THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'Ecole des hautes études en sciences sociales

Georges Bataille et Alexandre Kojève : la blessure de l'Histoire

Ecole doctorale n°286

ECOLE DOCTORALE DE L'EHESS

Spécialité Philosophie et sciences sociales (Histoire intellectuelle)

COMPOSITION DU JURY :

M. MONOD Jean-Claude
École Normale Supérieure (Paris), Rapporteur

Mme REVEL Judith
Université Paris Ouest Nanterre (Paris 10), Rapporteur

M. BRAHAMI Frédéric
EHESS (Paris), Membre du jury

Mme LALA Marie-Christine
Université Sorbonne Nouvelle (Paris 3), Membre du jury

M. SABOT Philippe
Université de Lille, Co-directeur de thèse

Mme SIMON-NAHUM Perrine
École Normale Supérieure (Paris), Directrice de thèse

Soutenue par Nicola **APICELLA**
le 6 décembre 2018

Dirigée par **Perrine SIMON-NAHUM (directrice)**
et Philippe SABOT (co-directeur)

L'ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES | PSL

Mais avant tout, je le répéterai sur tous les tons, le monde n'est habitable qu'à la condition que rien n'y soit respecté, le respect n'étant qu'un des modes d'une émasculation collective dont l'espèce humaine est l'idiote, la grotesque victime.

Georges Bataille

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à exprimer mes remerciements et ma vive reconnaissance à ma directrice de thèse, Madame Perrine Simon-Nahum, pour sa disponibilité, sa patience infinie, ses encouragements chaleureux, son travail de révision, ses conseils précieux et surtout pour le temps et le soutien qu'elle m'a généreusement accordés tout au long de cette aventure, me laissant en même temps une grande liberté de recherche. Je remercie également mon co-directeur de thèse, Monsieur Philippe Sabot, dont les travaux ont été pour moi extrêmement révélateurs de la richesse du lien entre Bataille et la philosophie et avec qui j'ai pu entretenir des échanges très féconds qui ont informé toute ma réflexion autour des sujets qui sont ici traités.

Je remercie sincèrement Monsieur Frédéric Brahami, Madame Marie-Christine Lala, Monsieur Jean-Claude Monod et Madame Judith Revel qui ont accepté de prendre le temps de lire mon travail et qui me font l'honneur de siéger dans le jury.

Mes remerciements vont également à celles et à ceux dont la présence, l'écoute et la parole ont accompagné ma vie pendant les années de rédaction de cette thèse et qui y ont contribué, activement ou passivement : Monika Marczuk, Chunming Wang et tout le Cercle Champ de Bataille ainsi que Madame Marina Galletti, dont les avis, les renseignements sur l'œuvre labyrinthique de Bataille et la grande humanité ont enrichi d'une manière inouïe mon parcours intellectuel. Merci aussi à Giuseppe Bianco, sans lequel ce travail n'aurait pu être entamé, et à Messieurs Denis Hollier et Marco Filoni pour leur aide dans la reconstruction de certaines étapes de la pensée d'Alexandre Kojève. J'exprime, en outre, ma plus profonde gratitude à Monsieur Guillaume Fau, chef du service des manuscrits modernes et contemporains à la Bibliothèque nationale de France, et à Mesdames Julie Bataille et Nina Kousnetzoff qui m'ont permis d'avoir accès à des documents fondamentaux pour mener à bien cette thèse.

Je souhaiterais, enfin, remercier les voix nocturnes qui ont inspiré mon écriture et l'angoisse qui les a accueillies, laquelle seule peut rendre compte de l'agitation créatrice dans laquelle ce travail a été conçu et a pu se concrétiser.

Je dédie tout ce qui suit à mes parents, qui ont toujours supporté mes choix au prix d'énormes sacrifices.

RÉSUMÉ ET MOTS-CLÉS

Notre travail se propose d'interroger généalogiquement le pouvoir formateur que la philosophie de Hegel a exercé sur la pensée de Georges Bataille. À partir de la fin des années 1920, le système du Savoir Absolu n'a cessé de nourrir l'œuvre de cet intellectuel qu'on a souvent qualifié, trop hâtivement, d'anti-systématique, et pour qui la rencontre décisive d'Alexandre Kojève, l'un des premiers exégètes de Hegel en France, a joué un rôle exceptionnel dans la redéfinition des limites et des enjeux de la connaissance discursive quand elle se heurte à la souveraineté du « non-savoir ». Néanmoins, cette opération n'a pas été linéaire : depuis l'époque de la revue *Documents* et jusqu'à sa mort, Bataille a calibré son hégélianisme (ou anti-hégélianisme) de façon très différente selon les circonstances intellectuelles, en réagissant d'abord aux suggestions du surréalisme, puis à l'impulsion des nouvelles doctrines « bourgeoises » telles que la psychanalyse et la sociologie, et enfin à l'enseignement d'Alexandre Kojève. On a donc au moins trois trajectoires critiques qui traversent et bouleversent la doctrine hégélienne, laquelle sera progressivement rejetée, mais aussi récupérée avec des réserves et finalement réélaborée de façon originale. Trois étapes qui montrent un Bataille capable d'intégrer à sa pensée des modèles discursifs qui n'en diminuent pas la puissance mais qui, au contraire, en sortent enrichis d'un nouvel élan qui leur soustrait tout schématisme à la faveur d'une structure plus fluide qui en bouscule les points cardinaux. Dans ce travail d'histoire intellectuelle, il est donc apparu nécessaire d'adopter une démarche diachronique plutôt que synchronique. La littérature secondaire qui s'est penchée sur l'apport de la philosophie de Hegel à la pensée bataillienne a souvent commis l'erreur de rapprocher des textes très éloignés dans le temps afin d'en tirer des analogies et des convergences qui, dans le but d'élucider une certaine cohérence interne à cette pensée elle-même, en banalise toutes les aspérités et les « fausses routes ». Ce qui en ressort est l'idée qu'il existe un bloc « Hegel-Bataille » ou « Kojève-Bataille » plus ou moins bien défini et difficilement questionnable. La faiblesse de cette approche ne saurait être plus flagrante : ne prenant pas en considération l'articulation très riche des enjeux que ces binômes mettent en place à des époques différentes, marquées par des exigences qui ne sont pas toujours superposables, elle sclérose un rapport intellectuel qui s'est fait et défait durant vingt ans environ. Ainsi, nous tâchons de suivre l'évolution structurelle d'une posture, celle de Bataille, qui fait de la fluidité et de l'hésitation son style argumentatif. C'est pour cette raison que nous nous sommes appuyés davantage sur ses textes, édités et inédits, que sur les références secondaires, cherchant à limiter les lectures croisées et les anachronismes pour comprendre pourquoi, en 1950, Bataille avouait être de « formation hégélienne », lui qui depuis 1929 avait pris le parti de l'*informe*, et pourquoi Kojève lui témoignera un respect et une proximité intellectuelle toujours grandissants.

Mots-clés : Georges Bataille, Kojève, Histoire, Hegel, Phénoménologie, Dialectique, Souveraineté

ABSTRACT AND KEYWORDS

This thesis proposes to genealogically question the formative power that Hegel's philosophy exerted on Georges Bataille's thought. From the end of the 1920s, the system of Absolute Knowledge constantly nourished the work of this intellectual who is often described, too hastily, as anti-systematic, and for whom the decisive meeting of Alexandre Kojeve, one of Hegel's first exegetes in France, played an exceptional role in redefining the limits and the stakes of discursive knowledge when confronted with the sovereignty of "non-knowing". Nevertheless, this operation was not linear: from the time of the review *Documents* and until his death, Bataille calibrated his Hegelianism (or anti-Hegelianism) very differently depending on the intellectual circumstances, by reacting first to the suggestions of surrealism, then to the impulse of new "bourgeois" doctrines such as psychoanalysis and sociology, and finally to the teaching of Alexandre Kojève. We therefore have at least three critical trajectories that cross and disrupt the Hegelian doctrine, which will emerge gradually as rejected, then recovered with reservations and finally reworked in an original way. Three stages that show a Bataille capable of integrating into his thinking some discursive models that do not diminish its power but which, on the contrary, emerge enriched by a new impetus that removes any schematism from them towards a more fluid structure that shakes up their cardinal points. In this work of intellectual history, it has therefore been necessary to adopt a diachronic rather than a synchronic approach. The secondary literature that has focused on the contribution of Hegel's philosophy to Bataillian thought has often made the mistake of bringing together texts that are far removed in time in order to derive analogies and convergences that, with the aim of elucidating a certain internal coherence to this thought itself, trivialize all its asperities and "wrong turns". What stands out is the idea that there is a block "Hegel-Bataille" or "Kojeve-Bataille" more or less well defined and difficult to question. The weakness of this approach cannot be more blatant: not taking into consideration the very rich articulation of the issues that these pairs put in place at different times, marked by requirements that cannot always be staked, it paralyzes an intellectual relationship that was made and undone over the course of about twenty years. Thus, we try to follow the structural evolution of a posture, Bataille's one, which makes of fluidity and hesitation its argumentative style. For this reason, we relied more on his texts, published and unpublished, than on the secondary references, seeking to limit cross readings and anachronisms to understand why, in 1950, Bataille confessed being an "Hegelian by training" (*de « formation hégélienne »*) – a confession coming from someone who since 1929 had sided with the formless (*informe*) – and why Kojève will show him a growing respect and intellectual proximity.

Keywords: Georges Bataille, Kojève, History, Hegel, Phenomenology, Dialectics, Sovereignty

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS **2**
RÉSUMÉ ET MOTS-CLÉS **3**
ABSTRACT AND KEYWORDS **4**
TABLE DES MATIÈRES **5**
TABLE DES ILLUSTRATIONS **6**
INTRODUCTION À L'ANTI-SYSTÈME DU DÉSIR **7**
A. Hégélianismes et anti-hégélianismes *7*
B. Kojève : histoire d'un désir entre Mort et Travail *9*
C. Bataille : un hégélianisme sans réserves ? *15*
1. PREMIER CHAPITRE : LA VALEUR D'USAGE DE HEGEL (*DOCUMENTS*) **22**
2. DEUXIÈME CHAPITRE : UN HÉGÉLIANISME PSYCHOLOGISÉ (*LA CRITIQUE SOCIALE*) **43**
3. TROISIÈME CHAPITRE : LES ANNÉES DU SÉMINAIRE **75**
3.1. 1934-1936 : DE *LA CRITIQUE SOCIALE* À *CONTRE-ATTAQUE* 76
3.2. 1936-1939 : LES ANNÉES D'ACÉPHALE ET DU « COLLÈGE DE SOCIOLOGIE » 100
4. QUATRIÈME CHAPITRE : DE KOJÈVE À NIETZSCHE. 1939-1945 : LES ANNÉES DE LA GUERRE (LA *SOMME ATHÉOLOGIQUE*) **170**
5. CINQUIÈME CHAPITRE : DE NIETZSCHE À KOJÈVE. 1946-1962 : DE *CRITIQUE* À L'*HISTOIRE UNIVERSELLE* **235**
5.1. 1946-1949 : DE *CRITIQUE* À *LA PART MAUDITE* (*LA CONSUMATION*) 235
5.2. 1950-1962 : DE LA TRILOGIE DE *LA PART MAUDITE* AU PROJET D'UNE « HISTOIRE UNIVERSELLE » 265
CONCLUSION **376**
BIBLIOGRAPHIE **387**
FONDS ET ARCHIVES CONSULTÉS *387*
I. BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE ET CRITIQUE DE GEORGES BATAILLE *387*
II. BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE ET CRITIQUE D'ALEXANDRE KOJÈVE *392*
III. BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE ET CRITIQUE DE G.F.W. HEGEL *394*
ANNEXE 1 : « HEGEL DANS LE MONDE PRÉSENT » **395**
ANNEXE 2 : « LA BOUTEILLE À LA MER OU L'HISTOIRE UNIVERSELLE » **405**
INDEX DES NOMS **412**

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Figure 1 : Le « bonhomme acéphale »……**104**

Figures 2-6 : Manuscrit de la conférence « Les conceptions hégéliennes »……**131-135**

Figure 7 : La scène du puits (Lascaux)……**365**

Figure 8 : Le supplice chinois des « cent morceaux »……**373**

INTRODUCTION À L'ANTI-SYSTÈME DU DÉSIR

A. Hégélianismes et anti-hégélianismes[1]

À Paris, dans les années 1930, quelque chose d'inouï se produisait tous les lundi après-midi dans les salles de l'École Pratique des Hautes Études sous la direction du philosophe russe – naturalisé français par la suite – Alexandre Kojève. Une nouvelle forme de pensée était en train de fermenter, une pensée qui aurait donné lieu à une nouvelle saison de l'*esprit* français : la saison *hégélienne*.

Certes, le nom de Hegel n'était pas tout à fait inconnu dans la France du tournant du XX^e^ siècle, mais il demeurait un nom écarté du discours académique. En effet les œuvres du philosophe allemand étaient lues, surtout au cours du XIX^e^ siècle, à la lumière d'une très vague accusation de *pangermanisme* nourrie par le conflit de deux nationalismes, le français et l'allemand, qui a abouti à la guerre franco-prussienne de 1870. Le système hégélien n'était pas étranger à Cousin (lequel avait eu même l'occasion de rencontrer le philosophe allemand), ni à Renan ou à Taine, mais bien que de diverses introductions y eussent déjà été consacrées peu d'années après sa mort[2], les premiers écrits à caractère académique qui en traitaient extensivement quelques segments ne commencèrent à circuler qu'à la fin du XIX^e^ siècle[3]. Alexandre Koyré suggère plusieurs raisons pour rendre compte de la difficile réception de la pensée de Hegel dans la France de l'époque[4] : premièrement, son antimathématisme ne pouvait pas être compris ; deuxièmement, la volonté de se servir d'une philosophie de la nature afin de bâtir une nouvelle science semblait déraisonnable ; en outre, le concept d'une philosophie de l'histoire n'était pas recevable dans une atmosphère intellectuelle dominée par les théories historiques de Fustel de Coulanges ; dernièrement, la manière dont le Hegel « protestant » abordait les problèmes religieux ne pouvait pas être facilement adoptée dans une France profondément catholique.

Il faut attendre les années 1920 pour que le nom de Hegel apparaisse dans les revues philosophiques et dans les facultés de philosophie françaises, sous l'égide des cours de Victor

[1] Le texte de cette introduction a été déjà partiellement publié dans N. APICELLA, « Kojève, Lacan – Introduction au système du désir », in *La Cause du désir*, n° 93, septembre 2016, Navarin Editeur, pp. 161-173.

[2] Nous faisons allusion, par exemple, à l'*Essai sur la philosophie de Hegel* de Joseph Willm (1836) ou bien à *Hegel et la philosophie allemande* d'Auguste Ott (1844). Le fait que les deux philosophes étaient alsaciens n'est pas négligeable.

[3] Cf. *La théorie de l'État dans Hegel* de Lucien Lévy-Bruhl (1889) et *La logique de Hegel* de Georges Noël (1897).

[4] A. KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Colin, Paris, 1961, p. 207.

Delbos à la Sorbonne, de ceux de Charles Andler au Collège de France et du séminaire sur la philosophie religieuse de Hegel mené par Alexandre Koyré à l'École Pratique des Hautes Études. Le texte qui suscita davantage un intérêt renouvelé pour la pensée hégélienne date également de 1929 : il s'agit du *Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* de Jean Wahl, qui introduisit une lecture aux tonalités existentialistes de la *Phénoménologie de l'Esprit* et qui en marquera subrepticement les interprétations à venir. Cependant, en regardant au-delà des salles universitaires et des cercles philosophiques, on ne peut pas ne pas constater combien l'une des contributions les plus importantes, et souvent négligées, à la progressive *hégélisation* du panorama intellectuel français dans les années 1920 a été fournie, paradoxalement, par le mouvement surréaliste. Dans le premier chapitre de cette thèse on aura l'occasion d'approfondir les prémisses et les aboutissements de la récupération de Hegel par Breton.

Pour bien comprendre les raisons pour lesquelles le séminaire de Kojève a opéré une fracture avec les lectures précédentes de Hegel en France il s'avère nécessaire de faire un pas en arrière et d'identifier les sources auxquelles avaient puisé Breton et les autres intellectuels qui étaient entrés en contact avec la pensée du philosophe allemand avant les années 1930. Les textes parus en traduction français étaient peu nombreux et incomplets autant qu'approximatifs : ils dataient tous de la seconde moitié du XIX[e] siècle et leur éditeur était un philosophe italien, Augusto Vera (*Auguste Véra*), qui fit de l'exposition et de la vulgarisation de l'orthodoxie hégélienne sa seule tâche intellectuelle. Il traduisit et publia notamment certaines sections isolées de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*[5], mais son travail fut jugé lacunaire par la majorité des commentateurs français : Alexandre Koyré voit en Vera « un disciple plus enthousiaste que compétent »[6], tandis que pour Georges Canguilhem « l'ancienne traduction de Véra ne jouissait que d'un crédit limité. C'était un pis-aller. »[7]

Il faut attendre 1939 pour la première traduction méticuleuse d'un ouvrage de Hegel, à savoir l'édition de la *Phénoménologie de l'Esprit* en deux volumes par Jean Hyppolite[8], suivie d'un important commentaire.[9] Il ne faut pas oublier le fait que Hyppolite avait parallèlement

[5] G.F.W. HEGEL, *Logique*, trad. fr. par A. Véra, Germer, Paris, 1859 ;
G.F.W. HEGEL, *La philosophie de la nature*, trad. fr. par A. Véra, Ladrange, Paris, 1863 (vol. 1), 1864 (vol. 2) ;
G.F.W. HEGEL, *La philosophie de l'esprit*, trad. fr. par A. Véra, Germer-Baillière, Paris, 1867 (vol. 1), 1869 (vol. 2) ;
G.F.W. HEGEL, *La philosophie de la religion*, trad. fr. par A. Véra, Germer-Baillière, 1876 (vol. 1), 1878 (vol.2).
Est aussi à signaler une traduction partielle de l'*Esthétique* éditée par Charles Bénard :
G.F.W. HEGEL, *Esthétique*, trad. fr. par Charles Bénard, Germer-Baillière, Paris, 1874 (vol. 1).
[6] A. KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, op. cit, p. 206.
[7] G. CANGUILHEM, « Hegel en France », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n. 28-29, 1948-49, p. 284.
[8] G.F.W. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. fr. par J. Hyppolite, Aubier, Paris, 1939 (vol. 1), 1941 (vol. 2).
[9] J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1946.

fréquenté, peu avant, l'École Pratique des Hautes Études où Kojève traduisait et commentait le même ouvrage ; cependant leurs interprétations différent, quant à la méthode et aux visées critiques.

B. Kojève : histoire d'un désir entre Mort et Travail

À la fin des années 1920, Alexandre Kojève était un jeune intellectuel russe[10] qui, forcé de quitter son pays suite à la Révolution d'Octobre en raison de ses origines bourgeoises, avait fréquenté l'université entre Berlin et Heidelberg où, en 1926, avait obtenu un doctorat en philosophie et en langues orientales sous la direction de Karl Jaspers avec une thèse sur le théologien russe Vladimir Soloviev intitulée *Die religiose Philosophie Wladimir Solowjeffs*. La même année il avait déménagé à Paris avec Cécile Leonidovna Šoutak, l'ancienne femme du frère cadet d'Alexandre Koyré (dont il avait fait la connaissance en 1925 à Berlin grâce à cette liaison) et qui deviendra son épouse en 1927. L'amitié de Koyré s'avérera précieuse pour Kojève : le philosophe russe était installé à Paris depuis 1911 après ses études en Allemagne, et à partir de 1922 il était chargé de « conférences temporaires » en sciences religieuses à l'École Pratique des Hautes Études, où il introduisit le jeune Kojève à l'étude de la philosophie des religions et des langues orientales, qu'il avait par ailleurs déjà entamée auparavant en Allemagne. En outre, les recherches en histoire des sciences menées par Koyré seront responsables du rapprochement entre Kojève et les mathématiques ainsi que la physique, qu'il étudie à la Sorbonne entre 1926 et 1931. Toujours en 1931 et en raison des difficultés financières de son beau-frère face à la crise du 1929, Koyré lui offre de publier dans la revue *Recherches philosophiques*, récemment fondée et destinée à devenir un haut-lieu du débat intellectuel français en faisant, par exemple, de caisse de résonance au premier heideggérisme. C'est là que les premiers écrits de Kojève, notamment des comptes-rendus de livres parus en Allemagne, verront le jour. À partir de janvier 1932 Koyré, devenu directeur d'études à la V^e^

[10] Né à Moscou en 1902 et issu d'une famille de la haute bourgeoisie industrielle et banquière, il reçut une éducation de très haut profil dans un environnement privilégié et cosmopolite, en se liant d'amitié avec nombre d'intellectuels raffinés et d'artistes parmi lesquels son oncle acquis Vasilij Kandiskij, avec qui il entama une riche correspondance.

Pour la biographie de Kojève nous renvoyons à D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1990 et à M. FILONI, *Le philosophe du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève*, trad. fr. par Gérald Larché, Gallimard, Paris, 2010.

section de l'École Pratique, anime un séminaire sur la philosophie religieuse de Hegel dont Kojève sera un auditeur assidu, en suscitant sa réflexion critique autour de la question de l'Absolu et de la temporalité (« [Koyré] parla du Temps hégélien, et ce fut pour moi, comme on dit, une révélation »[11]), deux concepts qui joueront un rôle clé dans son analyse à venir de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Pourtant, l'engagement théorique de Kojève sera orienté par un événement contingent, qui en déterminera aussi le rôle de maître à penser pour une entière génération d'intellectuels. À l'été 1933 Koyré est chargé d'un poste de professeur à l'Université du Caire et demande à Kojève de le remplacer pour assurer la suite du cours sur la philosophie religieuse de Hegel. Après avoir accepté avec enthousiasme et déférence cette proposition, le jeune intellectuel se lance dans une relecture suivie de la *Phénoménologie de l'Esprit*, laquelle sera placée au cœur de son horizon spéculatif et didactique tout au long des six années qui suivront. En s'insérant dans le sillon méthodologique et herméneutique inauguré par Koyré, Kojève écrit dans l'annuaire de l'année scolaire 1934-1935 de l'École Pratique :

> « Ma conférence a été conçue comme un prolongement du cours de M. Koyré sur la philosophie religieuse de Hegel. M. Koyré a analysé les textes antérieurs à la *Phänomenologie des Geistes*. J'ai consacré ma conférence à l'étude de la *Phänomenologie*, en suivant la méthode d'interprétation de M. Koyré et en me basant sur les idées directrices de son Cours. »[12]

En effet, Kojève aurait tiré de l'enseignement de son prédécesseur, en le poussant jusqu'à ses conséquences les plus paradoxales, ce qui se configure comme le nœud théorique le plus indigeste de son commentaire-traduction de la *Phénoménologie* : le concept de *fin de l'Histoire*[13]. En son centre il y a la spéculation autour de l'historicité de l'Absolu hégélien suggérée par Koyré[14], lequel y voyait le résultat *se-niant-soi-même* d'un processus d'affirmation dialectique. Plus spécifiquement, l'Absolu est noué à la temporalité humaine en tant que devenir projeté dans le futur, opposée au temps de la Nature, déjà fixé une fois pour toutes et qui donc demeure dépourvu d'historicité proprement dite ; il s'agit d'un temps qui se « nie » dans l'espace, donc non progressif, sans aucun avenir. Or, en raison de sa « projectualité », le temps humain ne peut pas ne pas s'accomplir – « le Vrai est le Tout » disait Hegel[15] – mais, en s'accomplissant, il finit par se supprimer car, en arrêtant le devenir dialectique, l'Histoire doit

---

[11] A. KOJÈVE*, Le Concept, le Temps et le Discours. Introduction au Système du Savoir*, Gallimard, Paris, 1990, p. 32.
[12] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, édité par R. Queneau, Gallimard, Paris, 1947 (1962[2]), p. 57.
[13] Tous les concepts dont Kojève se sert pour mettre en avant sa lecture de Hegel seront ici présentés avec la majuscule.
[14] Cf. A. KOYRÉ, « Hegel à Iéna », in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, *op. cit.*
[15] G.F.W. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Flammarion, Paris, 2012, p. 70.

aussi s'arrêter. Ce cheminement de l'Esprit qui, une fois arrivé à se configurer comme Savoir Absolu, fait ressurgir le règne de la Nature là où il n'y a plus de place ni pour l'Homme ni pour la Philosophie constituait pour Koyré une aporie incontournable du système hégélien alors que Kojève en fait une des clés de lecture de la *Phénoménologie* et du monde historique au lendemain des deux guerres mondiales. Un projet de cartographie d'un monde post-historique semble en effet être amorcé par le philosophe russe dans une note de bas de page très controversée de son *Introduction à la lecture de Hegel*[16], où la fin de l'Histoire est donnée comme un acquis indiscutable du passage de Napoléon à Iéna en 1806, vu par Hegel comme l'accomplissement de l'évolution historique du cours de l'humanité laquelle néanmoins parvient à la conscience de soi seulement grâce au philosophe allemand. Ce que cet événement a déterminé n'est, selon Kojève, rien d'autre « qu'une extension dans l'espace de la puissance révolutionnaire universelle actualisée en France par Robespierre-Napoléon »[17], menant, à la suite des deux guerres mondiales, à l'alignement de toutes les provinces « retardataires » du monde sur les positions les plus avancées de l'histoire européenne, incarnées en puissance par le communisme sino-soviétique. « En puissance » puisque, de façon ironique, l'actualisation la plus accomplie du bonapartisme robespierrien est repérée par Kojève d'abord dans la *way of life* nord-américaine (où « tous les membres d'une 'société sans classes' peuvent s'approprier dès maintenant tout ce que bon leur semble, sans pour autant travailler plus que leur cœur ne leur dit »[18]), puis dans le *snobisme* des japonais, qui « en dépit des inégalités économiques et sociales persistantes » sont tous « actuellement en état de vivre en fonction de valeurs totalement *formalisées*, c'est-à-dire complètement vidées de tout contenu 'humain' au sens d' 'historique'. »[19]

Parallèlement, le thème de la finitude humaine et donc de la conscience de la mort qui émerge de ce cadre interprétatif, en adhérant aux récents développements de la philosophie heideggérienne dans *Être et Temps*, fera en sorte que l'interprétation kojévienne complète l'approche existentialiste avec un autre grand moment de la *Phénoménologie*, à savoir celui de la dialectique Maître-Esclave, en faisant de la lutte à mort pour la reconnaissance (*Anerkennen*) – et du *désir* (*Begierde*) qui la fonde – le moteur anthropogène de l'Histoire. Anthropogène parce que le processus qui rend l'Homme un être naturel-animal s'enracine dans un combat

[16] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op.cit.*, pp. 434-437. La première version de la note date de 1946, mais des ajouts consistants ont été effectués en 1962 en vue de la parution de la deuxième édition du texte.
[17] *Ibid.*, p. 436.
[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*, p. 437.

de pur prestige où deux *désirs* de reconnaissance (à distinguer du *besoin* satisfaisable d'un bien naturel) doivent prendre position face à la mort qui les menace. Celui qui recule devant cette « ineffectivité » (*Unwirklichkeit*), qui est « ce qu'il y a de plus terrible » (*furchtbarste*)[20], se rend esclave en aliénant une partie de sa liberté à celui qu'il reconnaît comme maître, lequel n'a pas éprouvé la même angoisse face au risque de ne plus être. Or, comme Kojève le soutient lors d'une conférence du cours de 1933-1934 :

> « L'acceptation sans réserves du fait de la mort, ou de la finitude humaine d'elle-même, est la source dernière de toute la pensée hégélienne. […] D'après cette pensée, c'est en acceptant volontairement le danger de mort dans une Lutte de pur prestige que l'Homme apparaît pour la première fois dans le Monde naturel ; et c'est en se résignant à la mort, en la révélant par son discours, que l'Homme parvient finalement au Savoir absolu où à la Sagesse, en achevant ainsi l'Histoire. »[21]

Par le biais de la Lutte, l'Homme se manifeste dans le Monde des phénomènes naturels en faisant valoir l'avènement de la mort comme horizon ultime de sa demande de reconnaissance et, par conséquent, il se nie en tant qu'être purement naturel pour se retrouver phénoménologiquement dans une dimension « autre » qui est ouverte par le Travail, c'est-à-dire par le résultat le plus significatif de la dialectique Maître-Esclave. C'est grâce au Travail que l'Homme arrive à incarner pleinement cette Négativité que Hegel et Kojève lui reconnaissent : si, en effet, le cheminement dialectique de l'Esprit en tant que Sujet et non pas Substance est garanti par l'action négatrice auquel il pourvoit afin de scinder Nature et Homme pour retrouver ensuite leur interrelation dans l'Absolu, la révélation de ce dernier peut avoir lieu seulement dans le Discours que l'Homme produit à partir des transformations qu'il opère au sein de la donnée naturelle, en la travaillant. De telles transformations coïncident avec l'œuvre de l'Esclave qui, obligé de renoncer à la jouissance des biens qu'il produit au profit de son Maître, vit en fonction de l'*avenir* (son être est « projectuel » pour le fait qu'il ne peut pas satisfaire *immédiatement* ses propres besoins à lui), en le réalisant au moyen de l'Action (*Tun*) qui est en même temps Négativité. En s'identifiant elle aussi à l'Entendement, c'est-à-dire à la faculté de *séparation* des essences de leurs supports naturels, il s'ensuit que le travail servile, qui abstrait et élabore les formes à partir des contenus matériels dont il ne peut pas user, a besoin de fixer celles-ci discursivement, à savoir de les conceptualiser et, ce faisant,

[20] G.F.W. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, p. 79.
[21] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 540.

de les incarner dans une parole pourvue de signification en réalisant ainsi un Monde culturel (des Arts et des Techniques) tiré de la Nature. Or, du fait que le concept ou la signification d'une chose est cette chose même moins son existence, « la 'soustraction' qui enlève l'être à l'Être n'est rien d'autre que le Temps, qui fait passer l'Être, du présent où il *est*, dans le passé où il n'*est pas* (n'est plus), et où il n'est donc que *sens* pur (ou essence sans existence) »[22]. En synthétisant : le Concept *est* le Temps, et la temporalité de l'Être qui est historicité humaine en tant que devenir de l'Esprit permet à Kojève de nouer la phénoménologie heideggérienne au matérialisme dialectique marxien au moment où il fait de l'esclave, être culturel par excellence, ce « faiseur d'Histoire » qui, en vertu de la conscience de sa finitude, se réalise en tant qu'individu libre, traînant avec soi le destin de la société dans laquelle il opère et en la constituant à la fin comme partie de cet État universel et homogène où tous les citoyens jouissent de la même reconnaissance, égalité substantielle et liberté vers lequel, aux yeux de Kojève, mènerait tout effort dialectique. Cette épopée de l'Esprit qui s'humanise à travers une existence servile afin de réaliser le destin historique de la communauté est ainsi placée sous le signe de la Négativité absolue, ce qui se traduit par la Liberté de la donnée naturelle, et *a fortiori* de l'animalité en tant que fondement empirique de l'Homme, et par l'Action transformatrice du Monde qui résultent de la même Angoisse face à la Mort, laquelle est d'ailleurs saisie en tant que véritable forme de l'humanité (« […] l'être humain lui-même […] est la mort qui vit une vie humaine. »)[23]

Ce développement paradoxal de la philosophie hégélienne qui en fait une authentique *anthropologie* – à entendre comme « *philosophie de la mort* (ou ce qui est la même chose : de l'athéisme) »[24] – est bien décrit par Kojève dans ce passage :

> L'Esclave réalise et parfait son humanité en *travaillant* au service du Maître. Mais ce Travail servile ou servant n'a une vertu anthropogène que dans la mesure où il naît de l'Angoisse de la mort et est accompagné par la conscience de la finitude essentielle de celui qui sert en travaillant.
>
> À l'encontre du Maître, qui reste à jamais figé dans son humanité de Maître, l'Esclave développe et parfait son humanité, à l'origine, servile. Il s'élève à la pensée discursive et élabore la notion abstraite de la liberté ; et il se crée aussi en tant que Citoyen libre, et finalement pleinement *satisfait*, en transformant le Monde donné par son Travail, qu'il effectue au Service de la communauté. C'est donc lui, et non le Maître, qui est l'Homme proprement dit, l'individu qui crée librement l'Histoire.

[22] *Ibid.*, p. 544.
[23] *Ibid.*, p. 550.
[24] *Ibid.*, p. 539.

> Mais n'oublions pas de voir que le Service et le Travail ne sont libres et créateurs que dans la mesure où ils s'effectuent dans l'Angoisse qui naît de la conscience de la mort. C'est donc en fin de compte cette conscience de la mort qui humanise l'Homme et constitue la base dernière de son humanité.[25]

La maîtrise exégétique dont Kojève use pour lire de façon militante et progressiste Hegel (liant Heidegger et Marx, comme il l'explique lui-même[26]) est fondée sur un dualisme ontologique qui tient à distance Nature et Histoire en corrigeant le monisme hégélien de matrice gréco-païenne, issu d'une erreur d'évaluation qui le voudrait davantage lié à l'identité de l'Être-donné (*Sein*, Être comme Nature) qu'au devenir historique du monde inspiré par la pensée chrétienne, ce qui permet une assimilation dialectique de subjectivité et monde. Par ailleurs, « l'anthropologie hégélienne est une théologie chrétienne laïcisée »[27] qui fait de Dieu moins une substance transcendante et infinie qu'Homme-dans-le-monde (historique), c'est-à-dire Esprit Absolu fini qui est révélé par la Raison discursive (*Logos*) et anéantit le Monde naturel (éternellement identique à soi-même) en vertu de l'Action négatrice dont il est porteur en tant que « mort qui vit une vie humaine ». En effet « c'est en y introduisant l'idée de la mort qu'on transforme la théo-logie [*sic*] en anthropologie »[28], et cette anthropologie peut enfin rendre compte exhaustivement de l'historicité humaine sans faire de la mort une chose de laquelle on détourne précipitamment le regard[29] mais plutôt un objet de contemplation pour l'Homme qui, au bout du parcours de réalisation de la Conscience de soi que lui-même est, se reconnaît en tant que Sage, c'est-à-dire homme *satisfait*, ce qui équivaut à dire *reconnu* par tous comme *individualité libre historique* qui paradoxalement n'a plus rien à nier mais seulement à *comprendre*.

Quitte à se répéter, Kojève annonce que « ce n'est qu'en étant et en se sentant être mortel ou fini, c'est-à-dire en existant et se sentant exister dans un univers sans au-delà ou sans Dieu, que l'Homme peut affirmer et faire reconnaître sa liberté, son historicité et son individualité 'unique au monde'. »[30] C'est peut-être la parabole de pensée la plus synthétiquement représentative de la puissance d'interprétation déployée par Kojève, là où l'athéisme, au lieu de

---

[25] *Ibid.*, pp. 571-572.

[26] « Heidegger a repris les thèmes hégéliens de la mort ; mais il néglige les thèmes complémentaires de la Lutte et du Travail ; aussi sa philosophie ne réussit-elle pas à rendre compte de l'Histoire. – Marx maintient les thèmes de la Lutte et du Travail, et sa philosophie est ainsi essentiellement 'historiciste' ; mais il néglige le thème de la mort (tout en admettant que l'homme est mortel) ; c'est pourquoi il ne voit pas (et encore moins certains 'marxistes') que la Révolution est non pas seulement en fait, mais encore essentiellement et nécessairement – sanglante (thème hégélien de la Terreur). » *Ibid.*, p. 575.

[27] *Ibid.*, p. 572.

[28] *Ibid.*, p. 573.

[29] Cf. G.F.W. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, p. 80.

[30] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 551.

prendre une fonction adversative, devient une nécessité dialectique. Cette dernière régit non seulement un système philosophique mais, plus généralement, l'horizon d'exploitabilité de tel système, au niveau spéculatif aussi bien que pragmatique : en effet la philosophie hégélienne constitue pour Kojève le moyen pour faire « œuvre de propagande destinée à frapper les esprits »[31], raison pour laquelle il a consciemment renforcé la fonction de la dialectique Maître-Esclave.

C. Bataille : un hégélianisme sans réserves ?

L'article de Queneau « Premières confrontations avec Hegel »[32], publié dans le numéro de la revue *Critique* consacré à Georges Bataille un an après la mort de celui-ci, a été pendant quelque temps la principale source d'informations relatives au lien étroit, souvent méconnu, entre Bataille et Hegel.

On ressent comme un malaise : comment l'auteur d'ouvrages si violents et excessifs tels que l'*Histoire de l'œil*, ainsi que d'essais d'intérêt à la fois sociologique et anthropologique sur des sujets qui ont un statut davantage littéraire que scientifique (*L'Érotisme* ou « La notion de dépense », par exemple) ou bien encore de textes philosophiques qui font figurer dans le même chapitre des notes tirées de carnets ou d'un journal intime, des réflexions théoriques, des poésies et aphorismes (on pense à la trilogie qui devait être intitulée *Somme athéologique*)… comment cet auteur peut-il occuper une place dans l'édifice de savoir systématique, absolu et homogène conçu par Hegel ?

C'est Bataille lui-même qui nous fournit des indices :

> « Au-delà de tout savoir est le non-savoir et qui s'absorberait dans la pensée qu'au-delà de son savoir il ne sait rien, eût-il en lui l'inexorable lucidité de Hegel, ne serait plus Hegel mais une dent douloureuse dans la bouche de Hegel. Seule une dent malade manquerait-elle au grand philosophe ? »[33]

---

[31] Cf. la lettre de Kojève à Tran Duc Thao du 7 octobre 1948, citée par Dominique Auffret in *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire, op. cit.*, pp. 344-345 (cf. aussi G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, « Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite », in *Genèses*, n. 2, décembre 1990, pp. 134-135).

[32] Cf. l'article éponyme signé par Raymond Queneau dans *Critique*, n° 195-196, août-septembre 1963, pp. 694-700.

[33] G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure* (notes), in ID., *Œuvres Complètes*, t. V, Gallimard, Paris, 1970-88, pp. 422-423 (désormais *O.C.*, suivi de l'indication du tome en chiffres romains).

Bataille s'est-il figuré dans le rôle de cette dent ? A-t-il cherché à provoquer lui-même l'hémorragie du non-savoir face au système clos hégélien, concrétisation du Savoir Absolu ?

L'œuvre tout entière de Bataille apporte à cette question des réponses contradictoires. Au cours d'un entretien radiophonique de 1951, Bataille doit répondre à la question primordiale, celle qui requiert de chacun, et dans ce cas d'un écrivain, qu'il exprime sa propre vérité sous la forme de l'utilité de son parcours : « Pourquoi écrivez-vous ? » Sa réponse ne pourrait être plus précise :

> « Au fond, c'est ce que je sais le mieux, et c'est ce que je puis le plus difficilement dire. Je pourrais répondre simplement ceci : c'est parce que c'est ce qui ressemble le plus à l'absence de but. […] Bien que, lorsque j'aligne des phrases, n'est-ce pas, j'aie un but, j'aie toujours un plan : je sais ce que je vais dire, ou à peu près. Mais, tout de même, je n'écris jamais que pour supprimer le but. Et, au fond, c'est toujours un plaidoyer, un plaidoyer moral pour la suppression du but. »[34]

Écrire revient donc pour Bataille à une opération de soustraction. Supprimer le but équivaut à donner sa propre œuvre comme *absence d'œuvre*. Rien à définir, rien à limiter qui ne soit déjà limité par un indéfini, c'est-à-dire par une *ignorance* face au savoir ou, comme le disait Nietzsche dans l'aphorisme 267 du *Gai savoir*, repris par Bataille, face à l'avenir (« J'aime l'ignorance touchant l'avenir »[35]), justement dans la mesure où l'avenir désigne un horizon de sens dont la fonction est de donner à une vie humaine une trajectoire davantage que de lui ouvrir un champ de possibilités et des sensations (« L'intensité des sensations est précisément ce qui détruit l'ordre […] Il est essentiel pour les hommes d'arriver à détruire cette servilité à laquelle ils sont tenus »[36]). Nietzsche est, à partir du milieu des années 1920, la référence philosophique la plus *vivante* chez Bataille, son *alter ego* avoué[37], celui qui est à l'origine de son intérêt pour la philosophie et de sa pratique (« Évidemment, je suis philosophe, au moins jusqu'à un certain point, et toute ma philosophie consiste à dire que le principal but que l'on puisse avoir est de détruire en soi l'habitude d'avoir un but. »[38]), parce qu'il « ne perdit jamais le fil d'Ariane *qui est de n'avoir aucun but* »[39]. On le verra, le philosophe de Röcken va marquer

---

[34] Émission radiophonique d'André Gillois, « Qui êtes-vous, Georges Bataille ? », datée du 20 mai 1951 ; transcription dans M. SURYA, *Georges Bataille, une liberté souveraine*, Farrago, Tours, 2000, p. 99.

[35] G. BATAILLE, *Le Coupable*, *O.C.*, t. V, p. 262.

[36] M. SURYA, *Georges Bataille, une liberté souveraine*, *op. cit.*, p. 98.

[37] « A peu d'exceptions près, ma compagnie sur terre est celle de Nietzsche… […] Nietzsche seul s'est rendu solidaire de moi – disant *nous*. » (*Sur Nietzsche*, *O.C.*, t. VI, p. 27).

[38] M. SURYA, *Georges Bataille, une liberté souveraine*, *op. cit.*, p. 94.

[39] G. BATAILLE, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 23.

toute l'œuvre bataillienne en l'inscrivant sous le signe de la *chance* et du travail de deuil à la suite de la mort de Dieu : se garder du côté de chez Nietzsche veut dire, encore une fois, se méfier de toute affiliation à une homogénéité et une cohérence discursive de la pensée qui puisse soutenir une entreprise de recognition à la fois ontologique, métaphysique et phénoménologique du réel, telle que Hegel a entendu la mener tout au long de sa vie, et par laquelle Bataille a pourtant été séduit :

> « La pensée ou la sensibilité ne peuvent guère s'exprimer qu'à une condition : celle de faire une sorte de tour…de ramasser la totalité du sensible, et de l'intelligible que l'on a pu toucher. Et, pour moi, j'éprouve au dernier degré le besoin de sortir par une œuvre assez complète du caractère fragmentaire de ce que j'ai donné jusqu'ici à l'expression de ma pensée. Il me paraît nécessaire d'en sortir précisément pour rendre clair le fait que l'on est en présence non pas seulement d'une poésie autour de la philosophie mais, malgré tout, d'une philosophie aussi complète, encore qu'elle se veuille une anti-philosophie. »[40]

On voit ici une revendication assez claire d'une tension impossible à fuir entre système et anti-système, entre philosophie et anti-philosophie. Peut-on constituer un *ordre* tout en utilisant des fragments nés du *désordre* le plus désespéré ? Comment tisser *logiquement*, à savoir *dialectiquement*, ce qui relève des expériences a-logiques, non-conceptuelles qui ont marqué le cœur de la pensée bataillienne ?

L'ensemble des œuvres de Bataille peut être rattaché à cette recherche obsessionnelle d'une exhaustivité perpétuellement mise en échec, tant et si bien qu'on peut en soutenir l'absolue *marginalité* : en feuilletant les pages de l'édition des *Œuvres Complètes* il semble clair que sa pensée se distribue non seulement dans les ouvrages publiés mais aussi, et surtout, dans ceux qui sont cachés parmi ses carnets et dossiers, dans l'interminable série de notes, révisions, projets inachevés – bref, dans tous les *avortements* d'un auteur qui a toujours maudit le Nom-du-Père[41] pour se cacher, et se châtrer, sous l'aile maternelle.[42]

Il est sans doute vrai que Bataille a été l'un des penseurs les plus « systématiquement anti-systématiques » de l'histoire intellectuelle du XX^e^ siècle, mais on ne peut pas s'arrêter à cette

---

[40] Émission radiophonique « La vie des lettres » de Pierre Barbier du 10 juillet 1954 ; transcription dans *Georges Bataille, une liberté souveraine*, *op. cit.*, p. 118.

[41] En est témoignage la reluctance avec laquelle Bataille a utilisé son propre nom de famille pour signer les textes narratifs, le Père étant ici symbole du *logòs theoretikòs* à aveugler, à savoir de *Dieu aux chiottes*, Lord Auch (pseudonyme sous lequel Bataille a écrit l'*Histoire de l'œil*).

[42] Cf. la lecture suggérée par Denis Hollier à propos de l'architecture de la pensée et de l'écriture batailliennes, dans *La Prise de la Concorde, suivi de Les dimanches de la vie. Essai sur Georges Bataille*, Gallimard, Paris, 1993.

définition trop facile sans rendre complétement justice à l'intolérable tourment d'une conscience déchirée à la fois par la nécessité du travail et le désœuvrement de l'*expérience intérieure*.

Bataille a travaillé sans relâche tout au long de sa vie, luttant contre les fantômes d'une enfance douloureuse (son père étant aveugle et paralytique, sa mère dépressive, peut-être folle) et la maladie (la tuberculose et artériosclérose cérébrale). Cette même vie a vu aux côtés des excès frénétiques du travail, toujours rigoureux, ceux qui sont plus indisciplinés de la débauche.

Cette expérience existentielle de l'« identité des contraires » ne pouvait avoir, comme conséquence nécessaire, que la production d'une littérature *impossible* : « J'affirmerai à la suite[43] que l'impossible c'est la littérature, que l'on ne saisit pas le sens de la littérature sans l'apercevoir. Mais avant tout, la philosophie est le sens de l'impossible, mais que la philosophie dans la mesure où elle est l'impossible cesse d'avoir quoi que ce soit de commun avec la philosophie formelle qui domine. »[44]

Pour Bataille la littérature est polarisation d'une poussée systématique vers la réductibilité de l'*impossible* au *possible*. Cette « négativité sans emploi » à laquelle il s'identifie, la « blessure ouverte » qu'est sa vie et qui seule constituerait « la réfutation du système fermé de Hegel »[45], travaille en effet dans la direction d'une œuvre qui s'enferme dans de nombreuses impasses, pourtant ouvertes à l'impossible.

La persévérance avec laquelle le penseur s'essaie à récupérer au niveau de l'*imaginaire* la dimension du projet et du système, en s'identifiant de cette façon à Hegel (qui restera son véritable obscur objet du désir, et donc d'autant plus convoité que décrié), se traduit dans le *symbolique*, dans le caractère profane de l'utile, en un jeu complexe de fragments et ouvrages inachevés qui annoncent le caractère *comique* du symbolique même. La volonté de savoir, et donc la volonté de clôturer, d'isoler tout en s'isolant, excède toujours l'*acte* de la production, limitée par principe en raison de la finitude de l'homme, de son historicité. Le *projet* se nourrit donc de la pensée alors que le *produit* est affamé par l'existence même.

Les projets batailliens sont nombreux, bien qu'en quelque sorte *identiques* par rapport à leur horizon et leurs sujets. Une grande partie de sa production, notamment les écrits de la

[43] Bataille se réfère ici à un projet de rédaction d'une préface nouvelle à *Haine de la poésie* (*L'Impossible*).

[44] Lettre adressée à J. Lindon, datée du 31 janvier 1962, reproduite dans *O.C.*, t. III, pp. 520-521.

[45] Lettre adressée à A. Kojève, datée du 6 décembre 1937, in G. BATAILLE, *Choix de lettres 1917-1962* (édité par M. Surya), Gallimard, Paris, 1997, p. 132. On aura l'occasion de retourner sur cette lettre fondamentale par rapport aux implications de l'hégélianisme kojévien dans la pensée de Bataille.

première moitié des années 1940 (la *Somme athéologique* donc, mais pas seulement), se caractérise par une tendance aphoristique et fragmentaire[46]. On pense par exemple à *Le Coupable* : « Le désordre est la condition de ce livre, il est illimité dans tous les sens. *J'aime* que mes humeurs, mes excès n'aient pas de but. […] L'inachèvement, la blessure, la douleur nécessaire à la communication. L'achèvement en est le contraire. »[47]

Même quand ils ne sont pas fragmentaires, ses écrits sont soumis à la torture d'une révision sans fin (on a retrouvé sept versions de l'article « La notion de dépense »[48]) ou même voués à l'abandon (c'est le cas de *Théorie de la religion*, de *La Souveraineté*, de *L'Histoire de l'érotisme* et de nombre de romans et récits qui sont restés à l'état d'ébauche). D'autres fois ils convergent dans d'autres textes ou articles (par exemple *La limite de l'utile* sera subsumé dans *La Part maudite* aussi bien que dans *La Souveraineté*) ou restent à l'état *idéal*. La correspondance de Bataille est pleine de témoignages sur des œuvres conçues et pourtant jamais écrites.

Cependant, ce que Derrida a appelé l'« hégélianisme sans réserve »[49] de Bataille l'amènera également à concevoir nombre d'œuvres « triadiques », qui auraient dû se déployer en trois moments mais qui, pour des raisons diverses, n'ont abouti à aucun renfermement *synthétique*. La *Somme athéologique* (dont les textes cardinaux auraient été *L'Expérience intérieure*, *Le Coupable* et *Sur Nietzsche*) n'a jamais été publiée en forme unitaire sinon de façon posthume. Le projet *Divinus Deus* comprenant les trois récits signés avec le pseudonyme de Pierre Angélique – *Madame Edwarda*, *Ma mère* et *Charlotte d'Ingerville*, plus une préface et un article conclusif intitulé *Paradoxe sur l'érotisme* (signé du nom de Bataille) – échoue en raison du fait que les deux dernières œuvres sont demeurées inédites du vivant de l'auteur. Elles seront publiées à titre posthume par Jean-Jacques Pauvert et *Ma mère* connaîtra un certain succès, inspirant même un film. La triade économico-érotico-politique de *La Part maudite*, qui devait inclure *La consumation*, *L'Histoire de l'érotisme* et *La Souveraineté*, se réduira finalement au premier texte et précisément sous le nom du projet lui-même.

En dehors des textes narratifs à cause de leur nature strictement composite et non-analytique, seuls quelques articles, outre l'essai *L'Érotisme*, nous rendent le sens d'une certaine

---

[46] Les années de la Seconde Guerre mondiale semblent « exiger » la forme aphoristique : « Les conditions dans lesquelles j'écris (la bataille la plus horrible fait rage et se rapproche) veulent que je m'exprime maintenant par aphorismes – et même sans toujours tenir compte de ce que j'ai à dire étroitement – car ce que je ressens en ce moment même de violent et de débordant, il faut aussi que je le dise. » (G. BATAILLE, *Manuel de l'Anti-Chrétien*, *O.C.*, t. II, p. 391)
Bien sûr, il est également très forte l'influence de Nietzsche.

[47] G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, pp. 264-266.

[48] Cf. G. BATAILLE, *La notion de dépense* (notes), *O.C.*, t. I, pp. 660-668.

[49] Cf. J. DERRIDA, « De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve », in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, pp. 369-407.

exhaustivité et scientificité. Ce dernier se conclut même par une série d'articles sur divers sujets rattachés à l'érotisme, comme pour en signaler l'achèvement argumentatif.

Et pourtant, presque à la fin de sa vie, en 1961, un Bataille déjà malade exprimera l'intention de se lancer dans la rédaction d'une œuvre de réinterprétation et réécriture de l'entreprise hégélienne de rationalisation du réel, précisément à partir de la notion de folie :

> « En partie je suis réduit d'ailleurs à réfléchir sur le délabrement au moins relatif de ma tête : je ne suis plus sûr de disposer encore des quelques possibilités qui m'ont appartenu jadis… En particulier s'il s'agit de philosophie. Pourtant je veux tout au moins tenter une sorte de parallèle à votre *Introduction à la lecture de Hegel* mais cela devrait être infiniment plus arbitraire, et fondé, principalement, sur un effort pour interpréter ce que Hegel a ignoré ou négligé (ainsi la préhistoire, le temps présent, l'avenir, etc.). Il ne s'agit pas de me moquer du principe du hibou puisqu'il pourrait être plus justifié que jamais (possibilité et peut-être fatalité de catastrophe finale), mais de placer à la base même (ou à la fin) de la réflexion hégélienne une équivalence de la folie : je ne saurais, à vrai dire, préciser ce dont il s'agit – ce dont il s'agira plutôt – qu'après l'avoir écrit. Mais cette sorte d'aboutissement me paraît impliqué dans le principe – sinon du hégélianisme – de son objet. »[50]

Retracer la généalogie de cette installation de l'hors-raison au cœur même du cercle hégélien du Savoir veut dire remonter jusqu'à la fondation du non-savoir bataillien, ce qui ne signifie pas lui donner un rôle autonome et positif de « critique rongeuse » intérieure au *logos*, mais celui de ce qui, en étant repoussé par le *logos* même, se manifeste en tant que fêlure du discours à la manière d'un véritable centre de gravité qui fait tomber tous les concepts dans le silence. L'histoire d'un tel silence est donc l'histoire d'un trou sur lequel Bataille a superposé l'édifice hégélien non pour le détruire mais pour faire circuler à son intérieur un nouveau *style* de la pensée qui tient davantage à la sensibilité qu'à l'entendement.

