu'il peut entrer dans une communication. Elle, l'autre, est la condition de la reconnaissance de l'inconnu : « En elle, je communique avec l'inconnu. »

Ce qui importe dans ce geste de Bataille, ce n'est pas d'avoir désigné l'essence spéculaire de l'Idée et du sujet présent à lui-même dans l'expérience. Heidegger l'a fait, quelques années plus tard dans son commentaire sur la notion d'expérience chez Hegel (1942-43) (1). Le geste de Bataille ne se borne pas à expliciter le non-dit de Hegel quant à la présence de l'*être*, comme le fait la phénoménologie; ni même (ce qui est déjà un dépassement de l'attitude phénoménologique) de saisir le système hégélien à partir de sa complétude dans « l'idée absolue » et de creuser « la plus haute contradiction » que celle-ci contient.

Bataille n'accomplit non plus le geste du formalisme (propre à la poésie à la théorie littéraire voire même la psychanalyse) qui consiste à remplacer la *représentation* par le langage et à faire éclater la représentation en mettant en jeu le langage. Que ce qui apparaît comme une image est du langage, Bataille le sait lorsqu'il parle de « réel discursif », mais il ne s'arrête pas à cette complicité —

(1) « Hegel et son concept de l'expérience » Cf. *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962.

(image-langage), il cherche ce qui produit, et en ce sens précède ou excède, les deux complices (image-langage) : il cherche dans l'économie des opérations concrètes translinguistique de la signifiance, le passage des pulsions mettant à mort le sujet à travers le désir pour les autres défendus. Alors, le récit représentera ces opérations dangereuses pour la représentation et pour le langage.

Le geste de Bataille explicite la détermination objective concrète et réelle de l'essence spéculaire propre au sujet présent-connaissant. Cette détermination réside : 1) dans la constitution de la fonction symbolique et plus particulièrement du langage et de la narration; 2) dans des investissements pulsionnels de la continuité naturelle et sociale dans laquelle opère l'individu et que la spécularisation commence à censurer. Pour Bataille, la vérité du sujet ne consiste pas à dire qu'il est présent, encore moins de dire qu'il est toujours disséminé. La vérité du sujet consiste dans la fiction (au sens d'une représentation doublement contradictoire, comme nous l'avons suggéré plus haut). Il se servira donc du langage pour montrer des opérations concrètes où sont transgressées les interdits sexuels constitutifs du refoulement et / ou du savoir. Si le sujet est spéculaire, c'est parce qu'il *parle* et parce qu'il *observe des interdits sexuels*. C'est donc par la *pluralisation* de la parole et par la *transgression* des interdits, mais toujours dans la parole et en maintenant ces interdits, que le sujet peut abandonner son lieu de Maître spéculaire et en toucher l'engendrement « inconnu ». L'érotisme dans le discours et à fortiori dans le discours du savoir ou dans le discours philosophique : voilà la condition d'une attitude matérialiste et dialectique à l'égard du sujet. Attitude *matérialiste* parce qu'elle en donne les conditions matérielles corporelles, sociales et langagières que la présence du sujet ignore. Attitude *dialectique* parce qu'elle préserve au sujet la position de « souveraineté contestataire », qui ne se fixe ni dans une maîtrise ni dans une absence, mais refuse, nie, transforme le dispositif du réel et, par là, la réalité.

Ainsi, nous l'avons dit, c'est dans la *fiction*, et non pas dans le *savoir* et son *concept*, que l'expérience trouve son

adéquation. Hegel prévoyait un moment de dépassement de la position, de la présence et de la limite par le mouvement de la conscience elle-même, laissée à ses propres impulsions; pourtant, si un au-delà est alors atteint par cette « expérience impulsive », il est toujours interne à la conscience, de sorte que la pensée trouble l'absence de pensée et dérange l'inertie. Mais pour Hegel cette voie est fixée nécessairement comme une série de progression et ne peut aboutir qu'à l'*adéquation du concept à l'objet, de l'objet au concept.* Au contraire, l'expérience intérieure de Bataille, qui rappelle en ceci celle de Sade, casse la finalité de cette progression non pas pour l'arrêter, mais pour démonter le mécanisme de cette « expérience impulsive» : pour démonter la pulsion-désir et le récit qui les parle.

Tout récit est une histoire de l'œil, le récit de l'expérience est l'histoire de son éclatement.

Mais qu'en est-il de l'*expérience* en son rapport à la *pratique?*

SUR LA CONCEPTION DIALECTIQUE ET MATÉRIALISTE DE LA PRATIQUE

Subordonnée à « l'impulsion du Bien », l' « Idée pratique » (*Praktischen Idee*) se trouve dans *la Science de la logique* hégélienne comme une idée théorique précisée, recevant « son individualité ou son contenu du « dehors » (1). Cette impulsion du bien la différencie essentiellement de l'expérience bataillienne dont Bataille dit : « J'imagine mauvais de lui donner des fins supérieures (2). » Pourtant, l'idée pratique n'est pas sans rapport avec l'expérience bataillienne. Comme l'expérience bataillienne, l'Idée pratique est un retour à l'extériorité depuis la connaissance, mais, contrairement à elle, ce retour ne se connaît pas comme tel, l'idée pratique hégélienne manque encore de « sujet actif ». Or c'est précisément un sujet actif à mettre en procès que réclame l'expérience bataillienne.

Le marxisme hérite de Hegel une ambiguïté à l'égard du

(1) *La science de la logique*, Éd. Aubier, p. 498, t. II.
(2) *Expérience Intérieure*, p. 245.

« sujet actif » dans le concept de *pratique*. Le marxisme classique ne met pas en relief le « sujet actif » de la pratique et glisse vers une conception de la pratique comme pratique sans sujet. C'est seulement le maoïsme qui dépasse cette conception limitée de la pratique en y accentuant l' « expérience personnelle ».

La dialectique matérialiste accentue « l'activité sensible humaine » en l'opposant à l' « intuition » idéaliste qui serait une saisie immédiate de l'objet. Ce geste de Marx dans les *Thèses sur Feuerbach* extrait la notion d' « appréhension immédiate » de l'objet de son enfermement subjectif dans une conscience fermée en elle-même, et l'investit dans une négativité qui, pourtant, n'est pas celle du « sujet actif » dont parle Hegel et que réclame Bataille. En se débarrassant ainsi du subjectivisme de Feuerbach, Marx introduit une objectivation de l'appréhension immédiate de la réalité, mais cette objectivation ne concerne pas le sujet lui-même, elle se fait dans les rapports de production, dans une extériorité au sujet; pour finir, et même si nécessairement dans la pratique l'instance subjective s'objective et se négativise, il n'y a personne pour penser cette objectivation. Le sujet d'une telle pratique ne se connaît pas comme sujet actif; il reste en conséquence sourdement solidaire du sujet feuerbachien.

De manière analogue, Lénine n'accentuera que l'extériorité de la pratique par rapport à la logique, pour poser que c'est la pratique qui fonde le « syllogisme de l'agir » hégélien et non le contraire. « La pratique au-dessus de la connaissance (théorique) car elle est la dignité non seulement de l'universel mais aussi du réel immédiat (1). »

La théorie marxiste réhabilite ainsi l'expérience immédiate mais ne s'aperçoit pas de la téléologie de l'action pratique indiquée par le Bien et ne développe pas l'économie de « la plus haute contradiction (2) » qui s'installera avec l'introduction du Concept dans l'Idée pratique. Elle ne relève pas ce que Hegel appelle « le concept pratique »,

(1) *Cahiers dialectiques*, *O. C.*, t. 38, p. 203.
(2) Hegel, *Science de la logique*, t. II, p. 549.

qui, selon lui, culmine dans une subjectivité « impénétrable » « atomique », non exclusivement individuelle, « généralité et connaissance » de sa propre altérité qu'est l'objectivité : « concept pratique, objectif, *déterminant en-soi-et-pour-soi*, et qui, en tant que *personne, est une subjectivité impénétrable, atomique* (n. s.) mais qui, en même temps, loin d'être une individualité exclusive de toutes les autres est, pour soi, généralité et connaissance et a pour objet, dans son autre, sa propre objectivité (1) ».

Le marxisme n'a pas développé sur une base matérialiste le « concept pratique » de Hegel. Lénine souligne la détermination externe de la pratique, *mais contourne son impact pour le sujet*, un impact que supposait le « concept » hégélien même s'il bloquait le sujet à l'instance du savoir seul.

Mao Tsé-toung reprend ces commentaires de Lénine à partir de Hegel, dans son essai « *De la pratique* » et accentue l'expérience personnelle et immédiate comme caractéristiques matérialistes essentielles de la pratique. S'il pose *l'activité de production* comme déterminante de toute activité pratique, il ajoute au registre des pratiques : *la lutte des classes, la vie politique, l'activité scientifique et esthétique*. Le moment pratique est représenté selon la logique hégélienne « renversée ». Il s'agit « d'appréhension » des « liaisons externes » et « approximatives », d'une « extériorité ». Seule *la répétition des phénomènes* dans la continuité objective de la pratique sociale produit le saut qualitatif qui est le surgissement du concept instaurant des liaisons internes. Mao insiste sur deux aspects de la pratique; elle est *personnelle* et elle exige une « *expérience immédiate* ». Pour connaître directement tel phénomène ou tel ensemble de phénomènes, il faut participer *personnellement* à la lutte pratique qui vise à transformer la réalité, à transformer ce phénomène ou cet ensemble de phénomènes, car c'est le seul moyen d'entrer en contact avec ceux-ci en tant qu'apparences; c'est aussi le seul moyen de découvrir l'essence de ce phénomène, de

(1) *Ibid.*

cet ensemble de phénomènes et de les comprendre... « Toutes les connaissances authentiques sont issues de l'expérience immédiate (1). » « Celui qui nie la sensation, qui nie l'expérience directe, qui nie la participation personnelle à la pratique destinée à transformer la réalité n'est pas un matérialiste (2). »

Cette accentuation de « l'expérience directe » et « personnelle », peut-être la plus insistante dans la théorie marxiste, tend à mettre en évidence une subjectivité consciente et, en raison de ce fait, devenue le lieu de la « plus haute contradiction ». Il s'agit d'une subjectivité qu'Hegel posa dans le « *concept pratique* »; impénétrable, atomique, non individuelle, effectuant une connaissance générale. Le maoïsme appelle et produit une telle subjectivité qui devient le moteur de la pratique de transformation sociale et de la révolution.

Un des apports essentiels de Mao à la théorie et à la pratique du matérialisme dialectique consiste dans la redécouverte, en son cadre, d'une telle subjectivité.

On ne saurait pourtant oublier que le « concept pratique » qui achève l'édifice hégélien et se transmet renversé dans le matérialisme dialectique, contient des moments le précédant dans la spirale de son élaboration. L' « expérience immédiate » de la réalité que la pratique enferme et transmet à la connaissance, intègre le temps de la *Erfahrung*, le temps de l'appréhension signifiante de l'objet hétérogène, en le reléguant « dans son dos ». Mais essayons de penser un sujet qui ne suit pas cette prescription hégélienne le menant droit à l'unité du savoir absolu : qu'adviendra-t-il si un sujet parcourant et dissolvant cette totalité qui culmine dans le « concept pratique », ne se résignait pas à cacher « dans son dos » l'expérience immédiate, mais mettait en relief l'éclatement du sujet et de l'objet qui l'accompagne et qui est la condition problématique de tout le parcours postérieur de l'Idée? — Un tel sujet — et nous avons dit que c'est le sujet de la fiction — ne se

(1) *Quatre essais philosophiques*. Éditions en langues étrangères 1967, p. 9.
(2) *Ibid.* p. 10.

confondra plus avec le sujet « impénétrable et atomique » du « concept pratique » mais constituera la condition de son renouvellement.

Mao distingue nettement les deux moments de la dialectique idéaliste que le matérialisme mécaniste et les dogmatisations du marxisme tendaient à écraser. Le triple mouvement qu'il pose : pratique-vérité-pratique (1) implique qu'entre les trois phases il y a une différence du statut des « objets appréhendés » et des « consciences » qui les appréhendent. Le surgissement de l'*objet vrai* dans la pratique est donc à distinguer de sa *connaissance scientifique* qui en donnera la vérité scientifique, pour mener à une autre *épreuve pratique*. Le moment de la pratique est ainsi indissolublement lié à celui de la connaissance scientifique vraie, mais distingué d'elle. Qu'en est-il de ce moment? La science peut décrire comment le P. C. C. pendant les années 30, a eu une pratique spécifique consistant en telles démarches concrètes et réelles et telles analyses concrètes de la situation économique et politique, qui lui a permis de saisir le nouvel objet, la paysannerie, comme force de frappe de la révolution, pour en produire ensuite la théorie, comme l'a fait Mao dans son étude sur la lutte des classes en Chine.

Mais une question épistomologique complémentaire subsiste : y a-t-il un statut particulier du *sujet lors de la pratique* et en quoi il diffère du statut *du sujet théorisant?* La théorie marxiste qui n'est pas une théorie du sujet ne donne pas de réponse à cette question. Elle se contente de discerner les déterminations objectives économiques et le déroulement logique de la pratique, d'en évoquer donc les conditions et la structure, non la dynamique inter-subjective et intra-subjective. Nous avons déjà souligné l'abandon de la négativité traversant le sujet, par le matérialisme dialectique et les justifications historiques de cet abandon (2).