Néanmoins, cette opération n'a pas été linéaire : à partir de la fin des années 1920 et jusqu'à sa mort, Bataille a calibré son hégélianisme (ou anti-hégélianisme, on le verra) de façon très différente selon les circonstances intellectuelles, en réagissant d'abord aux suggestions du surréalisme, puis à l'impulsion des nouvelles doctrines « bourgeoises » telles que la psychanalyse et la sociologie, et enfin à l'enseignement d'Alexandre Kojève. On a donc au moins trois trajectoires critiques qui traversent et bouleversent la doctrine hégélienne, laquelle sera progressivement rejetée, mais aussi récupérée avec des réserves et finalement réélaborée de

[50] Lettre adressée à Alexandre Kojève, datée du 2 juin 1961, in *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, p. 573.

façon originale. Trois étapes qui montrent un Bataille capable d'intégrer à sa pensée des modèles discursifs qui n'en diminuent pas la puissance mais qui, au contraire, en sortent enrichis d'un nouvel élan qui leur soustrait tout schématisme à la faveur d'une structure plus fluide qui en bouscule les points cardinaux.

Dans ce travail d'histoire intellectuelle, il est donc apparu nécessaire d'adopter une démarche diachronique plutôt que synchronique. La littérature secondaire qui s'est penchée sur l'apport de la philosophie de Hegel à la pensée bataillienne[51] a souvent commis l'erreur de rapprocher des textes très éloignés dans le temps afin d'en tirer des analogies et des convergences qui, dans le but d'élucider une certaine cohérence interne à cette pensée elle-même, en banalise toutes les aspérités et les « fausses routes ». Ce qui en ressort est l'idée qu'il existe un bloc « Hegel-Bataille » ou « Kojève-Bataille » plus ou moins bien défini et difficilement questionnable. La faiblesse de cette approche ne saurait être plus flagrante : ne prenant pas en considération l'articulation très riche des enjeux que ces binômes mettent en place à des époques différentes marquées par des exigences qui ne sont pas toujours superposables, elle sclérose un rapport qui s'est fait et défait durant vingt ans environ Ainsi, nous tâchons de suivre l'évolution structurelle d'une posture, celle de Bataille, qui fait de la fluidité et de l'hésitation son style argumentatif. C'est pour cette raison que nous allons nous appuyer davantage sur ses textes, édités et inédits, que sur les références secondaires, cherchant à limiter les lectures croisées et les anachronismes.

[51] Aucun commentateur de Bataille n'a jamais négligé ou sous-estimé l'importance exceptionnelle que l'interprétation kojévienne de Hegel a pu revêtir aux yeux de celui-ci et la manière dont son œuvre en a été affectée. Cependant, si l'existence d'un Hegel bataillien qui précède Kojève a souvent fait l'objet d'un oubli, les études qui abordent extensivement le rapport entre Bataille et le philosophe russe restent encore très peu nombreuses. Nous signalons, entre autres : J. DERRIDA, « De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve », in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, pp. 369-407 ; PH. SABOT, « Bataille, entre Kojève et Queneau : le désir et l'histoire », in *Le Portique* [en ligne], n° 29, 2012 ; D. HOLLIER, « De l'au-delà de Hegel à l'absence de Nietzsche », in *Bataille. Actes du colloque Artaud /Bataille à Cerisy-la-Salle* (« Vers une Révolution Culturelle : Artaud, Bataille », 29 juin - 9 juillet 1972), Union Générale d'Éditions, coll. « 10/18 », Paris, 1973, pp. 75-96 ; R. SASSO, *Georges Bataille : le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Éditions de Minuit, Paris, 1978 ; *Georges Bataille et la pensée allemande*, textes réunis par Dominique Lecoq, Les amis de Georges Bataille, Paris, 1986.

1. PREMIER CHAPITRE : LA VALEUR D'USAGE DE HEGEL (*DOCUMENTS*)

> « Le comportement des admirateurs à l'égard de Sade ressemble à celui des sujets primitifs à l'égard du roi qu'ils adorent en l'exécrant et qu'ils couvrent d'honneurs en le paralysant étroitement. Dans les cas le plus favorable, l'auteur de *Justine* est en effet traité ainsi qu'un corps étranger quelconque, c'est-à-dire qu'il n'est l'objet d'un transport d'exaltation que dans la mesure où ce transport en facilite l'excrétion (l'exclusion péremptoire).
>
> La vie et l'œuvre de D.A.F. de Sade n'auraient donc plus d'autre valeur d'usage que la valeur d'usage vulgaire des excréments, dans lesquels on n'aime le plus souvent que le plaisir rapide (et violent) de les évacuer et de ne plus les voir. »[52]

À la fin de 1929, le *Second manifeste du surréalisme* marquait le passage, à l'intérieur du mouvement, de l'automatisme psychique au militantisme politique. Ce second manifeste est aussi l'occasion pour Breton de régler ses comptes, de manière violente en maniant l'insulte et le sarcasme, et de faire le point sur les remous qu'a connus le groupe ces dernières années. Il justifie son intransigeance par sa volonté de découvrir, s'inspirant de la philosophie de Hegel, ce « point de l'esprit d'où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable, le haut et le bas cessent d'être perçus contradictoirement. »[53] Les « exclus » du groupe surréaliste visés par le texte réagissent en publiant un pamphlet sur le modèle de celui écrit contre Anatole France quelques années plus tôt dont ils reprennent le titre, « Un cadavre »[54].

Bataille, l'un des signataires de ce pamphlet[55], est aussi l'une des cibles du *Second Manifeste*. Breton lui en avait dédié les dernières pages en prenant comme prétexte la parution de la revue *Documents*[56], dont Bataille est le chef de file, et à laquelle se seraient ralliés « des anciens

---

[52] G. BATAILLE, *La valeur d'usage de D.A.F. de Sade (1)*, *O.C.*, t. II, p. 56.

[53] A. BRETON, *Second manifeste du surréalisme*, in *Manifestes du surréalisme*, Jean-Jacques Pauvert, Paris, 1962, pp. 72-73.

[54] Cf. « Un Cadavre » (1924), in *Tracts surréalistes et déclarations collectives*, t. I (1922-1939), présentation et commentaires de José Pierre, Éric Losfeld éditeur, Paris, 1980, pp. 132-148.

[55] Il comptait 4 pages non datées avec les contributions de 12 écrivains (G. Ribemont-Dessaignes, Jacques Prévert, R. Queneau, R. Vitrac, M. Leiris, G. Limbour, J.-A. Boiffard, R. Desnos, Max Morise, G. Bataille, J. Baron, Alejo Carpentier). Lieu d'impression : Imp. Sp. Du Cadavre, Rue du Vaugirard, Paris.

[56] *Documents. Doctrines, archéologie, beaux-arts, ethnographie*, puis *Documents. Archéologie, beaux-arts, ethnographie, variétés*. La revue a eu quinze numéros distribués dans deux séries, le premier daté « avril 1929 », le dernier « 2e année, 1930, n° 7 », paru en avril ou mai 1931. Directeur : Carl Einstein. Secrétaire général : Georges Bataille. Comité de rédaction : onze membres dont Carl Einstein, Pierre d'Espézel (collègue de Bataille au cabinet des Médailles de la Bibliothèque Nationale), le Dr. Paul Rivet, Georges Henri Rivière (respectivement directeur et sous-directeur du musée d'Ethnographie du Trocadéro) et Georges Wildenstein (directeur de *La Gazette des beaux-arts*). *Documents* a été réédité en fac-similé (Jean-Michel Place, Paris, 1991) avec une préface de Denis Hollier.

surréalistes qui ont voulu avoir leurs coudées libres pour se commettre un peu partout »[57]. Breton accuse Bataille d'avoir mené « une plaisante campagne contre ce qu'il [*Bataille*] appelle 'la soif sordide de toutes les intégrités' »[58], ce qui traduit cet idéalisme moraliste[59] dont le chef du surréalisme, aux yeux du secrétaire de *Documents*, ne cesserait pas de rappeler les vertus. L'enjeu de l'attaque est précisé plus loin :

> « M. Bataille m'intéresse uniquement dans la mesure où il se flatte d'opposer à la dure discipline de l'esprit à quoi nous entendons bel et bien tout soumettre – et nous ne voyons pas d'inconvénient à ce que Hegel en soit rendu principalement responsable – une discipline qui ne parvient pas même à paraître plus lâche, car elle tend à être celle du non-esprit (et c'est d'ailleurs là que Hegel l'attend). » [60]

C'est donc Hegel qui sert de point de départ par rapport auquel la valeur de l'entreprise bataillienne peut être mesurée, et plus en particulier : le différend entre Breton et Bataille va engager la *rigueur* avec laquelle on peut se soumettre à un système de la pensée, ou bien à un *anti*-système de la pensée (on pourrait même dire système de la *non*-pensée) tel que devait déjà apparaître, à l'époque, celui que Bataille allait ébaucher à travers les articles de *Documents* : « Je m'amuse d'ailleurs à penser qu'on ne peut sortir du surréalisme sans tomber sur M. Bataille, tant il est vrai que le dégoût de la rigueur ne sait se traduire que par une soumission nouvelle à la rigueur. »[61]

Il faut ici rappeler qu'entre le surréalisme et la philosophie de Hegel il y avait un lien étroit, Breton étant un des premiers interprètes français de la dialectique hégélienne au XX^e^ siècle,

---

[57] A. BRETON, *Second manifeste du surréalisme*, in *Manifestes du surréalisme*, *op. cit.*, p. 132. Ces surréalistes étaient Georges Limbour, Jacques-André Boiffard, Roger Vitrac, Robert Desnos, André Masson, Michel Leiris.

[58] *Ibid.* La phrase de Bataille citée par Breton est tirée de l'article « Figure humaine », in *Documents*, n° I/4, septembre 1929 (*O.C.*, t. I, p. 183 n.).

[59] Dans un texte de Bataille non publié de son vivant intitulé « La 'vieille taupe' et le préfixe *sur* dans les mots *surhomme* et *surréaliste* » on peut lire : « La même tendance double [*à recouvrir d'un air élevé ce qui est* bas] se retrouve dans le surréalisme actuel qui conserve, bien entendu, la prédominance des valeurs supérieurs et éthérées (nettement exprimée par cette addition du préfixe *sur*, piège dans lequel était déjà tombé Nietzsche avec *surhomme*). Plus exactement même, puisque le surréalisme se distingue immédiatement par un apport de valeurs basses (inconscient, sexualité, langage ordurier, etc.), il s'agit de donner à ces valeurs un caractère éminent en les associant aux valeurs les plus immatérielles.

Peu importent aux surréalistes les altérations qui en résultent : que l'inconscient ne soit plus qu'un pitoyable trésor poétique ; que Sade, lâchement émasculé par ses apologistes, prenne figure d'idéaliste moralisateur… Toutes les revendications des parties basses ont été outrageusement déguisées en revendications des parties hautes : et les surréalistes, devenus la risée de ceux qui ont vu de près un échec lamentable et mesquin, conservent obstinément la magnifique attitude icarienne. » (*O.C.*, t. II, p. 103)

[60] A. BRETON, *Manifeste du surréalisme*, in *Manifestes du surréalisme*, *op. cit.*, p. 132.

[61] *Ibid.*, p. 133.

à la suite de laquelle il a entendu mener toute une tentative de réélaboration et de transfiguration poétique du réel en mesure d'en résoudre les contradictions[62], à partir de celle, séminale, entre rêve et réalité : « Je crois à la résolution future de ces deux états, en apparence si contradictoires que sont le rêve et la réalité, en une sorte de réalité absolue, de *surréalité*, si l'on peut dire. »[63]

Il s'agissait d'une reprise davantage méthodologique que centrée sur le contenu d'une philosophie visant à la reconstitution rationnelle d'un ordre du réel et qui, en fait, rejetait toutes les manifestations *aconceptuelles* de l'Être dans la « fermentation débridée de la substance »[64], qui apparaissait à Hegel être le domaine des mystiques (« ils s'imaginent, par l'enveloppement de la conscience de soi et l'abandon de l'entendement, être du nombre de ceux que Dieu compte comme les *siens*, et à qui il donne la sagesse dans le sommeil ; mais voilà pourquoi, de fait, ce qu'ils reçoivent ainsi et mettent au monde pendant leur sommeil, ce sont aussi des rêves »[65]).

Le but du surréalisme étant d'atteindre le point suprême où réel et imaginaire s'identifient, la référence continuelle à Hegel peut paraître hasardeuse ou prétentieuse du fait que ce dernier envisageait la Vérité non pas comme résultat d'une dissolution des contradictions dans une unité originelle où l'homme ne se trouve plus aliéné, mais comme le Tout (*das Ganze*) où elle subsiste sous la forme *scientifique* du *concept* (*Begriff*) :

> « La vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de celle-ci. Mon propos est de collaborer à ce que la philosophie se rapproche de la forme de la science – se rapproche du but, qui est de pouvoir se défaire de son nom *d'amour de savoir et* d'être *savoir effectif*. […] En posant la vraie figure de la vérité dans la [cette] scientificité – ou, ce qui est la même chose, en affirmant de la vérité qu'elle n'a que dans le *concept* l'élément de son existence – je sais bien que je fais quelque chose qui semble en contradiction avec une représentation – et avec les conséquences de celle-ci – dont la prétention n'a d'égale que l'ampleur avec laquelle elle est répandue dans la conviction du temps.»[66]

Or, dans l'entreprise de Breton il n'y a aucune scientificité qui puisse rendre compte de la *surréalité*, notamment parce que l'intégration de l'irrationnel dans le réel suit un processus qui

---

[62] Cf. PH. SABOT, *Pratiques d'écritures, pratiques de pensée : figures du sujet chez Breton-Eluard, Bataille et Leiris*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq, 2001, pp. 42-49.
[63] A. BRETON, *Manifeste du surréalisme*, in *Manifestes du surréalisme*, *op. cit.*, p. 24.
[64] G.F.W. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, pp. 63-64.
[65] *Ibid.*, p. 64.
[66] G.F.W. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, pp. 60-61.

n'est pas médiatisé, donc conceptuel à l'image de la dialectique hégélienne mais qui, au contraire, relève d'une relation immédiate avec l'imaginaire et le symbolique, où leurs rapports avec les *choses* tiennent davantage au *flux* qu'au *schéma*. La « science surréaliste » affirme sa vérité par le biais d'une connexion qui se veut pure avec le fonctionnement réel de la pensée, en s'écartant de toute tentative de réduction logique de tout ce qui accède à la conscience ; il s'agit donc d'une science *ésotérique* où on peut relier les *formes* en apparence les plus éloignées afin de révéler des *contenus* qui se construisent comme des *points* (à la manière des mystiques) et non comme des *cercles*, ces derniers constituant la topologie du Savoir Absolu hégélien.

Il faut pourtant préciser que Breton, à l'époque des *Manifestes*, n'avait pas une connaissance fiable de la *Phénoménologie* dont la première traduction française ne paraîtra qu'en 1939-1941 donnée par Jean Hyppolite, et il s'appuyait avant tout sur les traductions et les commentaires de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* d'Auguste Véra apparus dans la seconde moitié du XIX[e] siècle. Cela ne l'empêche pas de déclarer :

> « C'est incontestablement Hegel – et nul autre – qui m'a mis dans les conditions voulues pour apercevoir ce point[67], pour tendre de toutes mes forces vers lui et pour faire, de cette tension même, l'objet de ma vie. Il y a sans doute de bien plus grands connaisseurs que moi de l'ensemble de l'œuvre de Hegel : n'importe quel spécialiste m'en remontrerait en matière d'exégèse à son propos mais il n'en est pas moins vrai que, depuis que j'ai connu Hegel, voire depuis je l'ai pressenti à travers les sarcasmes dont le poursuivait, vers 1912, mon professeur de philosophie, un positiviste, André Cresson, je me suis imprégné de ses vues et que pour moi sa méthode a frappé d'indigence toutes les autres. Où la dialectique hégélienne ne fonctionne pas, il n'y a pour moi pas de pensée, pas d'espoir de vérité. C'est seulement toutes le vannes de cette dialectique ouvertes en moi que j'ai cru constater qu'il n'y avait pas si loin du *lieu* où la pensée hégélienne débouchait au *lieu* où affleurait la pensée dite 'traditionnelle'. L'un et l'autre ont tendu pour moi à devenir un seul et même lieu… »[68]

Tout en donnant pour acquis l'amateurisme avec lequel il aborde la philosophie de Hegel, Breton ne peut que l'indiquer comme source unique de la méthode qui, à travers des négations progressives d'antinomies, se hausse à la hauteur de la pensée, voire de la vérité. Ce sera le véritable point de départ du différend entre Bataille et lui : là où le mouvement envisagé par le fondateur du surréalisme porte sur la transfiguration poétique du réel en vue d'une

[67] Le « point suprême » cité plus haut.
[68] A. BRETON, *Entretiens*, Gallimard, Paris, 1969, pp. 153-154.

*sur*compréhension[69] de ce dernier, donc sur un chemin qui procède systématiquement du bas vers le haut à la manière d'un exercice spirituel qui se voudrait *hygiénisant*, capable d'élever une âme de l'*immundus* au *mundus*, le parcours bataillien cherche à ramener tout ce qui peut être formellement agréable et *pur* – du point de vue d'une vulgate esthétisante de la conduite de la vie, aussi bien morale que politique comme Breton l'entendait – à un *matérialisme* sans réserve qui se confond parfois avec les *bas* au sens le plus *ordurier* du terme. Comme le dit Michel Leiris, *Documents* a permis à Bataille de pratiquer une « philosophie agressivement anti-idéaliste »[70], où la vérité ne se trouve pas soumise à une méthode de réduction/résolution des contradictions en raison du fait même qu'elle surgit, au contraire, de la matière comme source de contradictions. Surtout, la vérité ne réside pas dans la pensée, mais se construit de façon dynamique au moyen d'une *dépense* qui va corrompre toutes les formes préconstituées du savoir.

Parcourir les pages du *Second manifeste* consacrées à Bataille signifie se confronter aux divers articles que Bataille a livré à *Documents*, chaque attaque de Breton faisant écho aux propos contenus dans ces textes. Ce qui nous intéresse ici est la manière dont Hegel intervient comme « moteur dialectique » de cet échange entre Bataille, l'« assis de bibliothèque »[71], et « le bœuf Breton, le vieil esthète, faux révolutionnaire à tête de Christ »[72]. Il ne faut pas oublier que lorsque Bataille parle d'idéalisme, il ne se réfère pas strictement à l'idéalisme allemand classique, dont il avait une connaissance insuffisante, mais qu'il désigne naïvement tout ce qui s'oppose à sa conception hypermatérialiste, dont l'ennemi juré est incarné par le surréalisme et, par conséquent, par le spectre d'un certain hégélianisme. Il suffit de dire qu'à cette époque, les références hégéliennes de Bataille sont les mêmes que celles de Breton[73]

[69] Compréhension qui en résout les contradictions dans ce que Breton appelait « réalité absolue ». On pourrait parler aussi de « surrationalisation » : « Par application de l'adage hégélien : '*Tout ce qui est réel est rationnel, et tout ce qui est rationnel est réel*' on peut s'attendre à ce que le rationnel épouse en tous points la démarche du réel, et, effectivement, la raison d'aujourd'hui ne se propose rien tant que l'assimilation continue de l'irrationnel, assimilation durant laquelle le rationnel est appelé à se réorganiser sans cesse, à la fois pour se raffermir et s'accroître. C'est en ce sens qu'il faut admettre que le *surréalisme* s'accompagne nécessairement d'un *surrationalisme* (le mot est de M. Gaston Bachelard) qui le double et le mesure. » (A. BRETON, P. ÉLUARD, *Dictionnaire abrégé du surréalisme*, in P. ÉLUARD, *Œuvres complètes*, tome I, Gallimard, Paris, 1968, pp. 779-780).

[70] M. LEIRIS, « De Bataille l'impossible à l'impossible *Documents* », in *Critique,* n° 195-196, *op. cit.*, p. 690.

[71] A. BRETON, *Second manifeste du surréalisme*, in *Manifestes du surréalisme*, *op. cit.*, p. 136.

[72] G. BATAILLE, « Le Lion châtré » (texte pour le pamphlet *Un Cadavre*), in *O.C.*, t. I, p. 218.

[73] La liste des emprunts de Bataille à la Bibliothèque Nationale contenue dans le tome XII de ses *Œuvres Complètes* (pp. 553 sqq.) nous permet de reconstruire la bibliographie hégélienne sur laquelle il s'appuie jusqu'en 1930 :

- 25 novembre 1925 : Hegel, *Philosophie de l'Esprit*, trad. A. Véra, G. Baillière, 1867-1869, 2 vol.
- 25 novembre 1925 : Hegel, *Logique*, trad. A. Véra, Librairie philosophique de Ladrange, 1859, 2 vol.
- 6 août 1927 : Hegel, *Logique*, trad. A. Véra, 2e éd., G. Baillière, 1874, 2 vol.
- 24 août 1927 : Hegel, *Lectures on the history of philosophy*, transl. by E.S. Haldane, London, K. Paul, Trench, Trübner, 1892 (The English and Foreign Philosophical Library), 3 vol.

pour comprendre combien ce différend porte davantage sur les sensibilités diverses des deux protagonistes que sur des lectures biaisées par des parcours intellectuels hétérogènes. La sensibilité de Bataille est bien représentée par la direction qu'il confère à la revue *Documents* elle-même. Née de sa rencontre avec Pierre d'Espézel au Cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale de France, où tous deux étaient employés, *Documents* devait remplacer la très sérieuse revue d'art et d'archéologie *Aréthuse* à laquelle Bataille avait déjà collaboré et dont d'Espézel était l'ancien directeur. Financée par le marchand d'art et éditeur de *La Gazette des Beaux-Arts*, Georges Wildenstein, ce nouveau projet se voulait garant du sérieux et d'une approche savante qui aurait dû impliquer à la fois le domaine artistique et celui des nouvelles sciences sociales, notamment l'ethnographie. Mais il alla plus loin que cela : l'empreinte que lui donne Bataille – qui en avait suggéré le titre et dont il était formellement le « secrétaire général » mais, de fait, le directeur – ne fut guère assumée par ses collaborateurs, qui s'en plaindront aussitôt. En effet dès le premier numéro de la revue Pierre d'Espézel rappelle à Bataille qu'il lui fallait s'en tenir à ses anciens propos : « Le titre que vous avez choisi pour cette revue, n'est guère justifié qu'en ce sens qu'il nous donne des 'Documents' sur votre état d'esprit. C'est beaucoup, mais ce n'est pas tout à fait assez. Il faut vraiment revenir à l'esprit qui nous a inspiré le premier projet de cette revue, quand nous en avons parlé à M. Wildenstein, vous et moi. »[74] À quel état d'esprit Espézel faisait-il allusion ? Quelle *forme* Bataille souhaitait-il donner à la revue ?

Bien que les premiers articles qu'il y donne se montrent prudents, le texte de lancement publicitaire s'était déjà engagé dans le sens d'un basculement souhaité des limites disciplinaires, d'une circulation d'objets d'études insaisissables et pourtant restitués grâce au langage formel des sciences de l'homme : « Les œuvres d'art les plus irritantes, non encore classées, et certaines productions hétéroclites, négligées jusqu'ici, seront l'objet d'études aussi rigoureuses, aussi scientifique que celles des archéologues »[75]. Une première opération de tissage systématique entre ces deux aspects apparemment éloignés – la rigueur scientifique et l'hétéroclite, la puissance classifiante de la loi générale et l'exception – se constitue à partir de la

- 26 avril 1930 : B. Croce, *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*, trad. H. Buriot, V. Giard et E. Brière, 1910.

En outre, Raymond Queneau nous indique, dans l'article de *Critique* cité, que Bataille avait assurément lu l'œuvre de Jean Wahl sur *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Rieder, Paris, 1929), même s'il ne précise pas la période de cette lecture.

[74] Lettre de Pierre d'Espézel adressée à Bataille du 15 avril 1929. Citée par Denis Hollier dans sa préface à la réimpression de *Documents*, *op. cit.*, p. VIII.

[75] Cité par Michel Surya dans M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Gallimard, coll. « Tel », Paris, 2012, p. 142.

mise en place d'un « Dictionnaire critique » qui, dès deuxième numéro de la revue, aborde quatorze mots qui relèvent de domaines fort différents sous l'aspect d'une classification qui se veut « normalisante », celle propre à la lexicologie, laquelle assigne aux mots un sens performatif, c'est-à-dire qu'elle leur attribue un usage qui puisse valoir indéfiniment, et qui va être ici troublé par un mouvement continu de remise en cause du sens acquis. Un mot à l'intérieur de ce *Dictionnaire* nous restitue la portée de cette tentative de transfiguration de l'architecture des formes données : il s'agit du mot *informe*. Voilà ce qu'en dit Bataille :

> « Un dictionnaire commencerait à partir du moment où il ne donnerait plus le sens mais les besognes des mots. Ainsi *informe* n'est pas seulement un adjectif ayant tel sens mais un terme servant à déclasser, exigeant généralement que chaque chose ait sa forme. Ce qu'il désigne n'a ses droits dans aucun sens et se fait écraser partout comme une araignée ou un ver de terre. Il faudrait en effet, pour que les hommes académiques soient contents, que l'univers prenne forme. La philosophie entière n'a pas d'autre but : il s'agit de donner une redingote à ce qui est, une redingote mathématique. Par contre affirmer que l'univers ne ressemble à rien et n'est qu'*informe* revient à dire que l'univers est quelque chose comme une araignée ou un crachat. »[76]

Ce petit article, paru tardivement dans la revue, permet de relire et d'encadrer *a posteriori* l'esquisse d'une anti-philosophie qui, dès le début de *Documents*, est vouée à la tentative d'un déclassement (qui est à la fois un abaissement de degré et une « mise en mouvement des formes », comme le dit Georges Didi-Huberman dans son essai dédié à la notion d'*informe* chez Bataille[77]) de tout ce qui vient à l'être par le moyen de la *représentation* afin d'engendrer une modalité d'exposition qui construit les objets moins par la position d'un fondement que par un procès de « dé-fondement » les soustrayant à toute formalité de la pensée. On entend ici les échos de Platon, et notamment du *Parménide,* où la question de l'*informe*, comme la question de ce dont on n'a pas idée, est déjà posée. Socrate est interrogé par Parménide sur les choses qui participent de l'Idée (ou de la Forme, selon la traduction adoptée), et il lui soumet des séries d'objets dont l'enjeu est de savoir comment on peut les hiérarchiser dans l'espace ontologique. Socrate affirme sans hésitation qu'il y a bien des Idées du juste, du beau, du bien, mais il ne peut cacher sa perplexité par rapport à des réalités physiques telles que l'homme, le feu et l'eau. *A fortiori*, quand l'Eléate lui soumet une autre série de choses qui relèvent des aspects les plus bas de la nature, Socrate doit se rendre à l'évidence qu'il existe

[76] G. BATAILLE, « Informe », in *Documents*, n° I/7, décembre 1929 (*O.C.*, t. I, p. 217).
[77] Cf. G. DIDI-HUBERMAN, *La ressemblance informe ou le Gai Savoir visuel selon Georges Bataille*, Macula, Paris, 1995.

un domaine de tout ce qui est *écart* et que ne peut pas, pour cette même raison, être homologué par le moyen d'une opération logique de mise en forme. Cette dernière série comprend des objets « qui pourraient sembler plutôt ridicules, cheveu, boue, crasse, ou tout autre objet de nulle importance et de nulle valeur » (130, *c*).[78] Or Bataille, dans l'article sur l'*informe*, évoque le crachat et l'araignée comme Parménide le fait pour le cheveu, la boue et la crasse : ce sont les objets qui échappent au travail des formes, qui n'ont aucun droit à exister sinon sous le statut d'*écart*, dont il revient à l'« hétérologie », ou mieux à la « scatologie », de rendre compte. Pour Bataille, l'hétérologie est « la science de ce qui est tout autre », où ce « tout autre » renvoie à la définition donnée par le théologien protestant Rudolf Otto au *sacré* (*ganz Andere*, totalement Autre)[79], dont il fait de la scatologie son volet ordurier (« [par rapport à l'*hétérologie*] Le terme d'*agiologie* serait peut-être plus précis mais il faudrait sous-entendre le double sens d'*agios* (analogue au double sens de *sacer*) aussi bien *souillé* que *saint*. Mais c'est surtout le terme de *scatologie* (science de l'ordure) qui garde dans les circonstances actuelles (spécialisation du sacré) une valeur expressive incontestable, comme double d'un terme abstrait tel qu'*hétérologie* »[80]). Échapper aux formes, échapper à la « redingote mathématique » signifie donc s'enraciner dans la matière, mais pas au sens où on y retrouve un nouveau principe idéal, ce qui relèverait encore d'une attitude philosophique académique, mais de se *salir*, de se *tacher* pour faire jouer le champ de la sensation, à proprement dire du *toucher*, au lieu de l'intelligibilité. Ce qui nous permet de remonter au rôle de la sensibilité dans le rapport entre Hegel et Bataille, souligné une fois encore par l'article « Informe ». Comme le dit Denis Hollier,

> « la *besogne* (ce mot lui-même sonne avec un ton de mépris) n'est pas l'*usage*. […]L'usage ne fonctionne que dans un espace qui reste dominé par la catégorie du sens et du sens formulable. La besogne, elle, est de l'ordre du ton. Elle indique l'ensemble des processus de répulsion ou de séduction suscités par le mot indépendamment de son sens. »[81]

On voit alors que, par le moyen d'un instrument rattaché à l'exhibition des formes de la pratique linguistique tel qu'est le dictionnaire, vient d'être introduit l'élément qui cherche à

[78] PLATON, *Parménide*, trad. A. Diès, Budé, 1923, p. 60.
[79] Cf. R. OTTO, *Le sacré*, Payot, Paris, 1929.
[80] G. BATAILLE, *La valeur d'usage de D.A.F. de Sade (1)*, *O.C.*, t. II, p. 61.
[81] D. HOLLIER, *La Prise de la Concorde, suivi de Les dimanches de la vie. Essai sur Georges Bataille*, *op. cit.*, p. 64.

écraser toute systématisation de l'ordre des mots-choses, à savoir un matérialisme antidialectique qui s'appuie sur l'innommable, donc sur le hors-langage, en vue de la réhabilitation d'une immanence qui ne se subordonne pas à la prise réductrice de la raison. Ici, Hegel est évidemment la cible implicite, l'« homme académique » qui se contenterait de donner une redingote mathématique à l'univers pour cacher sa nudité insupportable, une nudité où ce qui est « ridicule » appartient à l'ordre du négligeable, justement parce qu'il n'arrive pas à trouver une place dans le système des connexions logiques, sinon comme « imperfection ». Mais pour Bataille l'imperfection, l'écart, doit être la source d'un nouveau rapport avec les images du réel, qu'elles soient ramenées aux beaux-arts ou aux aspects les plus irritants de la vie, tout en secouant la limite entre haut et bas. Ce sera la *besogne* de *Documents*.

Or, un survol de toutes les références hégéliennes, implicites ou bien explicites, contenues dans les articles que Bataille donne à *Documents* est nécessaire pour enregistrer les effets de cette prétendue insoumission aux formes par rapport à l'exigence de systématisation du réel (autant rationnel que irrationnel) hantée par le fantôme du philosophe allemand, que cherchaient à exprimer les surréalistes.

La première occurrence de la prétention des philosophes à faire valoir l'abstraction contre toute évidence de la puissance du *bas* intervient dans l'article « Le langage des fleurs » contenu dans le troisième numéro. Le but de ce texte est de détacher l'image *idéale* des fleurs, enrichie d'un symbolisme qui en fait des simulacres des états de l'esprit humain, de leur nature essentiellement sordide et mortifère. Bataille admet avec une netteté exemplaire que « si l'on dit que les fleurs sont belles, c'est qu'elles paraissent *conformes à ce qui doit être*, c'est-à-dire qu'elles représentent, pour ce qu'elles sont, l'*idéal* humain. »[82] On ne peut pas se tromper, leur aspect nous rend l'idée d'une caricature de notre corps, et même dans les volutes les plus intimes : « D'autre part, les fleurs les plus belles sont déparées au centre par la tache velue des organes sexués. C'est ainsi que l'intérieur d'une rose ne répond nullement à sa beauté extérieure, que si l'on arrache jusqu'au dernier les pétales de la corolle, il ne reste plus qu'une touffe d'aspect sordide. »[83] La rose, fleur prise à exemple des détournements les plus pervers en tant que représentative de l'*amour*, est ainsi ramenée à la toute-puissance de la sexualité et du désir, dont Bataille ne cesse jamais de souligner l'irréductible proximité avec le royaume de la mort, parce qu'en définitive « *l'amour a l'odeur de la mort*. Il semble, en effet, que le désir n'ait rien à

[82] G. BATAILLE, « Le langage des fleurs », in *Documents*, n° I/3, juin 1929 (*O.C.*, t. I, p. 176).
[83] *Ibid.*

voir avec la beauté idéale, ou plus exactement qu'il s'exerce uniquement pour souiller et flétrir cette beauté qui n'est pour tant d'esprits mornes et rangés qu'une limite, un *impératif catégorique*. On représenterait ainsi la fleur la plus admirable non, suivant le verbiage des vieux poètes, comme l'expression plus ou moins fade d'un idéal angélique, mais, tout au contraire, comme un sacrilège immonde et éclatant. »[84] Et même dans la mort, les fleurs rappellent le comique de la condition humaine, là où au maximum de maturité correspond le point le plus haut de ridicule, « car les fleurs ne vieillissent pas honnêtement comme les feuilles, qui ne perdent rien de leur beauté, même après qu'elles sont mortes : elles se flétrissent comme des mijaurées vieillies et trop fardées et crèvent ridiculement sur les tiges qui semblaient les porter aux nues. »[85] La tension qui s'établit dans les fleurs entre ciel et terre, entre le souhait du haut et la lourdeur du bas, se résout pour Bataille dans la « vision fantastique et impossible des racines qui grouillent, sous la surface du sol, écœurantes et nues comme la vermine »[86], capable de démasquer ce mouvement maudit qui, allant du haut vers le bas, identifie ce qui est caché au niveau des espaces où se décèle la pourriture avec le moralement répréhensible. Il est donc question de moralité prêtée à l'ordre naturel, ce qui équivaut à faire jouer les phénomènes de la nature comme un laboratoire de l'esprit, et qui est, en termes métaphysiques, une prérogative notamment de la *Philosophie de la Nature* hégélienne, où la dialectique des formes naturelles suit une téléologie empruntée au développement de l'individualité en tant que Soi. Bataille conclut :

> « Il ne peut se présenter aucun doute : la substitution des formes naturelles aux abstractions employées couramment par les philosophes apparaîtra non seulement étrange, mais absurde. Il importera probablement assez peu que les philosophes eux-mêmes aient souvent dû recourir, bien qu'avec répugnance, à des termes qui empruntent leur valeur à la production de ces formes dans la nature, comme lorsqu'ils parlent de *bassesse*. Aucun aveuglement n'embarrasse lorsqu'il s'agit de défendre les prérogatives de l'abstraction. Cette substitution risquerait d'ailleurs d'entraîner beaucoup trop loin : il en résulterait, en premier lieu, un sentiment de liberté, de libre disponibilité de soi-même dans tous les sens, absolument insupportable pour la plupart ; et une dérision troublante de tout ce qui est encore, grâce à de misérables élusions, *élevé*, noble, sacré… »[87]

[84] *Ibid.*, pp. 176-177.
[85] *Ibid.*, p. 176.
[86] *Ibid.*, p. 177.
[87] *Ibid.*, p. 178.

Bataille prend position encore une fois pour la perspective qui attribue aux philosophes une pratique « prestidigitatrice » cherchant à attirer l'attention sur l'éclaircissement des idées de l'avant-scène alors que le tour advient au sous-sol. Une dernière image de l'article retiendra l'attention de Breton lui-même : c'est « le geste confondant du marquis de Sade enfermé avec les fous, se faisant porter les plus belles roses pour en effeuiller les pétales sur le purin d'une fosse »[88], auquel le fondateur du surréalisme répond comme le ferait un vieux chanoine d'inspiration marxiste[89] :

> « […] Pour que cet acte de protestation perde son extraordinaire portée, il suffirait qu'il soit le fait, non d'un homme qui a passé *pour ses idées* vingt-sept années de sa vie en prison, mais d'un 'assis' de bibliothèque. Tout porte à croire, en effet, que Sade, dont la volonté d'affranchissement moral et social, contrairement à celle de M. Bataille, est hors de cause, pour obliger l'esprit humain à secouer ses chaînes, a seulement voulu par là s'en prendre à l'*idole* poétique, à cette 'vertu' de convention qui, bon gré, mal gré, fait d'une fleur, dans la mesure même où chacun peut l'offrir, le véhicule brillant des sentiments les plus nobles comme les plus bas. Il convient, du reste, de réserver l'appréciation d'un tel fait qui, même s'il n'est pas purement légendaire, ne saurait en rien infirmer la parfaite intégrité de la pensée et de la vie de Sade et le besoin héroïque qu'il eut de créer un ordre de choses qui ne dépendît pour ainsi dire pas de *tout* ce qui avait eu lieu avant lui. »[90]

L'intégrité de la pensée et de la vie de Sade sont donc enviables aux yeux de Breton, alors que Bataille n'arriverait pas à atteindre cette moralité qui se place véritablement au-delà des mœurs, dans l'horizon d'un héroïsme *sans idoles* où toute action *basse* renvoie à un processus de *catharsis*, et précisément parce que « M. Bataille fait un abus délirant des adjectifs : souillé, sénile, rance, sordide, égrillard, gâteux, et que ces mots, loin de lui servir à décrier un état de choses insupportable, sont ceux par lesquels s'exprime le plus lyriquement sa délectation. »[91] Mais, toujours selon Breton, il y a pire : « Lui qui, durant les heures du jour, promène sur de vieux et parfois charmants manuscrits des doigts prudents de bibliothécaire […], se repaît la nuit des immondices dont, à son image, il voudrait les voir chargés »[92], et tout cela ne peut qu'être classifié comme « un signe classique de psychasthénie »[93].

---

[88] *Ibid.*, p. 178.
[89] L'allure moralisante de matrice cléricale dissimulée sous une phraséologie révolutionnaire est l'un des traits essentiel que Bataille attribue à Breton. Voir, à ce propos, l'article « Le Lion châtré » cité plus haut.
[90] A. BRETON, *Second manifeste du surréalisme*, in *Manifestes du surréalisme*, *op. cit.*, p. 136.
[91] *Ibid.*, p. 134.
[92] *Ibid.*, p. 135.
[93] *Ibid.*

Cette « monstruosité ordurière » de Bataille n'est pas aveugle. Elle ne relève ni d'un jeu enfantin coprolalique ni pathologisé. Bataille s'en prend plutôt à toute une série de mensonges de l'esprit qu'il avertissait comme de plus en plus contagieuses et qui à l'époque trouvaient comme véritables foyer d'infection les milieux où allait s'épanouir la vulgate du matérialisme historique. L'article du « Dictionnaire critique » consacré au matérialisme en constitue une première trace ; ici la référence hégélo-marxiste est implicite bien que soit dénoncé l'ordre des choses qu'elle met en place et qui, à la suite d'une (im)posture « gâteuse » de la pensée, appelle le retour de Dieu dans un discours qui se veut pourtant athée :

> « La plupart des matérialistes, bien qu'ils aient voulu éliminer toute entité spirituelle, sont arrivés à décrire un ordre de choses que des rapports hiérarchiques caractérisent comme spécifiquement idéaliste. Ils ont situé la matière morte au sommet d'une hiérarchie conventionnelle des faits d'ordre divers, sans s'apercevoir qu'ils cédaient ainsi à l'obsession d'une forme *idéale* de la matière, d'une forme qui se rapprocherait plus qu'aucune autre de ce que la matière *devrait* être. La matière morte, l'idée pure et Dieu répondent, en effet, de la même façon, c'est-à-dire parfaitement, aussi platement que l'élève docile en classe, à une question qui ne peut être posée que par des philosophes idéalistes, à la question de l'essence des choses, exactement de *l'idée* par laquelle les choses deviendraient intelligibles.»[94]

Le plus grand risque dans lequel peut tomber le matérialisme est d'idéaliser la matière comme une forme abstraite, erreur qu'ont commise de nombreux matérialistes et il ne fait pas de doute que, pour Bataille, Breton est parmi eux. Il faut substituer l'être même, matériel, bas, à la nécessité d'une autorité extérieure abstraite, idéale, qui côtoie l'ordre des faits religieux. Le matérialisme souhaité par Bataille est, selon Breton, une sorte de « vieux matérialisme antidialectique qui tente, cette fois, de se frayer gratuitement un chemin à travers Freud »[95] :

> « Le matérialisme sera regardé comme un idéalisme gâteux dans la mesure où il ne sera pas fondé immédiatement sur les faits psychologiques ou sociaux et non sur des abstractions telles que les phénomènes physiques artificiellement isolés [*sic*]. Ainsi c'est à Freud, entre autres, […] qu'il faut emprunter une représentation de la matière.

[94] G. BATAILLE, « Matérialisme », in *Documents*, n° I/3, juin 1929 (*O.C.*, t. I, p. 179).
[95] A. BRETON, *Second manifeste du surréalisme*, in *Manifestes du surréalisme*, *op. cit.*, p. 133.

> […] Il est temps, lorsque le mot *matérialisme* est employé, de désigner l'interprétation directe, *excluant tout idéalisme*, des phénomènes bruts et non un système fondé sur les éléments fragmentaires d'une analyse idéologique élaborée sous le signe des rapports religieux. »[96]

Il apparaît clairement que l'appel à Freud introduit ici un élément de discontinuité dans le système d'une analyse dialectico-idéologique qui cherche à résoudre toute contradiction au moyen d'une *Aufhebung* miraculeuse qui opère comme un *deus ex machina* (la machine étant la matière, comme le mécanisme classique l'envisageait). Chez Bataille, l'« interprétation directe des phénomènes bruts » est dépourvue de toute intention conciliatrice et tente plutôt de maintenir en vie et en mouvement les contradictions ou les dualismes dans une pratique continue de la *déchirure* qui, seule, peut rendre compte de la nature non hypostasiable du réel où nous enfonçons nos racines.

L'article « Figure humaine », paru dans le numéro quatre de la revue, pousse plus loin encore l'invective contre les hallucinations stériles de la métaphysique à matrice idéaliste, et cette fois, le nom de Hegel est évoqué en guise d'épouvantail pour tenir à distance toute tentative de garder les êtres tels qu'ils se manifestent à notre esprit, c'est-à-dire disparates et irréductibles. Le prétexte est ici une photographie de noces bourgeoises où « l'absence de commune mesure »[97] parmi ses « figures humaines » suggère en réalité l'absence d'une *nature* humaine, tout en nous offrant un assortiment « hideux » de « vaniteux fantômes » où la véritable négation de l'existence de cette notion ne peut qu'être impliquée : « La croyance à l'existence de cette nature suppose en effet la permanence de certaines qualités éminentes et, en général, d'une manière d'être par rapport à laquelle le groupe représenté sur cette photographie est monstrueux sans démence. »[98] Suit une attaque véhémente contre tout ce qui, selon Bataille, justifie l'attribution d'un caractère réel à la mise en scène d'un dispositif de connexion universel, à savoir la « redingote » logique hégélienne niant la négation de la nature humaine en vue d'un système d'intelligibilité totale qui pose dans le « moi » l'avènement de la rationalité dans l'univers[99]. Il n'est pas sans intérêt de citer presque dans son intégralité la page où cette accusation est proférée, chaque phrase ayant un poids spécifique important :

---

[96] G. BATAILLE, « Matérialisme », *op. cit.*, pp. 179-180.

[97] G. BATAILLE, « Figure humaine », *op. cit.*, p. 182. Bataille se réfère à l'incongruité qui relie les personnes photographiées, à leur manque de caractérisation unitaire.

[98] *Ibid.*

[99] Pour Bataille en effet l'être excède toujours la somme de ses parties, ce qui revient à dire qu'il existe un élément impondérable qui se veut réfractaire à toute prise métaphysique visant à fonder l'*Un*.

« Il y a lieu de restreindre le sens de cette négation [de la nature humaine], qui exprime en particulier deux absences de rapport : la disproportion, l'absence de commune mesure entre diverses entités humaines étant en quelque sorte un des aspects de la disproportion générale entre l'homme et la nature. Cette dernière disproportion a déjà reçu, au moins dans une certaine mesure, une expression abstraite. Il est entendu qu'une présence aussi irréductible que celle du *moi* n'a pas sa place dans un univers intelligible et, réciproquement, cet univers extérieur n'a sa place dans un *moi* qu'à l'aide de métaphores. Mais nous attribuons plus d'importance à une expression concrète de cette absence de rapport : si l'on envisage, en effet, un personnage choisi au hasard parmi les fantômes ici présentés, son apparition au cours des séries indiscontinues exprimées par la notion d'univers scientifique, ou même, plus simplement, en un pont quelconque de l'espace et du temps infini du sens commun, demeure parfaitement choquante pour l'esprit, aussi choquante que celle du *moi* dans le tout métaphysique, ou plutôt, pour revenir à l'ordre concret, que celle d'une mouche sur le nez d'un orateur.

On n'insistera jamais assez sur les formes concrètes de ces disproportions. Il est trop facile de réduire l'antinomie abstraite du moi et du non-moi, la dialectique hégélienne ayant été imaginée tout exprès pour opérer ces escamotages. Il est temps de constater que les plus criantes révoltes se sont trouvées récemment à la merci de propositions aussi superficielles que celle qui donne l'absence de rapport comme un autre rapport *. Ce paradoxe emprunté à Hegel avait pour but de faire entrer la nature dans l'ordre rationnel, en donnant chaque apparition contradictoire comme logiquement déductible, en sorte qu'à tout prendre la raison n'aurait plus rien de choquante à concevoir. Les disproportions ne seraient que l'expression de l'être logique qui, dans son devenir, procède par contradiction.

[…] Il est impossible de réduire l'apparition de la mouche sur le nez de l'orateur à la prétendue contradiction logique du *moi* et du tout métaphysique (pour Hegel cette apparition fortuite devait simplement être rapportée aux 'imperfections de la nature'). Mais, si nous prêtons une valeur générale au caractère *improbable* de l'univers scientifique, il devient possible de procéder à une opération contraire à celle de Hegel et de réduire l'apparition du moi à celle de la mouche.

* Dès 1921, lorsque Tristan Tzara reconnaissait que l' 'absence de système est encore un système, mais le plus sympathique', bien que cette concession à des objections insignifiantes soit alors restée apparemment sans portée, l'introduction prochaine de l'hégélianisme pouvait être envisagée. En effet, de cet aveu au panlogisme de Hegel, le pas est facile à franchir puisqu'il est conforme au principe de *l'identité des contraires* : on pourrait même supposer que cette première lâcheté étant acquise il n'y avait plus aucun moyen d'éviter le panlogisme et ses conséquences grossières, c'est-à-dire la soif sordide de toutes les intégrités, l'hypocrisie aveugle et finalement le besoin d'être utile à quoi que ce soit de déterminé. Bien que ces vulgaires inclinations se composant avec une volonté diamétralement contraire, aient joué d'une façon particulièrement heureuse le rôle d'excitation violente de toute difficulté consentie, il ne reste plus aucune raison, désormais, de ne pas revenir sur la lâcheté inutile exprimée par Tristan Tzara. Personne ne verra jamais, en effet, ce que le parti pris de

> s'opposer comme une brute à tout système peut avoir de systématique, à moins qu'il ne s'agisse d'un calembour et que le mot systématique ne soit pris dans le sens vulgaire d'entêtement. Mais il n'y a pas ici matière à plaisanterie et pour une fois le calembour témoigne, au fond, d'une triste sénilité. On ne voit pas, en effet, la différence entre l'humilité – la moindre humilité – devant le SYSTÈME – c'est-à-dire en somme devant l'idée – et la crainte de Dieu. »[100]

La disproportion des figures humaines rappelle celle entre l'homme et la nature, à savoir entre le *moi* et l'univers que la science voudrait continu où les fantômes des photographies évoquées suffiraient à rendre ridicule la présence du moi dans le tout métaphysique comme celle d'une mouche sur le nez d'un orateur. Le passage est subtil, d'autant plus que l'apparition de ce moi/mouche n'est nullement fondée puisqu'on ne peut pas deviner le moment où l'accident devient nécessité troublante, où l'« improbable » se manifeste. Troublante pour Breton aussi, qui revendique le rôle de l'homme pensant devant la nature, capable de « se poser sur le nez de la mouche ». Mais attention,

> « Le malheur pour M. Bataille est qu'il raisonne : certes il raisonne comme quelqu'un qui a 'une mouche sur le nez', ce qui le rapproche plutôt du mort que du vivant, mais *il raisonne*. Il cherche, en s'aidant du petit mécanisme qui n'est pas encore tout à fait détraqué en lui, à faire partager ses obsessions : c'est même par là qu'il ne peut prétendre, quoi qu'il en dise, s'opposer *comme une brute* à tout système. Le cas de M. Bataille présente ceci de paradoxal et pour lui de gênant que sa phobie de l' 'idée', à partir du moment où il entreprend de la communiquer, ne peut prendre qu'un tour idéologique. Un état de déficit conscient à forme généralisatrice, diraient les médecins. »[101]

Ici Breton se méprend puisque si Bataille raisonne – et certainement il le fait – c'est à la hauteur – ou bien à la *bassesse* – d'une pensée qui n'arrive pas à être « idéologique » du fait qu'il n'a aucune idée, ou même phobie de l'idée, à communiquer. Tout en Bataille manque le projet d'une transmission de savoir acquis, dont la place est occupée par l'expérience déchirante d'une perte de contrôle sur l'intelligible. Ce qui l'intéresse est davantage de communiquer l'intensité d'un mouvement que d'un état, et ce mouvement agite de façon perpétuelle et nerveuse tous les liens qui vont s'établir entre le moi et le non-moi, là où Hegel, le grand réducteur panlogiste, fait jouer sa tyrannie dialectique qui veut que rien ne puisse échapper au système : les « imperfections de la nature » ont une place nécessaire au développement logique de l'être, qui procède par contradiction de manière à ne pas permettre le choc d'une

[100] G. BATAILLE, « Figure humaine », *op. cit.*, pp. 182-184.
[101] A. BRETON, *Second manifeste du surréalisme*, in *Manifestes du surréalisme*, *op. cit.*, p. 134.

mouche qui ferait son apparition devant la métaphysique. Mais Bataille joue à être cette mouche ou, comme il le dira par la suite, la « dent douloureuse dans la bouche de Hegel »[102] : il s'oppose comme une « brute à tout système », tout en soulignant que cet acte d'*hybris* n'est pas moins efficace que celui du vrai matérialiste qui s'oppose à l'Idée, à savoir Dieu sous le couvert de la logique. Il joue à être cette mouche pour échapper aussi à l'injonction au rapport, lui qui ne se résigne pas à cette « lâcheté » qui donne l'absence de rapport comme un autre rapport, ouvrant la voie aux « conséquences grossières » du panlogisme, « c'est-à-dire la soif sordide de toutes les intégrités, l'hypocrisie aveugle et finalement le besoin d'être utile à quoi que ce soit de déterminé ». Or, Bataille n'est pas intègre (même si, d'après Breton, il est rigoureux), n'est certainement pas hypocrite (même pas acteur de la vérité), et surtout ne sert (à) rien de déterminé, ayant toute sa vie témoigné la valeur du *non serviam*, de l'inutilité face à toute production de sens. Toutefois, « le surréalisme est moins disposé que jamais à se passer de cette intégrité, à se contenter de ce que les uns et les autres, entre deux petites trahisons qu'ils croient autoriser de l'obscur, de l'odieux prétexte qu'il faut bien vivre, lui abandonnent. »[103]

Par la suite, dans le premier numéro de la seconde série de *Documents*, Bataille revient à l'occasion de l'article « Le bas matérialisme et la gnose » sur le matérialisme dialectique de façon moins âpre, tout en reconnaissant sa valeur critique par rapport à l'idéalisme absolu hégélien dont il est un produit tardif :

> « Il est toutefois très remarquable que la seule forme de matérialisme conséquent qui jusqu'ici ait échappé *dans son développement* à l'abstraction systématique, à savoir le matérialisme dialectique, ait eu pour point de départ, autant au moins que le matérialisme ontologique, l'idéalisme absolu sous sa forme hégélienne. (Il n'y aura probablement pas à revenir sur ce procédé : nécessairement le matérialisme, quelle que soit sa portée dans l'ordre positif, est avant tout la négation obstinée de l'idéalisme, ce qui revient à dire en dernier lieu de la base même de *toute* philosophie.) Or l'hégélianisme non moins que de la philosophie classique à l'époque d'Hegel, procède, semble-t-il, de conceptions métaphysiques très anciennes, de conceptions développées entre autres par les gnostiques, à une époque où la métaphysique put être associée aux plus monstrueuses cosmogonies *dualistes*, et par là même étrangement abaissée *.

[102] G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure* (notes), *op. cit.*, p. 423.
[103] A. BRETON, *Second manifeste du surréalisme*, in *Manifestes du surréalisme*, *op. cit.*, p. 136.