(1) A rapporter à la distinction en trois temps de Bataille, pour ce qui concerne l'expérience intérieure : opération — autorité — expiation de l'autorité.

(2) Cf « Le sujet en procès », exposé dans Tome I : *Artaud* (10/18).

Pourtant, la pratique, quelle qu'elle soit, dissout la compacité et la présence à soi du sujet. La pratique met le sujet en relation, donc en négation, avec des objets et d'autres sujets du milieu social, avec lesquels il entre en contradiction antagoniste ou non. Pour être ainsi située dans une extériorité par rapport au sujet, la contradiction interne aux rapports sociaux ex-centre le sujet lui-même, et l'articule comme un lieu de passage, un non-lieu où luttent des tendances opposées : des besoins, des désirs, des pulsions dont les stases (les moments thétiques, les représentations) sont aussi bien liées à la relation affective (parentale, amoureuse) qu'aux conflits de classes. Excentrant le sujet, le rejet affronte la pulvérisation subjectale aux structures du monde naturel et des rapports sociaux, se heurte à elles, les repousse. Ainsi, le rejet suppose la phase d'annihilation d'une ancienne objectivité. Pourtant, et en même temps, une composante liante, symbolique, idéologique et donc positivante intervient (« nous intervenons », écrit Hegel) pour constituer dans du langage le nouvel objet que le « sujet » rejetant produit à travers le procès objectif du rejet. La pratique contient, comme moment fondamental, la contradiction hétérogène qui est une lutte d'un sujet mis en procès par un dehors naturel ou social non encore symbolisé, avec des anciennes stases, c'est-à-dire avec des systèmes de représentation qui diffèrent et retardent la violence du rejet.

Dans cette confrontation du rejet pulsionnel aux structures et processus historiques et sociales, se réalise non seulement la transformation de ces structures mêmes, mais aussi la refonte de la structuration subjective-symbolique, la reconstitution de l'unité subjective connaissante avec le nouvel objet qu'elle a découvert dans le processus social.

LA FICTION DE LA PRATIQUE

Par sa visée explicite et par l'exigence de sa logique, par la course à la mort — jouissance implicite — qui se profile jamais trop loin derrière les contradictions qu'affronte le sujet dans la lutte, la pratique révolutionnaire souligne ce moment de mise

en procès du sujet : il faut qu'il se supprime comme unité subjective pour commencer et comme vivant pour finir, si la loi objective de la lutte le veut.

Mais pour ce faire, et comme paradoxalement, le sujet de la pratique sociale hypostasie *le moment thétique du rejet*, le moment « paranoïaque ». Un « moi » dilaté, enflé, tenace, armé d'assurance idéologique et théorique combat, dans la représentation, les stases anciennes qui résistent au rejet. Ayant rejoint le cours des processus historiques dans l'action, le procès de la signifiance se donne comme agent dans la représentation d'un « Moi », celui du révolutionnarisme, qui n'a pas besoin de savoir et encore moins de creuser le mécanisme de la négativité qui le pulvérise ou le réunit. Objectivement, ce « moi impénétrable et atomique » est le module par lequel la négativité envahit la scène sociale.

En refoulant « l'activité sensible » ou l' « expérience immédiate » en tant qu'elle pulvérise ce « Moi », le « concept pratique » selon Hegel, ou la « pratique » selon le matérialisme dialectique portée par un tel « Moi » se condamne à une répétition mécanique de l'action sans modification du dispositif réel, matériel et signifiant, objectif et subjectif. Fixant un réel opaque dans une subjectivité atomique et nulle, une telle « pratique » bloque le procès même de la pratique visant à « transformer le *procès subjectif et objectif* ». (1). Pourtant, en réhabilitant certains aspects de l'expérience humaine sensible, et notamment sa détermination externe matérielle, le matérialisme dialectique se met sur la voie de ce qu'on peut appeler *l'analyse pratique* du sujet « impénétrable » et « atomique » porteur du concept pratique. Que ce sujet impénétrable est la condition logique et historique de l'action, que sa phase thétique est complice de la téléologie éthique, le matérialisme dialectique le sait, s'en sert et, engagé dans le mouvement de la révolution sociale, ne l'analyse pas discursivement, ne le critique pas, ne le met pas en jeu.

Dès lors, c'est à des fonctionnements signifiants « sou-

(1) Mao Tsé-toung, *op. cit.*, p. 23.

verains » verbaux ou autres, qu'il incombe de faire passer *dans le discours* l'analyse pratique dissolvant le sujet impénétrable et atomique. Dans la période historique actuelle, cette analyse pratique qui s'effectue comme composante non-dite effective dans la pratique sociale régie par la contradiction des rapports entre sujets atomiques, a donc nécessairement besoin de trouver *du langage*, et de se réaliser en lui comme *fiction*, pour que le « moi » atomique, assuré de la justesse de son combat, soit pénétré par la négativité agissante du procès jusqu'à l'enclos paranoïde lui-même et sans que sa logique rassurante soit épargnée. Faute d'une telle réalisation verbale fictionnelle, la pratique — y compris la pratique révolutionnaire — exporte et cantonne la négativité en dehors des unités moïques, verbales, organisationnelles, étatiques, etc. Et, en les consolidant, installe l'oppression symbolique aussi bien que réelle. Bataille, qui s'est penché sur les causes et la logique du fascisme, a vu pertinemment dans la fiction — qui représente et médite les expériences-limites et met en cause l'unité spéculaire et narcissique depuis le langage jusqu'à l'idéologie — le moyen discret, mais combien profond et dérangeant, de lutte contre l'unité oppressive et contre son envers, le nihilisme exubérant ou macabre.

L'opération de Bataille explore précisément le moment constitutif de la pratique qui consiste à poser et à pulvériser l'unité du sujet dans un procès posant-déplaçant des *thèses*. C'est ce moment qu'il désigne sous le nom d'*expérience* et qui est, à sa façon, un renversement d'*Erfahrung* hégélienne. La fiction-expérience expose le moment fort propre à toute pratique, et ce faisant elle parle — Bataille dirait « communique » — à tous les sujets qui, dans des domaines différents, traversent ce moment problématique de la pratique, même s'ils s'en retournent pour le laisser « dans leur dos ».

Nous disons pour conclure : tant que la pratique sociale n'absorbe pas mais écarte l'expérience, la fiction est le seul moyen pour la reprendre et pour mettre ainsi en analyse la téléologie de la pratique; la fiction de l'expérience

constitue la condition de renouvellement de la pratique puisque, coupant la chaîne sociale, l'expérience est le hors lieu de sa dépense.