> * Comme la doctrine hégélienne est avant tout un extraordinaire et très parfait système de réduction, il est évident que c'est seulement à l'état réduit et émasculé qu'on retrouve les *éléments bas* qui sont essentiels dans la gnose.
>
> Toutefois, chez Hegel, le rôle de ces éléments dans la pensée reste un rôle de destruction, alors même que la destruction est donnée comme nécessaire à la constitution de la pensée. C'est pourquoi lorsqu'on substitua à l'idéalisme hégélien le matérialisme dialectique (par un renversement complet des valeurs, en donnant à la matière le rôle qu'avait la pensée) la matière n'était pas une abstraction mais une source de contradiction ; d'autre part, il n'était plus question du caractère providentiel de la contradiction, qui devenait simplement une des propriétés du développement des faits matériels. »[104]

Hegel est encore une fois ramené à cette doctrine réductrice source de toutes les déviations idéalisantes qui irritent Bataille. Intervient ici néanmoins *ex abrupto* un élément de nouveauté qui bascule la disposition intérieure des objets du système de savoir hégélien : le fait qu'il perpétue des « conceptions métaphysiques très anciennes, de conceptions développées entre autres par les gnostiques, à une époque où la métaphysique put être associée aux plus monstrueuses cosmogonies *dualistes*, et par là même étrangement abaissée. » Le recours à la gnose témoigne de l'intérêt porté par Bataille à la monstruosité (ses archontes obscènes) et à un dualisme qui ne connaît aucune résolution, où la bassesse non-réductible de la matière agit comme « source de contradiction ». Certes, ces éléments *bas* ne se trouvent dans l'idéalisme hégélien qu'à « l'état réduit et émasculé ». Toutefois leur rôle reste destructeur et nécessaire au développement de la pensée, à savoir du réel. Mais la gnose nous indique de même une *besogne* précise :

> « C'est ainsi qu'il apparaît – à la fin du compte – que la gnose, dans son processus psychologique, n'est pas si différente du matérialisme actuel, j'entends d'un matérialisme n'impliquant pas d'ontologie, n'impliquant pas que la matière est la chose en soi. 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. Aussi, à ce qu'il faut bien appeler la matière, puisque *cela* existe en dehors de moi et de l'idée, je me soumets entièrement et, dans ce sens, je n'admets pas que ma raison devienne la limite de ce que j'ai dit, car si je procédais ainsi, la matière limitée par ma raison prendrait aussitôt la valeur d'un principe supérieur (que cette raison *servile* serait charmée d'établir au-dessus

[104] G. BATAILLE, « Le bas matérialisme et la gnose », in *Documents*, n° II/1, 1930 (O.C., t. I, pp. 220-221).

> d'elle, afin de parler en fonctionnaire autorisé). 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. Or, le processus psychologique dont relève la gnose avait la même portée : il s'agissait déjà de confondre l'esprit humain et l'idéalisme devant quelque chose de bas, dans la mesure où l'on reconnaissait que les principes supérieurs n'y pouvaient rien. »[105]

Chez les gnostiques, la matière n'est pas la dégradation d'un principe supérieur : elle n'est pas la chose en soi, ne possède aucune connotation ontologique mais constitue un principe autonome, indépendant et actif : il faut ne pas se soumettre à ce qui serait plus haut, à savoir la raison, mais à « ce qui est plus *bas* », étant donné que cela ne singe pas l'autorité. Or, garder les dualismes signifie que le « bas matérialisme » de Bataille doit « déclasser » la hiérarchie entre matière et forme. L'*informe* est l'instrument qui doit libérer la matière de la prison ontologique idéaliste ; la matière informe, basse, ne correspond à aucun devoir-être, à aucun concept catégorisable. La pensée doit se réveiller du sommeil métaphysique où régnait le principe d'identité afin de le dépasser, grâce au mouvement de l'*informe*, en direction de la *dépense*, de l'excès, de l'écart : au lieu de la rationalité absolue, Bataille fait jouer la tension dialectique jamais satisfaite et en mouvement constant. Ce mouvement continu qui se traduit par un renversement des valeurs et des formes opère par le moyen du travail de l'*informe* qui doit – c'est sa *besogne* – déclasser, bouleverser les hiérarchies, et notamment démanteler le principe selon lequel « chaque chose ait sa forme ». En effet, comme le dit Denis Hollier, « il est toujours tentant d'arrêter une forme. La forme est la tentation du discours. C'est en prenant forme qu'il se développe, puis se fixe et se fait reconnaître. D'une certaine manière, Bataille ne l'a pas fait : à la tentation de la forme il a su opposer la violence d'un désir.» [106]

La dernière référence, bien qu'implicite, à la dialectique hégélienne et en particulier à la dialectique des formes naturelles se trouve dans l'article « Les écarts de la Nature », où il est question de ces « imperfections » (phénomènes de foire, différents exemples de monstruosité) dont Bataille avait reconnu la nécessité de les voir sublimées par le système afin que la réduction logique se poursuive sans discontinuité. À la fin de l'article, Bataille écrit :

> « L'expression de la dialectique philosophique par les formes, telle que l'auteur du *Cuirassé 'Potemkine'*, S. M. Eisenstein, se propose de la réaliser dans un prochain film […] est susceptible de prendre la valeur d'une révélation et de décider des réactions humaines les plus élémentaires, partant les plus

[105] *Ibid.*, p. 224-225.
[106] D. HOLLIER, *La Prise de la Concorde, suivi de Les dimanches de la vie. Essai sur Georges Bataille*, *op. cit.*, p. 54.

> conséquentes. Sans aborder ici la question des fondements métaphysiques d'une dialectique quelconque, il est permis d'affirmer que la détermination d'un développement dialectique de faits aussi *concrets* que les formes visibles serait littéralement bouleversante : 'Rien qui éveille plus l'esprit humain, qui ravisse plus les sens, qui épouvante plus, qui provoque chez les créatures une admiration ou une terreur plus grande…' »[107]

Rien de plus à ajouter : le ton est donné pour que cette « détermination d'un développement de faits aussi *concrets* que les formes visibles » ait lieu. Tout l'œuvre à venir de Bataille en sera le témoin.

Une dernière attaque contre Hegel, s'adressant cette fois plus directement à sa personne qu'à sa doctrine (dont évidemment elle reproduit le caractère), est contenue dans l'esquisse d'une lettre qui devait être adressée à Breton en réponse au *Second manifeste*. On a vu que cette réponse deviendra le pamphlet collectif *Un cadavre*, auquel Bataille participe avec « Le Lion châtré »[108]. Ici, son attitude corrosive atteint le *corpus mysticum* de Breton qui, occulté par les dogmes de la « religion surréaliste », est associé à « un bœuf, un prêtre ou encore, un représentant d'une espèce innommable, animal à grande tignasse et tète à crachats. »[109] Breton est par la suite envisagé comme un maître à penser de l'hypocrisie, un représentant parfait de l'escroquerie politique autre que morale :

> « […] le surréalisme a cherché avec l'inconscient obstructionnisme et la fourberie politique du cadavérique Breton, à se faufiler comme il pouvait dans le fourgons du communisme. La manœuvre ayant échoué, le même Breton en est réduit à dissimuler son entreprise religieuse sous une pauvre phraséologie révolutionnaire. Mais l'attitude révolutionnaire d'un Breton pourrait-elle passer pour autre chose qu'une escroquerie ? »[110]

On le voit, il n'est point question de l'idéalisme « gâteux » de matrice hégélienne qui, dans le *Second manifeste*, démarrait le différend. Ici l'invective est personnelle, ce qui relève peut-être du caractère immédiat du pamphlet. Cependant, dans l'ébauche de la lettre dont nous avons parlé il reste une trace de la polémique anti-hégélienne, mais sous un angle inattendu :

> « En ce qui me concerne je suis heureux qu'un article de moi ait été l'occasion d'un aveu misérable d'André Breton, cherchant à ravaler le scandaleux jacobin au niveau des magies Ubus dont il se

[107] G. BATAILLE, « Les écarts de la Nature », in *Documents*, n° II/2, 1930 (*O.C.*, t. I, p. 230).
[108] Cf. G. BATAILLE, « Le Lion châtré », *op. cit.*, pp. 218-219.
[109] *Ibid.*, p. 218.
[110] *Ibid.*, p. 219.

> réclame (le mystique catholique Raymond Lulle, l'honnête évêque protestant Berkeley et, comble de lâcheté, Hegel, philosophe, dans sa doctrine et dans sa vie, avide avant tout de servilité, valet de chambre du nationalisme allemand). »[111]

La référence à la servilité fait écho à l'humilité devant le système, et par conséquent devant l'idée, dont Bataille parlait dans la note à « Figure humaine »[112], et qui reproduit la crainte de Dieu. Hegel est le philosophe de la soumission à l'ordre idéal du réel, c'est-à-dire au principe noble et élevé de la rationalité qui formalise tout : se réfléchir dans la forme équivaut à se rendre en quelque sorte *utile*, à occuper une place privilégiée dans le procès de compréhension du monde. Sinon le risque est de se faire « écraser partout comme une araignée ou un ver de terre »[113]. L'allusion au nationalisme allemand est effectivement inédite, mais elle constitue un prolongement presque obligé de la *servilité* quand elle se retourne vers l'État en tant que réalité spirituelle suprême. Emmanuel Rubio, dans son ouvrage *Les philosophies d'André Breton*[114], rattache cette attaque à un extrait de *La volonté de puissance* de Nietzsche, qui Bataille avait sûrement lu : « Le dix-neuvième siècle cherche instinctivement des *théories* qui justifieraient sa *soumission fataliste à l'ordre des faits*. Le succès remporté par Hegel contre la 'sentimentalité' et l'idéalisme romantique était déjà dû à ce qu'il y avait de fataliste dans le tour de sa pensée, dans sa foi en la raison supérieure qu'il y a du côté de ce qui triomphe, de sa justification de 'l'État' véritable (en place de 'l'humanité', etc.). »[115] Quant à la « lâcheté », Rubio cite un autre extrait de *La volonté de puissance* : « §476 mon chemin nouveau qui mène au 'oui' – La philosophie, telle que je l'ai vécue et entendue jusqu'à présent, est la recherche volontaire des côtés même les plus détestés et les plus infâmes. […] 'Combien de vérité *supporte*, combien de vérité *ose* un esprit ?' – La réponse à cette question me donna la véritable mesure de la valeur. L'erreur est une *lâcheté*…toute conquête de la connaissance *provient* du courage, de la dureté à l'égard de soi-même… »[116]

Quoi qu'il en soit, l'exclusion de Hegel du texte destiné au pamphlet *Un cadavre* – texte qui pouvait être l'occasion d'en finir avec l'idéalisme le plus méprisé, celui de Breton – et même des dernières numéros de *Documents* suggère la mise en parallèle de la valeur d'usage du philosophe allemand pour le Bataille de la fin des années 1920 avec celle qu'il attribue, à la même

---

[111] G. BATAILLE, *[Lettre à André Breton (1)]*, *O.C.*, t. II, p. 51.
[112] G. BATAILLE, « Figure humaine », *op. cit.*, p. 183.
[113] G. BATAILLE, « Informe », *op. cit.*, p. 217.
[114] E. RUBIO, *Les philosophies d'André Breton*, L'Age d'Homme, Lausanne, 2009.
[115] F. NIETZSCHE, *La volonté de puissance*, trad. H Albert (1903), Le livre de poche, Paris, 1991, p. 62. Voir aussi p. 63 : « Hegel cherche la raison partout, - devant la raison on peut *se soumettre* et *se résigner*. »
[116] F. NIETZSCHE, *La volonté de puissance*, *op. cit.*, pp. 504-505.

époque, au Sade des surréalistes, et dont nous avons posé la signification essentielle en exergue. Hegel était-il donc ce philosophe-excrément[117] dont Bataille parle d'autant plus que pour le plaisir que cela lui rend, à savoir celui rapide (et violent) de pouvoir l'évacuer et de ne plus le voir ? Bataille a-t-il utilisé le panlogisme comme soutien transitoire mais essentiel de son bas matérialisme, l'espace ontologique où ce dernier pouvait exprimer avec plus d'efficacité toute sa puissance « souillante », tout en en reconnaissant l'épouvantable portée avant de le quitter « comme un voleur (ou comme on quitte une fille après l'amour), hébété, rejeté bêtement dans l'absence de mort »[118] ?

Et pourtant, l'excrétion hégélienne se traduira par le retour du refoulé.

[117] Qualificatif d'André Breton à l'adresse de Georges Bataille (cité par M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op. cit.*, p. 610).

[118] G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *O.C.*, t. V, p. 130.

2. DEUXIÈME CHAPITRE : UN HÉGÉLIANISME PSYCHOLOGISÉ (*LA CRITIQUE SOCIALE*)

Hegel se situera au véritable cœur de la traversée intellectuelle bataillienne des années 1930. Il reviendra d'abord sous la forme d'un « déchet » à réintégrer par le truchement d'une lecture qui se veut anti-marxisante[119] et psychologisée, ensuite comme le pivot d'une démarche de réinterprétation du monde en tant que somme des possibles où l'*impossible* joue le rôle de régent absolu, un rôle *souverain*.

Une fois achevée l'expérience de *Documents* en 1931, le militantisme esthétique de Bataille ne trouve d'autre issue que celle d'une conjugaison incongrue avec le militantisme politique dont personne ne pouvait ne pas faire expérience à cette époque.

La période de l'entre-deux-guerres voit se produire une tension sensible entre la montée des instances totalitaires et les démocraties libérales, au sein desquelles surgissent les discours les plus farouchement antiparlementaristes, antilibéraux et anticapitalistes. Bataille, fasciné depuis toujours par les tendances de renversement des ordres hiérarchiques, ne peut que se reconnaître dans l'« insubordination des faits matériels »[120]. Or, comme cette insubordination est symboliquement représentée par la vulgate de gauche et d'ultra-gauche, il s'agit pour Bataille de se rallier à un mouvement qui puisse lui permettre d'intégrer sa vocation *bassement* matérialiste dans un milieu qui est censé ne pas être étranger aux sirènes de la critique de l'idéologie, voire de l'idéalisme de classe.

L'occasion lui est offerte par la rencontre de Boris Souvarine, qui venait de créer en 1931 une revue, *La Critique sociale*[121], où il était question d'aménager un dispositif – à gauche – de mise en question des pierres d'achoppement du communisme, soient-elles dues à Lénine, Staline, Trotski ou même à Marx. Souvarine, élu au comité directeur du PCF en 1921 pour en être exclu en 1924 à cause de son refus de la stalinisation du PCUS, garda toujours une attitude intransigeante envers les idées reçues du communisme officiel, se qualifiant à plusieurs reprises d'« indépendant » et menant une inexorable bataille idéologique, d'abord par les colonnes du *Bulletin communiste* (organe théorique officiel du PCF) et ensuite par l'aventure

[119] Au sens d'un marxisme appauvri et rigide dans ses applications réelles.

[120] G. BATAILLE, « La notion de dépense », in *La Critique sociale*, n° 7, janvier 1933 (*O.C.*, t. I, p. 318).

[121] *La Critique sociale*, Éditions de la Différence, Paris, 1983 ; pour ce qui concerne Boris Souvarine, cf. le numéro spécial « Hommage à Boris Souvarine » publié à sa mort par la revue *Est-Ouest* (février 1985, nouvelle série, troisième année, n° 15) et, sous la direction d'Anne Roche, *Boris Souvarine et La Critique sociale*, Éditions de La Découverte, Paris, 1990.

du groupe de réflexion « Cercle communiste démocratique », dont *La Critique sociale* était l'appendice « exotérique ».

Cette revue pouvait compter, parmi ses contributeurs, nombre d'ex-surréalistes (Raymond Queneau, Michel Leiris, Jacques Baron) et d'anciens collaborateurs du *Bulletin* (notamment Pierre Kaan et Lucien Laurat), tous réunis par une instance oppositionnelle qui visait le « capitalisme d'État » aménagé par l'URSS et la sclérose idéologique du PCF. Si la finalité de cette entreprise éditoriale était claire, la nature et le domaine de provenance de ses collaborateurs ne pouvaient être plus hétéroclites ; en témoigne la description de la revue : « revue des idées et des livres / Sociologie. Économie. Politique. Histoire / Philosophie. Droit public. Démographie / Mouvement ouvrier. Lettres et Arts ». Bataille en incarnera pleinement l'esprit encyclopédique en lui donnant des comptes-rendus d'ouvrages de nature assez variée et un petit nombre d'articles-essais mettant en cause les limites disciplinaires du savoir, conformément à son attitude syncrétique qui n'a jamais reculé devant la « corruption » et l'hybridation des champs théoriques.

Les informations relatives au « Cercle » étant lacunaires, il est néanmoins possible de cerner le profil éthico-politique représenté par Bataille en son sein. Une lettre de Simone Weil, laquelle n'a jamais fait partie du groupe tout en le côtoyant de près, nous indique la place hétérodoxe que Bataille occupait dans ce milieu déjà très peu voué à la polarisation des perspectives :

> « La révolution est pour lui le triomphe de l'irrationnel, pour moi du rationnel, pour lui une catastrophe, pour moi une action méthodique où il faut s'efforcer de limiter les dégâts, pour lui la libération des instincts et notamment de ceux considérés comme pathologiques, pour moi une moralité supérieure. »[122]

La tendance à préférer la révolte à la révolution et à l'usage politique des instincts « pathologiques » marque un tournant fondamental dans la trajectoire intellectuelle de Bataille, pour la première fois confronté à une démarche « pratique » où ses conceptions d'ordre esthétique et éthique invoquent des mouvements de conscience politique. Il n'en demeure pas moins que sa première contribution à *La Critique sociale* aurait pu relever du sillon tracé pour *Documents* : il s'agit d'une note de lecture consacrée à la célèbre *Psychopathia sexualis* de Krafft-

[122] S. PÉTREMENT, *Vie de Simone Weil*, brouillon de lettre au Cercle, t. I, Fayard, Paris, p. 422 (cité dans M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op. cit.*, p. 197).

Ebing, dont la dernière édition allemande venait de paraître en 1931 en traduction française. Ici, Bataille reprend cursivement le motif de l'idéalisme pour lui opposer que, « si l'on cherche à s'informer de ce qu'est réellement l'existence humaine »[123], rien n'est mieux que de se plonger dans « cette succession de recherches vicieuses démesurées et le plus souvent désespérées, visant toutes à une satisfaction qui s'oppose autant que la chose est possible, à tout ce que l'humanité possède de lois, de conventions et de tranquillité. »[124] L'usage du mot *psychopathia* est envisagé par Bataille de façon à lui attribuer une valeur non plus sexuellement déterminée, dans le sens où une tendance perverse pourrait être le symptôme d'une conduite pathologique. Au contraire, ce qui est pathologique relève plutôt d'un désir antisocial qui oppose l'individu à la collectivité autant dans la poursuite de fins mues par « l'instinct de propriété, même porté à des choses prétendues élevées »[125], que dans la satisfaction des impulsions sexuelles. La seule différence réside en ce que l'« instinct de propriété » semble être « relativement précaire », alors que les impulsions sexuelles « représentent un élément durable, contribuant à l'isolement de l'individu au moment précis où sa vie atteint sa température la plus forte. »[126] Encore une fois Bataille réduit, *baisse*, toute tendance idéalisante à une substance magmatique dans laquelle les meilleures intentions humaines puisent afin de retrouver une façon de mourir (socialement, en s'isolant) à sa manière. L'écho du Freud de l'*Au-delà du principe de plaisir* est ici bien présente, et pour cause : Bataille avait terminé quelques années auparavant une analyse avec le docteur Adrien Borel dont l'issue nécessaire avait été la rédaction de l'*Histoire de l'œil*, premier livre publié en 1928, et cette expérience n'a cessé de le pousser à méditer les écrits de psychanalyse à tel point qu'en 1931, il semble avoir pensé passer un certificat de psychologie pathologique.[127] Il n'est pas douteux notamment qu'à cette époque Bataille avait lu les *Essais de psychanalyse* de Freud parus en 1927[128] (titre sous lequel étaient réunis *l'Au-delà du principe du plaisir*, *Psychologie collective et analyse du moi*, *Le Moi et le soi*, *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* et *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*) et auxquels il fera mention explicite dans l'article « La structure psychologique du fascisme », en 1933.

[123] G. BATAILLE, « Kraft-Ebing… », in *La Critique sociale*, n° 3, octobre 1931, p. 123 (*O.C.*, t. I, p. 275).
[124] *Ibid.*
[125] *Ibid.*, p. 276.
[126] *Ibid.*
[127] Cf. lettre adressée à R. Queneau, datée du 23 septembre 1931, in *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, p. 66.
[128] S. FREUD, *Essais de psychanalyse*, trad. fr. par S. Jankélévitch, Payot, Paris, 1927.

Dans le compte-rendu de l'ouvrage de Krafft-Ebing, la référence psychopathologique est en réalité un prétexte pour reformuler une critique adressée à la possibilité de résoudre les conflictualités entre individu et société. À savoir : ce que Bataille vise est exactement la puissance révolutionnaire qui se veut rationnellement capable d'apaiser les tensions sociales par le moyen d'une « moralité supérieure » (ce sont les termes de Simone Weil) qui peut être apprise et transmise par-delà les spécificités de chacun. Les véritables propos de Bataille émergent très clairement lorsqu'il répond, dans le numéro 5 de *La Critique sociale*, à une lettre que Jean Bernier[129] avait adressée à la revue pour en critiquer sa note sur Krafft-Ebing. En effet, c'est à partir de ce même numéro que les références à Hegel commencent à se multiplier et à refondre dans la théorie bataillienne de l'affrontement social.

La critique de Bernier portait sur le caractère « vague et contradictoire »[130] de la note de Bataille qui, tout en voulant opposer « l'exigence humaine détachée de toute aspiration idéaliste »[131] à cette « succession de recherches vicieuses, démesurées, et le plus souvent désespérées »[132], ne fait que « trahir sa méconnaissance tout idéaliste du problème posé »[133]. En particulier, ce qui est reproché à Bataille est d'avoir abordé de façon métaphysique et donc abstraite, non historiquement déterminée, ce qui est *pervers* pour lui accommoder une réalité physiologique *basse* qui n'aurait pas de place organique dans la réalité sociale. Cette opposition traduirait une contradiction irréductible et intemporelle entre individu et société, alors qu'un véritable matérialiste qui se réclame de la dialectique de Marx et de la méthode analytique freudienne ne saurait se désintéresser des déterminations historiques et économiques que cet antagonisme comporte, en termes et individuels (physiologiques, même) et sociaux.

La réponse de Bataille sera axée sur le concept de *dialectique*, et la référence à Hegel lui permet d'esquisser le cadre à l'intérieur duquel il faut situer le mouvement de sa pensée par rapport aux contradictions sociales. D'entrée de jeu, il cite un paragraphe de l'*Encyclopédie* hégélienne (tiré d'une traduction partielle de Véra)[134] sans que cette référence au philosophe allemand soit apparemment légitimée par une démarche philosophique précise. Il s'agit du

[129] Ancien membre de la revue marxiste *Clarté*, au sein de laquelle il représentait la frange la plus proche du surréalisme, et figure intellectuelle très active dans les années 1920-1930 ; il collaborait également à *La Critique sociale*. La lettre a été publiée dans le n° 4, décembre 1931 (pp. 191-192).

[130] Cf. *O.C.*, t. I, p. 625.

[131] *Ibid.* p. 275.

[132] *Ibid.*

[133] *Ibid.*, p. 626.

[134] G.F.W. HEGEL, *Logique*, trad.par A. Véra, 2e éd., 2 vol., G. Baillière, Paris, 1874.

§60, dans lequel il est question du Bien dans la morale kantienne, mais dont Bataille ne cite que la fin. Rétablissons le texte intégral de Hegel :

> « Mais le bien en qui réside la fin de l'univers n'est pour Kant qu'un bien subjectif, la loi morale de notre raison pratique. Par conséquent, l'unité ne va pas au delà de l'accord des événements et des états du monde avec notre moralité. Il faut d'abord remarquer que cette limitation de la finalité fait que le bien lui aussi devient comme le devoir une abstraction indéterminée. Ensuite l'opposition se trouve rétablie et affirmée de nouveau vis-à-vis de cette harmonie dont le contenu est conçu comme n'ayant pas de réalité ; de telle façon que l'harmonie n'est déterminée que comme un état subjectif, comme quelque chose qui doit être, mais qui en même temps n'a pas de réalité ; comme une croyance qui a simplement la valeur d'une certitude subjective, mais qui n'est point la vérité, qui ne possède pas, voulons-nous dire, cette réalité objective qui appartient à l'idée. – [Ici commence la citation de Bataille] Que si l'on croit dissimuler la contradiction en disant que l'idée se réalisera dans le temps, c'est-à-dire dans un temps à venir où l'idée aussi existera, on fera observer qu'une condition sensible telle que le temps maintient plutôt qu'elle ne concilie la contradiction, et que le *progrès infini*, cette représentation de l'entendement qui lui correspond, n'est rien autre chose que la contradiction qui se reproduit indéfiniment. »[135]

Le prétexte dont Bataille se sert pour sortir Hegel de la boîte de ses outils conceptuels est l'emploi, par Bernier, du terme « harmonisation » pour illustrer son idéal de mode socialiste de vie où, grâce aux apports d'une « psychologie matérialiste dialectique »[136], tous les conflits entre activité sexuelle et exploitation économico-sociale de l'homme sur l'homme ont été sublimés pour faire place à une individualité finalement épanouie :

> « Harmonisation sociale de la vie sexuelle et des autres modes d'activité humaine par le travail obligatoire pour tous mais transformé par l'abolition du profit capitaliste et de la spécialisation monstrueuse qu'il engendre.
>
> Harmonisation de l'économie sexuelle proprement dite par la destruction de la famille et par le développement de toutes les formes de la vie collective et de la 'sublimation' qu'elles impliquent. »[137]

On voit bien comment, selon Bataille, l'*harmonisation* envisagée par Bernier serait l'aboutissement d'une opposition *fausse* (« n'ayant pas de réalité », d'après la traduction de Véra) puisque la correspondance entre *idée* et réalisation, étant en ce cas purement subjective et non

---

[135] *Ibid.*, vol. I, pp. 333-334.
[136] Cf. lettre de J. Bernier à *La Critique sociale*, n° 4, décembre 1931, *op. cit.*, p. 192.
[137] *Ibid.*

objective, s'appuierait sur le temps (condition d'un *progrès infini*) et donc sur la reproduction insoluble de la contradiction. Ce n'est pas pour rien que Bataille, après avoir intégré Hegel *contre* Bernier, conseille à ce dernier de « remettre ses *harmonisations* où il les a prises : dans les greniers de la métaphysique et de la morale. »[138] En effet, le supposé matérialisme dialectique de Bernier reviendrait à cette forme de moralisme kantien qui n'arrive pas à penser l'unité dans le *réel*, c'est-à-dire dans la vérité du concept où le fini et l'infini ont la même substance gnoséologique et ontologique. Pour le dire encore avec le Hegel de Véra : « Elle est donc une pensée irréfléchie que celle qui ignore qu'en montrant que quelque chose est fini et limité on montre en même temps la présence réelle en elle de l'infini et de l'illimité, et que la connaissance de la limite ne peut être qu'autant que l'illimité tombe dans la sphère de la conscience. »[139]

Pour autant, ce qui importe à Bataille est de remettre l'opposition entre individu et société déterminés à sa place, à savoir de reconnaître le rôle positif de leur contradiction perpétuelle. Il s'agit, pour lui, moins de concilier l'idée de Bien (individuel, collectif) avec sa réalisation concrète dans un régime gouvernemental d'ordre socialiste – ce qui est le fantasme de Bernier – que de confirmer la persistance du moment dialectique négatif par-delà toutes les disparitions des formes historiquement déterminées. Bataille agite la fonction *logique* de la dialectique hégélienne contre son usage naïvement matérialiste où il est « nécessaire de spécifier de quel individu et de quelle société il s'agit » [140] :

> « […] Le mouvement dialectique ne peut faire disparaître que les formes des termes opposés et non l'opposition elle-même. Si une forme d'individu ou une forme de société disparaît, et partant une sorte d'opposition déterminée dans le temps, il n'est pas moins vrai que l'opposition elle-même renaîtra – différente – entre un individu et une société différents. »[141]

On ne peut pas ne pas s'empêcher de remarquer que Bataille ne fait jamais allusion au moment résolutif, synthétique de la dialectique. Bernier lui-même, dans une critique ultérieure à la réponse bataillienne, isole ce point aveugle de la position de son adversaire : « […] le silence que Bataille observe quant au processus de sublimation […] est caractéristique. Et je crains fort qu'il ne les range aussi, pour le plus grand besoin de son Immorale, dans ses

[138] G. BATAILLE, « À propos de Kraft-Ebing », in *La Critique sociale*, n° 5, mars 1932 (*O.C.*, t. I, pp. 291-292).
[139] G.F.W. HEGEL, *Logique*, *op. cit.*, t. I, pp. 335-336.
[140] Lettre de J. Bernier à *La Critique sociale*, n° 4, décembre 1931, *op. cit.*, p. 192.
[141] G. BATAILLE, « À propos de Krafft-Ebing », *op. cit.*, p. 292.

fameux greniers… en compagnie des 'fades' succès thérapeutiques de la psychanalyse ». [142] Il est possible de déduire que, s'il y a des oppositions et que ces oppositions changent de contenu, des nouvelles formes puissent surgir suite à l'*enlèvement* (*Aufhebung*) des conflits antérieurs. Néanmoins, cette déduction ne prend pas en compte des éléments d'hétérogénéité que Bataille fait circuler dans le champ politique qu'il entend aborder car son but, à l'intérieur du Cercle et de *La Critique sociale*, est de mettre en mouvement toutes les formes d'antagonisme social en vue d'un déchaînement inouï des passions. C'est sur ceci qu'il appuie son intérêt porté à la psychanalyse, soit sur le potentiel de bouleversement de tout ordre préétabli à partir d'instances inconscientes à libérer. Ici demeure le fond de son « Immorale » ; ici se noue la pratique d'une révolte irrationnelle (le reproche de Weil) qui avoisine la catastrophe. Le passage qui explique bien le noyau de la pensée bataillienne du début des années 1930 est toujours contenu dans sa réponse à Bernier :

> « Les éléments qu'entre autres la psychanalyse ou la phénoménologie allemande ont ajoutés à la somme des connaissances humaines, sont des éléments *positifs* : certains des apports de la psychanalyse se présentent même comme implicitement révolutionnaires.
>
> […] Introduire les théories de Freud, c'est là une opération qui ne peut sous aucune forme aller sans dégâts et sans casse : elle ne peut être menée honnêtement que par des gens qui ne reculeraient pas devant un travail de démolition. Dans ce sens, il est possible de dire que les dirigeants bolchéviks qui, il y a une dizaine d'années, chassaient la psychanalyse hors de Russie, avaient raison à leur façon. Dans la mesure où ils n'ont pas de goût pour les fades nourritures de l'éclectisme, ceux qui prétendent appliquer les données psychanalytiques à l'étude des processus sociaux n'ont pas le droit de se réclamer du matérialisme historique. »[143]

Bataille ne pouvait être plus clair : il ne se réclame assurément pas du matérialisme historique, mais il n'en reste pas moins qu'il le travaille de l'intérieur pour en dégager la portée de « démolition » que seulement la psychanalyse et, comme nous allons le voir, la « phénoménologie allemande » sont capables de lui extorquer[144].

---

[142] Lettre de J. Bernier, « Quelques mots de réponse », in *La Critique sociale*, n° 5, mars 1932, p. 240 (*O.C.*, t. I, p. 659).

[143] G. BATAILLE, « À propos de Krafft-Ebing », *op. cit.*, p. 293.

[144] En fin d'article il ajoute : « En fait, que les marxistes le veuillent ou non, l'existence de leurs instruments de travail, tout au moins sous la forme où ils les ont reçus, est menacée par le développement actuel des connaissances. La paresse, la routine ou l'ignorance ne peuvent pas les préserver. La discussion vitale des questions posées ne peut avoir lieu que si le marxisme se soumet au régime de toute science, qui ne se développe qu'à la condition que ses fondements mêmes puissent constamment être mis en cause. Quelles que soient certaines répugnances, n'est-il pas nécessaire que les questions les plus brûlantes et les plus désagréables soient traitées ? » (*Ibid.*, p. 294)

En effet Bataille met encore une fois en évidence la nécessité de dynamiser et ébranler toute connaissance acquise et tout savoir déjà constitué pour que le fantôme de l'idéalisme ne se présente pas, cette fois-ci, sous la forme d'une dictature

En effet, dans le même numéro où apparaît la réponse à Jean Bernier, on trouve le premier grand article de Bataille consacré entièrement à Hegel. Il s'intitule « La critique des fondements de la dialectique hégélienne »[145]. Pour l'écrire, il a pu profiter de la collaboration de Raymond Queneau, lequel jouera par la suite un rôle crucial pour le développement et la divulgation de l'hégélianisme en France. Queneau lui-même, dans l'article sur les rapports entre Bataille et Hegel cité plus haut, esquisse le scénario théorique à partir duquel ce texte de la *Critique sociale* a été conçu. Ainsi il rapporte l'état des lieux de la philosophie française à cette époque où de grands mouvements et glissements de pensée se produisent grâce à l'interpolation des philosophes allemands :

> « Entre temps, les philosophes 'professionnels' se sont remués. Jean Wahl a publié *La conscience malheureuse dans la philosophie de Hegel* (1929) ; Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (1930) ; Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) ; Heidegger paraît dans *Bifur* en 1931 et les *Méditations cartésiennes* de Husserl sont publiées en français la même année, qui est également celle de l'anniversaire de la mort de Hegel.
>
> Les livres que je viens de citer (et Marx et Engels, plus accessibles) ont été pour Bataille et pour moi des lectures communes. Nous en discutions longuement et le résultat de cette confrontation fut un article publié sous nos deux signatures dans le ° 5 (mars 1932) de *La critique sociale* sous le titre : *La critique des fondements de la dialectique hégélienne*. La rédaction en fut faite par G. Bataille seul ; je m'étais réservé le passage sur Engels et la dialectique dans les mathématiques. »[146]

On peut voir ici comment une coupure a été introduite dans le développement philosophique de la France de l'entre-deux-guerres, et que cette césure doit beaucoup à la diffusion et à l'accessibilité des œuvres de Marx et Engels, dont la démarche théorique est ostensiblement nourrie de dialectique hégélienne, et à l'influence de Husserl à la suite de ses conférences à la Sorbonne de 1928. Ainsi la phénoménologie allemande s'introduit progressivement dans le discours académique français et va intégrer le cartésianisme encore dominant, alors que la philosophie de Heidegger prendra davantage de temps pour s'imposer et faire

bureaucratique de la matière, dont la scientificité supposée avoisine d'un ordre religieux institutionnalisé plutôt que d'un travail de recherche toujours prêt à intégrer la *déformation*, soit l'élément de réorganisation heuristique.

[145] G. BATAILLE, « La critique des fondements de la dialectique hégélienne », in *La Critique sociale*, n° 5, mars 1932 (*O.C.*, t. I, pp. 277-290).

[146] R. QUENEAU, « Premières confrontations avec Hegel », *op. cit.*, p. 697.

valoir son poids.[147] L'apport de Hegel est maintenant passé au filtre de la dialectique matérialiste (et non pas vraiment par la « phénoménologie husserlo-heideggerienne qui commence à se faire connaître en France », comme Queneau l'écrit[148]) et par certains philosophes d'orientation libérale (Nicolaï Hartmann et Benedetto Croce). Mais cette dialectique avait été « repoussée par répugnance »[149] tout comme le panlogisme hégélien l'avait été notamment par Bataille. Or, il s'agit de remettre la démarche hégélienne à sa place dans l'ordre pragmatico-insurrectionnel des choses : comment faire un bon usage de la dialectique pour qu'elle puisse être mise au service de la révolution sans la réduire à un outil qui reproduirait les contradictions dans un *progrès infini*, donc voué à une non-résolution en acte qui vise un temps mythique où le salut serait promis à tous ?

La réponse de Bataille s'appuie sur une nouvelle interprétation de la dialectique hégélienne qui lui est suggérée par Nicolaï Hartmann dans un article donné à la *Revue de métaphysique et de morale*, « Hegel et le problème de la dialectique du réel ».[150] Le but avoué est de redonner une légitimité à la dialectique marxiste après les nombreuses attaques qu'elle avait subies par tous ceux qui voyaient en elle une reformulation sclérosée et religieusement orientée de la méthode dialectique mise en place par Hegel. Hartmann sert à Bataille pour cette opération de requalification qui devrait aider à distinguer ce qui est mort et ce qui est vivant – donc profitable – dans l'appréhension du réel selon ce schéma triadique qui voit dans les antagonismes le moteur de l'Histoire.

---

[147] Le texte paru dans la revue *Bifur* auquel Queneau fait référence est celui de la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? » (*Was ist metaphysik ?*), traduit maladroitement de l'allemand par Henry Corbin (il avait même expressément souhaité que « ce premier essai de traduction… ne figurât point dans sa bibliographie » : notes des éditeurs dans *Cahier de l'Herne Henry Corbin*, dirigé par Christian Jambet, L'Herne, Paris, 1981, p. 345). Cette traduction avait était refusée par la *N.R.F* suite à un avis contraire de Julien Benda, et il paraît que Bataille en avait lu une version préliminaire que Corbin avait lui soumise avant 1930 (voir, à ce propos, G. BATAILLE, *L'existentialisme*, *O.C.*, t. XII, p. 11). Le texte, présenté par Alexandre Koyré, se trouve dans le n° 8 de *Bifur*, juin 1931, p. 1-27. *Être et Temps*, paru en allemand en 1927, ne sera traduit en français (et partiellement) qu'en 1964 par Rudolf Boehm et Alphonse De Waelhens (Gallimard, Paris), tandis que le prétendu rapprochement entre Heidegger et l'existentialisme donnera lieu à la célèbre *Lettre sur l'Humanisme* (Montaigne, Paris, 1957) qui en résoudra le malentendu d'origine sartrienne né à l'occasion de la conférence *L'existentialisme est un humanisme* (Nagel, Paris, 1946).

[148] R. QUENEAU, « Premières confrontations avec Hegel », *op. cit.*, p. 697. Husserl est resté toujours fortement critique envers la portée scientifique de la dialectique de la *Naturphilosophie* hégélienne et sa conception de la démarche phénoménologique était à plusieurs égards diamétralement opposée voire inconciliable par rapport à l'historicité de la conscience (selon Husserl réductible à une intentionnalité non représentative du monde extérieur alors qu'elle est constitutive du monde *spirituel* et donc immanente dans la réalité pour Hegel). Heidegger, quant à lui, gardait une position respectueuse mais ambivalente face au philosophe de Stuttgart, encore que cette position n'était pas évidente au début des années 1930 en France, la réception de la philosophie heideggérienne étant très tardive. Les seules notions que Bataille et Queneau pouvaient avoir de la « phénoménologie husserlo-heideggerienne » en 1932 relevaient des *Méditations cartésiennes* (Colin, Paris, 1931) et du manuel de Georges Gurvitch *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (Vrin, Paris, 1930), qui est d'ailleurs cité dans l'article de Bataille en question, mais Hegel n'y était pas une référence fondamentale.

[149] G. BATAILLE, « La critique des fondements de la dialectique hégélienne », *op. cit.*, p. 277.

[150] N. HARTMANN, « Hegel et le problème de la dialectique du réel », in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 38, 1931, p. 285-316 (reproduit dans *Études sur Hegel,* par MM. B. Croce, N. Hartmann, Ch. Andler, V. Basch, R. Berthelot, M. Gueroult, Ed. Vermeil, Colin, Paris, 1931, pp. 9-40).

Hartmann, philosophe allemand issu du néo-kantisme mais dont la théorie de la connaissance est manifestement anti-kantienne[151], est un nom nouveau pour Bataille, d'autant plus qu'il relève d'un milieu académique bourgeois assurément non marxisant. Il avait lu un résumé de sa pensée dans l'ouvrage de Georges Gurvitch consacré aux nouvelles tendances de la philosophie allemande, où tout ce qu'il pouvait en tirer était l'esquisse générale d'une « phénoménologie de la connaissance » qui, privilégiant le caractère métaphysique, voire ontologique (et non logico-psychologique), du développement du savoir d'un sujet sur un objet, démontrait leur distance absolue et la dimension aporétique de tout procédé gnoséologique :

> « Les faits fixés par la description phénoménologique de la connaissance manifestent un caractère antinomique. Ces antinomies se dégageant des phénomènes constatés, doivent être décrites aussi bien que les phénomènes eux-mêmes. De là découle la nécessité d'une deuxième étape d'analyse, qui consistera dans la constatation critique des contradictions imposées par les phénomènes. Hartmann propose d'appeler cette deuxième étape d'analyse, qui doit, selon lui, suivre la phénoménologie, et qui reste encore pleinement indépendante de toute position philosophique – l' 'Aporetik', la poursuite des *apories* – terme grec qui désigne l'absence de route. Il serait faux de croire que les antinomies, qui se dégagent des phénomènes, peuvent être résolues. […] C'est justement pourquoi les véritables antinomies sont des apories. Tout ce qu'on peut faire après les avoir décrites, c'est de découvrir le principe de leur équilibre, c'est de les apaiser en les faisant entrer dans un ensemble, dans une *coinônia* comme disaient les Grecs. »[152]

Sans trop rentrer dans l'essentiel de la philosophie de Hartmann, il est possible d'entrevoir ce qui pouvait fasciner Bataille dans une pensée abordant les antinomies du possible d'un point de vue non-résolutif où le connu et l'inconnu (le « transobjectif », d'après la terminologie hartmanienne), le sujet et l'objet, plongent dans un « savoir du non-savoir » qui, en dépit de leur insoluble transcendance mutuelle, résulte en un « savoir positif, une progression dynamique de la connaissance qui suppose encore une nouvelle relation entre le sujet et le transobjectif. »[153] Ce sont là des problématiques que Bataille développera, en les poussant jusqu'aux limites de l'argumentation philosophique, dans les tomes de la *Somme athéologique*, mais dont la portée heuristique lui apparaît déjà décisive par rapport à la spéculation concer-

[151] Cf. N. HARTMANN, *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, traduction et préface de Raymond Vancourt, 2 tomes, Aubier Montaigne, Paris, 1945-1946.
[152] G. GURVITCH, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, *op. cit.*, pp. 189-190.
[153] *Ibid.*, p. 190.

nant les échanges possibles entre individu et société, entre sujet représentatif et sujet représenté. Ces échanges, selon Bataille, sont réglés par ce qui maintenant est une logique interprétative dont le marxisme s'est emparé sans réussir à la dynamiser, c'est-à-dire sans être capable d'en tirer un « savoir positif » qui puisse faire avancer l'état des discours politiques sur la forme étatique (ou non-étatique, comme on le verra) à atteindre. Or, la référence à Hartmann pourrait s'avérer être trop précipitée et même contre-productive d'autant plus qu'il n'était ni marxiste, ni hégélien. Gurvitch nous renseigne sur ce point en affirmant que sa pensée ne pouvait pas ne pas être anti-hégélienne en raison de sa proximité avec celle de Schelling[154]. Néanmoins, l'article qu'il donne à la *Revue de métaphysique et de morale* représente pour Bataille l'ancrage nécessaire pour une critique *positive* de la dialectique hégélienne[155] visant l'établissement d'une ligne de partage entre ce qui peut venir au secours de la dialectique matérialiste et ce qui doit être rejeté comme déchet interprétatif valable seulement à un niveau logique, et non ontologiquement et empiriquement fondé (donc inutilisable du point de vue de la *praxis*, loin d'un matérialisme qui se veut scientifique).

La démarche hartmanienne gravite effectivement autour de la distinction séminale entre matière et forme encore une fois à repérer dans certains thèmes dialectiques hégéliens pour qu'on puisse en dégager un principe général de « bon usage » : « Il cherche ainsi à distinguer ceux qui sont justifiés par l'*expérience*, fondés dans la réalité, et ceux qui n'ont qu'une valeur verbale. Il cite comme exemple de ces derniers le thème célèbre de l'être et du néant. »[156] Le plan matériel étant celui du *réel*, des choses qui sont conceptuellement irréductibles, les formes qui cherchent à en saisir *dialectiquement* l'essence échouent au moment où elles ne restituent qu'une trame de connexions logiques dont la valeur de vérité est ontologiquement douteuse, c'est-à-dire détachée des rapports *réels* qui sont immanents à tout ce qui relève de l'expérience. À la rigueur, comme Hartmann le souligne, « la contradiction, par son essence, appartient à la sphère des pensées et des concepts. Pour 'contredire' il faut 'dire' : la contradiction, en bonne logique, suppose le jugement. Des concepts et des jugements peuvent se contredire ; cela va de soi parce que toute affirmation les met en œuvre. »[157] En revanche :

---

[154] *Ibid.*, p. 205.

[155] Il ne serait pas inintéressant de remarquer que le titre primitif de l'article était « Vers une nouvelle critique *positive* de la dialectique hégélienne » (cf. *O.C.*, t. I, p. 625). Le glissement qui s'est produit entre les deux titres montre une volonté de se démarquer d'une réaffirmation naïve et optimiste de l'hégélianisme, comme s'il y avait un travail de réhabilitation à faire pour en tirer des stratégies interprétatives définitives. En effet, le titre retenu porte sur le moment *négatif* (au sens de « séparation » de contenus, de limitation par soustraction) de la critique des fondements de l'hégélianisme tout en voulant en affirmer la valeur opérative.

[156] G. BATAILLE, « La critique des fondements de la dialectique hégélienne », *op. cit.*, pp. 277-278.

[157] N. HARTMANN, « Hegel et le problème de la dialectique du réel », in *Études sur Hegel*, *op. cit.*, p. 38.

> « Ce qu'on appelle, très improprement, *contradiction* dans la vie et dans la réalité n'est pas le moins du monde une contradiction, mais, à la vérité, un *conflit*. Des forces, des puissances, des tendances, des lois hétérogènes elles-mêmes se heurtent violemment dans beaucoup, sinon dans tous les domaines du réel, mais en tout cas dans l'ensemble de ses formes supérieures. Un tel conflit est une répulsion réelle qui peut revêtir aussi l'aspect d'un combat et même d'une lutte ouverte. »[158]

Bataille ne pourrait souscrire davantage à cette description d'un monde foncièrement constitué de conflits réels qui ne peuvent être résolus par un escamotage dialectique consistant à remplacer le *combat* et la *lutte* par la *contradiction* : le fait de *dire* étant une stratégie formelle qui cherche à donner une « redingote mathématique » au monde pour en dissimuler la part d'*informe*, la seule opération pragmatiquement séduisante devrait conduire à une systématisation de ces conflits par le moyen d'un raisonnement non-universalisant centré sur les oppositions, sur les contrariétés qui sont exposées à une évolution historique et non figées à jamais dans le domaine de la Nature (qui est le domaine de l'éternellement identique à soi-même, soit de ce qui échappe au moment du *pour soi*). D'un côté, des contradictions logiques telles que celles subsistant, par exemple, dans les couples Être-Néant et Fini-Infini ne se résolvent chez Hegel que dans d'autres constructions logiques (le Devenir, l'Absolu) dont le rapport avec leurs moments préliminaires est formellement déductible mais non ontologiquement vérifiable. De l'autre, structurer la Nature selon les principes de la négation et de la négation de la négation (antithèse et synthèse) serait un forçage *formalisant* qui introduirait des catégories historiques là où on ne peut pas en avoir. Il s'agit ici de la tentation dans laquelle sont tombés, dit Bataille, Marx et Engels. Pour eux, « la dialectique est encore comme pour Hegel la loi générale d'une réalité fondamentale. La nature ou la matière a été substituée à la logique mais l'univers n'en est pas moins abandonné dans son ensemble au développement antithétique. »[159] Par contre, l'attitude de Hartmann est vouée à un sondage systématique des formes du réel dont la dialectique peut saisir les dynamiques conflictuelles sans en réduire la portée expérimentale en les contraignant dans des cages conceptuelles. Ce qui l'intéresse est, au fond, de « sauver les phénomènes », et pour ce faire il est nécessaire de ne pas les dissimuler sous une déformation logique. Mais quels phénomènes peuvent effectivement nous rendre l'idée du mouvement de « répulsion réelle qui leur est intérieure »[160] ? La Nature ne paraît pas

[158] *Ibid.*, p. 39.
[159] G. BATAILLE, « La critique des fondements de la dialectique hégélienne », *op. cit.*, p. 278.
[160] N. HARTMANN, « Hegel et le problème de la dialectique du réel », in *Études sur Hegel*, *op. cit.*, p. 40.

être un champ de repérage valable : « Pour Hartmann il ne s'agit plus que d'éprouver méthodiquement la valeur du raisonnement dialectique dans des cas particuliers. Et non seulement l'universalité est hors de cause, mais la nature est regardée dès l'abord, plus que tout autre élément, comme un domaine prohibé. »[161] La Nature n'est que la totalité désordonnée des objets qui sont *posés* (qui sont *en soi*) sans que leurs déterminations particulières puissent être subsumées et épuisées logiquement dans un régime de *contradiction* systématique : ils sont dépourvus d'*histoire* (la matière n'est pas capable de se nier, elle n'accède pas au « travail du négatif ») et doivent donc recourir à la puissance critique (de séparation) de l'entendement, à savoir de l'Esprit, pour que leurs rapports structurels soient dialectiquement décrits et ensuite englués dans des concepts. Pourtant, l'articulation conceptuelle d'un réseau d'éléments naturels passe toujours à côté de leur évidence objective. Déjà, les sciences modernes, et surtout le positivisme, avaient rejeté la philosophie de la Nature hégélienne pour son usage arbitraire de la contradiction systématique, élément étranger à la méthode expérimentale et à l'observation directe de l'évolution des phénomènes. Hartmann ne fait que s'insérer dans leur sillage, et son indifférence à l'égard de la *Philosophie de la Nature* se lie à cette sensation de « planer dans le vide »[162] qu'il soulignait être le danger le plus évident entamant la valeur ontologique des procédés de la *Logique* hégélienne. Or, Bataille remarque que Hegel lui-même n'a jamais envisagé la dialectique inhérente à la Nature comme objectivement fondée, mais qu'il « a pris soin le premier d'indiquer que c'était précisément la nature qui par 'son impuissance à réaliser la notion posait des limites à la philosophie[163]'. À la philosophie : c'est-à-dire à la construction dialectique du devenir des choses. Pour lui, la nature est la *chute* de l'idée, une négation, à la fois une révolte et un *non sens*. »[164] Néanmoins, la difficile et insatisfaisante tentative hégélienne de dialectiser la nature[165] n'exclut pas qu'il puisse y avoir un terrain concret où ce qui est réel est aussi *rationnel* : en effet, Hartmann admet qu'il y a un domaine où la dialectique hégélienne pénètre avec acuité et nous rend un service d'interprétation efficace des forces de

[161] G. BATAILLE, « La critique des fondements de la dialectique hégélienne », *op. cit.*, p. 278.
[162] N. HARTMANN, « Hegel et le problème de la dialectique du réel », in *Études sur Hegel*, *op. cit.*, p. 39.
[163] *Encyclopédie*, § 250, appendice (citation de Bataille).
[164] G. BATAILLE, « La critique des fondements de la dialectique hégélienne », *op. cit.*, p. 279. Il paraît que le manuscrit de l'article portait « non-ens » au lieu de « non sens » (*O.C.*, t. I, p. 657).
[165] « Même s'il avait fait abstraction de ses préjugés idéalistes, rien n'aurait semblé plus déraisonnable à Hegel que de chercher les fondements de l'objectivité des lois dialectiques dans l'étude de la nature. Cette tentative doit en effet aboutir à faire reposer a construction dialectique sur sa partie la plus faible, aboutir au paradoxe du colosse aux pieds d'argile. […] Quelle qu'ait été la peine que Hegel ait prise à résoudre les difficultés rencontrées dans la *Philosophie de la Nature* cette partie de son travail l'avait laissé lui-même insatisfait. » (*Ibid.*, p. 280)

répulsion (le vocabulaire employé ne pourrait être davantage bataillien que cela) qui innervent la réalité. Il s'agit du champ des formations de l'*esprit* (histoire, religion, droit, art…) :

> « Les thèmes dialectiques justifiés par Hartmann ne sont empruntés ni à la *Logique*, ni à la *Philosophie de la Nature*, mais à la *Philosophie du Droit*, à la *Philosophie de l'Histoire*, à la *Phénoménologie de l'Esprit* ; et le premier exemple qu'il donne pour fonder sa conception n'a rien à voir avec le grain d'orge ou avec la formation des terrains[166] : c'est la lutte de classes elle-même, le thème hégélien du 'maître et du serviteur'. C'est ainsi à l'expérience marxiste que se réfère immédiatement un philosophe moderne voulant fonder la dialectique dans la réalité. »[167]

Parmi les exemples traités par Hartmann[168], Bataille privilégie donc la dialectique maître-serviteur[169] – avant que sa tractation kojévienne puisse en redéfinir les coordonnées philosophiques dans un sens anthropologique – et pour cause : cette dialectique est la seule sur laquelle peut s'appuyer un usage politiquement pertinent des forces du prolétariat, ce qui est le véritable enjeu de la critique *positive* de la démarche hégélienne envisagée par l'article donné à la revue de Souvarine.

Toutefois, avant d'étoffer les ressorts opérationnels des instances méthodologiques avancées par Hartmann, Bataille s'attache à démontrer la vacuité de la tentative d'Engels de fonder dans la nature les lois de la dialectique. L'ouvrage où cet échec apparaît dans toute son évidence est l'*Anti-Dühring*[170] ; une attention particulière est accordée à la seconde préface, parue en 1885 (la première édition datait de 1878), laquelle relativise l'apport du moment synthétique – celui de la « négation de la négation » – qui, dans une note de 1881-82 publiée par Riazanov[171], constituait encore pour Engels l'un des principes essentiels de la conception dialectique de la nature. Bataille s'empare de cette aporie de la théorie matérialiste pour montrer que toute *contradiction* prétendue naturelle ne peut être que la projection idéale d'une opposition réelle à résoudre par l'emploi de la négativité qui s'y dégage. Un tel emploi doit-il être rationnel – voire scientifique – ou bien irrationnellement déterminé ? Telle est la question qu'il se pose à cette époque. Il cite d'ailleurs en entier le passage de cette seconde préface où

---

[166] Ce sont des exemples empruntés à Engels.

[167] *Ibid.*, p. 278.

[168] À vrai dire, la dialectique maître-serviteur ne constitue pas le premier exemple employé par Hartmann pour montrer la portée des implications réelles de la démarche triadique hégélienne : en premier lieu, c'est à la dialectique de la *peine* empruntée à la *Philosophie du Droit* de régir son argumentation.

[169] Le glissement linguistique (et politique) entre « serviteur » et « esclave » avait été déjà effectué par Jean Wahl dans *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, mais ici Bataille n'en tient pas compte et suit le texte hartmanien, dont le traducteur est M. R.-L. Klee.

[170] L'édition citée par Bataille est celle traduite par Laskine (Giard et Brière, Paris, 1911).

[171] *Archives Marx-Engels*, éditions d'État, Moscou, 1924, t. II, p. 54 (édition citée par Bataille).

la nécessité de surmonter la rigidité des impositions de la raison dialectique sur la matière naturelle joue contre les propos initiaux d'Engels :

> « 'Ce sont les contraires opposés comme deux pôles, donnés comme irréconciliables, ce sont les lignes frontières et les criteriums de classes arbitrairement fixés, qui ont donné à la science moderne de la nature son caractère borné et métaphysique. Reconnaître que ces contraires et ces différences se rencontrent sans doute dans la nature mais n'y ont qu'une valeur relative, que cette rigidité et cette valeur absolue ne sont introduites dans la nature que par notre réflexion, reconnaître cela, c'est *tout*[172] l'essentiel de la conception dialectique de la nature.'[173]
>
> Cette déclaration ne signifie rien de moins que le renoncement à l'espoir de fonder dans la nature la loi générale dont la lutte de classes n'aurait dû être qu'un cas particulier. »[174]

On peut observer ici l'écho de la reformulation, sous la plume d'Engels, des motifs qui traversaient les pages des articles de Bataille pour la revue *Documents*, et notamment des objections qu'il adressait à la tentation idéaliste du matérialisme dialectique au moment où celui-ci se borne à repérer des formes abstraites dans la matière en la posant au sommet d'une hiérarchie faussée qui spiritualise et élève ce qui doit rester en *bas*.[175]

Ce qui désormais représente l'élément nouveau du développement discursif bataillien est la qualification négative du *bas*, mais le négatif, conformément à la philosophie de Hegel, est un agent de transformation du donné et un véritable moteur historique. En même temps, dans une tournure politiquement orientée, ce qui est bas est identifié avec le prolétariat :

> « Ce qui caractérise la lutte de classes, à laquelle nous nous référons comme à l'exemple le plus important, c'est 1° que le terme positif, le capitalisme, implique nécessairement le terme négatif, le prolétariat ; 2° que la réalisation de la négation impliquée dans le second terme implique à son tour, avec la même nécessité, la négation de la négation (de cette façon la révolution a en même temps un sens négatif et un sens positif). »[176]

---

[172] Souligné par Bataille.

[173] F. ENGELS, *Anti-Dühring*, *op. cit.*, p. CXII (citation de Bataille).

[174] G. BATAILLE, « La critique des fondements de la dialectique hégélienne », *op. cit.*, p. 282.

[175] Cf., par exemple, l'article « Matérialisme », *op. cit.*, p. 179.

[176] G. BATAILLE, *La critique des fondements de la dialectique hégélienne*, *op. cit.*, p. 282. En effet, un premier rapprochement du prolétariat et du *bas* – dans son acception sexuelle – avait été envisagé dans *L'anus solaire*, très courte publication de Bataille accompagnée de pointes sèches d'André Masson et datant de 1931 (mais achevé d'écrire en 1926) : « 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*, *O.C.*, t. I, pp. 85-86)

La lutte de classes reproduit sous une forme historiquement avancée la dialectique maître-serviteur où ce dernier s'avère être, à la fin du procédé logique qui régit le conflit entre les deux figures, « non-serviteur » et maître de son propre dominant.[177] Sans le citer, Bataille reprend une proposition de Hartmann pour reformuler terminologiquement celle-ci et y voir une préfiguration du moment révolutionnaire (qui traduirait la « négation de la négation »). Là où Hartmann affirme que la relation maître-serviteur « se révèle, en effet, comme un rapport essentiellement instable qui porte en lui le germe de la dissolution et finit par s'anéantir à la longue lui-même », Bataille reconnaît la valeur politique de cet anéantissement et croit y pouvoir dégager une fonction spécifique liée à l'« existence négative »[178] à laquelle le prolétariat est voué par la bourgeoisie. En ce sens, il s'éloigne de la lecture hartmannienne car la transfiguration dialectique d'un conflit réel ne peut en aucun cas rendre fidèlement un rapport de forces puisqu'il serait inapproprié de qualifier ce dernier en termes de positif et négatif :

> « Des forces, des puissances, des tendances, des lois hétérogènes elles-mêmes se heurtent violemment dans beaucoup, sinon dans tous les domaines du réel, mais en tout cas dans l'ensemble de ses formes supérieures. Un tel conflit est une répulsion réelle qui peut revêtir aussi l'aspect d'un combat et même d'une lutte ouverte. Mais il ne ressemble en rien à la contradiction, car le conflit n'oppose jamais A et non-A, un terme positif à un terme négatif : c'est bien plutôt du positif que toujours il dresse contre le positif. En termes de logique, ce rapport est contraire plutôt que contradictoire, à ceci près que l'opposition de contrariété est elle-même insuffisante parce qu'elle ne rend pas en même temps le dynamisme de la répulsion réelle. »[179]

Bataille semble donc commettre ici une erreur d'évaluation par rapport à la manière dont il faut aborder l'échange de signe entre celui qui occupe la place du maître et celui qui est

---

[177] Le passage de Hartmann sur la dialectique du maître et du serviteur mérite d'être cité dans toute son éclairante finesse :
« Il est impossible de détenir du pouvoir et de 'dominer' des hommes, sans céder un même temps du pouvoir aux sujets et, par là, se mettre dans leur dépendance. Inversement, il est impossible de servir un pouvoir dominateur, sans acquérir par là-même du pouvoir sur ceux qui dominent. Le serviteur l'acquiert par le simple fait que le maître a besoin de lui, de son travail, de sa collaboration et finit par ne pouvoir plus se passer de lui. Le maître fait travailler pour lui le serviteur ; par le fait il renonce à son pouvoir immédiat sur les objets de première nécessité, il désapprend à les dominer. Que le serviteur maintenant s'en aperçoive et en fasse son profit : voilà précisément qui, déjà, met le maître dans sa main. Tout en restant encore serviteur et dans la mesure juste où il l'est, il est déjà le maître du maître ; et le maître en tant qu'il est le maître encore, est bien plutôt déjà le serviteur du serviteur. Qu'un jour le serviteur refuse de servir, le maître est le premier à en pâtir et à en périr, peut-être ; le serviteur, par contre, n'en est nullement atteint ; il est indépendant de l'indépendance de son travail, de son savoir-faire. C'est lui qui, en vérité, possède le pouvoir. » (*Hegel et le problème de la dialectique du réel*, in *Études sur Hegel*, *op. cit.*, p. 32)

[178] G. BATAILLE, *La critique des fondements de la dialectique hégélienne*, *op. cit.*, p. 290.

[179] N. HARTMANN, « Hegel et le problème de la dialectique du réel », in *Études sur Hegel*, *op. cit.*, p. 39.

assigné au rôle productif de serviteur. S'il est vrai que le prolétaire-serviteur radicalise la position de qui, obligé à la soumission, est exclu de l'appropriation des moyens de production tout en s'en servant pour obéir aux lois qui lui sont imposées par le *haut*, c'est-à-dire par le maître, il serait hâtif de fixer cette subordination sous le signe du *négatif* pour la seule raison qu'il s'agit de la traduction sociale d'une soustraction matérielle. Un autre passage de Hartmann nous fait remarquer que la condition de maître ou de serviteur étant individuellement interchangeable (et pourtant non équipollente), ce rapport de contrariété ne pourrait pas, sans opérer un forçage, s'appliquer ontologiquement aux antagonismes sociaux en les clouant à des déterminations quantitatives (selon la dialectique hégélienne qui fait de la *qualité* – maître ou serviteur – un aboutissement de la *quantité* – appropriation et soustraction) :

> « […] même là où les concepts, par leur forme, se rapprochent du rapport de contradiction, on aperçoit encore derrière eux une relation réelle qui, sans conteste, présente le caractère d'un conflit de deux termes également positifs. Cela est facile à vérifier dans la relation du maître et du serviteur, sans doute l'essence du « maître » contient aussi le fait qu'il est « non-maître » ; mais c'est sous un rapport différent qu'il est l'un ou l'autre. De même le « serviteur », dans un sens différent, est « non-serviteur ». Les deux choses, en effet, sont comprises dans la totalité du rapport complexe. Ce qui a l'air d'une contradiction est bien plutôt le conflit positif des moments dans cette relation totale. Le pouvoir que le serviteur acquiert sur le maître n'est pas identique à celui que le maître possède sur lui. Logiquement l'un ne supprime pas l'autre : ils ne se contredisent pas. »[180]

Hartmann ne fait que nuancer les degrés de positivité des deux positions, sans pour autant les reléguer à un écart métaphysique qui pourrait s'exprimer en termes de différence comprise comme négativité. La trajectoire théorique de Bataille se révélerait d'autant plus incongrue qu'une partie de l'article s'adresse à cette même naïveté interprétative lorsqu'il s'agit de traiter les mathématiques d'un point de vue dialectique. Cette partie avait été rédigée par Raymond Queneau et il s'y trouve développées les impasses de l'introduction des conceptions d'Engels dans le domaine de l'algèbre et de l'arithmétique :

> « Il [Engels] avait vu dans les mathématiques une sorte de domaine privilégié des conceptions qu'il cherchait à introduire : dans ce domaine la dialectique avait non seulement la place la plus légitime mais la plus nécessaire. Les mathématiques fournissaient l'exemple convaincant d'une science parvenue au stade dialectique.

[180] *Ibid.*, p. 40

> Il est d'autant plus important d'indiquer ici que cette science a rejeté de par son développement même tout ce qui pouvait donner lieu à une telle interprétation. Ce qu'Engels a considéré comme un perfectionnement[181], les mathématiciens l'ont traité comme une dégénérescence, comme un mal qu'il fallait éliminer. »[182]

Ce qui est objecté à l'organisation dialectique des mathématiques est son interprétation « réaliste » des conventions symboliques et langagières employées par les scientifiques[183]. Cela renvoie à la critique que Bataille emprunte à Hartmann pour distinguer la dialectique sociologiquement et politiquement féconde de celle qui s'enracine dans un terrain vague. Seulement, Bataille en renverse les ressorts et absolutise certaines facilités expressives pour articuler sa thèse qui consiste à souligner la valeur spécifique de la « négativité » telle qu'elle se dégage de quelques cas particuliers liés à une « expérience vécue » (l'expression est de Bataille). Vers la fin de l'article, il pose un dernier problème à envisager, « qui résulte d'une différence apparaissant immédiatement entre une méthode fondée sur les sciences de la nature et une dialectique reconnaissant ses origines historiques d'expérience vécue »[184] :

> « Dans la première, il n'est pas possible d'introduire une distinction entre les termes opposés, qui peuvent être désignés sous le nom de positif et de négatif, mais qui ne sont cependant pas tels que ces noms ne puissent être employés indifféremment pour l'un ou pour l'autre. […] Il en va autrement si l'on se réfère aux exemples que nous croyons vraiment valables, dans lesquels la négativité prend une valeur spécifique. »[185]

Bataille semble ici négliger la position hartmanienne qui revient à constater la manière arbitraire dont on oppose comme positif et négatif des déterminations qui, dans la *réalité*, ne sont que deux *positifs* qui s'affrontent. Il refuse d'attribuer ces conventions aux sciences de la nature mais, comme on l'a vu, Hartmann insiste aussi sur le peu de légitimité qu'une analyse strictement dialectique appliquée aux sciences de l'esprit peut avoir sous un point de vue de compréhension formelle des conflits réels des choses.[186] De plus, Bataille introduit un autre

---

[181] F. ENGELS, *Anti-Dühring*, *op. cit.*, p. 168 (citation de Bataille).

[182] G. BATAILLE, « La critique des fondements de la dialectique hégélienne », *op. cit.*, p. 284.

[183] Parmi les exemples avancés par Engels et qui montrent, selon Queneau, l'inconsistance de ses spéculations dialectiques appliquées au langage mathématique : « De ce que l'expression 'courbe du premier degré' désigne la ligne droite, Engels croit pouvoir conclure à l'identité de droite et de courbe ; mais n'est-il pas évident que l'emploi de ce dernier mot n'est, dans ce cas, qu'une convention de langage ? » (*Ibid.*, p. 285).

[184] *Ibid.*, p. 289.

[185] *Ibid.*

[186] La conclusion de Hartmann est la suivante : « D'une manière générale, voici comment on peut exprimer les situations qu'offre la dialectique hégélienne. Plus y est rigoureusement élaborée la contradiction, plus sa démarche logique y

exemple tiré du domaine de l'expérience vécue pour y retrouver la fonction exclusive exercée par la négativité : il s'agit de la dialectique père-fils selon la perspective psychanalytique[187]. Ici, le fils projetterait sur son père la menace de castration qu'il a introjectée lors de l'Œdipe afin de pouvoir prendre sa place en le tuant symboliquement, et pour ce faire il doit détruire la négativité qui l'avait caractérisé jusque-là (un désir de mort exprimé par un souhait inconscient de castration) pour atteindre lui-même la position paternelle (le positif). Ce qui trouble est maintenant un retour à la dialectique de la nature sous la forme d'une expérience vécue qui, bien que commune à « chaque être humain »[188], n'est pas moins abstraitement déterminée que les spéculations sur les mathématiques. Par ailleurs, Bataille est bien conscient de ce retournement soudain de perspective :

> « Le thème du père et du fils permet de mettre en évidence le fait que la nature n'a pas été quittée pour un domaine qui présente avec elle une véritable solution de continuité. En effet, les phénomènes dont la psychanalyse rend compte se laissent réduire en dernière instance à des *pulsions* dont le *but* s'exprime en termes psychologiques mais dont la source est de nature somatique. Il n'est pas question d'un dualisme de la matière et de l'esprit : les objets de l'investigation dialectique ne représentent que les produits les plus complexes de la nature. »[189]

Comme Queneau l'avoue dans son article sur l'hégélianisme de Bataille, « un passage assez énigmatique de la conclusion envisage un retour possible à l'interprétation 'dialectique' de la nature ; je crois que Bataille se réfère à ses articles de *Documents* comme *Le cheval académique*, *Le langage des fleurs*, etc., dans lesquels il esquisse effectivement une sorte d''histoire' naturelle (et par conséquent dialectique) »[190]. S'il ne fait pas de doute que le passage dont Queneau parle est celui qu'on vient de citer, la référence aux articles de *Documents* est d'autant plus légitime qu'un autre élément nous y renvoie sur lequel Bataille ne s'attarde pas avec l'attention

---

est parfaite, moins elle peut prétendre à valoir dans le réel. Plus la contradiction en elle s'efface, plus la démarche logique y cède la place à la description d'un phénomène, plus il faut attribuer de légitimité à sa prétention d'être une dialectique du réel. La contradiction dans les concepts n'exclut pas, il est vrai, le conflit dans les choses, mais il le garantit tout aussi peu. Par contre, on n'est assuré d'un conflit et du « mouvement » des choses qui en résulte que là où le conflit, sans déformation logique, se manifeste en tant que tel dans les phénomènes. Et il ne se montre que là où s'efface la dialectique conceptuelle, fondée sur la contradiction sans laquelle elle ne saurait que faire. Car là où celle-ci se retire, elle fait apparaître la structure des choses et la répulsion réelle qui leur est intérieure. » (« Hegel et le problème de la dialectique du réel », in *Études sur Hegel*, *op. cit.*, p. 40)

[187] Cf. G. BATAILLE, « La critique des fondements de la dialectique hégélienne », *op. cit.*, pp. 287-288.

[188] *Ibid*, p. 288.

[189] *Ibid.*

[190] R. QUENEAU, « Premières confrontations avec Hegel », *op. cit,*, p. 698. Il ajoute : « Ce sont là des considérations que Bataille n'a jamais ensuite, à ma connaissance, développées, mais dont on retrouve un lointain écho dans son livre sur Lascaux. » On verra par la suite combien Bataille n'abandonnera pas vraiment cette posture de pensée.

que cela mériterait et qui nous donne pourtant la véritable clé interprétative du texte de *La Critique sociale*. Le passage où l'on trouve cette articulation fondamentale est le suivant :

> « Les choses doivent être regardées en face et il faut admettre que la dialectique a d'autres antécédents qu'Héraclite, Platon ou Fichte. Elle se rattache encore plus essentiellement à des courants de pensée tels que le gnosticisme et la mystique néoplatonicienne et à des fantômes philosophiques tels que Maître Eckhart, le cardinal Nicolas de Cues et Jacob Boehme. Or, il n'est pas surprenant que la pensée de ces fantômes, telle que Hegel l'a assimilée et adaptée, ne soit pas applicable au domaine des sciences de la nature ; ou que, si elle cherche à roder dans ce domaine, elle n'y trouve qu'une place de parasite, qu'elle s'appauvrisse peu à peu et se trouve réduite à l'état le plus misérable. Et cependant, *en fait*, la même pensée, conservée sous sa forme la plus riche, est adéquate et, dans une certaine mesure, seule adéquate, lorsqu'il s'agit de représenter la vie et les révolutions des sociétés. »[191]

Le fait d'élargir la détermination négative à une condition existentielle entière (le prolétariat) ou de l'appliquer à une position très socialement limitée même dans sa généralité (le fils), nous paraît être l'aboutissement d'une certaine lecture des gnostiques que Bataille avait commencé de mener lors de l'expérience de *Documents* et qui se poursuit maintenant par la référence aux néo-platoniciens Nicolas de Cues et Maître Eckhart. L'article « Le bas matérialisme et la gnose » nous avait déjà indiqué le parcours qui paraissait à Bataille être le seul profitable pour pratiquer un matérialisme absolu : la matière ne devrait pas être limitée par la raison, ce qui en ferait un principe supérieur et donc une entité idéale devant laquelle se soumettre et en parler « en fonctionnaire autorisé »[192]. Cette même matière, qui est « source de contradictions », repose sur un dualisme non-réductible où la distance entre ce qui se trouve en *haut* et ce qui est en *bas* reproduit une tension entre le *pur* et l'*impur*, l'*informe* : tension insoluble car ce qui est condamné à être loin de la *forme* vit constamment dans un état de négativité forcée. C'est ici qu'il faut repérer les prémisses de la polarisation du négatif dans les instances sociales du prolétariat mais aussi des fils, qui subissent la dictature de lois « divines » du Capital – l'ensemble des Maîtres – et du Père, vouées à les refouler en tant qu'*hétérogènes,* au moins dans un premier temps, et infiniment exploitables. À cette disposition de forces opposées s'ajoute maintenant l'apport du néoplatonisme dans ses appendices mystiques. Le nom d'Eckhart est

[191] G. BATAILLE, « La critique des fondements de la dialectique hégélienne », *op. cit.*, p. 283.
[192] Cf. G. BATAILLE, « Le bas matérialisme et la gnose », *op. cit.*, p. 225.

suggéré à Bataille par Émile Bréhier qui, au début de son *Histoire de la philosophie allemande*[193], le rend responsable du courant qui incarne « la véritable origine de la spéculation métaphysique allemande »[194]. Un peu plus loin apparaît aussi la doctrine de la *Docte ignorance* du cardinal Nicolas de Cues, qui manifeste « le même besoin que chez Eckart de faire cesser, dans la réalité véritable, les oppositions qui se présentent à notre pensée finie. L'identité du Père et du Fils dans l'unité de l'Esprit, l'Homme-Dieu, sont des expressions de cet absolu incompréhensible pour nous. »[195] Il est remarquable que la dialectique chrétienne Père-Fils, si elle est incompréhensible aux yeux de la raison non dogmatique, constitue pour Bataille un lieu de confrontation psychanalytique où l'identité des deux termes s'explique non comme ouverture du fini à la transcendance mais comme *excès* du fini en tant que *négatif* dans l'espace que ce négatif même ouvre.

La référence à Nicolas de Cues est justifiée non seulement par le recours formel à la *docta ignorantia* et donc à la « coïncidence des opposés » (*coincidentia oppositorum*) en tant que méthode pré-dialectique d'appréhension du réel, mais aussi par le fait qu'à la même époque Bataille était en train de suivre le cours d'Alexandre Koyré à l'École Pratique des Hautes Études consacré à la doctrine cusaine[196]. Ici il était question du rapport entre fini et infini, entre temps et éternité, et surtout de la superposition, voire coïncidence, entre ce qui est rationnellement inconciliable. Selon le cusain, l'infinité de l'Être-Dieu mène à aborder le concept-limite d'union des contraires : tous les opposés coïncident en Dieu puisqu'il se situe, en tant qu'*infini*, par-delà le principe d'identité et de non-contradiction. Fondamentalement, Dieu est l'unité des opposés : en son sein, lumière et ténèbres, jour et nuit, homme et femme, substance et non-substance sont la même chose. De la même manière, Dieu est au-delà du Vrai et du Faux car il en représente la coïncidence. De ces considérations suit que l'identité et la non-contradiction sont des principes valables uniquement dans le monde fini, dans notre réel. Ainsi, l'infini mathématique devient le modèle de l'infini divin. Nicolas de Cues s'appuie

---

[193] Ce petit manuel (Payot, Paris, 1921) a été consulté par Bataille plusieurs fois entre 1924 et 1932 (cf. liste des emprunts de Georges Bataille à la B.N., in *O.C.*, t. XII, pp. 556-580).

[194] *Ibid.*, p. 9 (rééd. Vrin, Paris, 1933).

[195] *Ibid.*, p. 12.

[196] Entre 1931 et 1932 Bataille a été un auditeur assidu du séminaire de Koyré, que par ailleurs se poursuivra par un cours sur la philosophie religieuse de Hegel avant d'être assigné à Kojève, qui en assumera la continuation sous la forme du commentaire de la *Phénoménologie de l'Esprit* à partir de 1933. Sur l'enseignement de Koyré, cf. A. KOYRÉ, *De la mystique à la science – Cours, conférences et documents (1922-1962)*, édités par P. Redondi, éd. de l'E.H.E.S.S., Paris, 1986, chap. II (« 1931-1939 : Histoire des idées religieuses dans l'Europe moderne »).

Sur l'apport de la philosophie de Nicolas de Cues à la pensée bataillienne, on renvoie aux éclairantes considérations de Ph. Sabot contenues dans *Pratiques d'écritures, pratiques de pensée : figures du sujet chez Breton-Éluard, Bataille et Leiris*, *op. cit.*, pp. 148 sqq.

sur de nombreux exemples algébriques et géométriques, comme le cercle qui, dilaté à l'infini, se transforme en ligne droite et il déploie une *logique de l'infini* qui est opposée et incompréhensible par rapport à une *logique du fini*, laquelle n'accepte pas dans la réalité finie la coïncidence des opposés. Dans ce sens, il opère une distinction ultérieure entre *raison* et *entendement*. La raison est la sphère humaine « aristotélicienne », à savoir celle où règne le principe de non-contradiction (valable aussi pour les animaux) ; par contre, l'*entendement* représente la sphère « divine » chez l'homme car en elle on peut pressentir la racine commune de ce qui paraît s'opposer à la raison et dans laquelle, donc, les opposés coïncident. La seule manière dont l'homme peut accéder à une connaissance partielle, quoique « docte », de la divinité résulte de la *conjecture*, ce qui est pour Nicolas de Cues l'expression finie de la raison qui saisit Dieu de manière approximative mais *tendue* vers la Vérité infinie et pure, et donc noble pour cet effort même. La *conjecture* s'oppose au *concept* de la philosophie grecque qui appréhende l'Être nécessaire, c'est-à-dire cet Être qui est et qui ne peut pas ne pas être, mais il n'en reste pas moins que l'erreur qui lui est propre (la conjecture étant toujours faussée par la finitude de nos expériences) est le seul moyen dont on peut user pour côtoyer spéculativement le dépassement de la contradiction chez Dieu.

Bataille, nous semble-t-il, fait correspondre la *conjecture* cusaine à ces « expériences vécues » où l'on s'approche d'un absolu par le biais d'une logique du fini qui reste ancrée dans la matière, tout en extrayant d'elle un principe de révolte, un éclat de réorganisation du réel surgi des contradictions et des erreurs. C'est exactement ce qu'il envisage quand, à la fin de l'article, il attribue à l'idéologie du marxisme « la souplesse et la puissance »[197] qui permettrait au prolétariat d'en faire une arme en vue de l'« activité révolutionnaire qui constitue dès maintenant la base d'une société nouvelle. »[198] Cependant, comme dans la doctrine de Nicolas de Cues, la résolution dans le fini des contradictions n'appelle pas à une instance supérieure transcendante – inatteignable selon les modalités gnoséologiques humaines – qui les résorberait : le mouvement dialectique reste pour Bataille ouvert à l'infini des possibles et la révolution dont il parle aboutit davantage à une tension constante entre les différentes formes du négatif qu'à un état d'apaisement conflictuel.

[197] G. BATAILLE, « La critique des fondements de la dialectique hégélienne », *op. cit.*, p. 289.
[198] *Ibid.*, p. 290.

Néanmoins, les allusions ultérieures de Bataille à Hegel et à Marx se font toujours plus rares dans ses articles, alors que le recours à la psychanalyse et à la sociologie de Mauss et de Durkheim investit avec plus d'intensité ses réflexions autour de l'usage du (des) pouvoir(s).

Dans le numéro 6 de *La Critique sociale* apparaît un compte rendu, co-signé par Bataille et Queneau[199], de certains articles publiés dans les numéros 11-12 de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*[200]. Il s'agit de textes consacrés à Hegel[201] dont les auteurs sont Jean Wahl, Victor Basch et Alexandre Koyré.

L'article de Jean Wahl met en rapport Hegel et Kierkegaard et en retrace tant les points de divergence que ceux de proximité. Si Kierkegaard a écrit *contre* le système hégélien en se plaçant sous l'égide d'un individualisme déchiré de matrice chrétienne (un christianisme fidéiste et privé), le jeune Hegel n'était pas moins proche de certaines perspectives irrationalistes :

> « Même sous la forme systématique qu'elle a reçue et qui est en général la seule connue, la philosophie de Hegel est restée ouvertement chrétienne, mais c'est surtout dans les écrits de jeunesse qu'un christianisme mystique a joué un rôle décisif. Hegel jeune a été profondément religieux et, en tant que tel, irrationaliste : il a pour ainsi dire posé à l'avance les limites de son entreprise ultérieure et marqué sa répugnance pour une philosophie qui enfermerait tout dans un système. »[202]

Il ne fait pas de doute qu'il s'agit ici d'un Hegel qui pouvait facilement fasciner Bataille, un Hegel partagé entre l'élan mystique et la répugnance envers une architecture rationnelle, pourtant nécessaire pour la transmission d'un savoir prétendu absolu. Certes, la lecture de Wahl entraînait toute une série de déformations interprétatives qui peuvent sembler assez discutables, mais ce sera justement à partir de ce Hegel que Bataille développera un intérêt croissant pour la figure du philosophe qui se pose aux limites du savoir qu'il a entendu bâtir, et cela jusqu'à en devenir fou. Ce Hegel est celui dont traite Wahl dans *Le malheur de la conscience*, texte que Bataille a présent à l'esprit à cette époque : « Que l'étude de ces formes de pensées complexes et souvent mystiques soit nécessaire pour rendre compte des origines de la dialectique hégélienne, l'ouvrage de Jean Wahl sur *le Malheur de la conscience* l'a montré de la

---

[199] G. BATAILLE, « Revue philosophique », in *La Critique sociale*, n° 6, septembre 1932, p. 273 (*O.C.*, t. I, pp. 299-301).
[200] Novembre-décembre 1931, Alcan, Paris.
[201] Il faut rappeler qu'en 1931 tombait le centenaire de la mort du philosophe allemand.
[202] G. BATAILLE, « Revue philosophique », *op. cit.*, pp. 299-300.

façon la plus pénétrante. Les travaux du jeune philosophe français ont posé les fondements d'une conception nouvelle du hégélianisme. »[203]

Cette conception nouvelle portait sur l'introduction d'un élément de rupture, de scission et de travail intérieur dans le champ homogène du Savoir Absolu hégélien : l'élément en question est la *déchirure* de la conscience, et ce terme reviendra d'innombrables fois dans l'œuvre bataillienne. Si l'on tâche de reconstruire une généalogie de l'emploi que Bataille en fait, c'est justement à Wahl qu'il faut s'adresser en premier :

> « Que signifie l'expression de *conscience malheureuse* ? Car si on voit clairement ce dont il s'agit quand Hegel examine dans la *Phénoménologie* le stoïcisme et le scepticisme, il n'en est pas tout à fait de même de ce stade qui leur succède. Cette conscience des contradictions qu'il étudie alors, n'est-ce pas quelque chose d'essentiel à l'âme de Hegel qui se trouve sans cesse en présence d'antinomies et d'antithèses et arrive péniblement, par un labeur qui est l'écho du labeur universel du 'négatif', à la synthèse de ces contradictions ?
>
> N'est-ce pas en même temps une grande expérience historique de l'humanité dont il parle ? Et cette expérience n'est-elle pas pour Hegel quelque chose de plus ? Avant d'être un philosophe, il a été un théologien.
>
> Bien plus, cette conscience malheureuse semble le signe d'un déséquilibre profond, mais malgré tout momentané, non seulement du philosophe, non seulement de l'humanité, mais aussi de l'univers qui dans l'humanité, dans le philosophe, prend conscience de lui-même. Elle est dans l'idée ce qu'il y a de non idéel, un élément sombre qu'il faut vaincre, et qui s'est formé au début de l'Univers quand l'idée est sortie de soi. Elle est le moyen terme, *déchirure* d'abord, puis médiation. Le moyen terme divise l'unité en jugements, mais va permettre ensuite de médiatiser les jugements, de réconcilier les éléments d'abord dissociés. Ainsi Hegel élève au niveau d'une description historique, puis à la hauteur d'un principe métaphysique, d'une part le sentiment de la séparation douloureuse et la réflexion sur les antithèses, d'autre part le besoin d'harmonie et l'idée de notion. Les différents motifs hégéliens viennent résonner autour de ces thèmes fondamentaux : *Aufhebung* de la douleur dans le bonheur comme le concept est supprimé et sublimé dans la notion ; la différence entre la mort de Dieu et le Dieu mort ; mort et rédemption du sensible. »[204]

On retrouve ici les thèmes qui hanteront la production successive de Bataille, et sur lesquels nous reviendrons. Il suffit pour le moment de faire remarquer combien le Hegel de Wahl est le simulacre inavouable dont Bataille se sert pour actualiser et psychologiser la dialectique matérialiste. L'expérience douloureuse de la fragmentation, de la dissociation et de

---

[203] *Ibid.*, p. 300.

[204] J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, *op. cit.*, p. VI. C'est nous qui soulignons « déchirure ».

la négativité prend l'ampleur d'une fatalité universelle qui procède d'un déplacement à jamais résoluble par rapport à l'unité subjective : le tragique de l'homme – et des sociétés dont il est partie – consiste à ne pouvoir plus suturer cette blessure originelle qu'il porte néanmoins en son inconscient comme refoulé, et dont le discours rationnel, conscient, en constitue une recomposition comique et presque folle[205].

Pour revenir au compte rendu de Bataille des articles publiés dans la *Revue philosophique*, le texte de Victor Basch était une simple réponse à des critiques dont l'un de ses ouvrages consacré aux doctrines politiques de la philosophie allemande avait été l'objet de la part de certains philosophes allemands réactionnaires. Bataille nous dit très hâtivement que « ces philosophes veulent faire de Hegel un des leurs. Pour V. Basch, le système politique hégélien est une synthèse (ou un compromis) 'entre une philosophie de l'autorité et une philosophie de la liberté'. »[206] On pourrait juste remarquer, au passage, que Bataille n'a jamais essayé de soustraire Hegel à une orientation politique précise (hégélianisme de gauche, de droite) contrairement à ce qu'il a fait pour Nietzsche quand, vers la fin des années 1930, il s'agissait pour lui surtout de le « dénazifier ».

La troisième contribution, signée par Queneau, porte sur un article de Koyré qui aborde la question de la langue et de la terminologie hégéliennes :

> « Hegel accordait volontiers que sa philosophie pouvait paraître incompréhensible, étant l'expression d'un *mode de pensée nouveau*. Il se défendait, par contre, d'employer une terminologie abstraite et artificielle ; il prétendait que le langage courant suffisait pour exprimer la pensée. Il cherchait à dépasser toute terminologie abstraite et congelée, fixée une fois pour toutes, en employant la langue

[205] C'est ce que Jean Wahl semble suggérer par ces mots : « L'évolution même de Hegel, dans ses premiers écrits, semble gouvernée par une loi de contraste qui le fait aller de l'*Aufklärung* à une philosophie proche de celle du *Sturm und Drang*, puis de là revenir à l'*Aufklärung* interprétée grâce au kantisme ; puis arriver à une critique radicale du kantisme et à une philosophie mystique. Et c'est après avoir été jusqu'à une sorte de divinisation de l'inconscient qu'il esquisse son système où la conscience est le terme le plus haut. Chaque fois Hegel a vécu profondément chacune de ces philosophies dont il s'est fait, dans sa jeunesse, successivement l'interprète ; chaque fois le résidu laissé de côté par chacune d'elles, l'irrationnel d'abord, la réflexion ensuite, ont revendiqué leur place. Et il s'est trouvé un moment où le logicien a pu concevoir un système où tous ces éléments étaient conservés. Mais ce système, où les concepts semblent d'abord si merveilleusement maniés et agencés, il est l'expression d'une expérience vivante, il est une réponse à un problème qui n'est pas purement intellectuel. Ce problème de l'accord du discordant, pour reprendre les termes d'Héraclite, de la transformation du malheur en bonheur, c'est lui qui est la source commune de la *Philosophie de l'Histoire*, de la *Philosophie de la Religion*, de l'*Esthétique*, de la *Logique*. Les concepts hégéliens n'ont pas été reçus passivement des philosophies précédentes. Ils ont été fondus, remodelés, recréés au contact d'une flamme intérieure.

Peu à peu sans doute ces concepts perdront quelque chose de leur vie, se durciront ; et en effet, il n'y a pas pour nous d'objection plus forte à faire au système hégélien sous sa forme définitive que celle-ci : si riche qu'il soit, il n'est pas assez riche pour contenir en la multitude des pensées et des imaginations et des espoirs et des désespoirs du jeune Hegel. L'homme Hegel détruit son système en même temps qu'il l'explique. Mais bien des reproches qu'on lui adresse souvent atteignent la forme extérieure de ce système, certaines expressions et une évolution postérieure de la doctrine plutôt que la 'vision' hégélienne elle-même dans son caractère originel de plénitude concrète. » (*Ibid.*, p. VII)

[206] G. BATAILLE, « Revue philosophique », *op. cit.*, p. 300.

> vivante et concrète, en la revivifiant et en l'approfondissant, en utilisant même les ressources de l' 'étymologie populaire'. Dans cet article, M. Koyré montre les raisons profondes de cette attitude et comment elle se légitime par la conception hégélienne du langage. »[207]

La réflexion sur un langage vif, dynamique et non abstraitement et artificiellement déterminé accompagnera Bataille tout au long de sa traversée poïétique et, si Hegel s'est résolu à en faire un usage toujours mesuré, l'ambition du penseur français sera de ponctuer l'écriture du *possible* avec les extrémités d'une parole déchirée et souveraine où le sens et le non-sens dérangent tant la main qui écrit[208] que l'entendement du lecteur (la dent malade dans la bouche de Hegel…[209]).

Dans les trois articles les plus célèbres et plus personnels[210] que Bataille donne à *La Critique sociale* (« La notion de dépense », « Le problème de l'État » et « La structure psychologique du fascisme »), il ne fait que développer les thèmes déjà abordés dans « La critique des fondements de la dialectique hégélienne » en les enrichissant avec « les meilleures graines de la pensée bourgeoise »[211] soit, comme on l'a déjà dit, la psychanalyse freudienne et la nouvelle sociologie française.

« La notion de dépense »[212] interroge la question du *potlatch* amérindien, soit du *don* comme dépense improductive et spectaculaire vouée à la perte des richesses en vue de l'acquisition du prestige social. Le texte de référence est le Mauss de l'*Essai sur le don*[213]. En dernière analyse, ce qui intéresse à Bataille est de montrer comment la lutte de classes a appauvri le principe de dépense somptuaire des sociétés primitives (la bourgeoisie rejette l'ostentation de ses richesses et en fait un usage privé), tout en en conservant le potentiel de destruction du corps social :

> « Les composantes de la *lutte de classes* sont données dans le processus de la dépense à partir de la période archaïque. Dans le *potlatch*, l'homme riche distribue des produits que lui fournissent d'autres

---

[207] *Ibid.*, p. 301.

[208] Dans la préface à la troisième édition de *Madame Edwarda* (1956), Bataille écrivait : « Je ne récuse pas la connaissance, sans laquelle je n'écrirais pas, mais cette main qui écrit est *mourante* et par cette mort à elle promise, elle échappe aux limites acceptées en écrivant (acceptées de la main qui écrit mais refusées de celle qui meurt). » (G. BATAILLE, *Madame Edwarda*, *O.C.*, t. III, p. 12)

[209] Cf. G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure* (notes), *op. cit.*, p. 423.

[210] Tant au niveau d'originalité de pensée qu'à celui de l'écriture, qui se fait maintenant plus désordonnée et pathétique.

[211] R. QUENEAU, « Premières confrontations avec Hegel », *op. cit.,* p. 697.

[212] G. BATAILLE, « La notion de dépense », in *La Critique sociale*, n° 7, janvier 1933, pp. 7-15 (*O.C.*, t. I, pp. 302-320).

[213] Bataille cite M. MAUSS, *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange*, in « Année sociologique », 1925. Cf. sa rééd. in ID., *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, P.U.F., Paris, 2007.

> hommes misérables. Il cherche à s'élever au-dessus d'un rival riche comme lui, mais le dernier degré d'élévation envisagé n'a pas de but plus nécessaire que de l'éloigner davantage de la nature des hommes misérables. Ainsi la dépense, bien qu'elle soit une fonction sociale, aboutit immédiatement à un acte agonistique de séparation, d'apparence antisociale. L'homme riche consomme la perte de l'homme pauvre en créant pour lui une catégorie de déchéance et d'abjection qui ouvre la voie à l'esclavage. »[214]

La valeur spécifiquement négative de l'homme « misérable », ignoble, est justifiée maintenant par les nouvelles acquisitions de la sociologie, dont Bataille traduit en termes de dialectique maître-esclave (avec des nuances morales) les observations *positives* de rapports purement économiques. Dans un enchaînement serré de considérations d'ordre historique et moral, Bataille arrive à repérer dans le Christianisme un moyen d'exaltation de la condition misérable qui ne permet pas aux marginaux de combattre sur le plan réel des relations d'insubordination pour réaliser leur salut social :

> « Avec le Christianisme, l'alternance d'exaltation et d'angoisse, de supplices et d'orgies, constituant la vie religieuse, est amenée à se conjuguer sur un thème plus tragique, à se confondre avec une structure sociale malade, se déchirant elle-même avec la cruauté la plus sale. […] Leurs mythes [des chrétiens] associent l'ignominie sociale, la déchéance cadavérique du supplicié à la splendeur divine. C'est ainsi que le culte assume la fonction totale d'opposition de forces de sens contraires répartie jusque-là entre les riches et les pauvres, dont les uns vouent les autres à la perte. […] Le sens du Christianisme est donné dans le développement des conséquences délirantes de la dépense de classes, dans une orgie agonistique mentale pratiquée aux dépens de la lutte réelle. »[215]

Le seul espoir de requalification des forces négatives des « esclaves » est représenté par une révolution à traction psychologique, même libidinale, avant d'être politique :

> « Seul, dans l'agitation historique, le mot de Révolution domine la confusion accoutumée et porte avec lui des promesses qui répondent aux exigences illimitées des masses : les maîtres, les exploiteurs, dont la fonction est de créer des formes méprisantes excluant la nature humaine […] une simple loi de réciprocité exige qu'on les espère voués à la peur, le *grand soir* où leurs belles phrases seront couvertes par les cris de mort des émeutes. C'est là l'espoir sanglant qui se confond chaque jour avec l'existence populaire et qui résume le contenu insubordonné de la lutte de classes.

[214] G. BATAILLE, « La notion de dépense », *op. cit.*, pp. 314-315.
[215] G. BATAILLE, « La notion de dépense », *op. cit.*, p. 317.

> La lutte de classes n'a qu'un terme possible : la perte de ceux qui ont travaillé à perdre la 'nature humaine'.
>
> Mais quelle que soit la forme du développement envisagée, qu'elle soit révolutionnaire ou servile, les convulsions générales constituées, il y a dix-huit siècles par l'extase religieuse des chrétiens, de nos jours par le mouvement ouvrier, doivent être représentées également comme une impulsion décisive *contraignant* la société à utiliser l'exclusion des classes les unes par les autres pour réaliser un mode de dépense aussi tragique et aussi libre qu'il est possible, en même temps pour introduire des formes sacrées si humaines que les formes traditionnelles deviennent comparativement méprisables. »[216]

Les conclusions envisagées par Bataille prennent donc une tournure irrationnelle au moment où, selon lui, l'humanité n'est réalisable qu'au prix de puiser dans le *sacré* et donc dans l'activité sacrificielle qui le caractérise, et cela par un mouvement extatique qui projette l'agonie glorieuse du misérable sur les exploiteurs de façon analogue à une opération qu'on pourrait qualifier de *transfert* psychanalytique.

Les mêmes propos sont tenus dans « Le problème de l'État »[217]. Cet écrit pousse encore plus loin la contamination entre analyse politique et émergence des forces psychiques refoulées qui doivent être mises au service d'une révolution permanente anti-bourgeoise et anti-totalitaire, le totalitarisme étant ici l'avatar des fascismes autant que du bolchevisme. L'État, organisme exerçant un contrôle très serré sur les tendances humaines les plus *inutiles* (il interdit les dépenses improductives, tout doit être contrôlable), devient un problème universel contre lequel il faut lutter avec tous les moyens dont dispose la classe ouvrière :

> « Peu importe les médiocres aspirations du libéralisme actuel – qui trouvent ici une issue tragique – mais le mouvement ouvrier lui-même est lié à la guerre contre l'État. La conscience ouvrière s'est développée en fonction d'une dissolution de l'autorité traditionnelle. Le moindre espoir de la Révolution a été décrit comme dépérissement de l'État : mais ce sont au contraire les forces révolutionnaires que le monde actuel voit dépérir et, en même temps, toute force vive a pris aujourd'hui la forme de l'État totalitaire. La conscience révolutionnaire qui s'éveille dans ce monde de la contrainte est ainsi amenée à se considérer elle-même *historiquement* comme non-sens : elle est devenue, pour employer les vieilles formules de Hegel, *conscience déchirée* et *conscience malheureuse*. »[218]

---

[216] *Ibid.*, p. 318.

[217] G. BATAILLE, « Le problème de l'État », in *La Critique sociale*, n° 9, septembre 1933, pp. 105-107 (*O.C.,* t. I, pp. 332-336).

[218] *Ibid.*, p. 332.

Le recours aux « vieilles formules de Hegel » n'est pas incongru. On a déjà vu la façon dont Wahl caractérisait la conscience malheureuse et en faisait un agent de déséquilibre universel historiquement enraciné dans un rapport religieux avec le réel ; Bataille ne fait que circonscrire à une catégorie sociale précise la portée politiquement considérable d'un emploi ciblé de cette puissance de désagrégation, sans pour autant viser l'aboutissement synthétique de cette tension, soit le passage du malheur au bonheur (la négation de la négation). Pour l'instant, ce qui importe est le déchaînement convulsif des passions :

> « Mais aujourd'hui, si l'affectivité révolutionnaire n'a plus d'autre issue que le *malheur de la conscience*, elle y revient comme à sa première maîtresse. Dans le malheur seulement, elle retrouve l'intensité douloureuse sans laquelle la résolution fondamentale de la Révolution, le *ni Dieu ni maîtres* des ouvriers révoltés perd sa brutalité radicale.
>
> […] Or il est vraisemblable que beaucoup de conquêtes humaines ont dépendu d'une situation misérable ou désespérée. Le désespoir n'est même pratiquement que le comportement affectif dont la valeur dynamique est la plus grande. Il constitue ainsi le seul élément dynamique possible – et nécessaire – dans les circonstances actuelles, lorsque les données théoriques se trouvent mises en question.
>
> […] L'avenir ne repose pas sur les efforts minuscules de quelques rassembleurs d'un optimisme incorrigible : il dépend tout entier de la désorientation générale. »[219]

Plus loin, Bataille plaide pour l'usage révolutionnaire de la « violence du désespoir »[220] : l'affectivité doit supporter la théorie dans la réorganisation des rapports de pouvoir et de production, et l'angoisse qui dérive de l'état de prostration du prolétariat a nécessité de changer de signe pour que « les trois sociétés serviles »[221] (la démocratie libéral, la dictature socialiste et le régime totalitaire fasciste) en soient bouleversées. Ce qui est naturellement lié à la passivité doit donc se constituer en tant que « *force autonome*, basée sur la haine de l'autorité d'État »[222], ce qui semblerait aller à la rencontre d'une caractérisation exclusivement négative de la condition existentielle du prolétariat. En réalité, nous croyons pouvoir dégager ici le principe bataillien qui deviendra fondamental par la suite, à savoir celui de l'*excès* : articuler la puissance ouvrière sous la forme d'une angoisse positive revient à dire qu'en effet la négativité ne s'est pas vraiment transformée en pouvoir impératif mais qu'elle a plutôt poussé à

[219] *Ibid.*, pp. 334-335, *passim.*
[220] *Ibid.*, p. 335.
[221] *Ibid.*, p. 336.
[222] *Ibid.*

l'infini son intensité jusqu'à en résulter détruite. La négativité bataillienne a finalement pour horizon un manque d'emploi, une ouverture à la suppression de but, et cette ouverture est en tout pareille à l'extase des mystiques qui, par excès de prostration, manquent à eux-mêmes.

Le dernier grand article de Bataille, « La structure psychologique du fascisme »[223], n'ajoute rien à son approche politique sinon un surplus de dualismes empruntés à la sociologie durkheimienne relative à la notion de « sacré ». Bataille se borne à une interprétation de ce que le matérialisme dialectique avait négligé de traiter de façon conséquente, à savoir la superstructure sociale, religieuse ou politique qui s'impose sur l'infrastructure économique. Son analyse touche à la manière dont le pouvoir fasciste s'organise autour de la dichotomie *homogène/hétérogène*. En gros, la société bourgeoise basée sur la production, donc sur la commensurabilité par le moyen de l'argent, représente le terrain *homogène* dans lequel s'agitent des forces *hétérogènes* irréductibles qui en constituent les déchets, la *part maudite*. Au niveau de l'exploitation sociale[224], ces forces sont représentées généralement par les ouvriers, qui sont exclus « non quant au travail, mais quant au profit. […] Hors de l'usine, et même hors de ses opérations techniques, un ouvrier est par rapport à une personne *homogène* (patron, bureaucrate, etc.) un étranger, un homme d'une autre nature, d'une nature non réduite, non asservie. »[225] Toutefois il y a la possibilité, pour ce qui est hétérogène, de surgir de son état et de déterminer une superstructure : c'est le cas de Hitler et de Mussolini, individus inclassables qui ne ressemblent en rien aux politiciens démocrates et qui sont doués d'un charisme (d'un *mana*, pour employer un terme introduit par Durkheim à propos d'une force mystérieuse et impersonnelle dont certains hommes disposes – les rois, les sorciers…) qui leur permet de séduire les masses et de les rallier autour d'un pouvoir de type impératif et violent. Or, l'hétérogène relevant du domaine du sacré selon la lecture qu'en donne Durkheim, ces hommes incarnent l'aspect *pur* du celui-ci, l'aspect impératif, homogénéisant, noble, alors que tout ce qui est de l'ordre du sacré *impur* (l'hétérogénéité non intégrable, de signe absolument négatif) reste aux marges de la société monarchique et transcendante qu'ils ont constituée. L'État fasciste est donc sadique en raison de son exploitation violente de tout ce qu'il juge être souillé et qu'il ne peut pas annexer à son ordre militaire. C'est à ce moment que Bataille fait intervenir la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave :

---

[223] G. BATAILLE, « La structure psychologique du fascisme », in *La Critique sociale*, n° 10, novembre 1933, pp. 156-165 et n° 11, mars 1934, pp. 205-211 (*O.C.*, t. I, pp. 339-371).

[224] Bataille nomme différentes formes d'hétérogénéité, parmi lesquelles on retrouve les excrétions, l'érotisme non reproductif, l'inconscient, les foules, les violents, les fous…

[225] *Ibid.*, p. 341.

> « La *supériorité* (souveraineté impérative) désigne l'ensemble des aspects frappants – déterminant affectivement attraction ou répulsion – propres aux différentes situations humaines dans lesquelles il est possible de dominer et même d'opprimer ses semblables, en raison de leur âge, de leur faiblesse physique, de leur état juridique ou simplement de la nécessité de se placer sous la direction d'un seul : à des circonstances diverses correspondent des situations définies, celle du père par rapport à ses enfants, celle du chef militaire par rapport à l'armée et à la population civile, celle du maître par rapport à l'esclave, celle du roi par rapport à ses sujets.
>
> […] Le simple fait de dominer ses semblables implique l'*hétérogénéité* du maître, tout au moins en tant qu'il est le maître : dans la mesure où il se réfère à sa nature, à sa qualité personnelle, comme à une justification de son autorité, il désigne cette nature comme *tout autre*, sans pouvoir en rendre compte rationnellement. Mais non seulement comme *tout autre* par rapport au domaine rationnel de la mesure et de l'équivalence : l'*hétérogénéité* du maître ne s'oppose pas moins à celle de l'esclave. Si la nature hétérogène de l'esclave se confond avec celle de l'immondice, où sa situation matérielle le condamne à vivre, celle du maître se forme dans un acte d'exclusion de toute immondice, acte dont la direction est la pureté mais dont la forme est sadique. »[226]

Dans un retournement très raffiné, les deux figures du maître et de l'esclave partagent donc la même origine mais non la même destinée. Ce qu'on pourrait voir dans cette lecture sociologique de la dialectique hégélienne nous semble toucher à une terrible fatalité : l'esclave ne peut assumer un rôle foncièrement actif, ne peut faire éclater sa « violence du désespoir » que lorsqu'elle s'origine du côté pur, impératif, de l'hétérogénéité. En revanche l'ouvrier, le grégaire, l'homme aliéné par rapport à ce qu'il produit, n'arrivera jamais à occuper la place du maître autrement qu'en homogénéisant ses aspirations et en s'appropriant les moyens de production par le biais d'un processus non-violent et commensurable : s'il est ignoble, il doit s'anoblir ; s'il est immondice, il doit se purifier. La seule voie possible resterait la révolte féroce et impérative, ce qui aurait justifié l'accusation de *surfascisme* qu'on a erronément attribuée au Bataille des années 1930.[227]

Un dernier mot sur la dialectique est avancé par Bataille dans une note de lecture relative au premier numéro de la luxueuse revue d'art et de littérature d'orientation surréaliste *Minotaure* (dont il aurait suggéré le nom sans jamais participer à sa rédaction sinon pour un article

[226] *Ibid.*, pp. 351-352.

[227] Il paraît que cette notion avait été mise en avant par un membre (Jean Dautry) du groupe « Sade » du mouvement *Contre-Attaque*, dont Bataille aussi fera partie (cf. M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op. cit.*, pp. 283-284).

sur le numéro 8[228]). Il y dit, laconiquement, que « le fait que le terme de *dialectique* traîne à peu près d'un bout à l'autre d'une telle revue ne témoigne que d'une bonne volonté confuse de profiter de certaines facilités déplorables du vocabulaire marxiste. »[229] En effet, Bataille s'adresse probablement à l'article de Breton sur certaines sculptures et dessins de Picasso[230], où le terme en question est répété plusieurs fois de façon légère pour interpréter un certain jeu de résonnances entre les éléments naturels présents dans les sculptures du peintre. Et il poursuit : « L'article d'André Breton sur Picasso n'ajoute rien aux essais du même auteur recueillis dans *Le Surréalisme et la peinture*. Le seul article apportant un élément nouveau est celui que Jacques Lacan consacre au problème des rapports du style et des formes psychologiques étudiées par la psychiatrie. »[231]

À l'issue de l'expérience de *La Critique sociale*, ce qui restait de Hegel à Bataille est la conviction d'avoir affaire au gardien d'un temple vide, celui d'un Dieu qui s'exprimait par des contradictions dont la portée pouvait ébranler les fondements d'un monde angoissé et condamné à des conflits sociaux prétendument irrésolubles. Le Hegel qu'il découvrira sous peu constituera l'obsession théorique du reste de sa vie, la limite incontournable de tous ses projets à venir et aussi la marque d'une pensée de l'*impossibilité* du possible. À la sortie des cours de Kojève, il se sentira « rompu, broyé, tué dix fois »[232].