Le rôle de la fiction comme expérience au sens de Bataille, est donc de lever, dans quelque société que ce soit, le refoulement pesant sur ce moment de lutte entre le procès et la thèse, moment particulièrement menaçant et dissolvant la liaison subjective et sociale mais assurant par là même son renouvellement. Elle répond ainsi à une attente ensevelie dans la représentation communautaire de la pratique, attente qui se fait sentir le plus fortement à des moments historiques où le décalage s'agrandit et s'approfondit entre la pratique sociale elle-même et la représentation qu'en donne l'idéologie dominante.

J. K.

DISCUSSION

Philippe SOLLERS : Je dirai quelque chose de très général pour faire apparaître deux moments dans cette intervention : le premier qui a porté sur le problème de la jouissance, ses rapports au pouvoir, au savoir, au clivage du sujet, toute l'analyse qui en a été faite à travers Bataille. Je pense que le problème de la jouissance est incontournable, il n'est pas à confondre, bien entendu, avec les représentations fétichistes de plaisir qui ont pour objet de la faire taire. Le second moment me paraît constitué par l'analyse des rapports entre l'expérience et la pratique, et je crois qu'il est important que ce colloque, revenant ainsi sur son titre, ait pu développer sur la dialectique les points qui ont été soulevés.

Françoise PANOFF : Je voudrais intervenir sur la question de la jouissance féminine. Je crois qu'elle a été très bien caractérisée par Kristeva comme effectivement une dépense sans objet et que c'est justement dans la mesure où elle est une dépense sans objet qu'à travers elle se trouve la possibilité de retourner à un type de jouissance qui est propre à celui du nourrisson.

Julia KRISTEVA : Les recherches sur les processus préalables à l'acquisition du langage sont rares et quand elles existent, relèvent généralement, et à ma connaissance, de l'optique cognitive de Piaget. C'est dire que ces processus

gestuels ou vocaliques, sont envisagés en dehors de tout rapport à la sexualité. Quant à la fiction et son rapport aux structures du langage, je crois avoir indiqué que chez Bataille le travail signifiant porte sur les « grandes unités » du discours : le thème, sa polysémie, son polymorphisme, son investissement pulsionnel qui le structure comme un « fantasme » mais il n'en est pas un, puisque la fiction consiste précisément à le démonter, à le démembrer et à le faire traverser par le sujet. Il n'en reste pas moins qu'il y a, dans les textes de Bataille, aussi un travail sur les « micro-unités » du discours : les rythmes de ses phrases, les scansions, les assonnances, en sont la preuve. Mais on sait le mépris de Bataille pour la poésie, et on peut comprendre le peu d'intérêt qu'il accordait au « langage poétique » de la fiction. Nous avons, autour de ce problème, une division caractéristique des années trente en France : d'une part, l'apologie surréaliste de la « poésie », de l'autre l'investigation de l'inconscient à travers la fiction narrative. Joyce a été le seul à condenser dans *Finnegans Wake* ces deux types de discours, et cette jonction n'a fait que radicaliser l'un aussi bien que l'autre. Les textes récents de Sollers me semblent développer cette tendance joycienne.

Jean-Marie BENOIST : Je crois que Julia Kristeva introduit un concept très important qui est celui de contradiction hétérogène lié à l'excentrement du sujet dans l'expérience immédiate aussi bien dans sa lecture de Bataille qu'au niveau de la pratique sociale repérée en termes maoïstes, ce qui lui a permis évidemment de dénoncer les deux tentations du sujet comme repli sur soi dans la présence à soi et également du sujet comme disséminé d'emblée. Donc s'illustre ainsi le : un se divise en deux. Je voudrais néanmoins poser deux questions. Comment s'articule ce concept de contradiction hétérogène repéré chez Bataille à la lecture de la contradiction chez Mao, en particulier par Sollers dans son commentaire publié dans *Tel Quel* sur la contradiction? En particulier, comment les concepts de contradiction secondaire et de contradiction principale interviennent-ils dans cette nouvelle perspec-

tive symbolique? Comment, d'autre part, la notion de luxe et de dépense proposée par Bataille liée à la dilapidation, permet-elle de conserver la notion de dialectique?

Julia KRISTEVA : Vos questions sont très intéressantes, très importantes, et j'ai peur de ne pouvoir pas leur répondre en raison, entre autre, du peu de temps qui nous reste jusqu'à la fin de cette séance et donc du colloque. Vers la fin de la *Grande Logique*, Hegel aborde ce qu'il appelle « le concept pratique » et définit son sujet comme un sujet atomique : pris par un but qui est essentiellement éthique (le Bien), il s'épuise dans son effectuation sans revenir sur soi, sans interroger en quelque sorte la position lui permettant cette activité téléologique; sujet atomique, donc, qui s'objective dans la pratique et en ce sens se supprime dans une nouvelle immédiateté qui n'est pas l'immédiateté initiale de son surgissement, mais qui ne veut rien savoir de cette suppression. On peut dire que, du point de vue logique, cette situation du sujet concerne le sujet de toute pratique y compris de la pratique que Marx posera comme seul critère de la vérité, mais aussi de la pratique que Mao aborde dans son essai. On pourra objecter à ce que je viens de dire que Mao articule trois moments dans le procès de la pratique (pratique-connaissance-pratique) et que le moment de la connaissance dépasse déjà la simple pratique telle que la définit Hegel. Pourtant, la connaissance dont parle Mao n'est pas la connaissance du procès signifiant, elle n'est pas la connaissance du procès par lequel le sujet se met en position de pratiquer et de connaître : elle est plutôt la formulation en un savoir de ce que la pratique a permis de connaître concernant les rapports sociaux où le sujet se trouve pris. Mao est le seul théoricien révolutionnaire qui a développé, en théorie et en pratique, ce moment fondamental qui non seulement achève l'édifice hégélien mais donne la logique des rapports et des transformations sociales. Aucun marxiste ne me semble être allé si loin, et quant à la philosophie idéaliste, vous serez d'accord avec moi que la question de la pratique n'est pas au centre de ses préoccupations.

Il reste, pourtant, que le moment de la pratique et le savoir « objectif » qu'elle procure n'épuisent pas le procès de la signifiance. Selon l'idéalisme hégélien, déjà, l'Idée rebondit pour que la Conscience de Soi revienne dans le Concept pratique : ce retour de la conscience de soi dans l'objectivité pratique boucle la totalité hégélienne dans le Savoir absolu. Tout le leurre est dans ce bouclage. Et c'est ce que Bataille indique lorsqu'il refuse le savoir absolu aussi bien que le non-savoir, d'ailleurs, pour introduire la *dépense*. Ce que la pratique pointe, ce n'est pas seulement la possibilité de sa saisie en connaissance; c'est aussi l'inévitable dépense inhérente au moment de la pratique. Mais si le moment de la pratique comporte cette dépense, comment pourra-t-on la penser? On ne la pensera pas; aucun sujet ne peut la penser; le sujet achève son trajet dans le moment de la pratique dépensante en même temps que connaissante. Si cette dépense pouvait passer dans le signifiant, ce serait non pas en pensée mais en fiction. La réponse de Bataille est ainsi une réponse à la théologie hégélienne. Mais elle est aussi une réponse à toute démarche qui croit éviter le piège hégélien en s'arrêtant au moment de la pratique, juste avant que soit explicité son basculement logiquement inévitable dans le « savoir absolu ». C'est pour cela qu'il m'a paru intéressant de lire l'expérience de Bataille par rapport à ce qui, dans notre époque, explicite le mieux le matérialisme dialectique comme une pratique, à savoir le travail de Mao. Non pas que le travail de Mao contienne ce que Bataille entend par « dépense ». Mais la pratique, selon Mao, comporte, dans son effectuation même, la logique de cette dépense, en plus, et c'est ce qui m'a intéressé davantage; interrogée à partir de la « dépense » batailliennne, la pratique n'apparaît plus comme une sorte de nouvel absolu qui résout tout. Dire que la dépense fait partie de la pratique et vice versa, c'est non seulement insérer l'expérience dite de la fiction dans une pratique sociale; c'est, en même temps et par le même geste, désigner que la pratique sociale est *aussi* une rupture de la socialité et / ou du symbolique. D'ailleurs, en chinois, les deux termes d' « expérience » et de « pratique » marquent bien

le côté disons trans-social ou trans-symbolique de l'expérience, et le côté résultatif ou exécutif de la pratique. Ainsi, le caractère pour « expérience » se compose de quatre éléments qui signifient, dans l'ordre, « droit » + « lier » (qui, ensemble, disent « direct ») + « à travers » ou « déjà » + « tester, prospecter » (qui, ensemble, disent, dans le classique, l' « expérience »). Ce dernier caractère contient le caractère de « cheval », ce qui résume le mythème selon lequel le cheval était envoyé en éclaireur en avant du groupe humain lors de la traversée d'un nouveau territoire. En somme, l'ensemble du sémantème « expérience » désignerait quelque chose comme une traversée directe et en quelque sorte animale, non conclusive, non signifiante.

Jean-Marie BENOIST : Ce serait le voir alors...

Julia KRISTEVA : La percée antérieure au voir probablement...

Philippe SOLLERS : Enfin, on ne rentre pas dans une forêt sans y avoir fait passer un cheval.

Julia KRISTEVA : En effet... Tandis que « la pratique » se compose de deux éléments dont le premier désigne le « fruit », ou un « résultat », ou une « valeur », et le second une « empreinte du pied sur le sol », l'ensemble du sémantème évoquant la concrécité, l'action, l'exécution, l'efficacité, la valeur; le gramme « sur le sol » est en quelque sorte pris déjà dans un système téléologique (shí jían).

On pourra dire que le terme d' « expérience » désigne la circulation énergétique, pulsionnelle, non encore déposée, non encore emmagasinée en valeur signifiante ou sociale. Qu'on l'appelle un flux schizophrénique n'est peut-être pas tout à fait adéquat. Vous soulevez une question importante et qui a été vite contournée par la théorie des flux schizophréniques. C'est la question de l'ordre caractéristique du fonctionnement pulsionnel. Si on admet qu'il n'y a pas que l'ordre du langage, mais qu'un mécanisme

pulsionnel le prépare, le déchire et l'excède, deux questions au moins se posent : qu'en est-il de la distribution de ce flux, comment se coupent et s'embranchent les jets pulsionnels? et, d'autre part, comment se confrontent, cohabitent ou se rejettent ces deux fonctionnements, le pulsionnel et celui du langage? A se débarrasser de ces questions et de la contradiction qu'elles indiquent, on croit se débarrasser de la métaphysique dialectique et du sujet. Mais la théorie lacanienne me paraît permettre mieux de penser cette contradiction dans sa complexité, sans simplifications rassurantes ni réductrices. Car le signifiant lacanien se prête sans doute trop à une théologisation, mais une telle interprétation censure ce qu'il porte à mes yeux d'essentiel : à savoir, l'affirmation d'une coupure qui pose une unité. Le fait que cette unité est clivée, mais aussi menacée par un flux pulsionnel qui l'excède, pourrait être mise en évidence pour couper court aux accusations comme quoi le concept de « sujet » serait une retombée métaphysique. Au contraire, ce n'est que lorsqu'on le voit comme limite et comme procès, mais jamais l'un sans l'autre, qu'on pourrait parler d'une dialectique, en donnant à ce terme, bien entendu, des valeurs matérialistes nouvelles. C'est en ce sens que, en confrontant *l'expérience* et la *pratique*, j'ai tenté d'aborder la question de la *position* (position du sujet, de l'objet, de la signification) que j'ai appelé une phase thétique, sans l'absolutiser mais en la donnant comme limite indispensable à l'intérieur du procès de la signifiance sociale. La grammatologie, vous le savez mieux que moi, résout ce problème en indiquant que la *trace* comporte à la fois l'effacement et la position; mais on peut se demander si elle n'évite pas la *lutte*, qui est essentielle pour penser la contradiction sociale et aussi la mise en cause du sujet. Je ne vois pas comment on pourrait penser la lutte sans introduire comme un moment, j'insiste à plusieurs reprises que c'est un moment, la position du symbolique. En ce sens la question du langage me paraît être une pierre de touche, si on peut dire, devant laquelle défaillent aussi bien l'énergétisme fluide d'une substance coulante que la neutralisation du logique, bref toute pensée qui veut

liquider la question du sujet. Il m'a semblé que c'est dans le matérialisme dialectique que cette question peut être posée, de façon nouvelle, car c'est lui qui, seul, continue après et contre Hegel, la dialectique. En d'autres termes, il y a lieu, dans le matérialisme dialectique, de poser la question de la jouissance qui est une question de sujet, donc sociale, et par définition éludée par toutes les formes de dénégation de ce que j'ai appelé le thétique (ou l'imposition du symbolique). Or, c'est précisément cette question de la jouissance qui a été aussi négligée dans le marxisme lors de sa dogmatisation ou de sa révision, puisque l'une aussi bien que l'autre expulsent le sujet au nom de la norme ou au nom de l'économisme. De sorte qu'on voit aujourd'hui des gens qui se trouvent engagés dans des groupes de subversion idéologique et politique et qui à certains moments s'aperçoivent que cette activité a laissé complètement intacts leurs problèmes. Ils retombent soit dans la psychanalyse, soit dans le n'importe quoi. Le fait de voir « la jeunesse » scindée entre une contestation de type dogmatique d'une part et Jésus-Christ Super Star d'autre part, pose aujourd'hui la question de l'intégration de la jouissance et de la pratique sociale.