[228] C'est André Masson qui le soutient dans ID., « Le soc de la charrue », in *Critique*, n° 195-196, *op. cit.*, p. 703. La revue *Minotaure* devait être à la base une publication des dissidents du surréalisme, mais la situation se renversa rapidement et les surréalistes officiels en déterminèrent la direction, ce qui est probablement à l'origine de l'éloignement de Bataille, qui y publia seulement un recueil d'aphorismes titré *Le bleu du ciel*, dans le n° 8, juin 1936, pp. 50-52.

[229] G. BATAILLE, « Minotaure », in *La Critique sociale*, n° 9, septembre 1933, p. 149 (*O.C.*, t. I, p. 337).

[230] A. BRETON, « Picasso dans son élément », in *Minotaure*, n° 1, Skira, Paris, 1933.

[231] G. BATAILLE, « Minotaure », *op. cit.*, p. 337.

[232] G. BATAILLE, *Sur Nietzsche* (notes), *O.C.*, t. VI, p. 416.

3. TROISIÈME CHAPITRE : LES ANNÉES DU SÉMINAIRE

La trajectoire intellectuelle qui lie Bataille et Kojève présente une complexité qui nous serait difficile de résoudre et de déployer une fois pour toutes mais dont les enjeux sont cruciaux pour comprendre sous quel signe Bataille s'est résolu à placer sa production à partir de la fin des années 1930 et jusqu'à sa mort.

Leur rencontre, datant vraisemblablement des années du séminaire de Koyré sur Cues et sur la philosophie religieuse de Hegel auxquels Kojève assistait aussi[233], engendrera une amitié qui, non sans de résultats paradoxaux par rapport à leurs postures théoriques de départ, a marqué l'œuvre bataillienne au point où l'on pourrait soutenir qu'elle se déroule tout entière à la fois en opposition *souveraine* et en consonance absolue à l'enseignement hégélo-kojévien.

Bataille sera un auditeur fidèle du Séminaire de Kojève sur la *Phénoménologie de l'Esprit* de janvier 1934[234] jusqu'à sa fin en 1939, période de grande effervescence politique qui se traduit pour lui par une série de tentatives associationnistes voire communautaires (*Contre-Attaque*, la société secrète Acéphale, le « Collège de Sociologie ») où il cherche à solliciter – sans trop de succès – la participation du philosophe russe. Par la suite, parallèlement au déroulement de la Seconde Guerre mondiale, la présence du Hegel de Kojève se fait de plus en plus importante en devenant une référence critique majeure dans le triptyque de la *Somme athéologique* ; à partir de là, le nom du maître de l'idéalisme allemand – et de tout ce qu'il représente aux yeux de Bataille – ne quittera plus la plume de l'écrivain, lequel lui réservera une place d'honneur dans tout projet ultérieur.

Notre exposé de la dette de Bataille envers Kojève s'ordonne autour de trois scansions chronologiques majeures auxquelles feront écho trois axes conceptuels qui nous permettent

---

233 Cf. D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire, op. cit.*, p. 312.

234 Cf. *ibid.*, p. 328. Les souvenirs de Bataille n'étant pas précis (« De 33 (je pense) à 39 je suivis le cours qu'Alexandre Kojève consacra à l'explication de la *Phénoménologie de l'Esprit* », in *Sur Nietzsche* (notes), *op. cit.*, p. 416) on s'est reporté aux annuaires et au registre des inscriptions de l'École Pratique des Hautes Études, consultables en ligne au lien http://www.persee.fr/collection/ephe. En effet, Bataille ne figure au nombre des auditeurs assidus du séminaire que pour les années universitaires 1934-1935 et 1935-1936, avec une mention l'insérant parmi les « autres » pour l'année 1937-1938. Marina Galletti indique le mois de novembre 1934 comme début de sa fréquentation du séminaire de Kojève (voir la *Chronologie* dans G. BATAILLE, *Romans et récits*, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », Paris, 2004, p. CVI), mais les informations dont nous disposons confirment l'hypothèse d'Auffret : on trouve en effet, parmi les notes que Bataille avait prises lors des séances du séminaire, des feuillets datés du 28 mai et du 4 juin 1934 (cf. respectivement ff^{os} 87-90 et f^{o} 91 du *Fonds Georges Bataille*, NAF 28086, boîte 19 (série « Boîtes »), sous-boîte 8 B). Cependant, Auffret s'abstient de s'étayer sur des documents précis pour nous fournir cette datation.
Par ailleurs, dans le brouillon d'une lettre de Bataille qui répondait à une demande de renseignements pour une notice dans le « *Lexicon der Literatur der Gegenwart* » (lettre d'Allemagne de janvier 1956), on peut lire : « [l'article « La critique des fondements de la dialectique hégélienne »] est préalable à une véritable entrée en contact avec l'œuvre de Hegel, à partir de 1933, où j'ai suivi le cours d'Alexandre Kojève (jusqu'en 1939). » (G. BATAILLE, *Notes – Annexes*, *O.C.*, t. VII, p. 615)

de cerner les préoccupations par lesquelles il sera pris au fur et à mesure : la période 1934-1939, placée sous le signe de l'urgence politico-communautariste et de la « négativité sans emploi » ; le moment de la guerre (1939-1945), centré autour de la question du « non-savoir » ; les années qui couvrent la production « mature » de Bataille – constituée de grands essais et de son activité critique (1946-1962) – et qui sont hantées par les notions de « souveraineté » et d'« Histoire universelle ». Il faut pourtant préciser que l'usage des motifs qui caractérisent ces trois tranches temporelles est indicatif d'une démarche heuristique qui ne se veut pas exhaustive, d'autant plus que les notions en jeu ne sont pas exclusives pour les périodes auxquelles elles se réfèrent et qu'elles les débordent sans cesse, en se nuançant selon l'intention, la « besogne », que Bataille veut leur attribuer à chaque fois.

Une partie consistante des documents dont nous nous servirons pour cette analyse reste à ce jour inédite : elle est consultable au département des manuscrits occidentaux de la Bibliothèque Nationale de France (cote NAF 28086 pour le *Fonds Georges Bataille*, NAF 15853 pour la correspondance reçue et NAF 28320 pour le *Fonds Alexandre Kojève*).

3.1. 1934-1936 : De *La Critique sociale* à *Contre-Attaque*

Les années qui accompagnent Bataille dans la découverte du système hégélien par le biais de l'enseignement d'Alexandre Kojève sont marquées d'un glissement significatif vers le domaine de la *praxis*, entendue d'abord comme offensive révolutionnaire (c'est le cas du mouvement *Contre-Attaque*) et ensuite comme instance sacrificielle où la notion de *sacré* oriente aussi bien la constitution d'une communauté élective (Acéphale) que celle d'un groupe de recherche visant à l'extraction des « mouvements communiels »[235] de la société (le « Collège de Sociologie »). Il est important de voir comment la rencontre avec Kojève détermine l'ouverture de Bataille à des régimes de pensée auparavant négligés, mais il est surtout nécessaire d'enregistrer la manière dont Bataille a pu intégrer la lecture kojévienne de Hegel sans la médiation ruminante du temps, à savoir sans que le filtre de la réflexion commode, non prise par l'urgence, déforme les propos énoncés lors du séminaire.

[235] Cf. D. HOLLIER (édité par), *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, Gallimard, coll. « Folio/Essais », Paris, 1995², p. 36.

L'expérience de *La Critique sociale* épuisée, 1934 s'annonce comme *annus horribilis* pour Bataille : ses conditions de santé empirent (rhumatismes et premiers symptômes de tuberculose) ; il se sépare de sa femme[236] pour se consacrer entièrement à Colette Peignot dite Laure, compagne de Boris Souvarine lors de l'aventure du « Cercle communiste démocratique » et véritable femme fatale qui incarnera l'excès, la dépense et l'*impossible* batailliens plus que toute autre chose ; la fréquentation de bordels et de boîtes de femme nues s'intensifie[237], tout comme la consommation d'alcool[238]. Il s'agit également d'une année ponctuée de courts séjours à l'étranger[239] qui constitueront le matériel de départ du roman le plus dramatique et intime qu'il ait écrit, *Le bleu du ciel*, achevé le mercredi 29 mai 1935[240] mais publié seulement en 1957 grâce aux sollicitations de ses amis[241] et, vraisemblablement, par besoin d'argent.[242]

La noirceur et le caractère désabusé du *Bleu du ciel*, éminemment critique et dérisoire envers les velléités politiques[243], prépare mal à l'entreprise dans laquelle Bataille se plongera à partir d'octobre 1935 et où on le verra pour la première fois tenter d'impliquer Kojève.

La nouvelle étape de l'engagement politique de Bataille prend la forme d'un mouvement d'« intellectuels révolutionnaires » qui s'appelle *Contre-Attaque*. Le nom choisi suggère déjà la

---

[236] Sylvia Bataille, actrice qu'il avait mariée en 1928 et qui lui avait donné en 1930 une fille, Laurence. Par la suite, Sylvia se liera à Jacques Lacan.

[237] Bataille a mené une véritable vie de « débauché » tout au long des années 1920 et 1930.

[238] Selon Michel Surya, il est probable que les rhumatismes « étaient dus à de trop abondantes absorptions d'alcool » (cf. M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op. cit.*, p. 241).

[239] Notamment en Italie (Rome, Stresa et Trente), en Autriche (Molveno et Innsbruck), en Allemagne (Trèves, Francfort et Coblence), peut-être en Espagne (Barcelone et Tossa de Mar, où son ami André Masson s'était « exilé » suite à la montée des fascismes en France). Sur ces voyages, cf. M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op. cit.*,, p. 241 et pp. 248-249.

[240] Cf. G. BATAILLE, *Les Présages*, *O.C.*, t. II, p. 270.

[241] Cf. G. BATAILLE, *Le bleu du ciel*, *O.C.*, t. III, p. 382.

[242] Cf. M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op. cit.,* p. 251. Bataille lui-même avance, toujours à propos de son année 1934, qu'il « […] connaît après quelques mois de maladie une crise morale grave […] se sépare de sa femme […] écrit *Le bleu du ciel* qui n'est en rien le récit de cette crise mais qui en est à la rigueur un reflet. » (G. BATAILLE, *Notice autobiographique*, *O.C.*, t. VII, p. 461). Par ailleurs, la prière d'insérer du livre annonce qu'il s'agit d'un roman dont le protagoniste (Henri Troppmann) est un personnage « qui se dépense jusqu'à toucher la mort à force de beuveries, de nuits blanches et de coucheries » (M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op. cit.*, p. 244). Rien ne nous empêche de penser que le personnage en question reproduise assez fidèlement la conduite de Bataille à cette époque. *Le bleu du ciel* était aussi, comme on l'a déjà vu (cf. *supra*, p. 74 n.), le titre d'un recueil d'aphorismes contenu dans le numéro de juin 1936 de la revue *Minotaure* (en accompagnement à un poème d'André Masson intitulé *Du haut de Montserrat*), intégré par la suite dans *L'Expérience intérieure*, en 1943.

[243] La guerre civile espagnole et le climat de forte tension qui se respire dans l'Europe des dictatures tissent l'arrière-fond des événements du livre. Jean-François Louette propose une intéressante lecture du *Bleu du ciel* où le roman devient une figuration de l'*hétérogène* face aux contingences néfastes de l'Histoire et à la nécessité d'un projet politique. En l'occurrence, le héraut d'une intempérance politique voilée de teintes noires mais prête à la rationalisation de la révolte serait représenté par le personnage de Lazare, inspiré par Simone Weil : « à Lazare, figure du projet, de l'utilité et du délai ('Vous n'êtes pas assez tranquille pour examiner des projets', dit-elle à Troppmann), le roman oppose l'existence déjetée de Troppmann ('mon existence avait pris un cours de plus en plus déjeté'), parce qu'elle manifeste, pour reprendre le mot qui clôt l'article 'Le Problème de l'État', une 'angoisse libératrice des prolétaires' » (G. BATAILLE, *Romans et récits*, *op. cit.*, p. 1056). Parallèlement, Lazare serait aussi « une figuration romanesque de l' 'homme religieux' analysé chez Hegel par Kojève en 1934-1935 : agent inefficace (puisque Dieu seul agit), obsédé par le malheur (Lazare est un 'oiseau de mauvais augure') et l'au-delà (voir l'*Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, pp. 70-72). » (*Ibid.*, p. 1093)

ligne de fond du programme d'action convoité : il s'agit de répondre à une offensive, et l'emploi d'un lexique militaire indique que la nécessité était survenue de faire face à un ennemi précis en usant d'une force capable de le vaincre sans se résigner à une mère stratégie défensive. Cet ennemi porte différents noms – nationalisme, capitalisme, parlementarisme. On lit dans le manifeste inaugural du mouvement (tract du 7 octobre) : « Violemment hostiles à toute tendance, quelque forme qu'elle prenne, captant la Révolution au bénéfice des idées de nation ou de patrie, nous nous adressons à tous ceux qui, par tous les moyens et sans réserves, sont résolus à abattre l'autorité capitaliste et ses institutions politiciennes. »[244]

La formule assez vague « par tous les moyens et sans réserves » est aussitôt élucidée : « Nous avons conscience que les conditions actuelles de la lutte exigeront de ceux qui sont résolus à s'emparer du pouvoir une *violence impérative* qui ne le cède à aucune autre, mais, quelle que puisse être notre aversion pour les diverses formes de l'autorité sociale, nous ne reculerons pas devant cette inéluctable nécessité ».[245] Et, plus loin :

> « La constitution d'un gouvernement du peuple, d'une direction de salut public, exige *une intraitable dictature du peuple armé*.
>
> Ce n'est pas une insurrection informe qui s'emparera du pouvoir. Ce qui décide aujourd'hui de la destinée sociale, c'est la création organique d'une vaste composition de forces, disciplinée, fanatique, capable d'exercer le jour venu une autorité impitoyable. »[246]

On peut lire le sens de cette stratégie dans la continuité de l'article « Le problème de l'État » publié dans *La Critique sociale*, mais avec une différence substantielle : les forces affectives à mobiliser, cette « violence du désespoir »[247] que Bataille indiquait comme source naturelle de la puissance négatrice de toute autorité, si elles ne changent pas quant au sujet politique qui puisse les agir – « Notre cause est celle des ouvriers et des paysans »[248] – se retrouvent désormais subordonnées à un but bien précis : la prise de pouvoir sous la forme d'une dictature « du peuple armé ». Ce qui est plus dérangeant encore, c'est que cette violence ne peut être exploitable que si elle devient « impérative », prête à se constituer et à se discipliner dans un organisme exerçant une « autorité impitoyable ». On est ici en présence du même lexique introduit par Bataille dans « La structure psychologique du fascisme » à propos

---

[244] G. BATAILLE, « *Contre-Attaque » Union de lutte des intellectuels révolutionnaires*, *O.C.*, t. I, p. 379.
[245] *Ibid.* C'est nous qui soulignons.
[246] *Ibid.*, p. 380.
[247] G. BATAILLE, « Le problème de l'État », *op. cit.*, p. 335.
[248] G. BATAILLE, « *Contre-Attaque » Union de lutte des intellectuels révolutionnaires*, *op. cit.*, p. 381.

du fonctionnement des totalitarismes régis par le fanatisme de nature *hétérogène* du chef charismatique qui, pour s'affirmer, nécessite une homogénéisation qui s'exprime à travers le sadisme des actes – militaires – d'oppression et d'expulsions des formes *impures* de cette même hétérogénéité. Si, dans cet article, l'analyse bataillienne de la dialectique maître-esclave pouvait suggérer une fascination discutable pour les formes fascisantes de rationalisation de l'excès, avec *Contre-Attaque* il ne fait plus aucun doute que cette voie est la seule envisageable pour renverser l'ordre établi :

> « Nous plaçant dans le rang des ouvriers, nous nous adressons à leurs aspirations les plus fières et les plus ambitieuses – qui ne peuvent pas être satisfaites dans les cadres de la société actuelle : nous nous adressons à leur instinct d'hommes qui ne courbent la tête devant rien, à leur liberté morale, à leur violence. Le temps est venu de nous conduire *tous* en maîtres et de détruire physiquement les esclaves du capitalisme.
>
> Nous constatons que la réaction nationaliste a su mettre à profit dans d'autres pays les armes politiques créées par le monde ouvrier : nous entendons à notre tour nous servir des armes créées par le fascisme, qui a su utiliser l'aspiration fondamentale des hommes à l'exaltation affective et au fanatisme. »[249]

À la différence du fascisme, cette exaltation « doit être mise au service de l'intérêt universel des hommes » pour la soustraire aux « nationalistes asservis à la conservation sociale et aux intérêts égoïstes des patries. »[250] Ce glissement d'une logique de la dépense généralisée à la cristallisation d'une destinée universelle et universaliste (« Tout ce qui justifie notre volonté de nous dresser contre les esclaves qui gouvernent, intéresse, sans distinction de couleur, les hommes, sur toute la terre »[251]) reste néanmoins suspecte si l'on considère la cohérence de Bataille vis-à-vis de l'usage des notions dont il nourrit toute sa production.

En effet, si le manifeste inaugural de *Contre-Attaque* présente treize signataires dans sa première version[252], ce qui nous indique qu'il n'avait pas été rédigé par Bataille lui-seul, il n'en reste pas moins qu'il en a été le principal instigateur[253]. D'où surgit cette exigence de radicalisation politique homogénéisante ?

---

[249] *Ibid.*, p. 382.
[250] *Ibid.*
[251] *Ibid.*
[252] Pierre Aimery, Georges Ambrosino, Georges Bataille, Roger Blin, Jacques-André Boiffard, André Breton, Claude Cahun, Jacques Chavy, Jean Delmas, Paul Éluard, Maurice Heine, Pierre Klossowski, Benjamin Péret. La deuxième version porte les signatures de trente-huit membres. Pour la liste complète, voir *O.C.*, t. I, pp. 670-671.
[253] Selon le témoignage d'Henri Dubief, qui a fait partie de l'organisation. Cf. M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op. cit.,* p. 254 et surtout H. DUBIEF, « Témoignage sur Contre-Attaque », in *Textures*, n° 6, 1970, pp. 52-58.

Pour mieux comprendre la nature des enjeux de ce mouvement il faut d'abord avancer quelques mots sur sa genèse et les personnalités qui l'ont inspirée.

La correspondance de Bataille nous aide dans la reconstruction des premiers pas de *Contre-Attaque*. Une lettre d'avril 1935 adressée à Michel Leiris contient un tract dactylographié très succinct qui récite :

« QUE FAIRE ?
DEVANT LE FASCISME
ÉTANT DONNÉ L'INSUFFISANCE DU COMMUNISME

Nous nous proposons de nous réunir afin d'envisager ensemble les problèmes qui se posent pour ceux qui actuellement

radicalement opposés à l'agression fasciste
hostiles sans réserve à la domination bourgeoise
ne peuvent plus faire confiance au communisme

Nous vous invitons à participer à cette réunion qui aura lieu le lundi 15 avril, à 9 heures du soir au Café de Bel-Air (Métro : Bienvenue) »[254]

Dans le corps de cette lettre il est question de réunions auxquelles Leiris avait assisté mais dont il ne voyait pas l'utilité (« Si des réunions ont pu sembler inutiles, c'est parce que personne n'avait rien à dire et non parce qu'elles étaient réunions »[255]). Comme en témoigne une autre lettre également adressée à Leiris, ces réunions ont vraisemblablement commencées au mois de janvier chez Marcel Moré[256] et elles répondaient à une exigence de clarté et de résolution pragmatique face à l'instabilité de la situation politique[257]. La première concrétisation de cette volonté d'action semble finalement être le tract communiqué à Leiris deux mois

[254] G. BATAILLE, *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, p. 105. Sur la correspondance avec Michel Leiris, voir aussi G. BATAILLE, M. LEIRIS, *Échanges et correspondances*, éd. établie et annotée par Louis Yvert, Gallimard, Paris, 2004.

[255] *Ibid.*, p. 106.

[256] Cf. *ibid.*, lettre du 20 janvier 1935, pp. 101-103. Marcel Moré (1887-1969) était un critique littéraire ami de Bataille, de Leiris et de Colette Peignot. Il fondera la revue de recherches religieuses *Dieu vivant* (1945-1955).

[257] « Je ne vois rien là qui puisse engager nécessairement dans un sens ou dans l'autre, la seule nécessité étant de sortir d'abord de l'obscurité. Un certain nombre de gens tendent à se réunir pour y voir clair avec la conscience que la clarté ne pourrait se faire sans une telle réunion. Il me paraît impossible d'autre part de trouver *actuellement* une autre raison consistante de se réunir. À cela j'ajoute, pour dissiper toute équivoque que, selon moi, la conscience claire de la situation où nous nous trouvons devrait conférer une valeur à une attitude et même à une activité définies, toutefois ce n'est plus qu'un espoir personnel. » (*Ibid.*, p. 102)

après et dont les signataires sont Bataille, Jean Dautry[258] et Pierre Kaan[259]. Si ces deux derniers accompagneront Bataille dans l'aventure de *Contre-Attaque*, Michel Leiris, quant à lui, ne signera aucun tract et se montrera toujours méfiant face aux implications politiques d'un tel rassemblement de forces avant tout intellectuelles.

Un autre ami proche de Bataille, lui aussi auditeur du séminaire de Kojève, devait jouer un rôle fondamental mais souterrain dans la naissance de cette « Union de lutte des intellectuels révolutionnaires » (manière dont *Contre-Attaque* se définissait). Il s'agit de Roger Caillois. Derrière la formulation définitive du manifeste du mouvement se cacherait un projet dont il avait discuté avec Bataille pendant l'été :

> « Votre projet, en tout cas, m'a fait sortir de l'inertie assez désespérée où je me trouvais. J'ai vu un assez grand nombre de gens. Je suis sûr qu'on peut faire quelque chose, que l'occasion existe, précisément aujourd'hui, d'intervenir d'une façon qui peut être décisive. Mais il ne peut plus être question de plaisanter et rien n'est possible qu'à la condition de se lancer à corps perdu dans la bataille.
> […] La situation politique actuelle exige l'urgence. Il faudrait que nous ayons en quelques semaines (au plus tard) un manifeste qui ne soit pas une vague déclaration de quelques phrases, mais un programme solide, entraînant, ne laissant rien dans l'ombre. »[260]

Le temps des plaisanteries et de phrases toutes faites est passé, il faut agir en se constituant en un groupe qui puisse « se lancer à corps perdu dans la bagarre » vue l'urgence de la situation politique. Encore faut-il rassembler des gens qui soient disposés à agir, à descendre dans la rue, à contre-attaquer. Voilà ce qui peut surprendre : le support convoité, les grégaires auxquels Bataille entend s'adresser, ce sont au premier chef Breton et les surréalistes :

> « […] Comme vous savez […] j'ai toujours envisagé comme une nécessité, une fois ou l'autre, un accord avec les surréalistes. […] J'ai déjà vu Breton et je dois le revoir longuement après-demain. Rien ne prouve que nous nous entendrons. Je ne m'intéresse pas à la possibilité d'une association sans un accord préalable équivalent à une union organique. D'autre part il me paraît impossible de continuer à poser d'étroites questions de personnes. »[261]

---

[258] Jean Dautry (1910-1968) était un historien qui avait participé à *La Critique sociale* et au groupe de recherches sociologiques *Masses*. Voir M. GALLETTI, *L'Apprenti sorcier : textes, correspondances et documents (1932-1939)*, Éditions de la Différence, Paris, 1999, p. 110.

[259] Pierre Kaan (1903-1945), militant communiste puis oppositionnel adhérant au « Cercle communiste démocratique », engagé ensuite dans la Résistance. Déporté à Buchenwald puis à Gleina en Tchécoslovaquie, il mourra de typhus en mai 1945, peu après avoir été libéré par des partisans tchèques. Voir M. GALLETTI, *L'Apprenti sorcier*, *op. cit.*, pp. 12-15.

[260] Lettre de Georges Bataille à Roger Caillois du 4 août 1935, in *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, pp. 108-109.

[261] Lettre de Georges Bataille à Roger Caillois du 26 septembre 1935, in *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, p. 110.

Si Caillois se montrera peu enthousiaste devant la poursuite du projet que lui-même avait défini (« Depuis deux mois que vous avez conçu un grand projet vous passez votre temps à vous promener et à vous déclarer épuisé de fatigue »[262]), la collaboration de l'ennemi d'autrefois, du « lion châtré », sera décisive. On voit ici se mettre à l'œuvre un principe de synthèse des contradictions qui mènera Bataille et Breton à se retrouver six ans après le différend du *Second manifeste* pour rechercher un accord capable de passer outre les « questions de personnes » et de positionnement théorique en vue d'une résolution *pratique* inattendue. On ignore quels ont été les mobiles qui ont poussé les deux hommes à renouer[263], mais l'on sait que l'aide des surréalistes fut capital pour la réussite de la constitution du mouvement : le manifeste de *Contre-Attaque* apparaît dans la publication de Breton *Position politique du surréalisme*[264] et toutes les activités du groupe se dérouleront sous l'égide de ses acolytes, auxquels vont se rallier les « souvariniens » qui ont suivi Bataille après la dissolution du « Cercle communiste démocratique » et quelques indépendants (notamment Maurice Heine). Il faut en outre souligner qu'à l'intérieur du mouvement, les adhérents s'étaient polarisés en deux groupes ultérieurs géographiquement désignés : ceux de la rive droite (groupe « Marat ») et ceux de la rive gauche (groupe « Sade », dont Bataille et Breton étaient le véritable moteur).

Néanmoins, malgré toutes les bonne intentions, l'aventure de *Contre-Attaque* dura moins d'un an : les tensions entre les membres de la « vieille garde » surréaliste et les proches de Bataille ne pouvaient qu'éclater et elles prirent la forme d'une accusation formelle et générique de « surfascisme » adressée par les premiers dans une note destinée à la presse après la parution, dans le courant de mai 1936[265], du seul *Cahier de Contre-Attaque* qui ait vu le jour.

---

[262] *Ibid.*, p. 109.

[263] On dispose d'une lettre inédite de Bataille adressée à Breton (datée 30 septembre 1935) où l'on peut constater que l'apport de ce dernier a été assez tardif dans la démarche de constitution de ce projet associatif :

« Cher ami,

l'association dont je vous ai parlé tiendra sa première réunion, constitutive, dans le courant de la semaine prochaine. Pour des raisons qui devraient nous paraître valables et importantes, il eût été utile que nous ayons pu parler ensemble auparavant. » (Correspondance Bataille – Breton, *Fonds Breton* de la Bibliothèque littéraire Jacques Doucet, BRT. C. 75 1.2/2)

[264] Cf. A. BRETON, *Position politique du surréalisme*, Fayard/Pauvert, Paris, 1991.

[265] Cette note récitait : « Les adhérents surréalistes du groupe 'Contre-Attaque' enregistrent avec satisfaction la dissolution du dit groupe, au sein duquel s'étaient manifestées des tendances dites 'sur-fascistes', dont le caractère purement fasciste s'est montré de plus en plus flagrant » (note reproduite dans M. NADEAU, *Histoire du surréalisme*, Seuil, Paris, 1948, t. II, p. 341 ; cf. aussi *O.C.*, t. I, pp. 672-673). Le malentendu est à attribuer à l'invention du terme « surfasciste » par Jean Dautry et à l'aveu imprudent qu'il avait fait, dans un tract qu'il avait rédigé (« Sous le feu des canons français ») d'une certaine fascination pour « la brutalité antidémocratique de Hitler » (cf. *O.C.*, t. I, p. 398). Néanmoins, Bataille n'a jamais véritablement cherché à estomper l'équivoque, au point que dans la *Notice autobiographique* qu'il avait rédigée en 1958 on lit : « *Contre-Attaque* fut dissous à la fin de l'hiver. (La tendance profasciste prétendue de certains amis de Bataille, de Bataille lui-même à un moindre degré). Si l'on veut comprendre ce qu'il y avait de vrai, malgré l'intention radicalement contraire, dans cette tendance fasciste paradoxale, il faut lire *l'Oillet rouge* d'Elio Vittorini et l'étrange postface de ce livre. Il est certain que le monde bourgeois tel qu'il est est une provocation à la violence et que, dans ce monde, les formes

En effet, *Contre-Attaque* conjuguait des actes militants dans la rue (notamment la participation à des manifestations populaires) à la diffusion de tracts qui auraient dû être intégrés par des cahiers programmatiques relatant les activités du mouvement et comprenant des notes théoriques. En dehors des textes du premier numéro de cette publication, nous disposons seulement des tracts et d'un prospectus où l'on annonce les cahiers successifs, ordonnés par thématique.

Plusieurs considérations critiques se dégagent de l'analyse de ces matériaux. En premier lieu, la « violence impérative » qui demande de se servir « des armes créées par le fascisme » fait écho à des déclarations de Bataille faites à Pierre Kaan en 1934. On lit dans une lettre datée du 14 février, donc de l'époque du « Cercle » :

> « Je n'ai pas de doute quant au plan sur lequel nous devrions nous placer : cela ne peut être que celui du fascisme lui-même, c'est-à-dire le plan mythologique. Il s'agit donc de poser des valeurs participant d'un nihilisme vivant, à la mesure des impératifs fascistes. Ces valeurs n'ont pas encore été posées et il est possible de les poser, mais il est peut-être encore impossible de savoir comment il faudrait le faire. »[266]

La tonalité de ce plaidoyer pour la dynamique d'ordonnance fasciste des forces impératives hétérogènes devant se métamorphoser dans la position d'un « nihilisme vivant », s'accorde bien avec la tenue des propositions batailliennes contenues dans les articles de *La Critique sociale*. L'appui théorique d'une transvaluation nietzschéenne des valeurs et d'un plan mythologique, quant à eux, n'auront pas de place dans *Contre-Attaque* mais, comme on le verra, ils seront au centre de la formation d'Acéphale. La mise de côté de ces tendances révolutionnaires qu'on pourrait qualifier de « catastrophistes »[267] au profit d'un horizon idéologique déterminé[268] qui voit dans le peuple l'agent eschatologique d'une nouvelle ère où les esclaves seront les maîtres d'une Terre régie par l'abondance et par la production selon les

---

extérieures de la violence sont fascinantes. (Quoi qu'il en soit, Bataille pense, au moins depuis *Contre-Attaque*, que cette fascination mène au pire.) » (G. BATAILLE, *Notice autobiographique*, *op. cit.*, p. 461)

En réalité, les raisons de l'échec de *Contre-Attaque* semblent tenir plutôt au fait que Breton s'était approprié – aux moins à deux reprises, en dialoguant avec la presse – la création et le prestige du mouvement ; la réponse de Bataille à cela sera la rédaction en solitaire de tracts dont Breton et ses proches n'avaient pas connaissance mais qui présentaient néanmoins leurs signatures. Cf. M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op. cit.*, pp. 258-259 et H. DUBIEF, « Témoignage sur Contre-Attaque », in *Textures*, *op. cit.*, pp. 54-57.

[266] G. BATAILLE, *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, p. 79.

[267] À ce sujet, voir aussi le compte-rendu que Bataille donne de *La condition humaine* de Malraux, in *La Critique* sociale, n° 10, novembre 1933 (*O.C.*, t. I, pp. 372-375).

[268] En l'occurrence, un marxisme radical non compromis avec les partis de gauche qui usent d'une « attitude qui les situe à la remorque de la politique bourgeois. » (« *Contre-Attaque » Union de lutte des intellectuels révolutionnaires*, *op. cit.*, p. 380)

besoins effectifs signale un changement perspectif à ne pas sous-estimer. Que s'est-il produit entre-temps ?

Notre hypothèse consiste à voir dans l'enseignement de Kojève les prémisses de cet appel bataillien à la rationalisation des ressources affectives des classes sociales exploitées. Il ne fait pas de doute que Bataille a voulu associer le philosophe russe aux activités de *Contre-Attaque* dès le début. On dispose d'au moins trois témoignages qui vont dans ce sens. Il s'agit de trois lettres datant de la période octobre-décembre 1935 que nous ne jugeons pas sans intérêt de reporter intégralement :

> « Cher ami,
>
> Corbin[269] m'a dit que votre cours reprendrait vers le 20 novembre et nous nous rencontrerons certainement à ce moment.
>
> Je vous envoie sous cette enveloppe un texte qui n'a guère, avec ce que je disais il y a quelques mois, que des rapports 'hégéliens'.
>
> Je serais très intéressé de savoir ce que vous pensez d'une telle tentative (qui n'aura évidemment de sens que dans la mesure où des paroles seront traduites par des actes dans la rue). Ce qui m'intéresse particulièrement m'adressant à vous c'est le fait que beaucoup d'entre nous sont en somme des marxistes aspirant à remonter aux 'sources spirituelles de Marx'. Il y a quelque chose qui nous situe comme ceux qui sont intéressés au premier chef à votre tentative d'interprétation de Hegel.
>
> Je serais désireux de vous rencontrer à ce sujet parce qu'il ne me paraît pas impossible d'envisager quelque chose qui pourrait vous intéresser. Nous organisons une union de lutte d'abord, mais tout ce qui concerne la doctrine, même sous son aspect philosophique, a pour nous tous une importance essentielle. »[270]
>
> ***
>
> « Cher ami,
>
> Je vous envoie cette invitation pensant que l'exposé que je ferai à cette réunion (le seul prévu) peut vous intéresser en tant qu'hégélien. Ce que je chercherai à expliquer se situe plus près de la tradition surréaliste que de la tradition marxiste et ce ne serait pas entièrement fausser ma pensée que de dire que je voudrais indiquer de quelle façon il est possible de passer du plan du *Manifeste communiste* à celui de la *Phénoménologie de l'Esprit*. »[271]

---

[269] Henry Corbin, premier traducteur français de Heidegger et collaborateur de la revue *Recherches philosophiques*. Voir *supra*, p. 51 n.

[270] Lettre datant d'octobre-début novembre 1935, in *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, pp. 119-120.

[271] Lettre datant de novembre 1935, *ibid.*, p. 120.

***

« Cher ami,

Je n'ai pu attendre la fin du cours hier. Je vous envoie – un peu tard, je le crains – une convocation pour une réunion.

J'ai dû faire défaut la dernière fois de renoncer à parler de la question maître-esclave. D'ailleurs, dans l'ensemble, la réunion s'est mal passée et représente par rapport aux précédentes un échec partiel.

Je serais très heureux s'il m'était possible de vous rencontrer un peu longuement, tant au point de vue de la bibliothéconomie qu'à celui de la politique hégélienne…

Je serai en tout cas chaque jour à la Bibliothèque Nationale de midi à 5 heures. Vous pouvez d'ailleurs me téléphoner (Richelieu 00-06) de préférence entre midi et demie et une heure. »[272]

Le texte auquel Bataille se réfère dans la première lettre est le manifeste inaugural de *Contre-Attaque* et on y voit bien de quels rapports « hégéliens » il s'agit : la dialectique du maître et de l'esclave est au cœur de cette Révolution « disciplinée » et non plus « informe » comme il l'avait espéré autrefois. Certes, on n'a pas d'informations précises concernant ce que Bataille avait dit « il y a quelques mois », peut-être au cours des réunions qui avaient habituellement lieu chez Jacques Lacan et auxquelles Kojève était aussi invité[273], mais l'on peut supposer que la référence première est constituée par les discussions sur la nécessité du déchaînement d'une agressivité foncière en vue d'un renversement de l'ordre démocratique désormais affaibli et menacé par l'envergure des propos fascisants en train d'innerver l'ensemble du tissu social. Si, dans la lettre adressée à Pierre Kaan, Bataille semble reconnaître une impasse relative quant à la manière dont il faudrait disposer des forces impératives d'origine hétérogène apprivoisées par le fascisme – et des valeurs qu'elles entraînent – il ne fait pas de doute que maintenant la question revient à comprendre comment cette violence peut être rationalisée de façon à organiser efficacement une ligne d'attaque qui ne se résorbe pas dans une construction purement symbolique, voire provocatrice, à l'usage de certaines des contributions à *La Critique sociale*. Cette place faite à la rationalité s'insère dans un nouveau discours qui à notre avis est propulsé par la leçon kojévienne. Il ne faut pas oublier qu'entre 1934 et 1935 Kojève avait déjà noué son interprétation de la dialectique Maître-Esclave autour de la notion de Désir (*Begierde*) et de Négativité qui se traduit par l'Action (Lutte et Travail). Si le Bataille

[272] Lettre du 21 décembre 1935. Inédite jusqu'à ce jour (*Correspondance Kojève*, NAF 28320).

[273] Cf., par exemple, la lettre adressée à Michel Leiris du 21 janvier 1935, in *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, pp. 104-105 et aussi les 5 lettres de Lacan à Kojève publiées dans *La cause du désir*, n° 93, septembre 2016, pp. 150-152. C'est également chez Lacan que Roger Caillois a rencontré Bataille (cf. l'article de Gilles Lapouge « Entretien avec Roger Caillois » paru dans le n° 97 de la *Quinzaine littéraire*, 16 juin 1970).

des années de *La Critique sociale* conjugue une attitude sulfureuse et provocatrice (l'expérience de *Documents* est encore fraîche) au sérieux du discours politique[274], on assiste désormais à un changement de perspective dans laquelle l'historicité de l'action révolutionnaire s'inscrit dans une dimension moins psychologique que *morale*. Bien que les propos du manifeste inaugural de *Contre-Attaque* soient voués à la sollicitation d'un fanatisme rageur et d'une exaltation affective – aux « instincts d'hommes qui ne courbent la tête devant rien » – qui aboutissent à l'élaboration « d'une doctrine *résultant des expériences immédiates* », le travail qui mène à une « Résolution » (titre de la première partie du manifeste) ne saurait pas être moins a-dialectique et immédiat. En effet, tout en ne sous-estimant pas la valeur et le rôle des « actes dans la rue », ce qu'ici est mis en avant est en même temps une archéologie des « sources spirituelles de Marx »[275] et une élucidation de la portée universaliste et morale de la Révolution souhaitée. Nous voyons donc à l'œuvre une tentative de renouvellement du lexique insurrectionnel au profit de l'introduction des catégories hégélo-marxiennes dans leur révision opérée par Kojève. Il faut se rappeler que déjà dans « La critique des fondements de la dialectique hégélienne » le but avoué était de sortir de la sclérose et de la fétichisation d'ordre religieux dans lesquelles était tombée la méthode dialectique. Mais, si en 1932 Hartmann semblait pouvoir temporairement constituer une référence viable, ici l'appui d'un philosophe bourgeois non marxisant n'est plus suffisant ni légitime théoriquement. Le changement de posture est signalé par l'accent mis sur le *conflit* entre esclaves (du capitalisme) et maîtres (à devenir). La dialectique maître-esclave avait déjà fait l'objet des réflexions hartmaniennes, mais l'intérêt de cette analyse, comme on l'a vu[276], tenait davantage à l'inconséquence logique résultant de la réduction de ce conflit à une contradiction formelle entre une positivité (maître) et une négativité (esclave) alors qu'il s'agirait, dans la réalité, d'un affrontement entre deux positivités interchangeables.

Maintenant, Bataille semble reconnaître la nécessité de ne plus insister sur le réservoir de négativité que constitue le prolétariat face à ses maîtres pour se concentrer sur la dynamique de la *lutte* sociale et du renversement des rôles en vue d'« *une intraitable dictature du peuple armé* » exprimant aussi une Révolution morale. Si l'on tient pour décisif l'aveu que Kojève fera dans

[274] À ce propos, Denis Hollier parle, dans son *Introduction* à la Pléiade de Bataille, de l'usage de l'affectivité perverse (par exemple dans l'article sur la *Psychopathia sexualis* et dans « La notion de dépense ») comme « d'une volonté d'intimidation sexuelle du politique » (G. BATAILLE, *Romans et récits*, *op. cit.*, p. XXX).

[275] « Une source spirituelle de Marx » est aussi le titre d'un projet de traduction du chapitre IV de la *Phénoménologie de l'Esprit* que Kojève avait intention de publier et dont on retrouve l'introduction dans la chemise C, 1 de la boîte 11 (2) du *Fonds Alexandre Kojève*. L'ébauche date du 25 juillet 1934.

[276] Cf. *supra*, pp. 51 sqq.

une lettre à Tran Duc Thao de 1948, son séminaire devait avoir l'allure d'une « œuvre de propagande destinée à frapper les esprits »[277]. Par conséquent il ne faut pas s'étonner de la place qu'occupe dans son enseignement, consciemment, la lutte pour la reconnaissance (« lutte de pur prestige », selon les termes de Kojève) en vue de l'avancement dialectique de l'Histoire vers l'État universel et homogène où tous les citoyens sont également reconnus. Ce souci d'universalité est exprimé à plusieurs reprises dans *Contre-Attaque*. À titre d'exemple, dans le manifeste inaugural on peut lire « Tout ce qui justifie notre volonté de nous dresser contre les esclaves qui gouvernent, intéresse, sans distinction de couleur, les hommes, sur toute la terre »[278] et, dans le prospectus des *Cahiers*, le résumé d'une intervention qui devait être envisagée par Pierre Kaan et Georges Bataille (« La Patrie ou la Terre ») proclame que « ce que nous aimons, bien que nous soyons français d'origine, ce n'est à aucun degré la communauté française, c'est la communauté humaine ; ce n'est en aucune façon la France, c'est la Terre. »[279] Si d'un côté de telles déclarations marquent la ligne de partage entre les nationalismes et l'idée d'une communauté humaine où tous pourraient disposer librement de leur désir, elles annoncent de l'autre le passage de la conscience individuelle à la conscience universelle, ce qui reproduit la trajectoire de l'Esclave qui rend son histoire personnelle – à l'issue de la lutte de pur prestige qui lui a attribué une identité – la prémisse de l'Histoire universelle réalisant à sa fin la Maîtrise du Savoir Absolu voire la Sagesse. Or, l'État universel et homogène que Kojève visait comme achèvement de l'Histoire avait pour modèle politique le bonapartisme robespierrien dans ses prolongements contemporains paradoxaux, notamment la Russie de Staline d'où lui-même s'était exilé en raison de sa provenance bourgeoise. Seulement, cet État devait surgir au bout d'une période révolutionnaire « terroriste » (ou « totalitaire ») :

> « La *réalisation* de la Liberté absolue se fait par une lutte de Factions. C'est là que le l'Esclave (ou le Bourgeois ex-Esclave) enfin se libère, car c'est là pour lui la Kampf, la Lutte sanglante pour la reconnaissance, qui lui était nécessaire pour intégrer en son être l'élément de la Maîtrise, de la Liberté. Le Gouvernement révolutionnaire est la *Faction* victorieuse, et sa chute finale est aussi nécessaire que celles des autres Factions (= Particulier). Car le Gouvernement post-révolutionnaire ne saurait être un Gouvernement de parti, d'une partie seulement du Tout : celui-ci doit se supprimer

[277] Cf. la lettre de Kojève à Tran Duc Thao du 7 octobre 1948, *op. cit.*
[278] G. BATAILLE, « *Contre-Attaque » Union de lutte des intellectuels révolutionnaires*, *op. cit.*, p. 382.
[279] G. BATAILLE, *Les Cahiers de « Contre-Attaque*, *O.C.*, t. I, p. 389.

> lui-même ou il sera supprimé. Mais tant qu'il est révolutionnaire, il doit être gouvernement de parti, et par conséquent agir par la Terreur. »[280]

Il ne nous apparaît pas hasardeux d'avancer que l'entreprise esquissée par Bataille et les surréalistes avec *Contre-Attaque* se bornerait exactement à prôner ce gouvernement révolutionnaire d'une *faction armée* qui, faute d'alternatives viables face à l'arrogance des droites et à l'attentisme des forces d'opposition, imposerait la volonté du peuple au moyen d'une « violence impérative », formule qui rappelle à bien des égards la virulence de la Terreur. Cette hypothèse est renforcée par les propos tenus par Bataille dans la seule contribution aux *Cahiers de Contre-Attaque* qui ait vu le jour, « Front populaire dans la rue » avec ses deux textes annexes, « Vers la révolution réelle » et « Notes additionnelles sur la guerre ». Ce qui se configure ici étant la sollicitation d'une offensive capable de mobiliser et de réorienter les ressources mises en place par le Front Populaire au début de 1936, le but implicite de Bataille est de greffer une nouvelle phraséologie dans la rhétorique révolutionnaire. Tout d'abord, il s'agit d'armer le Front Populaire pour que sa politique ne soit plus attentiste : il faut agir, et agir avec une férocité qui ne serait nullement dispersée dans le tumulte des émeutes car ce qui importe est de constituer un front commun qui maintienne la structure provisoire d'un parti pour mieux s'organiser en vue de la crise du système même des partis. Surtout, ce qui paraissait être la stratégie initiale du Front Populaire – à savoir « l'abandon par les révolutionnaires de l'offensive anticapitaliste, le passage à la défensive antifasciste, le passage à la simple défense de la démocratie »[281] – doit être indéfiniment abandonnée pour polariser cette « effervescence souvent tumultueuse »[282] repérable en son sein afin de transformer le « Front Populaire défensif en Front Populaire de combat »[283]. Cette résolution ne peut se passer de la mobilisation d'une réserve de négativité que les masses populaires seules sont capables de déployer efficacement, et Bataille ne cesse de recourir au vocabulaire mis au point dans *La Critique sociale* pour nommer ces ressources affectives *basses*. « La vie humaine aspire aux passions et retrouve ses exigences », dit-il[284] pour justifier le bon usage de l'« exaltation collective » nécessaire à l'affrontement de ce nouvel opium du peuple qui est « l'ennui accepté »[285].

---

[280] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 143.
[281] G. BATAILLE, *Front populaire dans la rue*, *O.C.*, t. I, 406.
[282] *Ibid.*, p. 407.
[283] *Ibid.*, p. 409.
[284] *Ibid.*, p. 410.
[285] *Ibid.* Bataille ajoute : « Nous sommes assurés que la force résulte moins de la stratégie que de l'exaltation collective et l'exaltation ne peut venir que des paroles qui touchent non la raison mais les passions des masses. »

Il en arrive même à mettre en avant « la compréhension immédiate de la vie » contre un usage de l'intelligence limité « à l'analyse des situations dites politiques et aux déductions logiques qui en découlent »[286] en ce qui semble être un clin d'œil exquisément adressé aux camarades surréalistes. Seulement, on pourrait s'étonner que maintenant l'urgence théorique de Bataille recoupe non plus la simple provocation littéraire d'un pornographe aux prises avec l'affabulation marxiste (les anciennes accusations de Breton ne sont pas si lointaines) mais qu'elle vise effectivement l'obtention d'un résultat concret : la prise – organisée – du pouvoir par des esclaves devant se conduire en *maîtres*[287]. En effet, la crise des démocraties parlementaires appelle à « une reconstitution ou tout au moins une stabilisation de la structure sociale »[288] qui se traduit par la substitution d'une « autorité intraitable »[289] à une « absence d'autorité »[290] indiquée comme la cause de la lâcheté des mouvements de gauche. Se conduire en maîtres constitue, selon Bataille, la seule issue possible d'un « mouvement organique »[291] qui ne se veut plus comme *informe* – nous savons combien ce terme avait autrefois régi l'échafaudage théorique de *Documents* – car les insurrections informes qui avaient abattu les autocraties dans le passé (Bataille les nomme « insurrections *libérales* »[292]) reposaient sur un montant de « colères accumulées »[293] qui avaient été utilisées « à chaque occasion par les dirigeants bourgeois et libéraux qui profitaient d'une émeute pour s'emparer du pouvoir. »[294] *Mutatis mutandis* cela veut dire que les esclaves du capitalisme – les dirigeants bourgeois – s'étaient conduits en maîtres fictifs pour que leurs esclaves véritables (le prolétariat) puissent « bénéficier » d'un nouvel ordre dont ils auraient été les acteurs du maintien du *status quo*. D'après Bataille, ce qu'il est nécessaire de réveiller en eux est la conscience qu'un nouvel ordre ne peut s'installer que si les « sujets » des démocraties parlementaires prennent la place des élites capitalistes pour que « la toute-puissance humaine se dégage d'un passé de misère et dispose librement des richesses de toute la terre. »[295] Toutefois, Bataille ne cache pas le danger éventuel qu'une telle démarche – laquelle, faut-il le rappeler, ne peut se passer de la violence – débouche sur

---

[286] *Ibid.*

[287] « Ce que nous réclamons, c'est l'organisation cohérente et disciplinée, la volonté tout entière tendue avec enthousiasme, avec frénésie vers la puissance populaire, c'est le sentiment des responsabilités qui incombent à ceux qui doivent être demain les maîtres, qui doivent demain asservir le système de production aux intérêts des hommes et imposer silence, dans leur pays et en même temps sur la terre entière, aux passions criminelles et puériles des nationalistes. » (*Ibid.*, p. 412)

[288] G. BATAILLE, *Vers la révolution réelle*, *O.C.*, t. I, p. 418.

[289] *Ibid.*, p. 421.

[290] *Ibid.*, p. 417.

[291] *Ibid.*, p. 422 sqq.

[292] *Ibid.*, p. 415.

[293] *Ibid.*, p. 416.

[294] *Ibid.*

[295] *Ibid.*, p. 425.

la mise en place d'une logique fasciste[296] car la prise du pouvoir opérée par les forces *hétérogènes* pourrait bien catalyser leurs aspect *pur*, impératif et donc *sadique* comme Bataille l'avait bien montré dans « La structure psychologique du fascisme ». Néanmoins, s'il y a un moyen qui devrait empêcher la dérive fascisante de la révolution prolétarienne, celui-ci est à attribuer à l'absence de revendications nationalistes qui pourraient reposer dans une « colère latente »[297] à exploiter pour une guerre impérialiste (c'est le cas de l'Allemagne et de l'Italie). Bataille oppose à cette colère « l'angoisse liée à la menace de la guerre »[298], une angoisse qui se ferait promotrice de la nécessité d'une « conscience universelle » capable de solliciter les hommes vers le passage d'un état de dépression à celui « brûlant, imprévisible, contagieux à l'extrême, des grands mouvements religieux qui ont déjà bouleversé les peuples et leur ont révélé la valeur universelle de l'existence. »[299] Cette formulation, insérée en clôture de la dernière contribution de Bataille au seul cahier de *Contre-Attaque* qui ait vu le jour annonce et, dans un certain sens, dénonce l'insuffisance de l'analyse politique quand elle doit se confronter à des phénomènes qui recèlent un noyau dont la composition est très proche, sinon superposable, à celle de l'expérience religieuse. Ce n'est pas un cas, alors, que des cendres de *Contre-Attaque* naîtra d'abord *Acéphale* dans son double volet exotérique-ésotérique (respectivement revue et société secrète) puis le « Collège de Sociologie », deux entreprises nouées autour de la notion de *sacré* et de ses ramifications ayant affaire au mythe. En ce sens, particulièrement iconique est la citation de Kierkegaard que Bataille met en exergue à « La conjuration sacrée », texte programmatique et fondateur contenu dans le premier numéro d'*Acéphale* : « Ce qui avait visage de politique et s'imaginait être politique, se démasquera un jour comme mouvement religieux. »[300]

Les raisons pour lesquelles Bataille s'est si abruptement éloigné de la *praxis* politique[301] pour se réfugier dans le domaine chéri de la *dépense improductive* et du mythe sacrificiel ne sont pas faciles à éclaircir puisque une certaine nuance d'engagement est toujours présente, ne fût-

[296] « Nous pouvons admettre, tout au moins jusqu'à nouvel ordre, qu'une forme d'action quelconque peut en principe être utilisée aussi bien dans un sens que dans le sens contraire, […] et seule l'analyse de la situation politique à exploiter, en rapport avec les buts poursuivis , permet de décider si le recours à telle forme donnée est valable dans un cas bien défini. » (*Ibid*., p. 424)

[297] *Ibid*., p. 425. Cette colère serait liée aux humiliations subies par ces deux nations, ce qui entraînerait l'« exaltation haineuse des patriotes. » (*Ibid*.)

[298] *Ibid.*

[299] G. BATAILLE, *Notes additionnelles sur la guerre*, *O.C.*, t. I, p. 432.

[300] G. BATAILLE, « La conjuration sacrée », in *Acéphale*, n° 1, 24 juin 1936 (*O.C.*, t. I, p. 442).

[301] La rédaction du texte inaugural d'*Acéphale* date du 29 avril 1936, donc même avant la parution – en mai – du cahier de *Contre-Attaque*. Il faut toutefois préciser que ce mouvement s'était éteint déjà dans le courant du mois d'avril.

ce que pour prôner la constitution d'une communauté-communion d'hommes insoumis aux contingences de l'histoire notamment par rapport à la perspective de la guerre. Michel Surya avance l'hypothèse que c'est André Masson (ami de longue date de Bataille mais étranger, depuis *Documents*, aux activités politiques de ce dernier) le responsable de la progressive désillusion à l'égard des espoirs de la *doxa* marxiste. Celle-ci reposerait « sur une idée fausse de l'homme » qui exclurait les mythes et qui n'accorderait pas « à sa nature passionnelle, aux mystères de la vie et de la mort la première place »[302]. Or, si rien n'empêche de penser que les suggestions de Masson ont pu jouer un rôle décisif dans le surgissement d'un sentiment d'« aboulie » politique de Bataille, il est possible de retrouver les prémisses de cette posture dans la froideur que Kojève a affichée vis-à-vis de l'initiative de *Contre-Attaque* (froideur qui se poursuivra tout au long des expériences d'Acéphale et, partialement, du « Collège de Sociologie »). Pour justifier notre propos il est nécessaire d'analyser les intentions cachées derrière certaines spéculations batailliennes contenues dans ses interventions au sein du mouvement dans leur rapport avec l'enseignement Kojève entre 1935 et 1936.