Philippe SOLLERS : Je dirai simplement que le problème qui me semble ici essentiel, et sur lequel moi-même je suis intervenu, c'est moins celui du dépliement des contradictions chez Mao, que celui de la causalité, du dédoublement de la causalité en causalité externe et causalité interne. J'ai essayé de montrer dans mon intervention comment, sans se donner cette double causalité, et pour cause, on n'arrivait pas à penser précisément ce que Bataille introduisait de nouveau et comment toute une tradition, se plaçant sous la détermination d'une causalité simple et non pas sous la détermination d'une causalité double telle qu'elle est pour la première fois, il faut bien le dire, déterminée avec une très grande précision par Mao, comment, donc, cette tradition théorique échouait à penser tout ce qui a été agité ici.

Jean-Louis HOUDEBINE : Je voudrais intervenir sur ce que vous avez dit pour essayer de rappeler qu'en effet, dans la tradition marxiste classique, le problème de l'expérience sensible a été posé, mais jamais avant Mao comme expérience du sujet. Je pense en particulier que si, dans *Matérialisme et Empiriocriticisme*, Lénine, dans sa lutte contre les empirio-criticistes, et pour affirmer le moment matérialiste de la connaissance, pose en effet constamment le problème de l'expérience sensible, cette expérience sensible n'en est pas moins toujours reprise, à mon avis, dans une visée purement gnoséologique; de telle sorte qu'on assiste aujourd'hui assez souvent à une espèce de lutte complice (intra-révisionniste) entre une forme d'épistémologisme comme chez Althusser, par exemple, et un révisionnisme encore plus net qui rappelle abstraitement l'importance de l'expérience sensible, qui la réintègre schématiquement, à titre d'origine empirique de principe dans le pur développement d'une théorie de la connaissance sans jamais en marquer l'impact *politique*, dans la pratique (l'expérience) personnelle de la lutte des classes.

Philippe SOLLERS : Pourquoi ce problème-là apparaît-il avec Mao? Tout simplement parce qu'il y a eu l'expérience de deux révolutions prolétariennes entre-temps. Quand Lénine écrit *Matérialisme et Empiriocriticisme*, il n'y a pas eu de révolution prolétarienne.

Julia KRISTEVA : De sorte que même si la théorie de cette expérience révolutionnaire ne déplie pas discursivement ce moment pratique supposant l'expérience, le fait qu'il a eu lieu pose déjà la question.

Jean-Louis HOUDEBINE : C'est important que vous l'ayez marqué justement à propos du texte de Mao *Sur la pratique*, qui par rapport à celui *De la contradiction* est, me semble-t-il, encore plus refoulé...

Julia KRISTEVA : C'est vrai qu'on n'en parle pas tellement, de la pratique...

Philippe SOLLERS : Comme par hasard.

Françoise GAILLARD : Première question : quel serait le rapport entre la fiction comme structure sémiotique permettant l'unification du sujet et le processus idéologique renvoyant justement à des fonctions unifiantes? Deuxième question : elle concernera la critique de la théorie du sujet dans le matérialisme dialectique. Vous avez laissé entendre qu'il n'y avait pas de théorisation du sujet dans le matérialisme dialectique, qu'on assistait à une sorte de pratique sans sujet, c'est-à-dire qu'il y avait une objectivation de la fonction de la réalité qui n'était faite par personne puisqu'il n'y avait personne pour l'objectiver. Dans cette perspective, le seul mode d'objectivation possible se faisait dans les rapports de production que vous posiez comme extériorité par rapport au sujet. Ce point m'étonne, et je crois pour cette raison que c'est la part dialectique du matérialisme dialectique qui a été escamotée par Bataille. S'il y a une théorisation du sujet dans le matérialisme dialectique, elle est à lire dans le fait que les rapports de production n'y sont jamais donnés comme extérieurs au sujet, mais comme entretenant avec lui un rapport dialectique : ils le constituent autant qu'ils sont constitués par lui, et ne prennent leur sens que par et pour le sujet.

Julia KRISTEVA : Quand j'ai parlé de la fiction, je ne la voyais pas uniquement comme un moyen d'unification du sujet. J'ai essayé de dire que le récit lui-même, d'après ce que la psychanalyse nous en dévoile, se constitue au moment de l'unification du sujet comme moyen de ramasser son expérience antérieure. Sur cette voie ou en la prenant à rebours, la fiction dissout le « récit objectif » ou le « récit unaire ». Ce qui est important dans la fiction, c'est que le thème fictionnel est une contradiction en soi déjà, elle est une contradiction dans la mesure où elle pose une unité (qui est celle d'un signifié) mais cette unité est immédiatement éclatée par la polysémie même du thème. Ainsi Barthes montre, en lisant Balzac, l'impossibilité

de fixer un thème en tant que signifié ultime; mais l'implication de plusieurs thèmes là-dedans atteste à la fois la position (donc, phase thétique du sujet à travers la fiction) et son éclatement. C'est pourquoi il me semble que l'économie fictionnelle de Bataille n'est pas une façon de structurer les ruptures, de les colmater, c'est une façon de les faire apparaître; seulement, elle les fait apparaître à travers non seulement le signifiant comme le fait la poésie, mais à travers les « macro-unités » discursives.

Françoise GAILLARD : Tout à fait d'accord, mais cette phase thétique se pose malgré tout comme unification.

Julia KRISTEVA : Oui, absolument. C'est ce que j'ai essayé de souligner en répondant à Benoist, je ne vois pas comment on pourrait poser ce sujet et par conséquent la pratique sans un tel moment logique. A propos des rapports de production, je ne pense pas que le matérialisme dialectique ait posé la question du sujet lorsqu'il a mis à jour l'économie des rapports de production. On peut dire qu'il a objectivé la dialectique en mettant toutes les questions de la négativité et donc des rapports sujet / autre, clivage du sujet, etc., dans un champ dit objectif qui est celui des rapports de production. Ce que j'essayais de dire, c'est qu'il en est résulté une « dialectique » boiteuse et dogmatisable.

Françoise GAILLARD : Je ne pense pas qu'il puisse être posé comme « objectif ». On retombe sur la problématique : qui le pense?

Julia KRISTEVA : Je ne tiens pas personnellement aux termes « objectif » et « subjectif », et je ne les emploie que parce qu'ils fonctionnent dans la théorie marxiste. Mais voyons ce qui s'est passé : Hegel pense, dans sa dialectique, que la conscience de soi suppose une négativité, qu'elle est en quelque sorte fissurée quoique toujours unifiable, mais que cette fissure renvoie à un certain rapport

au biologique, voire même à l'inorganique, etc. En héritant de la dialectique, le marxisme supprime toute cette « problématique », pour des raisons qui me paraissent très valables : d'une part, c'est la mystique des néo-hégéliens qui s'en est emparée, d'autre part aucun savoir ne permet d'en extraire le « noyau rationnel » (pas de psychanalyse, pas de science du langage). Feuerbach avait déjà déblayé tout cela au nom d'un humanisme qui, se voulant plus réaliste, n'en était que plus étroitement religieux. Tout en critiquant le feuerbachisme, Marx et Engels prennent comme sujet une sorte de sujet feuerbachien : ce sera l'homme, mais en tant qu'homme social. La négativité hégélienne est restaurée, mais déplacée dans les rapports sociaux. Mais alors, la question qui se pose est : qu'est-ce qui fait bouger la socialité? qu'est-ce qui en conditionne les ruptures, les révolutions? La réponse : ce sont les besoins des forces productives inassouvis par les rapports de production, est une solution, mais qui ne dit rien du mécanisme de ces « besoins », de leur économie spécifique, de leur imbrication intrinsèque dans les rapports signifiants. Or, c'est là précisément que se posent les questions de l'« immédiateté », de la « dépense », etc. Lorsqu'on rationalise la dialectique marxiste, comme le fait Althusser, on pose la rupture comme moment essentiel du processus historique, mais la question du sujet de cette rupture n'est pas posée. La rupture sans sujet est téléologisée dans un procès sans sujet. Ce qui préoccupe Bataille est tout autre chose : le luxe, la dépense, le sacrifice sont pour lui des prétextes pour penser la mutation a-téléologique du procès socio-historique. La production apparaît alors comme un moment de ce procès de dépense, un moment pour lequel des conditions structurales sont nécessaires...

Il faut peut-être avant tout interroger comment l'interprétation structurale du marxisme a pu faire l'économie des termes, eux-mêmes lourds de tradition métaphysique, de « subjectif » et d' « objectif »; il faut interroger ce qui est resté du marxisme après cette réduction structuraliste, aussi bien que ce qu'elle a permis de dégager contre le fatras transcendantal hégélianisant. On peut dire rapide-

ment que, par ce geste, le marxisme a été opéré de ce qui, en lui, était producteur de ruptures. Si je pense qu'il faut interroger de nouveau ces notions et notamment celle du sujet, ce n'est pas par je ne sais quelle préférence théorique, mais d'un point de vue historique concret : qui est celui de la rupture, ou si l'on veut, de la révolution sociale.

Philippe SOLLERS : Je voudrais dire très rapidement que la question dont on parle, c'est celle de la révolution, c'est le fait de la faire ou non, c'est le fait qu'il y en a eu et qu'il faut en faire d'autres. La question n'est pas spéculative, et je crois quand même que le problème Hegel est tellement brûlant que les théoriciens révisionnistes ne peuvent pas ne pas en tenir compte. C'est si vrai que le premier texte d'Althusser sur Lénine, avant mai 68, était sur *Matérialisme et Empiriocriticisme*. Mais il reparaît maintenant avec un petit appendice qui s'appelle *Lénine devant Hegel* et si Althusser est intervenu sur ce problème du rapport à Lénine à Hegel, ça ne doit pas être tout à fait un hasard, et ça doit être à mon avis lié aux événements, non seulement mai 68 en France, mais la Grande Révolution Culturelle Prolétarienne Chinoise. Ces choses-là ne sont pas du tout réglées, et on peut même constater que ces interventions sur Hegel de la part d'un théoricien révisionniste sont quand même assez plates, qu'elles sont en tout cas dans l'impossibilité de pointer le nouveau de la pensée de Mao Tsé-Toung, qui ne peut pas s'énoncer à l'intérieur d'un cadre révisionniste. On comprend très bien pourquoi.

Per Aage BRANDT : Introduire la problématique du sujet dans une problématique marxiste implique nécessairement une traversée de la problématique qui concerne le rapport entre sujet et classe en général. Si l'on introduit, d'autre part, l'expérience en termes batailliens, il y aurait peut-être un certain intérêt à distinguer entre cette expérience historique et d'autre part l'expérience strictement dialectique.

Julia KRISTEVA : Il me paraît important, en effet, de

repenser la question de la lutte des classes à la lumière de ce qui se passe dans le sujet en tant qu'il est sujet d'une pratique ou d'une expérience. Une telle « articulation » ne fait pas partie de ce que j'ai essayé de suggérer par mon exposé, mais elle me paraît essentielle. Si je ne l'ai pas abordée, ce n'est pas seulement pour pouvoir discuter une problématique plus spécifiquement batailliennne, mais surtout parce que j'ai voulu ne pas verser immédiatement ce qui peut se dégager comme subversion du sujet, du symbolique et du social, dans une problématique bien connue qui est celle de la lutte des classes. On sait bien comment cette problématique a pu empêcher que se posent précisément la question du sujet et de la jouissance dans le mouvement révolutionnaire. On sait aussi comment elle invite à colmater toute brèche par la notion d'un sujet collectif. Enfin, un des signes majeurs de notre temps, comme on dit, consiste peut-être dans le fait que la chaîne sociale se rompt, non pas forcément sous l'initiative de telle ou telle classe, mais sous l'impulsion de groupe sociaux qui entraînent les classes mais ne se confondent pas avec elles. Je veux dire qu'aujourd'hui, après mai 68, on se rend compte plus clairement que jamais, de ce processus. Des glissements s'opèrent d'une certaine origine de classe à une position de classe parfaitement opposée : Houdebine a parlé, ici même, du « traître à sa classe » que peut être, par exemple, l'écrivain; et ce n'est qu'un aspect des éboulements sociaux qui ne coïncident pas avec les « consciences de classe ». En ce point, je serais d'accord avec Deleuze et Guattari lorsqu'il présente la « classe » comme enclavée dans le système de production, coiffée par un appareil organisationnel et entraînée ainsi, dans le système capitaliste, à reproduire ou à accélérer la reproduction de son ordre. Alors, face à un tel cloisonnement où toute position, selon la place dans la production, est récupérée pour confirmer la règle du système dont elle fait partie, la question se pose de l'éclair, de la dépense, de la rupture : c'est encore une fois la question du sujet en tant que procès, qui ne se réifie pas simplement en une conscience de classe mais, en la remplissant et en la traversant, la rend

irruptive, révolutionnaire. Que la lutte des classes passe par des expériences et des pratiques de sujet, et que, sans ces expériences et pratiques, elle reste lettre morte ou figée dans un appareil intra-systématique : c'est ce que j'ai voulu signaler avant tout.