La première partie du cours de cette année était consacrée au commentaire du chapitre V de la *Phénoménologie* (intitulé *La Raison*) et, notamment, à « la description des attitudes existentielles de l'Intellectuel 'bourgeois' »[303]. Il s'avère que les sections relatives à la dialectique de la sentimentalité et de la vertu transposent, sous d'autres termes, des problématiques avec lesquelles Bataille se confronte à la même époque[304]. Si ce que Kojève désigne comme Homme-du-plaisir – l'homme qui jouit des *Besitz* (propriétés), c'est-à-dire des biens qui ont été travaillés par les autres[305] – se rapproche des « esclaves du capitalisme » pour ce qui est

[302] Extraits de deux lettres de Masson adressées à Bataille et datant d'octobre et novembre 1935 ; citées par M. Surya dans ID., *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op. cit.*, p. 270.

[303] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 108.

[304] Ce qui nous permet d'introduire un parallélisme entre la première partie du déroulement de l'enseignement kojévien en 1935-1936 et la suite des contributions de Bataille à *Contre-Attaque* au début de 1936 est une datation – approximative – qu'on peut tirer d'une source extérieure aux notes du cours. En effet, dans l'annuaire de l'École Pratique et, plus précisément, dans le compte-rendu de l'année 1935-1936 rédigé par Kojève, on peut lire que Lacan « a interprété les passages relatifs à la *Folie* (*Wahnsinn des Eigendünkels*) » ; ces passages relèvent de la dialectique de la sentimentalité et on sait, grâce à une lettre que Lacan adresse à Kojève le 27 décembre 1935 où il en est question (*Fonds Alexandre Kojève*, NAF 28320, boîte 12, E), que cette intervention a dû donc avoir eu lieu en début de 1936, vraisemblablement en même temps que la rédaction finale de *Front populaire dans la rue* (s'il est vrai que ce texte faisait écho une intervention de Bataille à la réunion de *Contre-Attaque* du 24 novembre 1935, la version publiée en est assurément un remaniement postérieur). Il faut rappeler aussi que Bataille compte parmi les auditeurs assidus du séminaire de cette année.

[305] Il s'oppose à l'Homme-de-la-Begierde (du *désir*), qui jouit *immédiatement* des objets naturels ou des produits de son propre travail.

de son « attitude de pseudo-Maître »[306] (« il ne tue ni vole ; il veut seulement obtenir le consentement lui permettant de jouir des objets sans rien faire, comme un Maître »[307]), son penchant « actif »[308], l'Homme-au-« cœur tendre » qui devient à la suite d'une prise de conscience Homme-de-la-vertu, est tendanciellement superposable à la figure du socialiste du Front Populaire qui croit encore pouvoir s'appuyer sur la démocratie parlementaire en vue d'une transformation des rapports de production existants. Kojève, suivant le développement de Hegel (et en s'en éloignant à l'occurrence), décrit la courbe parcourue par l'homme qui critique – nie – verbalement la Société tout en n'agissant pas pour la transformer réellement (« Pour conserver sa valeur, il veut donc en fait conserver la société qu'il critique, puisque c'est cette critique qui lui importe »[309]). C'est l'Homme-au-« cœur tendre »[310] qui, en opposant une utopie à la Société, ne se conduit pas en révolutionnaire mais finit pour devenir *fou* car le décalage entre son idéal du Monde et le Monde réel ne pourrait être comblé par aucune action. Il n'agit pas mais cela ne lui empêche pas de rêver en grand et d'arborer une présomption : « Dans son isolement, il s'oppose au monde entier, il est 'mieux' que le monde : folie des grandeurs. »[311] Dès que cet homme reconnaît que la Société dans laquelle il vit est composée d'individus qui lui sont semblables, il devient l'Homme-de-la-vertu (*Tugend*). Ici vertu est à entendre au sens de « parti » : un « idéal non-réalisé, société-fantôme »[312] qui vise à une réforme sociale à travers une réforme morale qui puisse opérer dans le *Weltlauf* (Kojève traduit : le « Monde-comme-il-va »[313]) pour y supprimer l'Individualité (l'égoïsme). Il faut bien insister sur le mot « réforme », ce qui équivaut à dire « pas de lutte » et « pas de révolution, sinon en paroles »[314]. Pourtant, Kojève va plus loin encore et attribue à cette posture le nom de « pseudo-socialisme »[315] car l'Homme-de-la-vertu croit que la Société idéale sera obtenue par la « réforme » de tous les particuliers et donc par un acte sacrificiel proche de celui du stoïcien. Il néglige le rôle de la lutte sociale révolutionnaire qui, seule, peut mener à la réalisation du

[306] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 87.
[307] *Ibid.*
[308] L'Homme-du-plaisir n'agit pas puisqu'il ne lutte ni cherche à nier (transformer) le monde.
[309] *Ibid.*, p. 87.
[310] L'expression est de Kojève (ou, au cas échéant, on pourrait soupçonner qu'elle soit de Lacan lui-même). Hegel parle tout simplement de l'homme qui suit le *Gesetz des Herzens* (« la loi du cœur »).
[311] *Ibid.*, p. 88.
[312] *Ibid.*
[313] *Ibid.*
[314] *Ibid.*
[315] *Ibid.*, p. 89.

Citoyen (synthèse de la particularité de l'individu et de l'universalité de l'État). Par conséquent, le socialisme de cet homme est en réalité un « individualisme bourgeois »[316] qui trahit la volonté du maintien du capitalisme pour qu'« il y ait (toujours ?) un prolétariat et un Parti socialiste : 'socialisme réformiste' »[317]. Il ne nous paraît donc pas incongru de rapprocher la position que Bataille adopte vis-à-vis du Front Populaire – position défensive, de retro-garde – de celle de l'Homme-de-la-vertu, esclave qui ne peut cesser de l'être tant qu'il n'a pas envisagé la possibilité de se placer à la hauteur de la lutte à mort pour la reconnaissance (par l'État révolutionnaire). *A fortiori*, la solution que Bataille propose pour se tirer de cette impasse est calquée sur le pas dialectique ultérieur que l'Homme-de-la-vertu, d'après Kojève-Hegel, peut effectuer, à savoir la mutation en Homme-du-Weltlauf. Il s'agit de l'homme qui a « perverti »[318] l'idéologie de la Vertu, qui l'a contrariée (réalisée, dans le vocabulaire hégélien) par l'*action* dans l'ordre réel des choses en se conduisant en Maître. Cette action, foncièrement révolutionnaire, est incarnée par Napoléon et par ses avatars contemporains[319], mais Bataille – hostile à toute autorité personnelle – ne peut que la déléguer au corps du prolétariat en révolte.

Qu'en est-il de l'Homme-au-cœur-tendre, première figure de cette dialectique ? Au vu des antécédents de *La Critique sociale* on pourrait facilement soupçonner Bataille de complicité avec ce fléchissement de l'esprit utopique et pourtant, au sein de *Contre-Attaque*, sa priorité semble être la révolution sociale au détriment de la révolution morale. Toutefois, le *fourierisme* intrinsèque de l'Homme-au-cœur-tendre n'est pas totalement absent du mouvement qu'il a constitué. Seulement, c'est à Pierre Klossowski de s'en charger dans un numéro des *Cahiers de Contre-Attaque* qui n'a pas été rédigé et devait être axé sur la place du jeu libre des passions dans la théorisation avancée par Fourier. Cet article devait faire suite à une contribution de Maurice Heine sur Sade et précéder celle consacrée à Nietzsche par Georges Ambrosino et Georges Gilet. Fourier, Sade et Nietzsche auraient donc dû exercer la fonction de précurseurs de la révolution morale souhaitée par le groupe. On peut davantage s'étonner du fait qu'un autre numéro des *Cahiers* devait porter sur « *les questions sexuelles* » au prétexte qu'elles « risquent d'échapper à leur solution révolutionnaire, pour peu que les tenants de la Révolution s'obstinent, contre toute logique, à les ignorer »[320] à cause de leur prétendue qualification

[316] *Ibid.*
[317] *Ibid.*
[318] *Ibid.*, p. 90.
[319] Kojève songera à plusieurs reprises à Staline.
[320] G. BATAILLE, « Questions sociales et questions sexuelles », in *Les Cahiers de « Contre-Attaque »*, *O.C.*, t. I, p.389.

de perversions capitalistes vouées à disparaître avec les classes. Au contraire, « la sexualité pose, de manière aiguë, un problème social, qu'il importe de soustraire aux pernicieuses conséquences du mépris et de la contrainte : tâche urgente, qui revient à arracher à la religion son masque de morale »[321]. Néanmoins, Bataille ne paraît pas vouloir assumer cette tâche qui aurait dû revenir à Maurice Heine et Benjamin Péret. Lui, qui pourtant s'était penché sur la *Psychopathia sexualis* dans *La Critique sociale*, n'ose plus aborder cette matière *hétérogène* dont il maîtrisait si bien les enjeux et la portée sur le plan politique. Pourquoi ce refoulement soudain ?

Dans un premier lieu, il faut souligner comment Bataille avait, à cette époque, décidé de canaliser son désespoir et ses pulsions les plus sombres et perverses dans la rédaction du *Bleu du ciel*[322], roman qui reflète en même temps la crise qui s'était produite avec sa femme Sylvia et les ravages de la liaison avec Colette Peignot. S'il s'agit de refoulement c'est à l'écriture de le rendre tangible et opératoire, tout refoulement étant le résultat d'une opération logique qui crée aussi la condition de son retour. Le fait que Bataille n'ait pas voulu publier cet ouvrage en 1935 en dit beaucoup sur l'éthique de sublimation ou, pour mieux dire, de métaphorisation dialectique qu'il s'était fixée pour rentrer dans l'ordre de la *praxis* : l'urgence étant d'*agir* pour contrer l'horreur dans laquelle le monde semble sombrer, cette action devrait assumer les contours d'un *travail* d'abord théorique et puis matériel (matérialisme historique…) où se condenseraient les instances du désœuvrement (l'affectivité perverse) et la poursuite de la transformation sociale à travers la violence révolutionnaire dans laquelle cet excès de négativité sans emploi pourrait être injecté pour que la stratégie (politique) prime sur l'hétérologie (érotique).

En second lieu, l'*action* politique menée par Bataille paraît avoir été aussi prise dans un jeu de séduction dont Kojève est le promoteur inconscient. Ce désir de reconnaissance dont il avait à maintes reprises tissé les ramifications et les impasses a fini par engluer Bataille dans un dispositif d'échange dialectique dans lequel le Maître – en l'occurrence Kojève – est sollicité pour le reconnaître en tant que *conscience de soi* autonome. Cependant, comme le philosophe russe l'avait très bien montré, cette dialectique est initialement entravée par le fait que la reconnaissance mutuelle et réciproque entre Maître et Esclave ne peut pas avoir lieu tant que le Maître ne voit pas l'autre comme l'un de ses pairs (homme supposément libre), ce qui

[321] *Ibid.*

[322] Dans ce roman il est souvent question de baigner les ébats sexuels dans une atmosphère sordide où tout déchet du corps humain est représenté.

implique qu'au début il sera reconnu sans pour autant reconnaître celui qui le reconnaît. Pour que cette reconnaissance pleine se mette en place, l'Esclave doit se nier en tant que tel et se réaliser comme Maître, ce qui lui est permis par le Travail qu'il accomplit dans le monde. Comme il est pris par l'angoisse devant la mort, c'est grâce à cette tonalité affective qu'il s'avère être l'agent du devenir historique puisque cela lui permet de ne pas demeurer figé dans sa condition[323]. Parler en termes de dialectique Maître-Esclave à propos du rapport entre Kojève et Bataille (qui occuperait la place de l'Élève) peut paraître forcé, mais ce qui en constitue l'essentiel est la logique qui en règle les interactions : « L'homme n'est humain que dans la mesure où il veut s'imposer à un autre homme, se faire reconnaître par lui. Au premier abord, tant qu'il n'est pas encore effectivement reconnu par l'autre, c'est cet autre qui est le but de son action, c'est de cet autre, c'est de la reconnaissance par cet autre que dépendent sa valeur et sa réalité humaines, c'est dans cet autre que se condense le sens de sa vie. »[324] Un élément de Maîtrise et un élément de Servitude étant impliqués dans tout rapport véritablement humain, il ne serait pas inconcevable d'entrevoir chez Bataille une quête de reconnaissance et de sanction sociale vis-à-vis de son Maître Kojève, à l'instar d'une existence « dépendante »[325] qui cherche à se rendre digne aux yeux de cette existence autonome représentée par l'homme sorti vainqueur de la lutte à mort de pur prestige. Kojève n'avait-il pas été l'exilé capable de se placer à la hauteur de la mort pour sa survie dans le monde intellectuel ? Ses escapades en Europe, l'implication dans le marché noir et le court séjour en prison qui s'en était suivie, les altercations avec la police communiste, finalement l'oisiveté et le prestige d'une chaire à l'École Pratique à un âge prématuré[326]…tout cela ne serait-il pas la marque de la Maîtrise ? De son côté, Bataille n'était-il pas affecté par un sentiment permanent d'angoisse face aux dégâts de la mort ? Ses fictions et ses articles, même les plus politiques,

[323] « Le Maître est figé dans sa Maîtrise. Il ne peut pas se dépasser, changer, progresser. Il doit vaincre – et devenir Maître ou se maintenir en tant que tel – ou mourir. On peut le tuer ; on ne peut pas le trans-former, l'éduquer. Il a risqué sa vie pour être Maître. La Maîtrise est donc pour lui la valeur donnée suprême qu'il ne peut pas dépasser. L'Esclave par contre n'a pas voulu être Esclave. Il l'est devenu parce qu'il n'a pas voulu risquer sa vie pour être Maître. Dans l'angoisse mortelle, il a compris (sans s'en rendre compte) qu'une condition donnée, fixe et stable, serait-ce celle du Maître, ne peut pas épuiser l'existence humaine. […] Il n'y a rien de fixe en lui. Il est prêt au changement ; dans son être même il est changement, transcendance, trans-formation, 'éducation' ; il est devenir historique dès son origine, dans son essence, dans son existence même. » (A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 27)

[324] *Ibid.*, p. 19.

[325] Dans les années 1930 Bataille n'est pas encore une « présence » reconnue et autonome dans le panorama intellectuel français. Certes, il a publié quelques articles et des ouvrages sous pseudonyme mais cela ne lui avait pas permis de franchir le seuil de ceux qui ne sont qu'un « nom parmi tant d'autres ». L'inclusion dans la « liste de proscription » du groupe surréaliste avait joué en ce sens aussi.

[326] Il faut rappeler, entre autres, que Bataille était l'aîné de Kojève de 5 ans.

n'étaient-ils pas tous placés sous le signe d'une dépense angoissée ? En même temps, et apparemment à l'encontre de l'Esclave hégélo-kojévien, la conservation de la vie ne semblait pas pour autant être un élément prioritaire dans sa démarche. Il faut considérer à ce propos que son style existentiel débauché et autodestructeur ne constituait pas en soi une stratégie de reconnaissance sociale et donc ne pouvait pas être rapproché d'un combat de pur prestige contre l'autre mortifère : il s'agissait d'un geste en premier lieu *métaphysique* (ce qui était visé étant la *fermeture* de l'être, sa prétendue arrogance de se croire un *Moi*) et non pas politique.

Face à cette angoisse montante dans le monde il était venu donc le moment d'*agir*, de *lutter* pour l'avancement de l'Histoire, et cela demandait un effort visant à captiver l'attention du Maître afin de s'*imposer*[327]. Les stratégies adoptées par Bataille tiennent d'abord à la sollicitation intime (les trois lettres citées plus haut en sont le témoin) puis à l'appel explicite : dans le prospectus des *Cahiers de Contre-Attaque* une place de prestige est réservée à une contribution sur « La dialectique hégélienne du Maître et de l'Esclave clé de voûte de la 'Phénoménologie de l'Esprit' et de la doctrine marxiste »[328]. On ne sait pas qui aurait dû rédiger ce numéro, mais tout va dans le sens d'une rédaction exclusivement bataillienne – Bataille étant le seul, parmi les membres de *Contre-Attaque*, à participer au séminaire de Kojève[329] – qui aurait probablement flatté le Maître. Le passage « du plan du *Manifeste communiste* à celui de la *Phénoménologie de l'Esprit* »[330] était l'un des préoccupations majeures de Bataille et on a vu combien cette transition herméneutique semblait recouper la tentative menée par Kojève. Toutefois, ce dernier se montrera sourd à ces appels. Pourquoi l'exégète du rôle historique de l'Esclave n'aurait-il pas voulu cautionner le front de la révolution des opprimés ?

---

[327] « Le Maître ne pouvant pas reconnaître l'Autre qui le reconnaît, se trouve dans une impasse. L'Esclave par contre reconnaît dès le début l'Autre (le Maître). Il lui suffira donc de s'imposer à lui, de se faire reconnaître par lui, pour que s'établisse la reconnaissance mutuelle et réciproque, qui seule peut réaliser et satisfaire l'homme pleinement et définitivement. » (*Ibid.*, p. 26)

[328] G. BATAILLE, *Les Cahiers de « Contre-Attaque »*, *O.C.*, t. I, p. 388.

[329] En effet nous avons retrouvé, parmi les notes prises par Bataille lors du séminaire, des feuillets où la graphie ne semble pas être la sienne (il s'agit des ff^os^ 1-41 de la sous-boîte 13 D des boîtes 24-25 (série « Boîtes »), NAF 28086) mais plutôt celle de Klossowski, également membre de *Contre-Attaque*. Néanmoins, ces notes recouvrent une période qui va du 8 janvier 1937 au 28 janvier 1938, ce qui n'exclut pas qu'il ait assisté aux séances des années précédentes (à notre connaissance, aucune autre trace ne reste) et en même temps ne nous permet pas de l'affirmer avec certitude. La présence de Klossowski aux cours de Kojève a été pendant longtemps avancée comme probable (c'est en 1935 que Bataille se lie à Klossowski, et la lecture de Hegel de ce dernier est fortement redevable à celle du philosophe russe) mais, jusque-là, aucune preuve n'avait été fournie pour appuyer cette hypothèse. Il se peut également que ces notes soient de Raymond Queneau, qui a édité les séminaires de Kojève et dont la graphie est très similaire à celle de Klossowski.

[330] Cf. *supra*, p. 84.

Pour répondre à cette question, Dominique Auffret propose une piste qui, bien que relative au rapport entre Kojève et la Révolution Russe, nous paraît éclaircir la position du philosophe face à l'engagement politique promu par *Contre-Attaque*. Auffret soutient[331] que Kojève, en dépit de son stalinisme, a refusé de remettre les pieds dans la Russie révolutionnaire parce que le régime bolchevik lui paraissait ne pas achever suffisamment l'Histoire dans la mesure où la démocratie qui réalise la liberté absolue, c'est-à-dire l'État post-révolutionnaire, ne pourrait pas s'installer tant qu'un régime communiste « terroriste » ou « totalitaire » (gouvernement d'une *partie* – d'un parti – pour le tout) subsiste. La dictature du prolétariat marxisé étant encore une forme gouvernementale de parti (comme l'était la faction révolutionnaire française bourgeoise) dont la nécessité historique était de se supprimer, Auffret en conclut que « du point de vue d'une *éthique* communiste affichée, Kojève n'aurait donc pas été hypocrite lorsqu'il a fui la Russie des bolcheviks. Car le communisme de guerre n'était ni l'achèvement de la Révolution, ni le communisme effectif. »[332]

Sous cet aspect, la réaction d'indifférence de Kojève envers *Contre-Attaque* mime la ligne de conduite qu'il aurait pu envisager concernant la Révolution russe et son prolongement étatique communiste : un pas nécessaire mais non suffisant, en soi, en vue de l'instauration d'un régime socialiste marxiste. Kojève vivait dans l'attente de cet avènement avec l'espoir de pouvoir pratiquer « corps et âme »[333] cette liberté promise et il apparaît clair que l'attitude de *Contre-Attaque* allait encore dans le sens d'une poussée à la révolution terroriste, soit une étape préalable à celle convoitée par l'homme qui se veut véritablement libre. Kojève aurait donc voulu garder une place d'observateur discret, silencieux, auprès des activités menant à l'adéquation des institutions sociétales aux idéaux inaugurés par la Révolution française et d'abord réalisés par Napoléo. « *Suaue, mari magno turbantibus aequora uentis, / e terra magnum alterius spectare laborem ; / non quia uexari quemquamst iucunda uoluptas, / sed quibus ipse malis careas /quia cernere suauest* » disait Lucrèce…[334]

---

[331] Cf. D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire, op. cit.*, pp. 93-97.

[332] *Ibid.*, p. 96.

[333] « Jusqu'à ce moment même (de la Terreur), l'homme (encore esclave) sépare encore l'âme du corps, il est encore chrétien. Mais par la Terreur, il comprend que vouloir réaliser la liberté *abstraite* ('absolue'), c'est vouloir sa *mort*, et il comprend alors qu'il veut *vivre*, en corps et âme, ici-bas, car c'est cela seul qui l'intéresse vraiment et pourra le satisfaire. » (A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 144)

[334] LUCRÈCE, *De rerum natura*, proême du livre II, vv. 1-4 (« Douceur, lorsque les vents soulèvent la mer immense, / d'observer du riuage le dur effort d'autrui, /non que le tourment soit jamais un doux plaisir / mais il nous plaît de voir à quoi nous échappons. », trad. par José Kany-Turpin, Flammarion, Paris, 1997, p. 115)

Un geste ultérieur et décisif de captation du regard reconnaissant du Maître est représenté par un article que Bataille donne à la revue *Recherches philosophiques* en 1936 et dont le titre est « Le labyrinthe »[335]. Cette revue avait déjà servi de caisse de résonnance de l'envergure critique de sa pensée, Kojève y ayant publié nombre de comptes-rendus de livres édités en Allemagne. Le volume de 1935-1936 ne fait pas exception et Kojève y contribue avec quatre textes[336]. Le choix de Bataille d'y faire figurer un article à cette période est moins aléatoire qu'indicatrice d'un souci de non-exclusion intellectuelle : sept ans plus tard, quand il reprendra « Le labyrinthe » pour l'intégrer dans *L'Expérience intérieure*, il lui ôtera toutes les parties où le spectre de Kojève était tangible et l'accompagnera d'un commentaire en première personne chargé d'amertume :

> « Je m'irrite si je pense au temps d' 'activité' que je passai – durant les dernières années de paix[337] – à m'efforcer d'atteindre mes semblables. Je dus payer ce prix. L'extase elle-même est vide envisagée comme exercice privé, n'important que pour un seul.
>
> Même à prêcher des convaincus, il est, dans la prédication, un élément de détresse. La communication profonde veut le silence. En dernier lieu, l'action, que la prédication signifie, se limite à ceci : fermer sa porte afin d'arrêter le discours (le bruit, la mécanique du dehors). »[338]

L'irritation dont parle Bataille semble frapper cet élan identificatoire – un « péché de jeunesse » – selon lequel la communication discursive, la « prédication », pourrait suffire à fonder une communauté homogène, immuable dans sa propre *ipséité*[339] sans défauts (« fermer sa porte »). En effet « Le labyrinthe », dans sa première rédaction, ne fait que relativiser cette aspiration que l'homme a de se sentir un *ipse*, un universel pour qui tout y serait rapportable afin de pouvoir en mesurer l'étendue en termes de *maîtrise* du monde organisé. Ce n'est pas par hasard, d'ailleurs, si l'article s'ouvre sur une citation de Hegel (« La négativité, c'est-à-dire

---

[335] G. BATAILLE, « Le labyrinthe », in *Recherches philosophiques*, tome V, 1935-1936, pp. 364-372 (*O.C.*, t. I, pp. 433-441).

[336] Comptes-rendus de :
A. DELP, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers* (1935), pp. 415-419 ;
F. WEIDAUER, *Objektivität, voraussetzungslose Wissenschaft und wissenschaftliche Wahrheit* (1935), pp. 419-420 ;
F. KLUGE, *Aloys Müller's Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft* (1935), pp. 453 ;
E. TOMOMATSU, *Le Bouddhisme* (1935), p. 488.

[337] Avant la Seconde Guerre. Le texte originaire de « Le labyrinthe » date de février 1936.

[338] G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 109.

[339] Bataille nous indique, à propos de l'emploi de ce terme : « J'aurais […] tiré le mot *ipséité* d'une traduction d'Henri Corbin, mais cette traduction (dont je n'eus jamais le manuscrit entre les mains) est sortie après la publication en revue (*Recherches philosophiques*, 1936) du texte où se trouve le mot » (G. BATAILLE, *La Souveraineté* (notes), *O.C.*, t. VIII, p. 666). Ailleurs, il fait remonter l'usage de ce mot à André Lalande : « J'ai écrit pour ma part *ipséité* dans le sens du dictionnaire de Lalande, à cause d'une équivoque sur l'individualité – identique en tous points, cette mouche-ci pourtant n'est pas celle-là. » (G. BATAILLE, *Méthode de méditation* (notes), *O.C.*, t. V, p. 474).

l'intégrité de la détermination »[340]) qui désigne l'homme comme une puissance capable de façonner son univers symbolique. Cet homme, cependant, est un être insuffisant en soi qui agit pour s'approprier un *surplus d'existence* qui le rendrait digne d'habiter le monde. Bataille reprend la « lutte de pur prestige » kojévienne pour illustrer ce « combat tragique et incessant pour une satisfaction presque hors d'atteinte. »[341] Somme toute son effort pour « atteindre ses semblables » se traduit par une transposition soudaine et littérale de la dialectique maître-esclave en termes d'oscillation du *quantum* d'existence comme on peut le lire dans la première sous-partie du texte :

> « Dans le premier mouvement où la force dont dispose le maître met l'esclave à sa merci, le maître prive l'esclave d'une partie de son être. Beaucoup plus tard, en contrepartie, l' 'existence' du maître s'appauvrit dans la mesure où elle s'éloigne des éléments matériels de la vie. L'esclave enrichit son être à mesure qu'il asservit ces éléments par le travail auquel son impuissance le condamne.
>
> […] La séparation fondamentale des hommes en esclaves et en maîtres n'est que le seuil franchi, l'entrée dans le monde des fonctions spécialisées où l' 'existence ' personnelle se vide de son contenu : un homme n'est plus qu'une partie d'être et sa vie engagée dans un jeu de création et de destruction qui l'excède apparaît comme une parcelle dégradée à laquelle la réalité manque. »[342]

Ce n'est que le prétexte pour introduire une notion qu'il appelle « principe d'insuffisance » et qui serait à la base de la vie humaine : il s'agit de la « conscience de la vanité ou du vide de nos semblables »[343]. Encore une fois, Bataille se sert subrepticement d'un argument kojévien (L'Homme étant un Désir vide qui porte sur un autre Désir pour gagner sa reconnaissance), mais il le fait ici pour introduire une conception foncièrement comique de l'être comme égarement[344], comme *labyrinthe* où seulement les mots, le langage, se donnent comme moyen d'orientation et de médiatisation pour façonner le rapport aux autres. Le réseau que cet être constitue n'est rien d'autre que ce que Hegel, par la bouche de Kojève, qualifiait de Raison discursive (*Logos*) qui est Esprit se révélant comme Absolu. Pourtant Bataille se refuse à côtoyer toute stabilité déterminante et définitive car il croit que l'existence est toujours exposée au risque d'une décomposition qui se manifeste violemment par des modalités *ridicules* : « Le rire plonge dans le vide de la vie un regard chargé de la violence mortelle de l'être. »[345]

---

[340] G. BATAILLE, « Le labyrinthe », *O.C.*, t. I, p. 433.
[341] *Ibid.*
[342] *Ibid.*, pp. 433-434.
[343] *Ibid.*, p. 434.
[344] « L'être en effet ne se trouve NULLE PART » (*Ibid.*, p. 435).
[345] *Ibid.*, p. 440.

Voilà la première critique – encore bégayante mais déjà significative – de Bataille au système clos hégélo-kojévien, lequel demeure pourtant une disposition de pensée sollicitée à maintes reprises. Le surgissement du rire, qui deviendra plus tard un motif récurrent chez Bataille, organise les premiers pas d'une nouvelle stratégie de déstructuration de la prétendue omni-compréhensivité de la Raison. Cette illusion, cette folie de l'imaginaire, sera ce contre quoi Bataille décidera de lutter à la suite de la fin de son engagement politique. Si « la communication profonde veut le silence », d'autres pistes seront désormais à parcourir, et notamment des chemins qui ne mènent *nulle part*.

3.2. 1936-1939 : Les années d'Acéphale et du « Collège de Sociologie »

> « *Vous dirigez aussi une revue…*
>
> Je dirige une revue…
>
> *Alors, est-ce que, si vous n'étiez pas écrivain vous-même, vous aimeriez diriger les autres ?*
>
> Oh, sûrement pas, sûrement pas, sûrement pas ! J'ai eu des velléités du côté de la politique, mais ces velléités me sont toujours assez vite apparues presque ridicules. »[346]

De l'échec de *Contre-Attaque* naîtra la revue éphémère *Acéphale*. Fondée par André Masson, Pierre Klossowski et Bataille, elle n'aura que cinq numéros de juin 1936 à juin 1939[347]. À partir de cette expérience, Michel Leiris, Roger Caillois et Bataille organiseront un « Collège de Sociologie [sacrée] » opérant de novembre 1937 à juillet 1939. Ces deux entreprises constituent l'aspect « manifeste » d'une communauté « occulte » du même nom de la revue qui devait, dans les intentions de ses membres, se fonder sur le *sacrifice*.[348]

Pris entre l'apologie d'une violence déchaînée et celle d'une « autorité impitoyable », Bataille eut probablement conscience de l'inanité d'un usage *calculé* du langage politique : tantôt le registre de l'analyse, tantôt celui d'une exhortation passionnée à la lutte devait lui paraître

---

[346] M. SURYA, *Georges Bataille, une liberté souveraine*, *op. cit.*, p. 94.

[347] Les numéros 3 et 4 ont paru dans un même volume daté juillet 1937 tandis que le numéro 5 a été entièrement rédigé par Bataille.

[348] Pour une reconstruction détaillée de l'histoire de la société secrète, cf. M. GALLETTI, *L'Apprenti sorcier*, *op. cit.* Nous utiliserons l'italique pour indiquer la revue et les caractères droits pour désigner la société secrète.

insuffisant face à la grandiloquence séductrice des fascismes et aux présages d'une nouvelle guerre. Comme on l'a vu, les réticences de Masson et l'indifférence de Kojève y étaient pour quelque chose, ce qui l'amena à renouer avec le premier pour mieux s'entendre avec le deuxième. En effet, il n'y a pas de doute que la préoccupation majeure de Bataille à ce moment, à savoir le repérage d'un agent de coagulation d'esprits insoumis véritablement efficace, ne recoupe l'une des notions-clé de l'enseignement de Kojève : l'Homme en tant que « mort qui vit une vie humaine »[349]. Cela annonce le fait que la Négativité incarnée par l'être humain a pour débouchés la Lutte et le Travail, tous deux ne pouvant se donner que dans la conscience de la Mort. La lutte entre un être qui n'a pas peur de mourir (le Maître) et un être saisi par l'angoisse de disparaître (l'Esclave) aboutit à un rapport de travail impliquant deux consciences-de-soi où ce dernier *agit* sur la Nature en la niant afin de produire les objets dont jouit le premier. Cette négation du donné naturel mime de manière parodique la mise à mort de l'animal que l'homme est en premier lieu. Cela revient à dire qu'une immédiateté, telle que la mort, produit une médiation représentée par l'être humain qui assume pleinement sa temporalité finie et, qui plus est, la révèle à travers le Discours.

Or, selon Bataille ce Discours devrait porter en soi la trace de cette mise à mort symbolique et, pour ce faire, il aurait nécessité de se voir « mutilé » et donc privé des éléments de pouvoir qui pourraient exercer une prise mystificatrice sur les exigences d'insoumission de l'être humain. Dès lors la mutilation en question prend la forme d'une décapitation rituelle qui organise un mythe fondateur capable de rallier autour d'un *sacrifice symbolique* une communauté qui se veut *universelle*, non exclusive et fondée sur le crime. Cependant, il peut paraître inconséquent qu'une telle tâche soit confiée à un petit groupe de personnes ayant renié toute forme d'association politiquement ordonnée, mais il ne fait pas de doute que Bataille visait moins à la constitution d'un collectif d'action qu'à celle d'une société désœuvrée.

Aux origines de l'entreprise d'Acéphale se situe une liste de propositions rédigées le 4 avril 1936 par Bataille et adressées aux anciens camarades de *Contre-Attaque* qui avaient pris parti pour lui. Ce document suggère clairement la tonalité à attribuer aux actions du nouveau groupe, lequel devra puiser dans le réservoir d'une affectivité vouée à une singulière dialectique de destruction et recomposition des liens sociaux soutenue par une échelle de valeurs nouvelles. Les onze propositions de ce texte, intitulé tout simplement *Programme*, méritent d'être reportées intégralement :

[349] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 550.

« 1. Former une communauté créatrice de valeurs, valeurs créatrices de cohésion.

2. Lever la malédiction, le sentiment de culpabilité qui frappent les hommes, les obligent à des guerres qu'ils ne veulent pas, les vouant à un travail dont le fruit leur échappe.

3. Assumer la fonction de destruction et de décomposition mais comme achèvement et non comme négation de l'être.

4. Réaliser l'accomplissement personnel de l'être et sa tension par la concentration, par une ascèse positive et par une discipline individuelle positive.

5. Réaliser l'accomplissement universel de l'être personnel dans l'ironie du monde des animaux et par la révélation d'un univers acéphale, jeu et non état ou devoir.

6. Prendre sur soi la perversion et le crime non comme valeurs exclusives mais comme devant être intégrés dans la totalité humaine.

7. Lutter pour décomposer et exclure toute communauté autre que cette communauté universelle, telles que les communautés nationales, socialiste et communiste ou les églises.

8. Affirmer la totalité des valeurs, l'inégalité humaine qui en résulte et reconnaître le caractère organique de la société.

9. Participer à la destruction du monde qui existe, les yeux ouverts sur le monde qui sera.

10. Considérer le monde qui sera dans le sens de la réalité contenue dès maintenant et non dans le sens d'un bonheur définitif qui n'est pas seulement inaccessible mais haïssable.

11. Affirmer la valeur de la violence et de la volonté d'agression en tant qu'elles sont la base de toute puissance. »[350]

Valeurs-Crime-Communauté-Violence : ce sont les mots-clés qui décident de cette sombre renaissance de l'esprit face à la menace de la guerre, mais on ne saurait comprendre pleinement ces propositions si l'on ne les mettait pas en résonnance avec les onze *Thèses sur Feuerbach* esquissées par Karl Marx en avril 1845 (le mois y est probablement pour quelque chose…). Le reproche que Marx adressait à Feuerbach portant sur l'attitude éminemment théorique et *essentialiste* de la philosophie matérialiste de ce dernier (deuxième thèse), le moment était venu de *transformer le monde* au lieu de tout simplement l'*interpréter* (onzième thèse). Ce matérialisme *intuitif* feuerbachien (neuvième et cinquième thèse) aurait dû se transformer en philosophie de la *praxis*, à savoir en une philosophie dont la portée gnoséologique – étayée et confirmée par l'activité révolutionnaire – aurait primé sur celle ontologique ; l'activité humaine devrait désormais être abordée d'un point de vue *sensible*, la sensibilité étant de l'ordre

[350] G. BATAILLE, *[Programme]*, *O.C.*, t. II, p. 273. Le point 11 n'aurait pas été rédigé par Bataille (cf. M. GALLETTI, *L'Apprenti sorcier*, *op. cit.*, pp. 281-282).

de la pratique et non pas de la dichotomie artificielle sujet/objet (première thèse). Le sentiment religieux aussi nécessiterait d'être critiqué socialement et historiquement pour en éviter une cristallisation atemporelle et abstraite (sixième et septième thèse). La cible de Marx prenait ainsi la forme de l'idéalisme naïf des jeunes hégéliens de gauche afin de revendiquer un matérialisme intégral où la *praxis* ne saurait être soumise aux formes vides de la théorie.

Or, la nouvelle entreprise bataillienne semble prendre comme point de départ ce marxisme universaliste et transformatif – dont il s'était emparé tout au long de la première moitié des années 1930 – pour le renverser et le creuser de tous ses éléments d'action *directe* sur le monde. Les termes « destruction » et « décomposition » ainsi que « former », « affirmer » et « réaliser » qui apparaissent dans le *Programme* ne sont plus les mots d'ordre d'un combat *effectif* devant se jouer partout (dans les rues, dans les usines, dans les campagnes…) mais les principes d'une communauté humaine nouvelle qui, tout en se voulant universelle, ne débouchera que sur la négation du *zôon politikòn* aristotélicien.

En réaffirmant la valeur du crime et de la violence, Acéphale se vouera au sacrifice et donc à un réinvestissement sacré de tout acte censé relier (*religio*) des citoyens en une communauté. Cette dernière, d'abord politique (la société secrète restera idéologiquement très orientée à gauche), ne se résoudra qu'en une *conjuration* où tous seront en même temps bourreaux et victimes, sacrifiants et sacrifiés.

Pour ce faire, Bataille et Masson estiment nécessaire d'accomplir un geste de réduction à l'*informe* de tout ce qui pourrait être reconduit à une organisation jubilatoire du pouvoir, le risque en étant réel quand il est question de former des communautés créatrices de valeurs. Comment mener à bien la constitution d'un nouvel ordre axiologique sans s'empêtrer dans la revendication d'une autorité fondatrice de cet ordre même ?

Le dispositif mis en place par *Acéphale* joue autour du double registre de la *mise à mort rituelle* et de l'*auto-mutilation*. D'un côté on assiste à la création du « *bonhomme acéphale* »[351] (fig. 1) – dessiné par Masson et probablement inspiré de l'effigie d'une divinité gnostico-manichéenne du III^e^ ou IV^e^ siècle apr. J.-C. que Bataille avait repérée dans le Cabinet des Médailles de la Bibliothèque Nationale[352] – et, de l'autre côté, à la fondation d'un mythe de suppression du « moi » qui retrouvera dans l'extase dionysiaque son horizon de sens.

[351] Selon l'expression de Georges Duthuit reprise par André Masson dans « Le soc de la charrue », in *Critique*, n° 195-196, *op. cit.*, p. 701.
[352] Cf. planche XVII dans *O.C.*, t. I.

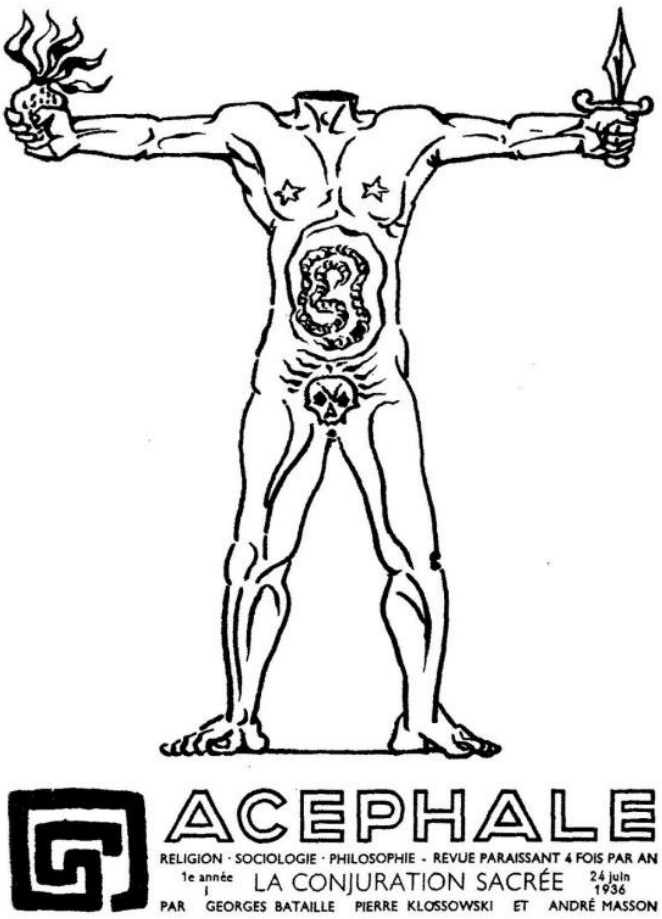


Figure 1

Pour ce qui est de la construction du « bonhomme acéphale », c'est André Masson lui-même qui nous renseigne :

> « Je le vois tout de suite sans tête, comme il sied, mais où reporter cette encombrante et douteuse tête ? – Irrésistiblement elle trouve sa place à l'endroit du sexe (en le masquant) avec une 'tête de mort'. – Mais que faire de ses bras ? – Automatiquement d'une main (la gauche !) il brandit un poignard ; de l'autre il pétrit un cœur enflammé (ce cœur, non pas celui du Crucifié, mais celui de notre maître Dyonisos [*sic*]). Cette tête (j'y reviens) chez les hommes se prolonge toujours dans le cœur et jusqu'aux génitoires. Cœur et testicules : formes jumelles. Ils ne le savent pas, quel bon tour à leur jouer ! Les pectoraux s'étoilent au gré de ma fantaisie.
>
> – Bien, tout cela, mais que faire du ventre ? – Qu'à cela ne tienne, il sera le réceptacle du Labyrinthe devenu d'ailleurs notre signe de ralliement. »[353]

[353] A. MASSON, « Le soc de la charrue », in *Critique*, n° 195-196, *op. cit.*, p. 702.

Ce procédé créatif à l'arrière-goût surréaliste (l'automatisme) mais nourri d'une iconologie sous-jacente bien établie[354] a des précédents dans la production de Masson et Bataille. En effet, dans le courant de l'été 1933 ils avaient conçu ensemble une plaquette intitulée *Sacrifices* contenant cinq eaux-fortes de Masson et un court texte de Bataille. Elle ne sera publiée qu'en décembre 1936 par le même éditeur de la revue *Acéphale* – dont le premier numéro paraît le 24 juin de la même année – avec un tirage limité à 150 exemplaires[355]. En 1933 le sujet de la divinité mourante était déjà au centre des préoccupations des deux amis, selon un témoignage que Masson rend en 1963 :

> « Après ma rupture, en 1929, avec le groupe surréaliste (groupe au sens freudien, pourquoi ne veut-on pas comprendre cela ?) je me repliai sur moi-même et dessinai en vue d'un album *Les dieux qui meurent* : le Minotaure, Osiris, Orphée, Mithra, le Crucifié. Je demandai à Georges Bataille à la fois un titre et une préface. Ainsi *Sacrifices* vit le jour. Gravures à l'eau-forte une fois faites, tirage et publication furent retardés. Et puis, vingt exemplaires, la plupart dépecés, survivent, je crois, le reste ayant été jeté à la voirie.
>
> Ce que je veux retenir, c'est l'éclaircissement, par moi demandé à Georges Bataille, après qu'il m'eut apporté son texte. Je n'ai, lui dis-je, compris et admiré que la première partie ; la seconde je n'y ai rien compris. À quoi il me répondit : 'Moi non plus.' »[356]

Le texte de *Sacrifices* pose en effet quelques problèmes herméneutiques du fait que le langage employé par Bataille frôle les profondeurs de la pensée philosophique – « être », « néant », « temps » sont des termes qui figurent ici de façon récurrente – en même temps que les espaces lisses et insondables de la poésie (un exemple : « La *catastrophe* – le temps vécu – doit être représentée extatiquement non sous forme de vieillard mais de squelette armé d'une faux : squelette glacial et luisant aux dents duquel adhèrent les lèvres d'une tête coupée »[357]). Cependant, on pourrait dégager de ces pages les prémisses d'une conception de la subjectivité qui structurera l'aventure d'*Acéphale* et que Bataille n'abandonnera plus jamais. Sa

---

[354] Bataille, en marge de l'article de 1929 « Le bas matérialisme et la gnose », décrit cet effigie où l'on voit un « dieu acéphale surmonté de deux têtes d'animaux. […] Au pied du dieu, dans un cercle formé par un serpent se mordant la queue, Anubis, une femme et un chien ; au-dessous, une momie. Le dieu acéphale peut être identifié avec le dieu égyptien Bes. » (*O.C.*, t. I, p. 226)

[355] Cf. G. BATAILLE, *Sacrifices*, *O.C.*, t. I, pp. 87-96. L'histoire de cette publication est reconstruite aux pages 645 et 646 du même volume.

[356] A. MASSON, « Le soc de la charrue », in *Critique*, n° 195-196, *op. cit.*, p. 704.

[357] G. BATAILLE, *Sacrifices*, *op. cit.*, pp. 94-95.

position vis-à-vis du *moi* (en termes hégéliens : de la conscience de soi) est d'autant plus fondamentale qu'elle trouvera chez Kojève un appui critique capable de l'orienter à la fois vers la *dépossession de soi* et la *souveraineté.*

Au début de *Sacrifices* on retrouve la phrase « *Moi*, j'existe, – suspendu dans un vide réalisé – suspendu à ma propre angoisse – différent de tout autre être et tel que les divers événements qui peuvent atteindre tout autre et non *moi* rejettent cruellement ce *moi* hors d'une existence totale. »[358] La singularité du *moi* ouvre à un sentiment d'angoisse qui accompagne le vide que l'existence d'un être totalement détaché de l'ensemble des représentations constituant le monde a pu engendrer. En effet, l'irréductibilité de la subjectivité – la propriété d'être « tout autre » par rapport à ce qui existe – ne peut se résoudre que dans la prise de conscience de l'aberration de perspective qui la constitue :

> « Le *moi*, tout autre, du fait de son improbabilité constitutive, a été rejeté au cours de la recherche normale de 'ce qui existe', comme l'image arbitraire, mais éminente, de la non-existence : c'est en tant qu'*illusion* qu'il répond à l'exigence extrême de la vie. En d'autres termes, le *moi*, comme une impasse hors de 'ce qui existe', dans laquelle se trouvent réunies sans autre issue toutes les valeurs extrêmes de la vie, bien qu'il soit constitué en présence de la réalité, n'appartient en aucun sens à cette réalité qu'il transcende et il se neutralise (cesse d'être *tout autre*) dans la mesure où il cesse d'avoir conscience de l'improbabilité achevée de sa venue au monde et partant de son absence fondamentale de rapport avec ce monde. »[359]

Ce sujet errant dans le monde avec la pesanteur de ceux qui n'ont qu'à porter le poids de leur vide constitutif (le *moi* n'a aucun contenu assigné *ab ovo*[360]), indéfiniment secoué par l'angoisse, ne se révèle qu'en tant qu'*illusion,* c'est-à-dire qu'il ne diffère point de toutes les apparences dont il chercherait à se défaire pour trouver un point d'ancrage dans l'existence. Or, il ne faut pas s'étonner que Bataille ne voit dans la mort la seule issue possible à l'abstraction propre au *moi* : la non-existence qu'elle introduit dans la réalité de « ce qui existe » annonce une vérité qui est plus significative que toutes les certitudes avancées par les énoncés de la logique. Une fois qu'on est las de chercher en vain dans les représentations du moi la preuve du fondement des données de l'expérience, « c'est seulement à la limite de la mort

[358] *Ibid.*, p. 89.
[359] *Ibid.*, p. 91.
[360] Il faut rappeler, au passage, que le thème du *moi* comme vide radical sera traité par Kojève en termes de conscience de soi qui est un désir dénoué de tout contenu lequel ne peut que porter sur un autre désir qui en constituerait le seul objet de véritable jouissance.

que se révèle avec violence le déchirement qui constitue la nature même du *moi* immensément libre et transcendant 'ce qui existe'. »[361]

Dès lors apparaît avec évidence la valeur libératrice de ce qui, à la suite de l'enseignement de Kojève, s'appellera *Négativité*. Cette réalité humaine qui ne trouve de sens que dans le vide et dont la faculté la plus authentique est celle de *nier* les données du monde extérieur tout en niant son propre support naturel (le *moi* est avant tout une chose parmi les choses) trouve ici une première préfiguration. Seulement, Bataille s'y réfère en employant la formule « *moi* qui meurt » :

> « Le *moi* n'accède à sa spécificité et à sa transcendance intégrale que sous la forme du '*moi* qui meurt'.
>
> Mais cette révélation du *moi* qui meurt n'est pas donnée chaque fois que la simple mort est révélée à l'angoisse. Elle suppose l'achèvement impératif et la souveraineté de l'être au moment où celui-ci est projeté dans le temps irréel de la mort. Elle suppose l'exigence, en même temps la défaillance sans bornes de la vie impérative, conséquence de la séduction pure et de la forme héroïque du *moi* : elle accède ainsi à la subversion déchirante du *dieu* qui meurt.
>
> La mort du dieu se produit non comme altération métaphysique (portant sur la commune mesure de l'être), mais comme l'absorption d'une vie avide de joie impérative dans l'animalité pesante de la mort. »[362]

Dans ces deux paragraphes semblent se mettre au point tous les enjeux de l'interprétation critique bataillienne des catégories attribuées à la conscience de soi par Kojève, et cela bien avant le début de son séminaire. Si l'on peut supposer que la publication tardive de *Sacrifices* ne soit pas sans rapport avec la décision d'étayer la naissance d'*Acéphale* avec une plaquette qui en explicite les prémisses théoriques et iconographiques, il serait aveugle de ne pas reconnaître un certain souci de *correspondance* vis-à-vis de ce que Bataille avait pu entendre lors des cours à l'École Pratique, comme si sa tentative de séduire le maître après l'échec de *Contre-Attaque* ne se limitait pas à des réactions immédiates, pouvant puiser aussi dans une production passée *clairvoyante*.

Si d'un côté l'usage que Bataille fait du sacrifice angoissé du moi rejoint l'« acéphalité » du dieu qui meurt, de l'autre côté il semble parodier la dialectique du maître et de l'esclave au moment où ce dernier, censé fuir la mort à la suite de l'angoisse qu'il en éprouve, assume

---

[361] *Ibid.*
[362] *Ibid.*, pp. 91-92.

inopinément le risque de se vouer à la perte intégrale de soi afin de retrouver ce vertige, seul moyen capable de lui assurer une souveraineté quelconque. L'« impérativité » et la souveraineté de l'être qui vit à la hauteur de la mort sans pour autant exercer un pouvoir hiérarchisant représentera la principale forme d'« hétérodoxie » de Bataille par rapport au développement logique de l'esclave hégélo-kojévien, destiné à un renversement des rapports de force qui en fait l'agent historique de l'accomplissement de l'État universel et homogène où tous les citoyens seront libres et également reconnus. Comme on le voit déjà ici, ce qui intéresse Bataille est le dépassement transhistorique de la lutte pour la reconnaissance des *moi* puisqu'il n'y aurait pas de salut hors du renoncement aux prétentions d'un être qui refuse le crime (le *sacrifice* étant une forme rituelle de meurtre) pour se porter garant d'une amélioration sociale. Il est étonnant de voir comment déjà en 1933 le lexique bataillien reprend la terminologie hégélienne pour faire fi des conséquences qu'elle entraîne quand on s'en sert de manière commode : « Dans ce fait que vie et mort sont vouées passionnément à l'affaissement du vide, ne se révèlent plus les rapports subordonnés de l'esclave au maître, mais vie et vide se confondent et se mêlent comme des amants, dans les mouvements convulsifs de la fin. »[363]

La dialectique usée « subordination-insubordination » ne satisfait pas l'exigence de rendre compte des extrêmes du possible, des expériences-limites de la vie quand elle est confrontée à tout ce qui lui dérobe les coordonnées d'une action efficace à mener dans l'espace humain. C'est la raison pour laquelle, au milieu des années 1930, l'angoissante situation politique européenne appelle d'après Bataille à un renouveau des moyens de rassemblement communautaire qui ne recule pas devant les « mouvements convulsifs de la fin » pour les intégrer dans une démarche où la mort et l'extase configurent un modèle mythico-religieux de palingenèse des valeurs.

Effectivement, le premier numéro d'*Acéphale* s'ouvre sur des propos qui ne font que d'ajouter à l'ambiguïté du projet :

> « NOUS SOMMES FAROUCHEMENT RELIGIEUX et, dans la mesure où notre existence est la condamnation de tout ce qui est reconnu aujourd'hui, une exigence intérieure veut que nous soyons également impérieux.
>
> Ce que nous entreprenons est une guerre. »[364]

[363] *Ibid.*, p. 93.
[364] G. BATAILLE, « La conjuration sacrée », *op. cit.*, p. 443.