François WAHL : Je dirai que la contradiction hétérogène comme moyen de déborder le système finalement clos de la dialectique, et la réintroduction d'autre part du sujet de la pratique, ça me paraît une formule excellente. Cela étant, je risquerai une formulation qui revient au moment thétique. Je me demande si l'intérêt qu'il y a dans la fiction telle que tu l'as décrite, et dans le moment thétique, ça n'est pas que l'on voit surgir simultanément ce qui autrement se succédait toujours dans le *tatata* de la dialectique, le fait que, là, tout est ensemble, par une réunion de supplément : le système et l'hétérogène, le thème et le débordement dans la dépense.

Julia KRISTEVA : Je te remercie de ta question : apparemment en contradiction par rapport à ce que j'ai voulu dire, elle éclaire en fait bien ce que j'ai voulu dire. Le problème des « stades » a au moins un intérêt didactique et démonstratif, même si pour moi, il n'est pas le seul : mais ce n'est pas l'objet du débat. Si j'ai fait un rapprochement entre l'Œdipe et la constitution du récit (mais qui est aussi et en même temps constitution de la phrase et du langage), c'est pour marquer l'impact de la castration et de la mort dans l'expérience fictionnelle (comme sans doute, mais de façon moins évidente, dans toute l'expérience du langage). Plus encore, si la phase phallique achève l'Œdipe, on dira qu'elle ponctue le thétique sans lequel il n'y a pas de langage ni de récit. Pour autant qu'elle exploite les possibilités synthétiques du langage (les grandes unités de discours et leur articulation), la fiction me paraît plus redevable à cette phase phallique. Par contre, le découpage poétique du langage peut être pensé comme davantage redevable à une réactivation orale-anale (j'en ai parlé à propos d'Artaud). Mais en fait, et tu as raison d'y insister, ce ne sont là que des dominantes. La fiction, dans son

économie, suppose la traversée de cet éventail et, en quelque sorte, le téléscopage de ses « stades » ou « phases ». C'est peut-être dans le registre de la fiction aussi que peut s'articuler un langage de cette génitalité dont Freud signalait les difficultés et qui n'a rien à voir avec le refoulement normatif.

Philippe SOLLERS : Les rapports entre la littérature et la psychanalyse restent brûlants. Tant que ces rapports ne seront pas articulés de façon sérieuse, nous aurons beaucoup à revenir là-dessus, puisque nous représentons une minorité dans la production dite littéraire, minorité qui est sans fin recouverte par un flot dont pourrait nous débarrasser, mais elle ne nous aide pas, la psychanalyse. Au contraire, je dirai que loin de nous aider, elle donne la main à une fausse interprétation de ce recouvrement littéraire qu'elle n'arrive pas à saisir. Là, je crois que c'est nous qui ne sommes pas aidés, tout simplement. Il y a toute une littérature qui relève exclusivement de la psychanalyse, et qui pourrait être dégonflée très rapidement. Pour ce qui est du stade du miroir, Bataille en propose une expérience violente : catastrophe d'objets, glaces se brisant, miroirs altérés d'éclats qui tombent dans la nuit, etc. Je voudrais distinguer cette expérience telle qu'elle est présentée par Bataille, de ce qui se présenterait comme « traversée du miroir ». La traversée du miroir, rien de plus simple, je crois qu'on ne risquerait d'y retrouver, avec Lewis Caroll, que des histoires de petites filles.

Julia KRISTEVA : Si j'ai insisté sur le problème de miroir, c'est pour démontrer qu'il y a éclatement du fantasme dans l'expérience de Bataille, c'est-à-dire qu'on ne se maintient plus au niveau des « figures » qui peuvent apparaître lorsque la pulsion traverse le miroir, mais que les figures éclatent et c'est l'absence d'objet (désignée dans *l'Expérience intérieure*) qui ponctue cet éclatement. Cette disparition de l'objet, à travers la perversion et au-delà d'elle, se marque dans la non-finition ou la contradiction dérangeante des thèmes érotiques dans les romans de Bataille.

TABLE DES MATIÈRES

INTERVENTION par Philippe Sollers 9

I. — L'ACTE BATAILLE par Philippe Sollers .. 11

Discussion avec Mira Baciu, Jean-Louis Baudry, Per Aage Brandt, Éric Clémens, Sergio Finzi, Marguerite Girard, Denis Hollier, Jean-Louis Houdebine, Julia Kristeva, Françoise Panoff, Marcelin Pleynet, Philippe Sollers, Gérard Vallerey, François Wahl 23

II. — LES SORTIES DU TEXTE par Roland Barthes . 49

Discussion avec Roland Barthes, Mary-Ann Caws, Éric Clémens, Marguerite Girard, Charles Grivel, Jean-Louis Houdebine, Julia Kristeva, Christian Limousin, Claude Minière, Françoise Panoff, Denis Roche, Philippe Sollers 63

III. — DE L'AU-DELA DE HEGEL A L'ABSENCE DE NIETZSCHE par Denis Hollier 75

Discussion avec Jean-Louis Baudry, Per Aage Brandt, Françoise Gaillard, Marguerite Girard, Frans de Haes, Denis Hollier, Jean-Louis Houdebine, Julia Kristeva

Sylvère Lotringer, Pierre Malandain, Françoise Panoff, Philippe Sollers 97

IV. — L'ORESTIE par Marcelin Pleynet 107

Discussion avec Jean-Louis Baudry, Éric Clémens, Françoise Gaillard, Jean-Louis Houdebine, Marcelin Pleynet, Guy Scarpetta, Philippe Sollers, François Wahl. 120

V. — BATAILLE ET LA SCIENCE : INTRODUCTION A L'EXPÉRIENCE INTÉRIEURE par Jean-Louis Baudry 127

Discussion avec Jean-Louis Baudry, Pierre Malandain, Éric de Marez-Oyens, Philippe Sollers, Gérard Vallerey, François Wahl 147

VI. — L'ENNEMI DU DEDANS par Jean-Louis Houdebine 153

Discussion avec Jean-Louis Baudry, Denis Hollier, Anne-Marie Houdebine, Jean-Louis Houdebine, Arthur Leroy, Philippe Sollers 192

VII. — NU, OU LES IMPASSES D'UNE SORTIE RADICALE, par François Wahl 199

Discussion avec Éric Clémens, Julia Kristeva, Philippe Sollers, François Wahl 243

VIII. — BATAILLE, L'EXPÉRIENCE ET LA PRATIQUE par Julia Kristeva 267

Discussion avec Jean-Marie Benoist, Per Aage Brandt, Françoise Gaillard, Julia Kristeva, Françoise Panoff, Philippe Sollers, François Wahl 302

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE
5 SEPTEMBRE 1973 SUR LES
PRESSES DE L'IMPRIMERIE
BUSSIÈRE, SAINT-AMAND (CHER)

— N° d'édit. 594. — N° d'imp. 1026.—
Dépôt légal : 3e trimestre 1973.
Imprimé en France