Ce qui s'esquisse ici n'est autre qu'une tentative d'introduire, au sein d'une communauté, cette fièvre propre aux combattants et aux hommes religieux, soit de solliciter une contagion qui puisse faire, de cette communauté même, le réceptacle d'une *communion*. Être « farouchement religieux » équivaut à dire que, « secrètement ou non, il est nécessaire de devenir tout autres ou de cesser d'être. »[365] À bien des égards, « devenir tout autres » et « cesser d'être » sont deux expressions qui peuvent agilement se superposer et se confondre puisque cette hétérogénéité subversive indiquée par l'altérité radicale correspond à l'accomplissement d'une mise à mort dont les enjeux côtoient ceux qui sont propres aux conduites mystiques. Ce n'est pas un cas alors que Bataille exprime cette contiguïté entre le sacrifice et l'amour de(s) Dieu(x) lorsqu'il proclame que « la vie a toujours lieu dans un tumulte sans cohésion apparente, mais elle ne trouve sa grandeur et sa réalité que dans l'extase et dans l'amour extatique. »[366] Se tourner vers l'extase amoureuse – exigence vitale *impérative* propulsée par la furie hétérologique du « sacré gauche », impur – signifie se rendre à la fusion des subjectivités qui y sont impliquées. Or, nulle fusion sans perte, sans écart : il faut toujours qu'un élément marginalisé puisse assurer la réussite de cette opération de communion d'où, de deux ou plusieurs singularités, ne ressort qu'une organicité nouvelle dépourvue de ce qui constituait leurs limites individuelles. Il s'avère que cette limite ne peut que s'identifier à la *tête*, dont la faculté de faire *un*, c'est-à-dire d'organiser ce qui était désorganisé, ne permet pas l'accès au sacré. Le numineux demande le dépassement de toute contrainte individuelle car il faut sortir de soi pour toucher à cet état où l'intérieur devient extérieur et inversement. L'extase coïncidant avec un ravissement déraisonné qui se joue dans le silence, c'est alors la parole qui doit se soustraire à l'emprise du corps. Parole-Logos-Pensée-Discours-Dieu est la chaîne signifiante que, chez Bataille (et Masson), la tête subsume. La faire capituler signifierait alors plonger la vie humaine dans la splendeur d'une existence ôtée de la Nécessité, soit de cette « redingote mathématique » que déjà représentait en 1929 la digue contraignant le flux de toute liberté[367]. Selon les mots du Bataille de 1936 :

> « La vie humaine est excédée de servir de tête et de raison à l'univers. Dans la mesure où elle devient cette tête et cette raison, dans la mesure où elle devient nécessaire à l'univers, elle accepte un servage. Si elle n'est pas libre, l'existence devient vide ou neutre et, si elle est libre, elle est un jeu.

[365] *Ibid.*
[366] *Ibid.*
[367] Cf. l'article « Informe » analysé plus haut (*supra*, pp. 28 sqq).

> […] L'homme est cependant demeuré libre de ne plus répondre à aucune nécessité : il est libre de ressembler à tout ce qui n'est pas lui dans l'univers.
>
> […] L'homme a échappé à sa tête comme le condamné à la prison. Il a trouvé au-delà de lui-même non Dieu qui est la prohibition du crime, mais un être qui ignore la prohibition. »[368]

Cet être est l'Acéphale, monstrueux[369] et pourtant divin dans son absence de transcendance lumineuse (le Dieu du christianisme). L'automutilation souveraine du dieu sans tête est un moyen de réhabilitation de cet espace de violence anti-discursive que Bataille n'avait pas pu totalement constituer lors de l'expérience de *Contre-Attaque*, encore trop attachée aux logiques de polarisation internes au groupe. Avec Acéphale, la capitulation du chef remet en question la manière dont une action qui se veut déchaînée pourrait être menée à bien au sein d'une communauté fermée : l'universalité à laquelle elle aspire ne demande rien d'autre qu'une libre circulation des désirs les plus inavoués et criminels, sans pour autant que l'espace public (la « rue » de *Contre-Attaque*) en soit affecté. Somme toute, l'universel dont il est ici question ne vise absolument pas l'État homogène reconnu par Kojève comme aboutissement nécessaire de la dialectique du Maître et de l'Esclave, et le point huit du *Programme* d'*Acéphale* mettait bien au clair le fait que l'inégalité humaine ne pourrait qu'être affirmée à la suite de la reconnaissance de l'organicité de la société. Mais de quoi s'agit-il donc lorsque Bataille ne cesse de répéter qu'une nouvelle source de « valeurs créatrices de cohésion » est à implanter par-delà toute communauté exclusive ?

La réponse n'est pas facile car la tâche envisagée par le cercle d'Acéphale puise en même temps dans la *négativité* et dans l'*affirmation créatrice*. Il ne fait pas de doute que cette négativité (mise à mort, sacrifice, décomposition, destruction…) ne relève d'un souci de refus de tout ce qui risque d'être coopté par les exigences de la vie impérative et homogène – ce sont les termes que Bataille employait en 1933 –, à savoir de cette vie calculée où l'ampleur de toute dispute ne se mesure que sur la base des avantages qu'un tort, qu'une scission peuvent en-

---

[368] *Ibid.*, p. 445.

[369] Bataille le décrit comme suit : « Au-delà de ce que je suis, je rencontre un être qui me fait rire parce qu'il est sans tête, qui m'emplit d'angoisse parce qu'il est fait d'innocence et de crime : il tient une arme de fer dans sa main gauche, des flammes semblables à un sacré-cœur dans sa main droite. Il réunit dans une même éruption la Naissance et la Mort. Il n'est pas un homme. Il n'est pas non plus un dieu. Il n'est pas moi mais il est plus moi que moi : son ventre est le dédale dans lequel il s'est égaré lui-même, m'égare avec lui et dans lequel je me retrouve étant lui, c'est-à-dire monstre. » (*Ibid.*) La correspondance entre droite-gauche et Naissance-Mort n'est pas sans intérêt, se rattachant directement aux études que Bataille avait données à *La Critique Sociale*. Le thème de la monstruosité reviendra dans ce même numéro d'*Acéphale* sous la plume de Klossowski, lequel lui consacre un article autour des implications psychologiques des pratiques sadiques/sadiennes de jouissance liées à l'attente (« Le monstre », in *Acéphale*, n° 1, 24 juin 1936, pp. 5-6).

traîner (l'ancien adage *divide et impera*…). Cependant, ladite négativité est qualitativement différente de celle que Kojève résumait dans le binôme Lutte-Travail : ici il est question de *guerre* (non positionnelle, non stratégique) et de *sacré*, soit de tout ce qui excède le monde profane de la gestion des biens. Or, il est certain que l'entreprise d'*Acéphale* n'est pas étrangère à l'atteinte d'un Bien commun, seulement ce dernier ne peut pas se composer des discours des esprits qui ont reculé devant la mort. La décomposition prônée par le *Programme* est donc la dissémination de toute pensée de la Nécessité et non pas destruction de l'être (de l'autre, du monde donné). Perdre la tête est un acte affirmatif qui met en jeu le destin des individus et les expose au déchaînement sans fin des passions ; l'abandon au crime que ce geste implique pose l'homme au-delà et en-deçà de Dieu, fixant dans sa mort la possibilité ultime du salut. C'est à ce moment qu'intervient la figure de Nietzsche, véritable *genius loci* d'*Acéphale*.

Les numéros 2[370] et 3/4[371] de la revue lui seront presque entièrement consacrés, sous la double perspective d'une « réparation » des dégâts produits par sa sœur et son cousin (Élisabeth Foerster-Nietzsche et Richard Oehler) et d'une réinterprétation de sa pensée dyonisiaque.

Le but avoué est celui de « dénazifier » Nietzsche et de restituer donc sa pensée à cette liberté absolue qui lui est propre :

> « LA DOCTRINE DE NIETZSCHE NE PEUT PAS ÊTRE ASSERVIE.
>
> Elle peut seulement être suivie. La placer à la suite, au service de *quoi que ce soit* d'autre est une trahison qui relève du mépris des loups pour les chiens.
>
> EST-CE QUE LA VIE DE NIETZSCHE REND VRAISEMBLABLE QU'IL PUISSE AVOIR 'LES AILES COUPÉES' PAR QUI QUE CE SOIT ?
>
> Que ce soit l'antisémitisme, le fascisme, que ce soit le socialisme, il n'y a qu'*utilisation*. Nietzsche s'adressait à des *esprits libres*, incapables de se laisser utiliser. »[372]

Tout ce qui est asservi, tout ce qui se soumet plus ou moins consciemment à une raison qui exerce une violence symbolique et physique sur un corps social ou même sur un corpus

---

[370] Initialement prévu pour la fin de septembre 1936, il ne paraîtra que le 21 janvier 1937. Les signataires du numéro sont Georges Bataille, Pierre Klossowski, Jean Rollin et Jean Wahl. Ils sont également présents trois dessins d'André Masson.

[371] Numéro double paru en juillet 1937. Sous le titre « Dionysos » sont recueillis des articles et des comptes-rendus de Georges Bataille, Jules Monnerot, Roger Caillois et Pierre Klossowski. Y figurent quatre dessins d'André Masson. Ce numéro annonçait (couverture, p. 4) : « à paraître prochainement / L'ÉROTISME / par Georges Bataille, Maurice Heine, Pierre Klossowski, Michel Leiris et André Masson / Numéro spécial d'ACÉPHALE. 8 F ». Il ne verra jamais le jour, remplacé par une *Collection « Acéphale »*, présentée comme *Nouvelle série*, dont le *Cahier n. 1* parut en 1938 et, sous le titre *L'érotisme*, publiait le *Miroir de la tauromachie* de Michel Leiris.

[372] G. BATAILLE, « Nietzsche et les fascistes », in *Acéphale*, n° 2, 21 janvier 1937 (*O.C.*, t. I, p. 450).

philosophique (c'est le cas de Nietzsche) n'a d'autre échappatoire que la poursuite d'un sevrage également violent. Le crime et la violence revendiqués par *Acéphale* répondent en effet aux forces d'asservissement qui, au moyen de l'appropriation d'un discours qu'au départ ne se veut pas idéologisé, font de ce dernier un instrument de la *raison d'État* en lui attribuant une « *valeur d'utilité* »[373].

Deux formes de violence se partagent donc l'espace social : d'un côté il y a celle qui asservit et opprime par le truchement d'une manipulation délibérée des idées (notamment, l'usage que le nazisme a fait de la philosophie nietzschéenne) et, de l'autre côté, on retrouve la violence qui libère l'esprit et qui ne se soumet à rien d'autre qu'à sa propre autorité (*Acéphale*). Cette dernière est bien symbolisée par un passage où Bataille déclare de manière nette que « l'*acéphale* exprime mythologiquement la souveraineté vouée à la destruction, la mort de Dieu, et en cela l'identification à l'homme sans tête se compose et se confond avec l'identification au surhumain qui EST tout entier 'mort de Dieu' »[374].

Or, le fait de renoncer à la tête pour faire circuler librement un désir de *sacré* capable de constituer une communauté impossible fondée sur le crime semble mal se concilier avec l'idée d'affirmer un discours qui se veut profondément nietzschéen : le vitalisme du philosophe de Röcken est ici perverti par les exigences nécrologiques d'un groupe d'« apprentis sorciers »[375] dont la soif de mythe risque de propager une conception eschatologique de la mort. En effet, si la pensée de Nietzsche se rattache à une vision de la temporalité non judéo-chrétienne – donc non linéaire et non *destinale* – en lui préférant l'« éternel retour de l'identique » de matrice stoïcienne, l'apothéose de la mort prônée par *Acéphale* n'est pas loin d'une réhabilitation de la valeur fondatrice de la *fin* dans le double sens de destin et d'achèvement. Par ailleurs, si la conscience de soi (l'homme) ne se reconnaît libre que dans une temporalité finie (c'est la leçon kojévienne), l'Histoire n'a d'autre issue que sa propre suppression pour qu'advienne le temps « extatique » de l'État universel et homogène[376].

---

[373] *Ibid.*, p. 452.

[374] G. BATAILLE, « Propositions », in *Acéphale*, n° 2, *op. cit.*, p. 470.

[375] « L'apprenti sorcier » est le titre d'un texte de Bataille qui figure dans un tiré à part (pp. 5-54) de la *Nouvelle Revue Française*, n° 298, 1er juillet 1938, intitulé « Pour un Collège de Sociologie ».

[376] Une telle temporalité extatique serait commune au surhomme et à l'*acéphale*, comme l'indique Bataille : « Surhomme et *acéphale* sont liés avec un éclat égal à la position du temps comme objet impératif et liberté explosive de la vie. Dans l'un et dans l'autre cas, le temps devient objet d'extase et il importe en second lieu qu'il apparaisse comme 'retour éternel' dans la vision de Surlej ou comme 'catastrophe' (*Sacrifices*) ou encore comme 'temps-explosion' : il est alors aussi différent du temps des philosophes (ou même du temps heideggérien) que le christ des saintes érotiques l'est du Dieu des philosophes grecs. » (G. BATAILLE, « Propositions », *op. cit.*, pp. 470-471)

Cette vision anti-nietzschéenne du rôle de la mort est subtilement introduite par-ci par-là dans les articles d'*Acéphale*, même aux endroits où l'on s'y attendrait le moins. C'est le cas, par exemple, de deux textes du numéro double de juillet 1937 consacré à Dionysos[377]. Ils sont développés à partir de la tragédie *Numance* de Cervantes, dont le sujet est « la guerre inexpiable qui poursuit le général romain Scipion contre les Numantins révoltés, qui, assiégés et épuisés, s'entre-tuent plutôt que de se rendre. »[378]

Indépendamment de la plus immédiate nécessité politique de la représentation de *Numance* (Bataille nous dit qu'elle avait été mise en scène en Espagne par les miliciens rouges en pleine lutte antifasciste), ce qui nous intéresse est la vérité *religieuse* de la tragédie de la ville espagnole.

> « De même que les Romains commandés par l'implacable autorité d'un chef sont associés à la gloire du soleil, de la même façon, les Numantins SANS CHEF sont placés dans la région de la Nuit et de la Terre, dans la région hantée par les fantômes de la Mère-Tragédie. Et c'est dans la mesure où l'agonie et la mort sont entrés dans la ville que cette ville devient l'image de tout ce qui au monde peut exiger un amour total ; c'est dans la mesure où elle meurt que toute la nostalgie du monde perdu peut être maintenant exprimée par le seul nom de NUMANCE. »[379]

Numance renvoie à la mort sacrificielle de la communauté sans chef, donc la mort qui marque une double absence : un vide de *sens* (le *logos* autoritaire) et le vide da la communauté elle-même qui, en se supprimant (« ce ne sont pas des individus, c'est un peuple qui agonise »[380]) ouvre à la *communion*. Le suicide rituel est la forme la plus subversive d'appropriation des armes du pouvoir : la mise à mort de soi annonce la *réversibilité* de l'anéantissement, lequel d'institutionnel devient *parcellaire* en fuyant le contrôle de la raison *qui autorise*.

Cette logique de la réversion mortelle peut être élucidée par certaines idées contenues dans l'essai *L'échange symbolique et la mort* de Jean Baudrillard. Ici le *symbolique* est présenté comme « un acte d'échange et *un rapport social qui met fin au réel*, qui résout le réel, et du même coup l'opposition entre le réel et l'imaginaire »[381] (ces deux dernières notions n'indiquent ici que l'effet structurel de disjonction entre deux termes, par exemple naissance/mort et

---

[377] Cette divinité représente pour Bataille une préfiguration de l'existence déchirée de Nietzsche, exaltation de vie et de mort par-delà le bien et le mal.

[378] G. BATAILLE, « La représentation de 'Numance' », in *Acéphale*, n° 3-4, juillet 1937 (*O.C.*, t. I, p. 485 n.).

[379] *Ibid.*, p. 486.

[380] *Ibid.*

[381] J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, 1976, p. 204. Les termes de symbolique /réel / imaginaire reprennent les catégories lacaniennes équivalentes tout en les détournant dans un sens anthropologique étayé par l'économie politique.

homme/nature, c'est-à-dire de leur exclusion mutuelle sur la base d'une intervention normative et répressive des sujets de pouvoir[382]). À proprement parler l'*échange symbolique* est alors ce rapport social qui offre à l'acte de la *donation* la possibilité d'un contre-don, puisque si le don (sans contrepartie) constitue la source et l'essence du pouvoir, seul le contre-don peut l'abolir (réversibilité de l'échange symbolique).

« Ce qu'il faut, c'est donc tout déplacer dans la sphère du symbolique, où la loi est celle du défi, de la réversion, de la surenchère. *Telle qu'à la mort il ne peut être répondu que par une mort égale ou supérieure.* »[383] Pour revenir à Numance, si l'État romain avait donc garanti à la population numantine sécurité, protection et la possibilité de garder ses propres traditions en échange de la soumission et de la *mort différée* (ce qui est garanti et même souhaité par le capitalisme en vertu de son obédience aveugle à la loi de la valeur), la seule solution subversive aurait été de « retourner contre le système le principe même de son pouvoir : l'impossibilité de réponse et de rétorsion. *Défier le système par un don auquel il ne puisse pas répondre, sinon par sa propre mort et son propre effondrement.* […] Il faut que le système lui-même *se suicide en réponse au défi multiplié de la mort et du suicide.* »[384] À la mort on ne peut répondre que par la mort, et le suicide du système correspondrait ainsi à son échec, à son égarement car il se révélerait incapable de « comptabiliser » une mort-défi, une mort symbolique. Or, il y a assurément une différence qualitative entre la mort rituelle de l'ouvrier qui, dans son refus du travail salarié (son décès *réel* n'est pas strictement nécessaire), « gagne » la mort du système qui l'opprime, et la mort rituelle du numantin, laquelle est de l'ordre de la dépense pure, de la perte de soi sans contrepartie, tragédie absolue :

> « À L'UNITÉ CÉSARIENNE QUE FONDE UN CHEF, S'OPPOSE LA COMMUNAUTÉ SANS CHEF LIÉE PAR L'IMAGE OBSÉDANTE D'UNE TRAGÉDIE. La vie exige des hommes assemblés, et les hommes ne sont assemblés que par un chef ou par une tragédie. Chercher la communauté humaine SANS TÊTE est chercher la tragédie : la mise à mort du chef elle-même est tragédie ; elle demeure exigence

[382] Dans l'opération symbolique, les deux termes perdent leur principe de réalité, mais ce principe n'est jamais autre chose que l'*imaginaire* de l'autre terme. Dans le binôme homme/nature, la nature (objective, matérielle) n'est que l'imaginaire de l'homme ainsi conceptualisé. Dans la répartition sexuelle masculin/féminin, distinction structurelle et arbitraire qui fonde le principe de « réalité » (et de répression) sexuelle, la « femme » ainsi définie coïncide avec l'imaginaire de l'homme. Chaque terme de la disjonction exclut l'autre, qui devient son imaginaire. Il en est de même de la vie et de la mort dans le système catégoriel dans lequel nous somme situés : le prix qu'on paye pour la « réalité » de cette vie, pour la vivre comme valeur positive, est le fantôme persistant de la mort. Pour nous les vivants, ainsi définis, la mort est notre imaginaire.

[383] *Ibid.*, p. 63.

[384] *Ibid.*, pp. 63-64.

> de tragédie. Une vérité qui changera l'aspect des choses humaines commence ici : L'ÉLÉMENT ÉMOTIONNEL QUI DONNE UNE VALEUR OBSÉDANTE À L'EXISTENCE COMMUNE EST LA MORT. »[385]

Si la référence majeure de Bataille reste ici Nietzsche et son exigence de tragédie, ce qui est souligné aussi par un court texte qu'il a donné à la revue *Le voyage en Grèce* en 1937 où il est question de l'itinéraire théâtral qui va de Dionysos à Apollon[386], on ne peut s'empêcher de voir dans la lecture que Kojève fait de Hegel des résonnances précises de ses propos autour de la nécessité libératrice de la mort volontaire:

> « [*en commentant des passages extraits du* Système d la morale *de 1802 et des* Conférences *de 1803-1804*] C'est donc bien la mort, s'entend la mort volontaire ou acceptée en pleine connaissance de cause, qui est la manifestation suprême de la liberté, du moins de la liberté 'abstraite' de l'individu *isolé*. L'Homme ne pourrait pas être libre s'il n'était pas essentiellement et volontairement mortel. La liberté est l'autonomie vis-à-vis du donné, c'est-à-dire la possibilité de le *nier* tel qu'il est donné, et c'est uniquement par la mort volontaire qu'un homme peut échapper à l'emprise de *n'importe quelle* condition donnée (= imposée) de l'existence. Si l'Homme n'était pas mortel et s'il ne pouvait pas se donner la mort sans 'nécessité', il n'échapperait pas à la détermination rigoureuse par la totalité donnée de l'Être, qui dans ce cas mériterait d'être appelée 'Dieu'.
>
> L'essence de la liberté individuelle est donc la Négativité, qui se manifeste à l'état pur ou 'absolu' comme mort. »[387]

Comment ne pas voir dans le refus *acéphalique* de la « détermination rigoureuse par la totalité donnée de l'Être » (Dieu, ou même État) la plus pertinente description du geste constitutif de l'individu isolé, donc de la liberté individuelle dont l'essence est la Négativité ? Numance est, entre autres, l'un des noms de cette Négativité qui, en prenant conscience de soi et en contaminant le corps social, élève l'individuel au rang d'universel et fonde du même coup la communauté impossible et tragique des hommes qui n'envisagent la *fin* que comme but et non pas comme principe de renaissance perpétuelle et donc d'une historicité circulaire (l'*amor fati* nietzschéen). Encore une fois, la lecture de Nietzsche est pervertie en ce que le

---

[385] G. BATAILLE, « Numance ! Liberté ! », in *Acéphale*, n° 3-4, *op. cit.*, p. 489.

[386] G. BATAILLE, « La Mère-Tragédie », in *Le voyage en Grèce*, n° 7, été 1937, pp. 20-21 (*O.C.*, t. I, pp. 493-494). Ici aussi le goût batteillien pour le renversement de la hiérarchie haut-bas est maintenu : « En rien, le théâtre n'appartient au monde ouranien de la tête et du ciel : il appartient au monde du ventre, au monde infernal et maternel de la terre profonde, au monde noir des divinités chtoniennes. L'existence de l'homme n'échappe pas plus à l'obsession du sein maternel, qu'à elle de la mort : elle est liée au tragique dans la mesure où elle n'est pas la négation de la terre humide qui l'a produite et à laquelle elle retournera. […] Le plus grand danger est que les hommes cessant de s'égarer dans l'obscurité du sommeil et de la Mère-Tragédie achèvent de s'asservir à la besogne utile. » (*Ibid.*)

[387] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 557. La citation est tirée d'une conférence du cours de l'année 1933-1934 sur l'idée de la mort dans la philosophie de Hegel.

meurtre de Dieu et donc de toutes les instances totalitaires est identifié au crime contre soi-même (le suicide, la « mort sans 'nécessité' ») sous une modalité sacrificielle, ce qui est loin de la volonté de puissance professée par le *surhomme*, lequel n'aborde l'autoaffirmation souveraine que par un « Oui » inconditionnel à la vie[388]. Bien que l'acéphale ne dise « Non » que pour se soustraire à toute contrainte discursive et adhérer ainsi à la totalité des possibles, sa frénésie dionysiaque ne rejoint le surhomme que sur un plan exclusivement métaphysique (leurs destins sont liés quant à l'assomption de la mort de Dieu), alors que d'un point de vue politique ils sont séparés par la portée de leurs gestes : l'Universel de l'acéphale contre le Particulier du surhomme (il n'y a pas de dimension communautaire possible qui puisse supporter la « transvaluation de toutes les valeurs »). « La vie exige des hommes assemblés, et les hommes ne sont assemblés que par un chef ou par une tragédie »[389] disait Bataille, et cette tragédie mortifère ne tarda pas à se produire au sein d'Acéphale.

Malgré la pénurie d'informations relatives à la vie de la société secrète, il semble qu'elle se serait dissoute lorsque, après avoir décidé qu'il était nécessaire d'accomplir un sacrifice humain[390], aucun des membres de la communauté ne se rendit disponible pour assumer le rôle du bourreau alors que tout un chacun était prêt à s'offrir comme victime[391]. Par ailleurs, les derniers temps de la revue-société furent particulièrement durs pour Bataille, lequel fut l'objet d'un abandon progressif de la part de ses « conjurés » comme le témoignent ses dernières lettres aux animateurs du mouvement :

---

[388] Le rapprochement entre *acéphale* et *surhomme* avait été explicité par Bataille : « L'*acéphale* exprime mythologiquement la souveraineté vouée à la destruction, la mort de Dieu, et en cela l'identification à l'homme sans tête se compose et se confond avec l'identification au surhumain qui EST tout entier 'mort de Dieu'. » (G. BATAILLE, « Propositions », *op. cit.*, p. 470)

[389] Cf. *supra*, p. 114.

[390] La source principale de cette rumeur est Roger Caillois, lequel, tout en n'ayant pas fait partie de la communauté secrète, déclara dans deux entretiens (« Entretien avec Roger Caillois », *La Quinzaine Littéraire*, n° 97, 16 juin 1970 et « Le dernier encyclopédiste : Roger Caillois, *Le Nouvel Observateur*, n° 521, 4-10 novembre 1974) que Bataille lui parla du sacrifice humain et lui demanda s'il voulait faire office de sacrificateur.

[391] « Dans l'exaltation du moment, riens moins qu'un sacrifice ne semble capable de lier les énergies aussi profondément qu'il était nécessaire pour mener à bien une tâche immense et d'ailleurs sans objet défini. Comme il ne fallait pas au physicien antique qu'un point d'appui pour soulever le monde, la mise à mort solennelle d'un des leurs semblait suffire aux nouveaux conjurés pour consacrer leur cause et assurer à jamais leur fidélité. Rendant invincibles leurs efforts, elle devait leur livrer l'univers.

Le croira-t-on ? Il fut plus facile de trouver une victime volontaire qu'un sacrificateur bénévole. Finalement, tout demeura en suspens. Je l'imagine du moins, car j'étais l'un des plus réticents et les choses peut-être allèrent plus loin que je ne sus. » (R. CAILLOIS, « L'esprit des sectes », in Colegio de Mexico, « Jornades », n°21, 1945 ; repris dans *Instincts et société*, Denoël, Paris, 1964, p. 67 et dans *Approches de l'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1974, p. 93)

> « Je vous demande de vous considérer comme libres de tous liens vis-à-vis de moi. Je resterai seul : j'ai la conviction que ce parti est préférable des deux côtés. Un aussi grand accord à l'intérieur d'un groupe contre celui qui se trouve à son origine doit être rare. »[392]

Et encore :

> « Maintenant, j'ai conscience qu'un fossé s'est creusé. […] Waldberg n'a rien pu me dire lorsque je l'ai mis en face d'un fait : que certains d'entre vous m'avaient *abandonné*. Ce qui me fait mal dans cet abandon c'est qu'il avait de brutal et de sourd. Je ne regrette pas l'abandon lui-même. Il est vrai, je dois le reconnaître, que je suis maintenant très loin de vous : aucun d'entre vous ne m'a suivi jusqu'au point où je me trouve ; il m'était même impossible de parler. Il est vrai que les événements présents m'intéressent dans leur conséquences possible et peu dans leur signification morale : je diffère sur ce point de vous en ce sens que je vis dans un autre monde. »[393]

Le monde de Bataille était celui de la tragédie, mais il s'agissait d'un tragique intolérable, au point que Waldberg relatait qu' « à la dernière rencontre au cœur de la forêt nous n'étions que quatre et Bataille demanda solennellement aux trois autres de bien vouloir le mettre à mort, afin que ce sacrifice, fondant le mythe, assurât la survie de la communauté. Cette faveur lui fut refusée. »[394] Que signifie que cette mort cherchée par Bataille ?

Le dernier numéro d'*Acéphale*, rédigé entièrement par lui, consacrait une place privilégiée à la pratique extatico-mystique de la « joie devant la mort » :

> « JE SUIS la joie devant la mort.
> La joie devant la mort me porte.
> La joie devant la mort me précipite.
> La joie devant la mort m'anéantit.
>
> Je demeure dans cet anéantissement et, à partir de là je me représente la nature comme un jeu de forces qui s'exprime dans une agonie multipliée et incessante.
>
> Je me perds ainsi lentement dans un espace inintelligible et sans fond.

---

[392] Lettre de Georges Bataille aux membres d'*Acéphale* du 20 octobre 1939, in M. GALLETTI, *L'Apprenti sorcier*, *op. cit.*, pp. 563-564.

[393] *Ibid.*, p. 565. Les événements dont Bataille parle sont relatifs à l'éclat de la guerre, face à laquelle *Acéphale* constituait, aux yeux de ses derniers membres, une entreprise incongrue. Patrick Waldberg était un poète, critique et historien d'art franco-américain. Il avait connu Bataille en 1932, à l'époque du *Cercle communiste démocratique*. Expulsé de la France en 1935, il y retourna en 1937 pour prendre part aux activités de la société secrète, au sein de laquelle il resta jusqu'à sa dissolution. Il fut également le secrétaire du « Collège de Sociologie ».

[394] P. WALDBERG, « Acéphalogramme », in *Magazine littéraire*, n° 331, avril 1995, p. 159.

J'atteins le fond des mondes
Je suis rongé par la mort
Je suis rongé par la fièvre
Je suis absorbé dans l'espace sombre
Je suis anéanti dans la joie devant la mort. »[395]

Nous sommes persuadés que Bataille a voulu lancer son dernier défi – voué à l'échec – à l'ordre moral impératif en assumant cette « joie devant la mort » qui a précipité les numantins dans la perte sacrée de soi, dans cet indifférencié-néant identifiable à la continuité de l'être. En effet, « elle prive de sens tout ce qui est *au-delà* intellectuel ou moral, substance, Dieu, ordre immuable ou salut. Elle est apothéose de ce qui est périssable, apothéose de la chair et de l'alcool aussi bien que des transes du mysticisme. Les formes religieuses qu'elle retrouve sont les formes naïves qui ont précédé l'intrusion de la morale servile : elle renouvelle cette sorte de jubilation tragique que l'homme 'est' dès qu'il cesse de se comporter en infirme : de se faire une gloire du travail nécessaire et de se laisser émasculer par la crainte du lendemain. »[396]

La nécessité de cette dernière attaque contre la morale servile apparut évidente à Bataille au moment où il se rendit compte que, de leader charismatique du groupe d'Acéphale, donc d'élément *hétérogène impératif* (il ne faut pas sous-estimer que le groupe usait de rites bien codifiés et suivait quelques conventions comportementales[397]), de tête à couper tragiquement, il avait été transfiguré en un *déchet* – élément *hétérogène impur* – par ses acolytes, lesquels avaient exercé une instance d'exclusion envers lui en s'*homogénéisant* au nom d'un pouvoir d'action pragmatique et efficace capable de faire face aux premiers éclats de la guerre[398].

Bataille aurait donc évoqué la mort de la part du pouvoir, de la part de cette communauté acéphale de la perte qui reconnaissait désormais le reflet de sa propre *insolubilité-homogénéité* dans le *caput mortuum* que lui-même était devenu. En outre il aurait demandé à ce pouvoir de lui donner le mort au lieu de se suicider parce qu'il était inévitablement lié à la pratique de la double négation qui n'affirme pas : le sacrifice plonge dans la mort le sacrifié aussi bien que

[395] G. BATAILLE, « La pratique de la joie devant la mort », in *Acéphale*, n° 5, juin 1939 (*O.C.*, t. I, p. 555).
[396] *Ibid.*, p. 554.
[397] Cf. M. GALLETTI, *L'apprenti sorcier*, *op. cit.*, notamment la troisième partie (« De *Acéphale* à Acéphale », pp. 301-570).
[398] De l'aveu de Bataille : « De la 'société secrète' proprement dite, il est difficile de parler, mais il semble qu'au moins certains de ses membres en ont gardé une impression de 'sortie hors du monde'. Momentanée, sans doute, évidemment enviable : en septembre 1939, tous ses membres renoncèrent. Un désaccord survint entre Bataille et l'ensemble des membres, plus que Bataille absorbés par le souci immédiat de la guerre. » (G. BATAILLE, *Notice autobiographique*, *op. cit.*, pp. 461-462)

le sacrificateur, en vouant les deux à une *dépense glorieuse*. Cependant, demander au pouvoir de *donner* la mort dans la modalité non calculable du sacrifice est une entreprise qui, suivant Baudrillard, mettrait en crise le pouvoir même en l'obligeant à une réorganisation de ses pratiques coercitives. La communauté acéphale s'était donc dotée à nouveau d'une tête pour faire valoir contre Bataille l'arme la plus *mortelle* dont elle pouvait disposer, à savoir l'anathème de la mort *différée*. Pour le dire avec Blanchot : « […] la communauté, en organisant elle-même et en se donnant pour projet l'exécution d'une mort sacrificielle, aurait renoncé à son renoncement à faire *œuvre*, celle-ci fût-elle de mort, voire simulation de la mort. L'impossibilité de la mort dans sa possibilité la plus nue (le couteau pour trancher la gorge de la victime qui tranchait dans le même mouvement la tête du 'bourreau'), suspendait jusqu'à la fin des temps l'action illicite où se serait affirmée l'exaltation de la passivité la plus passive. »[399]

Le dernier défi de Bataille et des conjurés aboutit donc au succès de la *communauté* et à la défaite de la *communion*, cette dernière étant la seule instance politique (de politique *sacrée*, bien que cela puisse sonner oxymorique) qui l'intéressait véritablement. L'illusion bataillienne de pouvoir réactiver la dimension de l'*échange symbolique* en se faisant donner *réellement* la mort *symbolique* par le pouvoir afin que celui-ci en sorte défiguré n'a eu d'autre effet qu'une « spectralisation » de la *communion*, c'est-à-dire la restitution de cette dernière au registre de l'*imaginaire* tout en attribuant un statut *réel* à la *communauté*.

Nous comprenons maintenant pourquoi les velléités politiques de Bataille se sont avérées être « presque ridicules »[400] : cette *communauté communielle* recherchée inlassablement au travers des expériences de *La Critique Sociale*, de *Contre-Attaque* et d'*Acéphale* a abouti à l'affirmation antitragique, donc *comique*, dérisoire, ridicule, de la solitude profane de l'homme. La « joie devant la mort » est remplacée par la solitude devant elle.

Pourtant, l'aventure d'Acéphale s'était partiellement accompagnée d'une autre tentative, cette fois de nature discursive et théorique, de modulation de l'espace communiel : il s'agit du « Collège de Sociologie »[401].

Parmi les articles du numéro d'*Acéphale* consacré à Dionysos figure un court texte signé par Georges Ambrosino, Georges Bataille, Roger Caillois, Pierre Klossowski, Pierre Libra et Jules Monnerot. Sous le titre « Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie », il marque

---

[399] M. BLANCHOT, *La communauté inavouable*, Éditions de Minuit, Paris, 1983, pp. 29-30.

[400] Cf. *supra*, p. 100.

[401] Pour reconstituer l'histoire du « Collège de Sociologie », nous nous sommes appuyés, entre autres, sur l'excellent mémoire de master de Silvia Esposito, *L'unité des flammes. Analisi della rivista «Acéphale», diretta da Georges Bataille*, soutenu à l'université « L'Orientale » de Naples en 2014 (cf., en particulier, pp. 67-70).

la naissance d'une organisation dont les enjeux sont intellectuellement proches de ceux de la revue *Acéphale*. Dans une note de bas de page on peut lire que cette déclaration avait été rédigée dès le mois de mars 1937 et que l'activité du Collège aurait commencé en octobre de la même année selon ces modalités : « Elle comportera tout d'abord un enseignement théorique sous forme de conférences hebdomadaires. »[402] Pour ce qui est de l'objet d'étude du Collège, on ne peut pas dire qu'il s'éloigne, du moins formellement, des territoires classiques de la sociologie :

> « Dès qu'on attribue une importance particulière à l'étude des structures sociales, on s'aperçoit que les quelques résultats acquis par la science en ce domaine non seulement sont généralement ignorés, mais de plus sont en contradiction directe avec les idées en cours sur ces sujets. Ces résultats, tels qu'ils se présentent, apparaissent extrêmement prometteurs et ouvrent des perspectives insoupçonnées pour l'étude du comportement de l'être humain. Mais ils demeurent timides et incomplets, d'une part parce que la science s'est trop limitée à l'analyse des structures des sociétés dites primitives, laissant de côté les sociétés modernes, d'autre part parce que les découvertes réalisées n'ont pas encore modifié aussi profondément qu'on pouvait s'y attendre les postulats et l'esprit de la recherche. »[403]

Il s'agissait donc d'approfondir l'étude des sociétés modernes, mais le véritable élément de nouveauté du Collège est représenté par la *modalité* dont les signataires souhaitent user pour développer ce projet :

> « Il suit qu'il y a lieu de développer entre ceux qui envisagent de poursuivre aussi loin que possible des investigations dans ce sens, une communauté morale, en partie différente de celle qui unit d'ordinaire les savants et liée précisément au caractère virulent du domaine étudié et des déterminations qui s'y révèlent peu à peu.
>
> Cette communauté n'en reste pas moins aussi libre d'accès que celle de la science constituée et toute personne peut y apporter son point de vue personnel, sans égard au souci particulier qui la porte à prendre une connaissance plus précise des aspects essentiels de l'existence sociale. Quels que soient son origine et son but, on considère que cette préoccupation est suffisante à elle seule pour fonder des liens nécessaires à l'action en commun. »[404]

---

[402] G. BATAILLE, « Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie », in *Acéphale*, n° 3-4, *op. cit.*, p. 491 n.
[403] *Ibid.*
[404] *Ibid.*, pp. 491-492.

La question de la *communauté*, si chère aux auteurs d'*Acéphale*, revient donc au centre de la constitution du Collège. Cependant, si dans le premier cas il s'agissait d'un type de communauté qu'on pourrait qualifier d'*élective* et d'*existentielle*, axée sur l'adhésion commune à une idée de vie communielle qui reconnaissait dans la conscience de la mort et dans son imbrication nécessaire avec la vie le noyau autour duquel se constituer en tant que communauté, dans ce deuxième cas il serait plutôt question d'une *communauté de fins*, assurément plus ouverte que celle souhaitée par Acéphale ainsi qu'essentiellement forgée pour approfondir l'étude d'un objet spécifique. En effet, la *Note* se termine ainsi :

> « L'objet précis de l'activité envisagée peut recevoir le nom de *sociologie sacrée*, en tant qu'il implique l'étude de l'existence sociale dans toutes celles de ses manifestations où se fait jour la présence active du sacré. Elle se propose ainsi d'établir les points de coïncidence entre les tendances obsédantes fondamentales de la psychologie individuelle et les structures directrices qui président à l'organisation sociale et commandent ses révolutions. »[405]

Voici donc le véritable point de contact : le « Collège de Sociologie » se propose d'étudier « scientifiquement » la même instance que le groupe d'Acéphale entendait susciter à travers son projet communautaire : le sentiment du sacré. On peut ainsi avancer que le sacré aurait été le trait d'union d'un organisme tricéphale dont le « Collège de Sociologie » constituait le moteur spécifiquement spéculatif, la revue *Acéphale* l'incubateur où le projet aurait été conçu et défini au fur et à mesure, la société secrète le lieu destiné à réveiller activement le sentiment sacral.[406]

Une fois déclarée sa fondation en juillet 1937, le Collège ne commence ses activités qu'à l'automne. À partir de ce moment, elles se dérouleront parallèlement aux rencontres de la société secrète tout en remplaçant de fait celles de la revue *Acéphale*, dont le cinquième et dernier numéro ne paraîtra qu'en juin 1939, soit peu avant la dernière conférence de Bataille

---

[405] *Ibid.*, p. 492.

[406] Par ailleurs, dans la notice autobiographique rédigée en 1958, Bataille semble confirmer cette hypothèse : « *Contre-Attaque* dissous, Bataille se décida immédiatement à former avec ceux de ses amis qui y avaient participé, parmi lesquels Georges Ambrosino, Pierre Klossowski, Patrick Waldberg, une 'société secrète' qui tournerait le dos à la politique et n'envisagerait plus qu'une fin *religieuse* (mais antichrétienne, essentiellement nietzschéenne). Cette société se forma. Son intention se traduisit en partie dans la revue *Acéphale*, qui eut quatre numéros de 1936 à 1939. Le *Collège de Sociologie*, fondé en mars 1936 [*sic*, en réalité 1937], fut en quelque sorte l'activité extérieure de cette 'société secrète' : ce 'collège', dont le domaine n'était pas la sociologie dans l'ensemble, mais la 'sociologie sacrée', se manifesta par des séries de conférences. » (G. BATAILLE, *Notice autobiographique*, *op. cit.*, p. 461). Klossowski aussi soutiendra des propos pareils ; pour lui, le « Collège de Sociologie » fut « l'émanation 'exotérisante' du groupe fermé et secret d'*Acéphale* » (P. KLOSSOWSKI, « Entre Marx et Fourier », in *Le Monde*, 31 mai 1969).

au sein du Collège, le 4 juillet de la même année. Ensuite, ce sera la guerre qui l'emportera sur toute action supplémentaire.

Les réunions avaient lieu deux fois par mois dans l'arrière-boutique des *Galeries du livre*, une librairie située au 15 de rue Gay-Lussac. Par-delà les signataires de la *Note*, de nombreux intellectuels prirent part aux rencontres et certains d'entre eux ont même prononcé une conférence (c'est le cas, par exemple, de Georges Duthuit, René M. Guastalla, Alexandre Kojève, Anatole Lewitsky, Hans Mayer, Jean Paulhan, Denis de Rougemont, Jean Wahl) ; d'autres, parmi lesquels Walter Benjamin[407], ont participé aux réunions sans intervenir activement.

Quelles étaient les véritables intentions du « Collège de Sociologie » ? Une première indication nous a été fournie par la *Note* déjà citée et publiée dans *Acéphale*, mais un texte plus tardif, signé par Roger Caillois et publié dans la *Nouvelle Revue Française* un an après le début des réunions – plus exactement en juillet 1938 – peut nous éclairer ultérieurement.[408] Le texte en question devait servir d'introduction à trois essais regroupés significativement sous le titre « Pour un Collège de Sociologie » et qui représentaient à leur tour la tentative d'amorce d'un manifeste de la production du Collège[409]. Caillois reprend dans son introduction le texte de la *Note* en ôtant les signatures présentes dans le numéro d'*Acéphale* et en y ajoutant un alinéa supplémentaire :

> « L'homme valorise à l'extrême certains instants rares, fugitifs et violents, de son expérience intime. Le *Collège de Sociologie* part de cette donnée et s'efforce de déceler des démarches équivalentes,

[407] L'avis de Walter Benjamin vis-à-vis du Collège fut particulièrement critique. Pierre Klossowski en dira : « J'ai rencontré Walter Benjamin au cours de l'une des réunions de *Contre-Attaque* – ainsi que se dénommait l'éphémère fusion du groupe d'André Breton et de celui de Georges Bataille, en 1935. Plus tard, il fut un auditeur assidu du *Collège de Sociologie* – émanation 'exotérisante' du groupe fermé et secret d'*Acéphale* – (cristallisé autour de Bataille, au lendemain de sa rupture avec Breton). À partir de ce moment, il assistait parfois à nos conciliabules.

Déconcerté par l'ambiguïté de l'a-théologie 'acéphalienne', Walter Benjamin nous objectait les conclusions qu'il tirait alors de son analyse de l'évolution intellectuelle bourgeoise allemande, à savoir que la 'surenchère métaphysique et politique de l'incommunicable' (en fonction des antinomies de la société capitaliste industrielle) aurait préparé le terrain psychique favorable au nazisme. Pour lors, il tentait d'appliquer son analyse à notre propre situation. Discrètement, il voulait nous retenir sur la 'pente' ; malgré une apparence d'incompatibilité irréductible, nous risquions de faire le jeu d'un pur et simple 'esthétisme préfascisant'. […] Aucune entente n'était possible sur ce point de son analyse dont les présupposés ne coïncidaient en rien avec les données et les antécédents des groupements successifs formés par Breton et par Bataille, en particulier celui d'*Acéphale*. » (P. KLOSSOWSKI, « Entre Marx et Fourier », *op. cit.*)

Concernant les réserves de Benjamin, voir aussi les deux articles de Muriel Pic, « Penser au moment du danger. Le Collège et l'Institut de recherche sociale de Francfort » et « Walter Benjamin et le Collège de Sociologie », contenus dans le numéro 788-789, janvier-février 2013, de la revue *Critique* (respectivement pp. 81-96 et pp. 97-109).

[408] Le directeur de la revue, Jean Paulhan, avait sollicité la publication d'une sorte de manifeste des activités du Collège. Depuis lors, la *NRF* commença à annoncer régulièrement ses réunions, ce qui a permis à Denis Hollier de pouvoir reconstruire aisément la deuxième année de vie de cet organisme (cf. D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, *op. cit.*).

[409] Cf. le n° 298 de la *Nouvelle Revue Française*, 1er juillet 1938. Les trois textes sont « L'apprenti sorcier » de Georges Bataille, « Le sacré dans la vie quotidienne » de Michel Leiris, « Le vent d'hiver » de Roger Caillois (reproduits aussi in D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, *op. cit.*, pp. 293-353).

> au cœur même de l'existence sociale, dans les phénomènes élémentaires d'attraction et de répulsion qui la déterminent comme dans ses *compositions* les plus accusées et les plus significatives telles que les églises, les armées, les confréries, les sociétés secrètes. »[410]

Ainsi se précise ce qu'on avait affirmé précédemment : les « tendances obsédantes fondamentales de la psychologie individuelle » auxquelles les signataires de la *Note* faisaient référence dans *Acéphale* et dont le but était d'en tracer les points de coïncidence avec l'activité humaine organisée en structures sociales, sont précisément ces instincts rares, fugitifs et violents face auxquels l'homme éprouve en même temps une forte attraction et une répulsion équivalente. La finalité première de la « sociologie sacrée » consiste donc à suivre les traces inconscientes de ces instincts au sein des institutions sociales. La première conférence tenue par Georges Bataille le 20 novembre 1937 nous offre un éclaircissement ultérieur :

> « La sociologie sacrée peut être considérée comme l'étude non seulement des institutions religieuses mais de l'ensemble du mouvement communiel de la société : c'est ainsi qu'elle regarde entre autres comme son objet propre le pouvoir et l'armée et qu'elle envisage toutes les activités humaines – sciences, arts et techniques – en tant qu'elles ont une valeur communielle au sens actif du mot, c'est-à-dire en tant qu'elles sont *créatrices* d'unité. »[411]

En partant donc des dynamiques psychologiques individuelles on arrive à définir les institutions comme des manifestations sociales de ces pulsions lesquelles, en s'appuyant sur ces dynamiques, sont en mesure d'unir profondément les individus. Il en résulte un *sentiment actif du sacré* puisque pour Bataille il correspond à tout ce qui est communiel[412]. Dans son *Introduction*, Caillois reprend ces questions et ajoute une considération fondamentale :

> « Trois problèmes principaux dominent cette étude : celui du pouvoir, celui du sacré, celui des mythes. Leur résolution n'est pas seulement affaire d'information et d'exégèse : il est en outre né-

[410] R. CAILLOIS, « Introduction », in D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, *op. cit.*, p. 300.

[411] G. BATAILLE, « La sociologie sacrée et les rapports entre 'société', 'organisme' et 'être' », in D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, *op. cit.*, p. 36.

[412] Au premier abord il semblerait que Bataille ne s'éloigne véritablement pas des interprétations du sacré proposées par Durkheim, lequel l'avait défini comme la force de cohésion provoquée par le rite collectif, soit ce sentiment d'exaltation et de communion qui permet aux hommes de transcender la dimension profane, banalement quotidienne et qui les pousse au contact avec la sphère communielle du sacré. En revanche, pour Durkheim tout ce qui est sacré a visiblement affaire à la vie en société : c'est la force de cohésion sociale qui déchaîne la puissance du sacré et non pas l'inverse. Cependant, comme on l'a vu déjà à partir de la « Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie », Bataille et les autres repéraient dans les tendances psychologiques individuelles aussi le noyau profond des institutions sociales et du sacré même.

> cessaire qu'elle embrasse l'activité *totale* de l'être. Certes, elle nécessite un travail entrepris en commun avec un sérieux, un désintéressement, une sévérité critique capables non seulement d'accréditer les résultats éventuels, mais encore d'imposer le respect dès le début de la recherche. Cependant elle dissimule un espoir d'un tout autre ordre, et qui donne à l'entrepris tout son sens : l'ambition que la communauté ainsi formée déborde son plan initial, glisse de la volonté de connaissance à la volonté de puissance, devienne le noyau d'une plus vaste conjuration, – le calcul délibéré que ce corps trouve une âme. »[413]

Il ne fait pas de doute que la conclusion de cette *Introduction* est décidément plus explicite que celle contenue dans *Acéphale*, laquelle se bornait à tracer les contours d'une communauté d'étude ouverte à l'extérieur. Ici aussi revient le terme de *conjuration*, autour duquel se développera un différend entre Bataille et Caillois. Axée sur la libre expression de tout ce qui chez l'humain est généralement considéré en tant que *déchet* ou *excès*, la conjuration « sacrée » bataillienne, dont le noyau fondateur était la conscience de la mort, tâchait en premier lieu d'*exister*. En revanche, la communauté envisagée par Caillois se serait davantage ancrée dans la constitution d'une « société de complot »[414] vouée à l'*action* qui aurait contrebalancé la « société secrète existentielle »[415] souhaitée par Bataille. Comme le précise Denis Hollier :

> « Pour Caillois, […] le Collège doit devenir une sorte d'Ordre sociologique, au sens où on parle d'Ordre teutonique, un noyau dense à partir duquel se propagerait un complot, une conjuration.
>
> […] La position de Bataille est beaucoup moins politique, beaucoup plus mystique, et relève d'un chamanisme à fonds perdu. À la volonté de puissance de Caillois, il opposerait une volonté de tragédie. Il n'est plus question pour lui d'utiliser la société secrète comme un moyen pour obtenir un résultat, politique ou autre : la clandestinité n'a pas d'autre fin qu'elle-même. Sa finalité s'épuise dans son existence. »[416]

Caillois vise en effet le déchaînement de la puissance du sacré pour subvertir l'ordre social existant afin d'en constituer un autre, à l'allure militaire – au moins du point de vue disciplinaire – et antidémocratique. La communauté qu'il imagine de réaliser ne peut qu'être fermée

---

[413] R. CAILLOIS, « Introduction », in D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, *op. cit.*, pp. 300-301.

[414] L'expression, empruntée à Marcel Mauss, est par Caillois, notamment dans les notes de son intervention au Collège du 19 mars 1938 intitulée « Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises » (in D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, *op. cit.*, pp. 217-244). Pourtant, cette conférence a été prononcée par Bataille en raison d'une indisposition de Caillois (en cette période il était fréquemment malade) et les propos de ce dernier ont été sensiblement altérés dans une direction qui les rapprocherait de ceux du premier.

[415] Cette expression est également présente dans la conférence du 19 mars 1938, introduite par Bataille pour justifier sa vision du seul « objet des considérations que Caillois et moi tentons d'introduire » (« Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises », in D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, *op. cit.*, p. 241).

[416] *Ibid.*, p. 218.

car façonnée sur le modèle fourni par les ordres, les églises et les armées : « À l'extrême, ces considérations inclinent à reconnaître comme particulièrement armée pour la lutte, une association militante et fermée tenant de l'ordre monastique actif pour l'état d'esprit, de la formation paramilitaire pour la discipline, de la société secrète, au besoin, pour les modes d'existences et d'action. »[417] La communauté fermée ainsi formée, tout en étant caractérisée par une idée partagée des principes moraux et par la volonté d'expulser tout ce qui ne se conforme pas à de tels idéaux, implique une rigueur absolue même à l'intérieur du groupe : le mépris envers les comportements détestables est une vertu et doit apparaître comme « un engagement d'honneur et une hypothèque sur la conduite future. »[418] Si Bataille, bien que fidèle à Nietzsche, n'a jamais adopté une posture hiérarchisante vis-à-vis des esprits devant faire partie de la communauté élective qu'il espérait étayer par *Acéphale* et par le Collège, Caillois pousse ses raisonnements jusqu'à cautionner une forme d'hygiénisme moral (« Une société comme un organisme doit savoir éliminer ses déchets »[419]) supporté par une hiérarchie naturelle des êtres[420]. Seulement un apparat composé d'une espèce « supérieure » d'hommes (distingués par leurs « qualités d'âme »[421]) aurait pu, d'après lui, espérer de résister au « vent d'hiver » qui soufflait à cette époque :

> « Une mauvaise saison, peut-être une ère quaternaire – l'avance des glaciers –, s'ouvre pour cette société démantelée, sénile, à demi croulante […].
>
> On reconnaîtra, lors de ces *très basses températures*, ceux qui ont bonne circulation à leur teint rosé, à la fraîcheur de leur peau, à leur aisance, à leur allégresse de jouir enfin de leurs conditions de vie et de la haute dose d'oxygène qu'il faut à leurs poumons. […] Qu'ils se comptent et se reconnaissent dans l'air raréfié, que l'hiver les quitte unis, compacts, au coude à coude, avec la conscience de leur force, et le nouveau printemps consacrera leur destin. »[422]

---

[417] R. CAILLOIS, « Le vent d'hiver », in D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, *op. cit.*, p. 344.

[418] *Ibid.*, p. 349.

[419] *Ibid.*, p. 341.

[420] Dans un article publié en avril 1939 dans la revue *Les volontaires*, Caillois ne saura être plus explicite : « Il ne paraîtra pas dénué de ses, théoriquement parlant, de poser le principe d'une *hiérarchie des êtres*, valable universellement et sans égard à toute espèce de détermination de caractère collectif ou extérieur, telle que race, nationalité religion, classe, fortune, naissance, etc. On est alors conduit à envisager, se développant au-dessus des limitations qui constituent celles-ci, une *communauté élective*, un *ordre composé d'hommes résolus et lucides, que réunissent leurs affinités et la volonté commune de subjuguer au moins officieusement leurs semblables peu doués pour se conduire seuls*, une association de forte densité superposant son architecture propre aux diverses structures déjà existantes et travaillant à décomposer les unes, à domestiquer les autres […]. Quoi qu'il en soit, c'est précisément ce principe de l'égalité des droits, généralisé comme le veut la démocratie, restreint comme le réclame le fascisme, que rejette sans appel la notion d'*ordre* ou de communauté élective. » (R. CAILLOIS, « La hiérarchie des êtres », in *Les volontaires*, n° 5, avril 1939, p. 323). Denis Hollier précise que Caillois confiait la réalisation de ces ambitions au Parti Communiste.

[421] R. CAILLOIS, « Le vent d'hiver », in D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, *op. cit.*, p. 341.

[422] *Ibid.*, pp. 352-353.

Il est difficile d'imaginer comment Kojève aurait pu trouver une place au sein d'une entreprise aux tonalités si belliqueuses et imbibées d'un sombre mysticisme qu'il ne serait pas totalement incongru de qualifier d'anti-scientifique. En effet, si à l'intérieur du domaine sociologique les références majeures du Collège restent Durkheim et Mauss, les modalités d'exploitation de leurs travaux et catégories interprétatives ne sont pas démunies de naïveté et de forçages méthodologiques qui accordent au *sacré* un rôle disproportionné par rapport aux autres phénomènes sociaux qui le supportent et le définissent[423]. De plus, ce sacré pris par Bataille comme objet d'étude trahit une signification ultérieure qui en fait un moyen de véritable *contagion* entre l'observateur et ce qui est observé : « L'expérience du sacré est de telle nature qu'elle ne peut rien laisser d'indifférent : celui qui rencontre le sacré n'a plus de moyen de lui demeurer étranger qu'un chrétien ne pourrait demeurer étranger à Dieu. À mes yeux, dès l'abord, cette sociologie sacrée, à laquelle un Collège pouvait donner sa forme et son ordonnance, se situait donc exactement à la suite de la théologie chrétienne. »[424] Comment tenir ensemble toutes ces instances – la scientificité et le mysticisme, la mise à distance et la participation, la non-confessionnalité et l'élan théologique – sans que les membres du Collège ne soient obligés de jongler avec les propos initiaux contenus dans la *Note* pour que l'entreprise puisse être considérée comme respectable et cohérente ?

Quoi qu'il en soit, Kojève est invité à prononcer la deuxième conférence du cycle de l'année 1937-38, donc celle qui suit la séance inaugurale. Si l'on a déjà eu l'occasion de souligner la fréquence avec laquelle il avait négligé les sollicitations de Bataille en vue de sa participation aux activités disparates que ce dernier avait animées tout au long des années 1930, on ne doit

---

[423] À ce propos, il ne serait pas dénué d'intérêt de citer une lettre de Michel Leiris où toutes ses perplexités relatives à la démarche méthodologique du Collège sont pointées : « Dans le premier paragraphe de la 'Note relative à la fondation d'un Collège de Sociologie', parue dans la revue *Acéphale* et reproduite dans la *NRF* de juillet 1938, il est indiqué que le Collège se donne pour but premier l'étude des 'structures sociales'. Or, j'estime que des fautes très graves contre les règles de méthode établies par Durkheim – esprit dont nous n'avons pas cessé de nous recommander – ont été maintes fois commises au Collège : travail à partir de notions vagues et mal définies, comparaisons entre des faits pris dans des sociétés de structures profondément différentes, etc.

Dans le second paragraphe, il est question de nous former en une 'communauté morale' qui représenterait quelque chose de radicalement distinct des habituelles associations de savants. Or, je dis sans ambages que si des gens issus du milieu intellectuel dont nous sommes issus veulent se constituer en Ordre ou en Église, ils ont de fortes chances de ressusciter simplement les pires formes de chapelles littéraires.

En ce qui concerne la fondation d'un ordre, elle me paraît absolument prématurée, tant que nous n'avons pas réussi à définir une doctrine. On ne fonde pas un ordre pour qu'il en sorte une religion ; c'est, au contraire, au sein des religions que se fondent les ordres.

Le troisième paragraphe de la même note parle de la constitution d'une 'sociologie sacrée'. Bien que je ne méconnaisse aucunement l'importance du sacré dans les phénomènes sociaux, j'estime que la souligner à ce point – jusqu'à presque faire du sacré le principe unique d'explication – est en contradiction nette avec les acquisitions de la sociologie moderne et, notamment, avec la notion maussienne de 'phénomène total'. » (Lettre de Michel Leiris à Bataille du 3 juillet 1939, in G. BATAILLE, M. LEIRIS, *Échanges et correspondances*, *op. cit.*, pp. 123-124)

[424] Lettre de Georges Bataille à Michel Leiris du 5 juillet 1939, in G. BATAILLE, M. LEIRIS, *Échanges et correspondances*, *op. cit.*, p. 129.

pas s'étonner qu'il ait enfin accepté de prendre part – bien que de façon ponctuelle – à l'initiative la plus « discursivement » structurée qu'on lui avait proposée. Le Collège se voulant d'abord comme un organe d'étude, le sérieux qui devait caractériser ses rencontres a dû à initialement séduire l'esprit bien réfléchi et méticuleux de Kojève, habituellement peu incline au déploiement de notions ambiguës et idéologiquement douteuses.

Roger Caillois, dans un entretien avec Gilles Lapouge, évoque les circonstances dans lesquelles le philosophe russe aurait été amené à prendre connaissance des enjeux du Collège :

> « Nous avons tenté d'obtenir le concours de Kojève qui fut, vous le savez, le principal exégète de Hegel en France. Kojève exerçait une emprise intellectuelle tout à fait extraordinaire sur notre génération. Je dois dire que notre projet n'a pas trouvé grâce à ses yeux. Je me souviens. C'est chez Bataille, rue de Rennes, que nous avons exposé notre projet à Kojève. Il nous a demandé ce que nous voulions faire exactement. Nous le lui avons expliqué. Il s'agissait de conduire des recherches philosophiques, mais la philosophie n'était en quelque sort qu'une façade, ou une forme, le projet véritable étant de recréer le *sacré* dans une société qui tendait à le rejeter. Nous avions conscience de jouer les *apprentis-sorciers*. Nous étions décidés à déchaîner des mouvements dangereux et nous savions que nous en serions probablement les premières victimes, ou que nous serions, du moins, emportés dans le torrent éventuel.
>
> Kojève nous a écoutés, mais il a écarté notre idée. À ses yeux, nous nous mettions dans la position d'un prestidigitateur qui demanderait à ses tours de prestidigitation de le faire croire à la magie. Nous avons cependant conservé des liens étroits avec Kojève. Il a même prononcé une conférence au Collège, sur Hegel. Cette conférence nous a tous laissés pantois, à la fois à cause de la puissance intellectuelle de Kojève, et par sa conclusion. Vous vous souvenez que Hegel parle de l'homme à cheval, qui marque la clôture de l'Histoire et de la philosophie. Pour Hegel, cet homme était Napoléon. Eh bien ! Kojève nous a appris ce jour-là que Hegel avait vu juste mais qu'il s'était trompé d'un siècle : l'homme de la fin de l'histoire, ce n'était pas Napoléon mais Staline. »[425]

Caractérisée par des hésitations et perplexités plus que légitimes, la présence de Kojève au Collège est donc difficile à interpréter. Avant de nous pencher sur sa conférence et la manière dont le philosophe aurait cherché à esquiver les dangers de cette opération d'autosuggestion

[425] « Entretien avec Roger Caillois », in *La Quinzaine Littéraire*, n° 97, 16 juin 1970, pp. 6-7. Cf. aussi R. CAILLOIS, *Approches de l'imaginaire*, *op. cit.*, p. 58 : « Bataille cachait peu son intention de recréer un sacré virulent et dévastateur, qui finirait dans sa contagion épidémique par gagner et exalter celui qui en aurait d'abord semé le germe. Lors d'une de nos réunions privées, il s'en ouvrit à Alexandre Kojèvnikov (qui raccourcit plus tard son nom en Kojève). Celui-ci lui répondit qu'un tel thaumaturge n'aurait pas plus de chance d'être à son tour transporté par le sacré qu'il aurait sciemment déclenché, qu'un prestidigitateur n'en avait de se persuader de l'existence de la magie en s'émerveillant de ses propres tours de passe-passe. »

cérémonielle qu'il décelait dans les activités de ces « apprentis-sorciers », il nous paraît intéressant de prendre en considération certaines notes que Bataille avait rédigées pour son intervention inaugurale du 20 novembre 1937 intitulée « La sociologie sacrée et les rapports entre 'société', 'organisme', 'être' ».

Deux manuscrits existent de cet exposé, mais seul le premier aurait été effectivement lu lors de la séance[426]. Si cette intervention commence par des considérations d'ordre physique et cosmologique sur la composition des êtres[427] (qu'ils soient des organismes cellulaires ou des astres), elle s'achève sur une reformulation des notions de « société », « communauté » et « personne » à partir de celle d'« être composé ». Défini par le fait d'être toujours plus que la somme de ses composantes[428], l'« être composé » se résume en « un mouvement spécifique qu'il est possible d'appeler 'mouvement communiel' tout au moins quand il s'agit d'un organisme linéaire ou d'une société ». Sur la base de cette détermination, Bataille introduit le Collège comme étant une « communauté élective »[429] pareille à un « être composé » dont le sacré constituerait ce « mouvement communiel ». Apparemment, aucune mention à Kojève ni de la phénoménologie hégélienne n'est faite, mais cela n'empêche pas pour autant Bataille de rédiger des notes en vue de l'éventuelle publication d'une version étendue du texte de la conférence où serait consacré un chapitre entier à Hegel et Kojève.

Dans le premier manuscrit, en lien avec la page de titre (« Sociologie sacrée. Préface »), une note de bas de page indique : « Je mettrai aussi la note rédigée pour la conférence de Kojève » et, plus loin, lorsque Bataille écrit : « L'homme n'est pas seulement un 'organisme linéaire *lié*' : il emploie dans l'ensemble une partie de ses forces à rompre partiellement ou totalement le lien qui l'unit à la société, dans l'espoir de devenir un individu libre : je propose de réserver le nom de *personne* à l'être composé qui résulte de cette action secondaire »[430], deux feuilles sont intercalées dont la première porte l'indication suivante :

« Chapitre III

[426] Cf. D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, *op. cit.*, p. 31-60 et G. BATAILLE, « Rapports entre 'société', 'organisme', 'être' (1) », *O.C.*, t. II, pp. 291-302 aussi bien que ID., « Rapports entre 'société', 'organisme', 'être' (2) », *O.C.*, t. II, pp. 303-306.

[427] Bataille s'appuie ici sur des connaissances acquises grâce à de nombreuses lectures scientifiques qui lui ont été suggérées par son ami Georges Ambrosino, physicien atomiste.

[428] Bataille suit ici Durkheim : « La société n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres. » (E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Payot, Paris, 1895, p. 127)

[429] Bataille met en opposition la « communauté élective » (sociétés secrètes, ordres religieux…), fondée autour de valeurs partagées par ses membres, et la « communauté de fait », à savoir « celle qui ne tient qu'au sang et au sol » (G. BATAILLE, « Rapports entre 'société', 'organisme', 'être' (1) », *op. cit.*, p. 301).

[430] G. BATAILLE, « Rapports entre 'société', 'organisme', 'être' (1) », *op. cit.*, p. 300.

La phénoménologie hégélienne de la conscience

La dialectique du souverain et du sujet

[*puis ces notes* :] commencer par reflet du souverain sur le sujet.

ex. des pharaons

opp[osition] souverain militaire.

formation de dieu (conscience malheureuse) comme dédoublement du pouvoir. Incapacité du souverain à réaliser la conscience.

mettre là les notes du cours de Kojève [*raturé* : les notes de la dernière fois] »[431]

Les sujets que Bataille aurait dû développer ici reprennent largement les enseignements de Kojève autour de la dialectique du Maître et de l'Esclave professés à partir de la toute première année du séminaire, avec une attention particulière portée au développement du pouvoir du souverain et au piège dans lequel il est pris lorsqu'il essaye de se faire reconnaître par quelqu'un qu'il ne reconnaît pas en tant qu'homme[432]. Le choix lexical de Bataille consistant à remplacer le « Maître » kojévien par le mot « souverain » renforce peut-être l'idée que ce piège serait le pivot autour duquel devrait tourner la notion de « souveraineté » que l'écrivain développera au fil des années. Si le souverain se retrouve dans l'impossibilité de réaliser la conscience (de *se* réaliser en tant que Conscience-de-soi), il ne lui reste plus qu'à assumer cette *inconscience* sur laquelle repose la souveraineté de l'homme de la dépense, c'est-à-dire de l'homme absolument libre et donc capable de déployer une « négativité sans emploi ». On reviendra plus loin sur cette notion fondamentale pour la compréhension de la démarche bataillienne vis-à-vis de cette Maîtrise dont Kojève profère les impasses.

En revanche, il est difficile de savoir de quelles notes Bataille parle en conclusion de cette feuille lorsqu'il écrit « mettre là les notes du cours de Kojève » raturant ensuite « de la dernière fois ». On sait que le séminaire de l'année scolaire 1937-1938 avait commencé autour du 9 octobre 1937[433]. La première séance s'était donc probablement tenue le lundi 11. Sachant

---

[431] Cf. G. BATAILLE, [Notes à « Rapports entre 'société', 'organisme', 'être' (1) »], *O.C.*, t. II, p. 448.

[432] L'« incapacité du souverain à réaliser la conscience » traduit l'échec dont il fait expérience concernant son souhait de se faire reconnaître comme Maître par son Esclave. Kojève l'explique ainsi : « Le Maître a lutté et risqué sa vie pour la reconnaissance, mais il n'a obtenu qu'une reconnaissance sans valeur pour lui. Car il ne peut être satisfait que par la reconnaissance de la part de celui qu'il reconnaît être digne de le reconnaître. L'attitude du Maître est donc une impasse existentielle. D'une part, le Maître n'est Maître que parce que son Désir a porté non pas sur une chose, mais sur un autre désir, ayant ainsi été un désir de reconnaissance. D'autre part, étant par suite devenu Maître, c'est en tant que Maître qu'il doit désirer être reconnu ; et il ne peut être reconnu comme tel qu'en faisant de l'Autre son Esclave. Mais l'Esclave est pour lui un animal ou une chose. Il est donc 'reconnu' par une chose. Ainsi, son Désir porte en fin de compte sur une chose, et non – comme il semblait au début – sur un Désir (humain). Le Maître a donc fait fausse route. » (A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 25)

[433] Cf. *Cours sur la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel à l'EPHE*, *Fonds Alexandre Kojève*, NAF 28320, boîte 10, E1. Le 9 octobre 1937 étant un samedi, et sachant que le séminaire avait lieu une fois par semaine – soit le lundi soit le vendredi –, nous croyons que Kojève aurait daté les notes pour cette séance le jour où il les avait rédigées.

que les trois premières conférences constituaient un résumé des chapitres I-VI de la *Phénoménologie*, il ne serait pas risqué d'avancer que les notes en question auraient eu pour but d'offrir un aperçu général de la philosophie kojévienne, comme pour souligner l'importance que cette lecture très particulière de Hegel pouvait revêtir pour l'étude des dynamiques de *personnalisation* du pouvoir – profane et sacré – au sein des sociétés.

Nous avons peut-être réussi à retrouver « la note rédigée pour la conférence de Kojève » à laquelle Bataille fait référence et l'on imagine qu'elle aurait servi d'introduction à ces « conceptions hégéliennes » dont le titre de la seule intervention de Kojève au Collège, le 4 décembre 1937, fait état. Nous analyserons en détail le contenu de cette note plus avant[434].

L'invitation faite, on ne dispose malheureusement pas d'informations précises concernant les raisons qui auraient convaincu le philosophe russe à participer à cette nouvelle entreprise bataillienne malgré les réticences dont il avait fait part à Caillois et aux autres[435]. Une chose est pourtant facilement concevable : le contenu de son exposé ne rejoindrait pas les sujets chers au Collège, en se bornant plutôt à détailler certaines notions de son enseignement. Les quelques repères que nous offrent les témoins de la séance du 4 décembre peuvent suffire à nous en suggérer les lignes générales ainsi que l'ampleur de l'écho des paroles prononcées ce jour-là. Caillois s'en souviendra encore trente ans après tandis que Bataille élaborera à partir de cette date tous les développements ultérieurs de sa pensée concernant Hegel et son système du Savoir Absolu, en cherchant à trouver un moyen d'y intégrer ce qu'il appellera le « Non-Savoir Absolu ».

Contrairement à ce qu'en dit Denis Hollier[436], Kojève avait rédigé son intervention. Seulement, il l'avait rédigée en employant un langage complexe et codé qui lui était propre (toutes les notes préparatoires de ses cours font état de cette modalité d'écriture codée). Dans le *Fonds Alexandre Kojève* se trouvent les trois feuilles qui ont servi d'appui pour l'exposé intitulé « Les conceptions hégéliennes ». Nous en proposons ci-dessous une reproduction inédite (figg. 2-6), sous réserve de ne pas vouloir tenter un déchiffrement par ailleurs presque impossible de son contenu[437].

---

[434] Cf. *infra*, pp. 157 sqq.

[435] Cf. *supra*, p. 127.

[436] Cf. D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, *op. cit.*, p. 61.

[437] Nous avons transmis ce document à Denis Hollier, à Nina Kousnetzoff (ayant-droit de Kojève) et à Marco Filoni (spécialiste italien de Kojève). Personne n'a su nous donner d'éléments suffisants pour la reconstitution des propos subjacents.

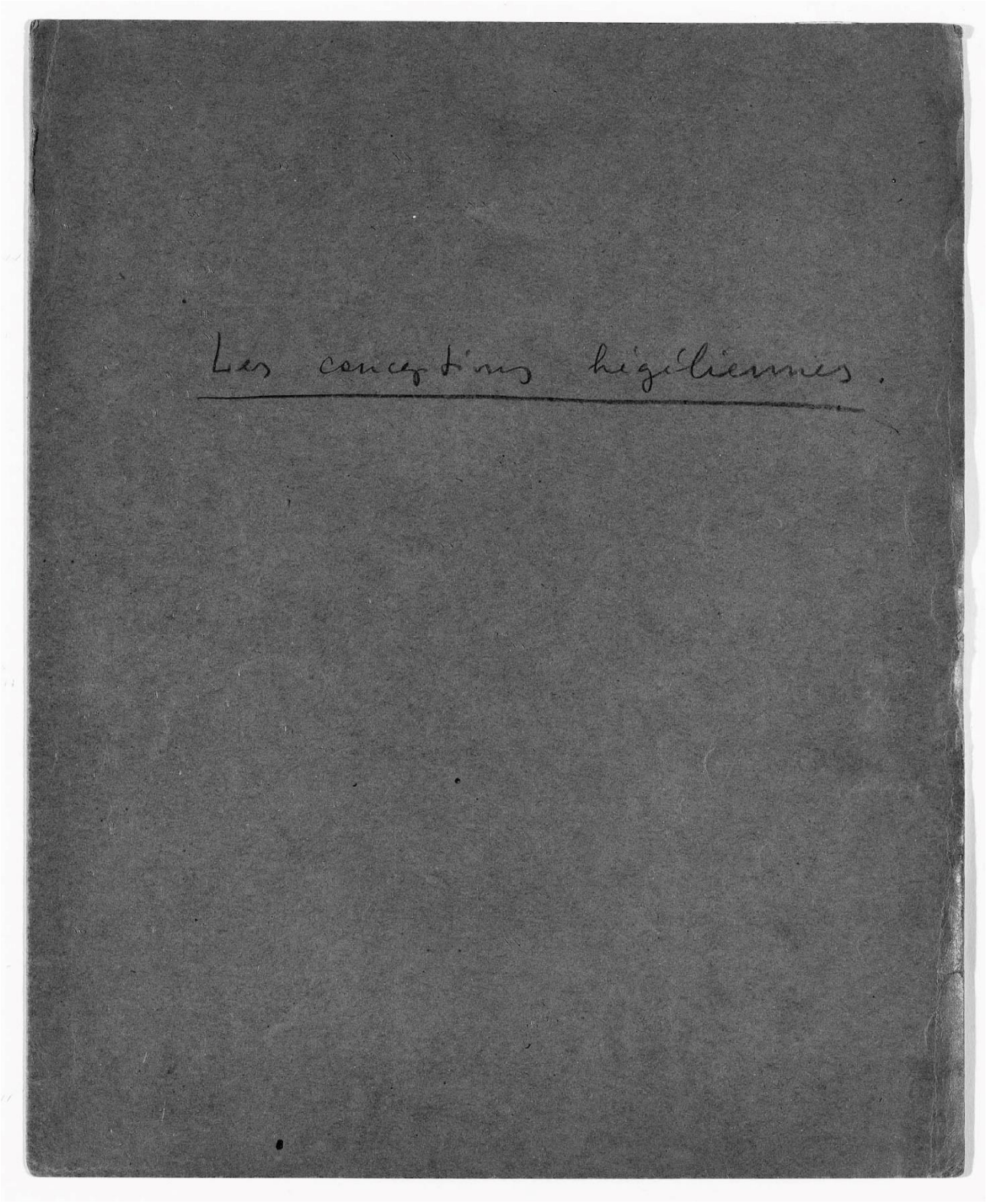


Figure 2

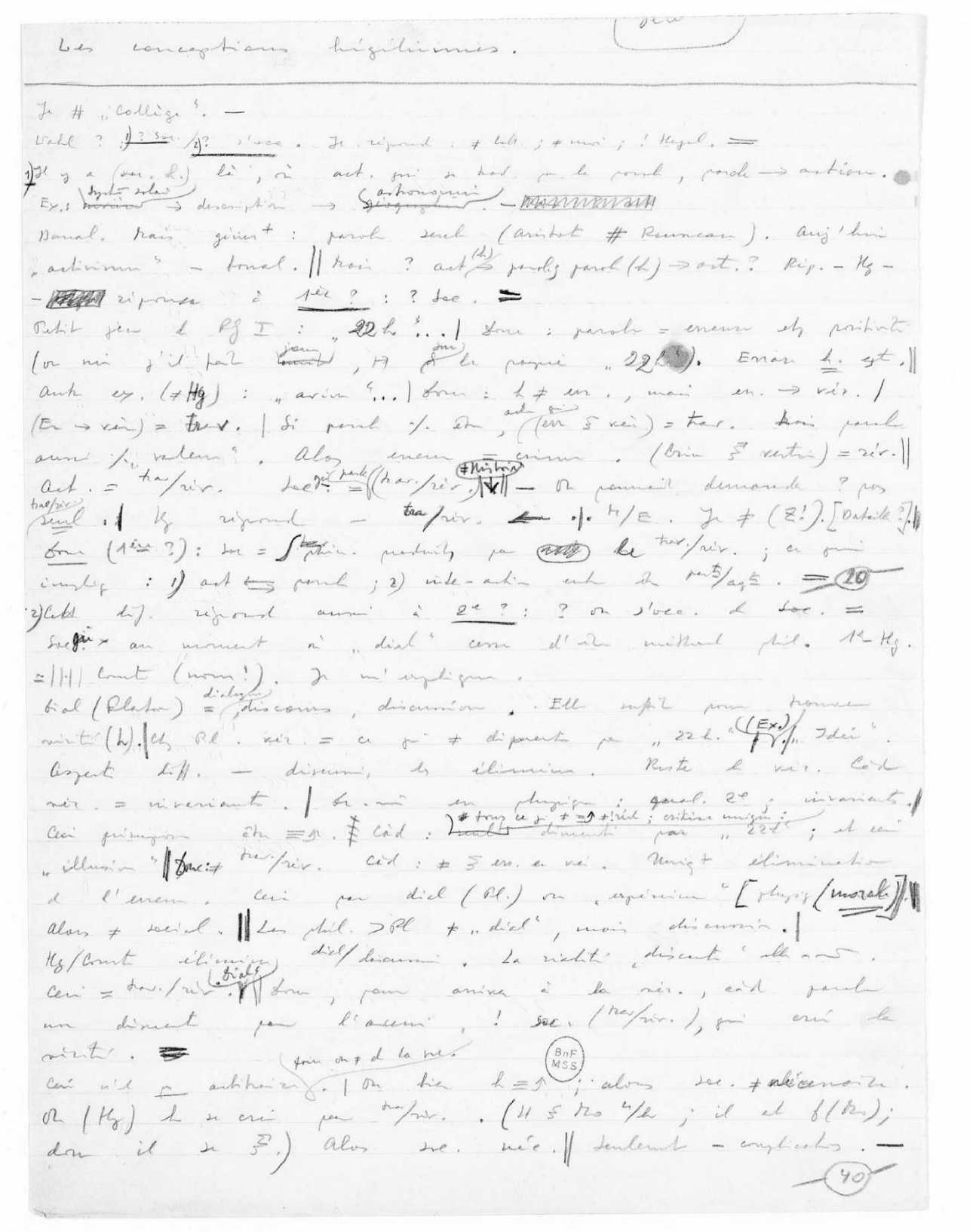


Figure 3

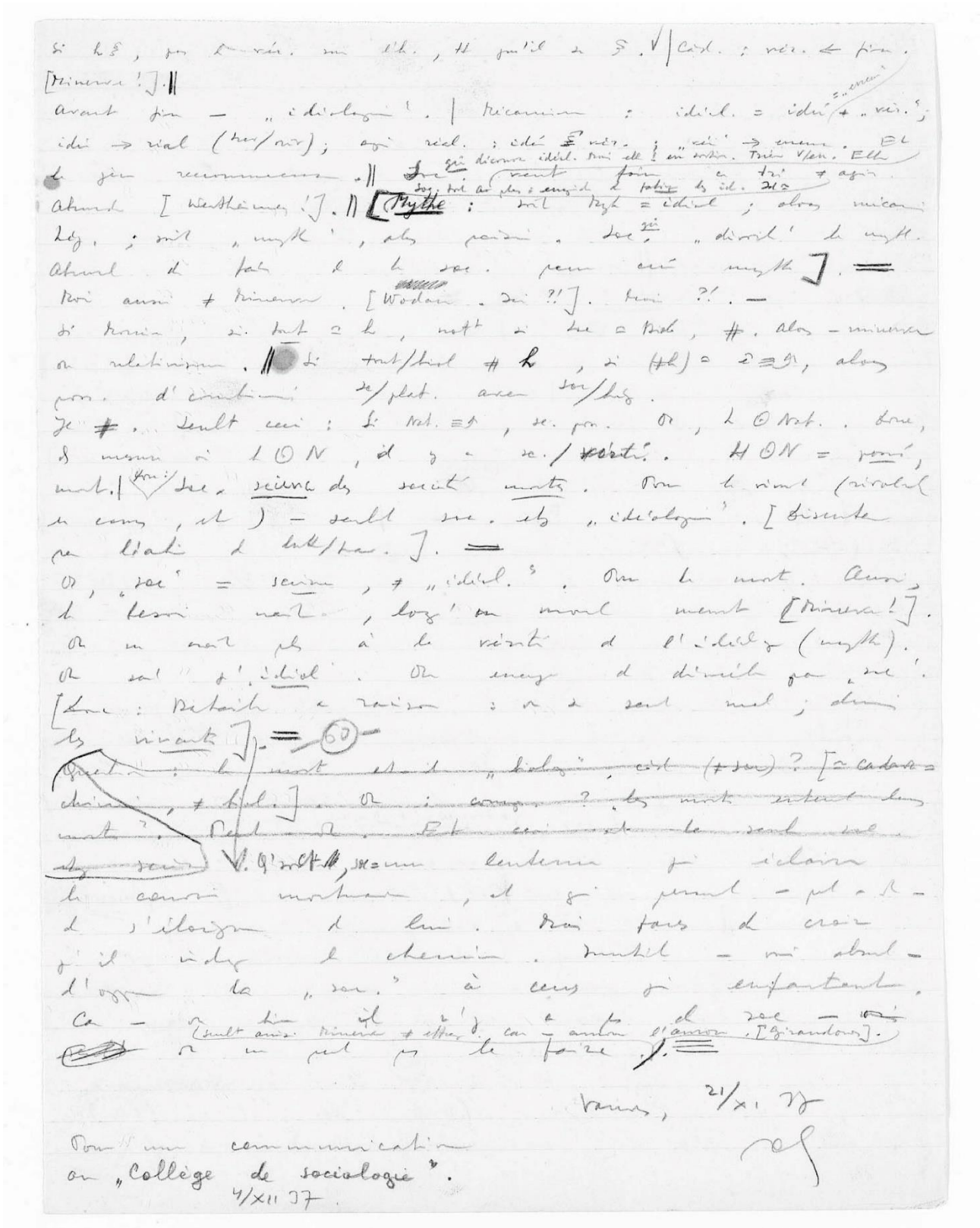


Figure 4

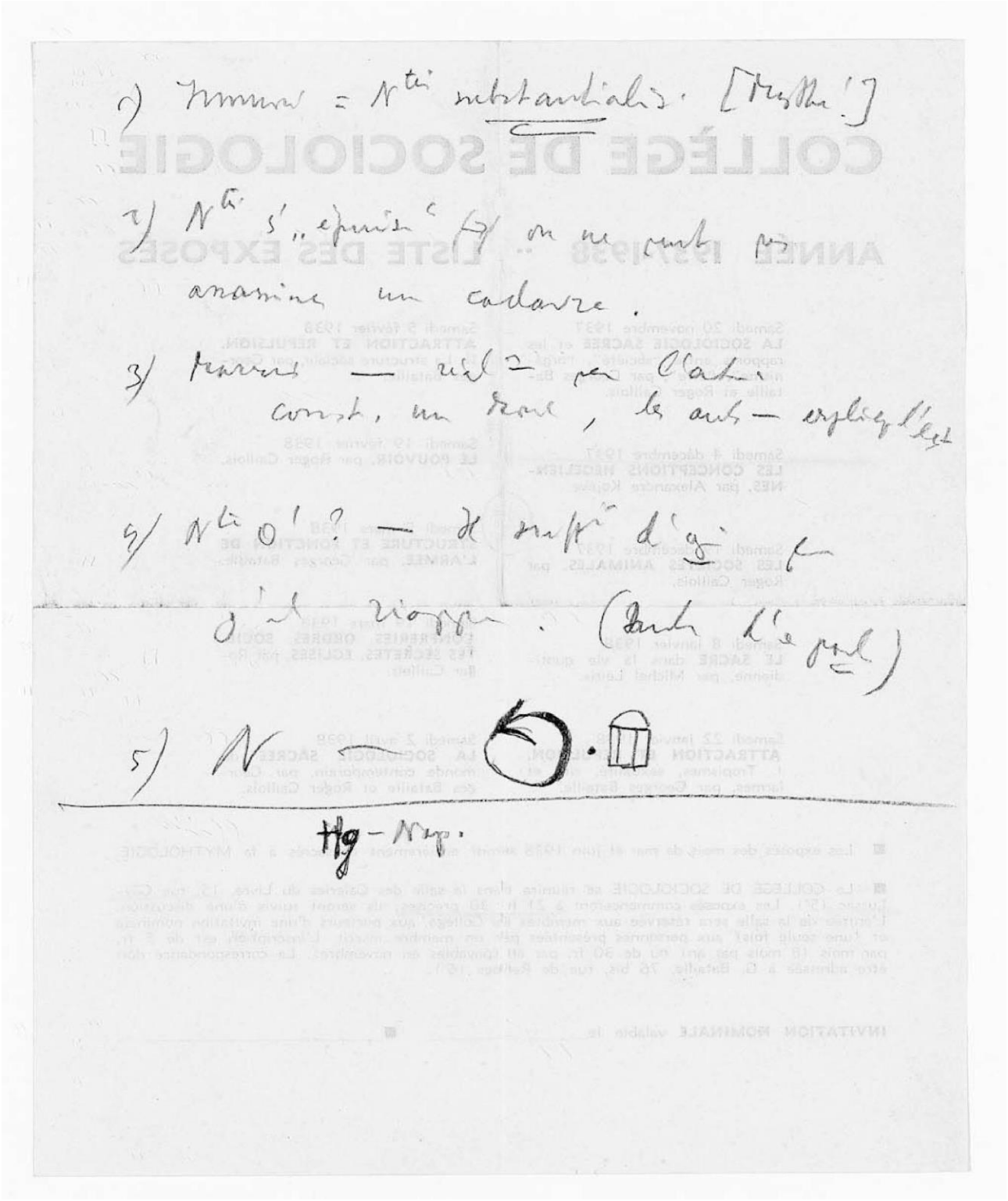


Figure 5

COLLÈGE DE SOCIOLOGIE

ANNÉE 1937-1938 .. LISTE DES EXPOSÉS

Samedi 20 novembre 1937
LA SOCIOLOGIE SACREE et les rapports entre "société", "organisme", "être", par Georges Bataille et Roger Caillois.

Samedi 4 décembre 1937
LES CONCEPTIONS HEGELIENNES, par Alexandre Kojève.

BnF MSS

Samedi 19 décembre 1937
LES SOCIETES ANIMALES, par Roger Caillois.

Samedi 8 janvier 1938
LE SACRE dans la vie quotidienne, par Michel Leiris.

Samedi 22 janvier 1938
ATTRACTION ET REPULSION.
I. Tropismes, sexualité, rire et larmes, par Georges Bataille.

Samedi 5 février 1938
ATTRACTION ET REPULSION.
II. La structure sociale, par Georges Bataille.

Samedi 19 février 1938
LE POUVOIR, par Roger Caillois.

Samedi 5 mars 1938
STRUCTURE ET FONCTION DE L'ARMEE, par Georges Bataille.

Samedi 19 mars 1938
CONFRERIES, ORDRES, SOCIETES SECRETES, EGLISES, par Roger Caillois.

Samedi 2 avril 1938
LA SOCIOLOGIE SACREE du monde contemporain, par Georges Bataille et Roger Caillois.

■ Les exposés des mois de mai et juin 1938 seront entièrement consacrés à la MYTHOLOGIE.

■ Le COLLEGE DE SOCIOLOGIE se réunira dans la salle des Galeries du Livre, 15, rue Gay-Lussac, (5e). Les exposés commenceront à 21 h. 30 précises; ils seront suivis d'une discussion. L'entrée de la salle sera réservée aux membres du Collège, aux porteurs d'une invitation nominale et (une seule fois) aux personnes présentées par un membre inscrit. L'inscription est de 5 fr. par mois (8 mois par an) ou de 30 fr. par an (payables en novembre). La correspondance doit être adressée à G. Bataille, 76 bis, rue de Rennes (6e).

INVITATION NOMINALE valable le..... ■.....

Figure 6

Si le contenu de certains passages pourrait être reconstruit sur la base de quelques mots-clés facilement repérables – nous pensons par exemple au développement sur la différentiation dialogue/dialectique de Platon à Hegel pour en arriver à la « sociologie » (fig. 3) – la majorité de ces notes demeure absconse. Il n'en demeure pas moins vrai que la toute dernière formulation tracée sur ces feuilles est « Hg – Nap. » (fig. 5), ce qui indique que, conformément au témoignage de Caillois, Kojève aurait introduit l'argument concernant l'homme qui achèverait l'Histoire (Napoléon, selon Hegel), même si le nom de Staline n'apparaît jamais.

Le problème de l'achèvement de l'Histoire fait une brève apparition déjà vers la fin du cours de l'année 1935-1936, lorsqu'il est question du chapitre V de la *Phénoménologie* et, plus précisément, de l'intellectuel bourgeois avec sa moralité abstraite et individualiste :

> « C'est le Citoyen loyal qui, en devenant un Intellectuel, cesse d'agir pour méditer, pour raisonner (plus exactement : c'est en cessant d'agir – lutter et travaille – qu'il le devient). Au lieu de l'action concrète, il cherche à détermine par la pensée ce qui est le Bien et le Mal, abstraitement. Cette attitude de l'Intellectuel engendre d'abord le Moraliste naïf, puis le Moraliste réfléchi (philosophe). […]
>
> Qu'est-ce, finalement, que la morale de Hegel ?
>
> Les vrais jugements moraux sont ceux que porte l'État (moral = légal) ; les États eux-mêmes sont jugés par l'Histoire universelle. Mais pour que ces jugements aient un sens, il faut que l'Histoire soit achevée. Or, Napoléon et Hegel achèvent l'Histoire. C'est pourquoi Hegel peut juger les États et les individus. Est 'bon' tout ce qui a préparé Hegel, c'est-à-dire la formation de l'Empire universel napoléonien (nous sommes en 1807 !) qui est 'compris' par Hegel (dans et par la Phénoménologie). »[438]

La suite de cette interprétation kojévienne d'une historicité clôturée par la venue de Napoléon et l'avènement de son empire[439] est reléguée aux dernières séances du cours de l'année

---

[438] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 95.

[439] Il faut rappeler que le nom de Napoléon n'apparaît jamais sous la plume de Hegel – du moins dans la *Phénoménologie* et dans ses ouvrages ultérieurs. En outre, problème de la « fin » de l'Histoire n'est pas véritablement hégélien : le philosophe allemand parle plutôt d'une réalisation objective de l'Histoire dans l'État qui garantit la liberté de tous (l'Idée se concrétisant dans une société humaine menée par un « héros »). Or, s'il est vrai que Hegel pourrait reconnaître dans l'empire napoléonien l'accomplissement de cet État, il n'est jamais question d'une clôture historique qui marquerait une discontinuité préparant la réalisation d'une nouvelle époque qui n'admettrait plus d'évolutions sur le plan politique. Hegel se situait davantage sur le plan d'une science (philosophie) de l'histoire que sur celui d'une réflexion politique (comme l'interprétation de Kojève pourrait le suggérer). Le seul endroit où Hegel nomme explicitement Napoléon est sa correspondance : célèbre est la missive qu'il avait adressée à son ami Niethammer le 13 octobre 1806, soit à la veille de la bataille de Iéna et juste après avoir terminé la rédaction de la *Phénoménologie*. Il écrit : « J'ai vu l'Empereur — cette âme du monde — sortir de la ville pour aller en reconnaissance ; c'est effectivement une sensation merveilleuse de voir un pareil individu qui, concentré ici sur un point, assis sur un cheval, s'étend sur le monde et le domine. » (G.F.W. HEGEL, *Correspondance*, trad. J. Carrère, Gallimard, Paris, 1990, t. I, p. 114)

1936-1937, lequel portait sur les sections B et C du chapitre VI de la *Phénoménologie*. Ici, Kojève ne saurait être plus convaincant lorsqu'il évoque les circonstances de la nécessité de cette apparition « divine » :

> « Mais Hegel reconnaît et révèle Napoléon à l'Allemagne. Il croit pouvoir la sauver (par sa Phénoménologie), la conserver sous une forme sublimée (aufgehoben) dans le sein de l'Empire napoléonien.
>
> On arrive finalement à une dualité : le Réalisateur – le Révélateur, Napoléon-Hegel, l'Action (universelle) et le Savoir (absolu). Il y a Bewusstsein d'une part, de l'autre – Selbstbewusstsein.
>
> Napoléon est tourné vers le Monde extérieur (social et naturel) : il le comprend, puisqu'il agit avec succès. Mais il ne se comprend pas soi-même (il ne sait pas qu'il *est* Dieu). Hegel est tourné vers Napoléon : mais Napoléon est un homme, c'est l'Homme 'parfait' par l'intégration totale de l'Histoire ; le comprendre, c'est comprendre l'Homme, se comprendre soi-même. En comprenant (= justifiant) Napoléon, Hegel parachève donc sa conscience *de soi*. C'est ainsi qu'il devient un Sage, un philo-sophe 'accompli'. Si Napoléon est le Dieu révélé (der erscheinende Gott), c'est Hegel qui le révèle. Esprit absolu = plénitude du Bewusstsein et du Selbstbewusstsein, c'est-à-dire le Monde réel (naturel) qui implique l'État universel et homogène, réalisé par Napoléon et révélé par Hegel.
>
> Cependant : Hegel et Napoléon sont deux hommes différents ; le Bewusstsein et le Selbstbewusstsein sont donc encore séparés. Or Hegel n'aime pas le dualisme. S'agit-il de supprimer la dyade finale ?
>
> Ceci pourrait se faire (et encore !) si Napoléon 'reconnaissait' Hegel, comme Hegel a 'reconnu' Napoléon. Hegel s'attendait-il (1806) à être appelé par Napoléon à Paris, pour y devenir le Philosophe (le Sage) de l'État universel et homogène, devant expliquer (justifier) – et peut-être diriger – l'activité de Napoléon ?
>
> Depuis Platon, la chose a toujours tenté les grands philosophes. Mais le texte de la Phénoménologie qui s'y rapporte (pp. 471, 1.11 du bas – 472) est (volontairement ?) obscur.
>
> Quoi qu'il en soit, – l'Histoire est terminée. »[440]

Tout d'abord, il faudrait préciser que l'identification de Napoléon au « Dieu révélé » (*der erscheinende Gott*) dont parle Hegel est absolument arbitraire, ce dernier ne voulant probablement se référer qu'à l'apparition du Christ et à sa fonction médiatrice au sein de la dialectique de l'Histoire. En effet, la fin du chapitre VI de la *Phénoménologie* (consacré à l'Esprit) met en avant la *forma Christi* comme figure où la dialectique de la reconnaissance s'élève, enfin, à la sphère de l'Esprit. Hegel examine trois moments : celui de l'éthicité, celui de la culture et celui de la moralité. Ce dernier voit dans le « pardon » cet acte moral dans lequel deux sujets

[440] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, pp. 153-154.

renoncent à leur propre être « en soi », chacun d'entre eux contemplant soi-même dans l'autre :

> « Celui même qui rejette son effectivité, et fait de soi ce *Cela aboli*, s'expose par là en fait comme universel ; il rentre de son effectivité extérieure et retourne en soi, en tant qu'essence ; et donc, la conscience universelle s'y reconnaît elle-même. – Le pardon qu'elle accorde à la première conscience est le renoncement à soi, à son essence *ineffective*, à laquelle elle identifie cette autre essence, qui était l'activité *effective*, et qu'elle reconnaît comme bonne, elle qui était nommée Mauvaise par la détermination que l'agissement recevait dans la pensée, ou plus exactement, laisse tomber cette différence de la pensée déterminée et son jugement déterminant qui est pour soi, de la même façon que l'autre laisse partir la détermination pour soi de l'action. – Le mot de la réconciliation est l'esprit *existant* qui contemple le pur savoir de soi-même comme essence *universelle* dans son contraire, dans le pur savoir de soi-même comme *singularité* qui est absolument en elle-même : reconnaissance mutuelle qui est l'esprit *absolu*. »[441]

Et Hegel d'ajouter juste après : « L'esprit absolu n'accède à l'existence qu'au point culminant où son pur savoir de soi-même est l'opposition et l'alternance avec soi. »[442] Les deux consciences de soi « déposent » leur Je, en le retrouvant cette fois-ci non plus en soi mais dans ce tiers qui se reconnaît au travers d'elles. C'est ici qu'intervient le passage dont les propos ont été déformés par Kojève :

> « Le *OUI* réconciliateur, dans lequel les deux Je se démettent de leur *existence* opposée, est l'*existence* du *Je* dilaté jusqu'à la dualité, qui au sein même de celle-ci demeure identique à soi, et a dans sa parfaite aliénation et son parfait contraire la certitude de soi-même – il est le Dieu qui apparaît au milieu de ces Je qui se savent comme le pur savoir. »[443]

La dialectique de la reconnaissance se résout ainsi dans un dépassement de cette « déjection » (conflictualité mondaine) qui était le rapport Maître-Esclave et rejoint l'Esprit Absolu. La lutte pour la reconnaissance cède la place à une démission mutuelle des *Dasein* (*existences*) qui l'agitent, unilatéralement entendus, de façon à ce que le *Je* se dilate « jusqu'à la dualité ». La subjectivité indépendante, l'absoluité individuelle se reconnaît donc en se médiatisant à travers la polarité des deux consciences opposées. Le tiers qui apparaît est l'Esprit sous sa forme christologique. Plus qu'au phénomène moral du pardon – caractérisé, selon Hegel, par

[441] G.F.W. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, pp. 550-551.
[442] *Ibid.*, p. 551.
[443] *Ibid.*, p. 552.

le fait que la personne qui l'accorde reconnaît soi-même dans son contraire, c'est-à-dire dans la personne qui l'a offensée – le philosophe allemand songe à la *réciprocité de l'amour* comme archétype de l'expérience de l'Esprit. Ce n'est pas par hasard que Jésus, dans le quatrième Évangile, s'approprie le commandement « nouveau » de l'amour réciproque : « Je vous donne un commandement nouveau : c'est de vous aimer les uns les autres. Comme je vous ai aimés, vous aussi aimez-vous les uns les autres. » (cf. *Jn* 13, 34[444]) Il ne s'agit pas tout simplement du commandement de l'amour envers Dieu ou de l'amour pour son prochain qu'on retrouve déjà dans l'Ancien Testament et que Jésus, en établissant un lien étroit entre eux, pousse jusqu'à l'extrême de l'amour pour son ennemi (cf. *Mt* 5, 44). Il s'agit plutôt du commandement de la *réciprocité de l'amour*. Somme toute, cela présuppose l'expérience christique de la réciprocité avec le Père, comme l'explicite la prière de Jésus dans *Jn* 17, 21 : « Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi. Qu'ils soient un en nous, eux aussi ». La réciprocité de l'amour, en d'autres termes, présuppose et manifeste le *Deus Trinitas*.

L'affirmation concernant « le Dieu qui apparaît au milieu de ces Je » (*der erscheinende Gott mitten unter ihnen*), placée à la toute fin du chapitre et donc d'une étape de pensée, exprime avec un style poignant et métaphorique (comme souvent chez Hegel) le résultat obtenu, en en dévoilant l'intelligibilité profonde et en ouvrant à un nouvel approfondissement. Il est par ailleurs tout à fait naturel que Hegel, au moment où il s'approche de la sphère de la religion (chapitre VII de la *Phénoménologie*), fasse allusion à Dieu. En effet, c'est au « Dieu qui apparaît au milieu » des deux consciences de soi d'achever le processus qu'à partir de la conscience individuelle mène jusqu'à la dialectique de la reconnaissance entre les consciences de soi et, ensuite, à l'Esprit. Ce dernier se donne donc dans l'expérience par laquelle deux consciences de soi, dans leur rapport mutuel, en renonçant à soi l'une pour l'autre, perçoivent l'« apparition » de Dieu au milieu d'elles.

Le fait que Hegel parle ici d'un « Dieu qui apparaît au milieu de ces Je » rappelle, du moins par assonance, le passage évangélique de *Mt* 18, 20 : « En effet, quand deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis là, *au milieu d'eux*. »[445] Bien qu'il ne soit pas explicitement cité dans la *Phénoménologie*, Hegel se réfère à tel passage dans les *Leçons sur la philosophie de la religion* ainsi que dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Par exemple, il écrit dans les premières :

[444] Toutes les citations tirées de la Bible sont données dans la traduction de l'AELF (Association Épiscopale Liturgique pour les pays Francophones), librement consultable en ligne sur le site www.aelf.org.

[445] C'est nous qui soulignons.

> « C'est là l'esprit de Dieu ou Dieu en tant qu'esprit présent, effectif, Dieu habitant dans sa communauté. Le Christ dit : Là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis au milieu de vous ; je [suis] avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde [*Mt* 18, 20 ; 28, 20] – le Christ objectivement. Mais en étant ainsi 'AVEC vous', 'EN vous', il est le Saint Esprit. C'est là la signification absolue de l'Esprit, c'est là la conscience la plus haute, la conscience pure de l'idée absolue, de la vérité absolue – cette idée, cette vérité, en tant que sa conscience de soi.
>
> C'est pourquoi c'est en ce sens profond que la religion chrétienne est la religion de l'esprit, et non pas une religion spirituelle au sens varié, trivial – vénérer un *abstractum*, le considérer comme substance, comme essence ; il s'agit au contraire de l'unification de l'opposition infinie, du véritable et seul spéculatif, celui de la nature de Dieu, de l'esprit – tel en est le contenu et l'intuition, et cela est pour la conscience ordinaire inculte. »[446]

Hegel fait donc de la religion chrétienne une *religion de l'Esprit*, et c'est là sa spécificité. Il établit par conséquent une sorte de cercle herméneutique entre la conception essentiellement « trinitaire » du *Geist* comme sujet qui s'auto-réalise et la dynamique de l'intersubjectivité comme lieu où fait formellement irruption l'esprit sous forme de « Dieu qui apparaît au milieu des Je ».

Kojève semble négliger consciemment l'apparat théologique qui se manifeste tout au long du périple hégélien qui opère la transition entre la dialectique de l'Esprit et celle de la Religion, c'est-à-dire entre les chapitres VI et VII de la *Phénoménologie*. S'il qualifie de « (volontairement ?) obscur » ce passage-charnière, c'est probablement pour des raisons d'opportunisme théorique : il ne faut pas oublier que sa lecture de Hegel s'insère dans le sillage de l'interprétation que son prédécesseur, Koyré, avait proposée et constitue le prolongement des perspectives – et des apories – que ce dernier avait délimitées[447]. Napoléon représente pour Kojève la réponse ultime à la question de l'achèvement de l'Histoire, le héros qui résout « divinement » – et par l'Action, ce qui n'est pas de compétence du philosophe-Sage Hegel – le paradoxe d'une dialectique historique qui annulerait, pour le fait même de devoir exprimer entièrement sa vérité, la progression indéfinie de l'Histoire.

La position kojévienne vis-à-vis de cette relativisation de l'architecture chrétienne-christologique de la fin du chapitre VI de la *Phénoménologie* sera par ailleurs explicitée dans un compte-rendu que le philosophe russe donnera à la revue *Critique* (revue fondée par Bataille)

---

[446] G.F.W. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*, P.U.F., Paris, 2004, t. III (*La religion accomplie*), p. 76.
[447] Cf. *supra*, pp. 10 sqq.

quelques années plus tard, en 1946. Dans « Hegel, Marx et le christianisme »[448], Kojève s'empare des thèses contenues dans l'ouvrage *De la Médiation dans la philosophie de Hegel* d'Henri Niel[449] pour réaffirmer la nécessité d'aborder la théologie chrétienne comme s'il s'agissait d'une anthropologie devant prendre conscience de soi-même, ce qui n'a été réalisé parfaitement que par Hegel[450]. Le livre de Niel, au dire de Kojève, prenait pour objet l'ensemble de la production hégélienne pour en faire une apologie du théisme tout en méconnaissant le contenu *réel* de la dialectique de l'Esprit, car « la seule et unique *réalité* de la notion chrétienne de Dieu est, pour cette philosophie, l'Homme pris dans la totalité de son évolution historique effectuée au sein de la nature, cette totalité étant achevée (= parfaite) par le Sage (Hegel), qui la révèle elle-même à elle-même dans et par le *Savoir absolu* qu'il a d'elle. »[451] Ainsi, lorsqu'il est question d'introduire les passages du livre de Niel consacrés aux dernières sections du chapitre VI de la *Phénoménologie*, Kojève ne cesse de souligner combien les propos de Niel ne tenaient qu'à une lecture approximative et dogmatique de Hegel, éloignée de cette vérité profonde qui voit dans la description phénoménologique de l'ensemble du processus historique, de la Cité grecque à 1806 (sujet du chapitre), la révélation par le Discours du Sage (Hegel en tant que « 'résultat' de la philosophie allemande »[452]) de ce « royaume de Dieu sur terre »[453] réalisé par l'empire napoléonien. Kojève s'étonne du fait que Niel ne comprenne rien à l'analyse hégélienne de l'avènement de Napoléon, trahi par la prétention de vouloir subsumer sous un discours théologique toute la philosophie de l'histoire. Par ailleurs, Hegel ne se lasse pas d'employer une terminologie empruntée à la religion ; seulement, il faudrait lire entre les lignes pour que son discours ait un sens véritablement philosophique qui ne se limite pas à la répétition d'une métaphysique trinitaire car sa dialectique ne serait ancrée que dans la réalité spatio-temporelle, là où l'homme déploie sa puissance négatrice afin de se réaliser en tant que conscience de soi libre et historique face à l'identité a-dialectique de la Nature. Néanmoins, Kojève n'explique pas exactement en quoi l'interprétation de Niel serait fautive ou naïve, se bornant tout simplement à en dénoncer l'obscurité et le fait qu'elle soit dénuée de sens puisque incapable de saisir la vraie signification et toutes les conséquences

[448] Cf. A. KOJÈVE, « Hegel, Marx et le christianisme », in *Critique*, n° 3-4, août-septembre 1946, pp. 339-366.
[449] Cf. H. NIEL, *De la Médiation dans la philosophie de Hegel*, Aubier, 1945.
[450] « En fait, la théologie était toujours une anthropologie inconsciente : l'homme projetait dans l'au-delà, sans s'en rendre compte, l'idée qu'il se faisait de lui-même ou l'idéal de sa propre perfection qu'il poursuivait. Or, à la fin de l'histoire (et c'est précisément pour cela qu'elle s'achève), l'idéal le plus sublime impliqué dans la théologie chrétienne est *réalisé* par l'homme. » (A. KOJÈVE, « Hegel, Marx et le christianisme », *op. cit.*, pp. 345-346)
[451] *Ibid.*, p. 340.
[452] *Ibid.*, p. 361.
[453] Cf. *ibid.*, p. 360.

du processus dialectique.[454] En effet, l'apparition de Napoléon sous le simulacre de ce « Dieu se manifestant au milieu d'eux qui se savent comme pur savoir »[455] du dernier paragraphe du chapitre constitue pour Kojève une évidence et, de plus, le résultat d'une intuition fulgurante contre laquelle il n'y aurait pas d'objection possible car elle résout l'impasse concernant la fin de l'histoire dont Koyré avait été le révélateur. Il le dit ouvertement dans l'entretien accordé à Gilles Lapouge en juin 1968, quelques jours avant sa mort : Hegel ne pouvait pas ne pas avoir trouvé par lui-même une réponse aux conséquences paradoxales de sa conception de la temporalité par rapport au concept d'Absolu et, au bout de maintes relectures de la *Phénoménologie* effectuées au cours de l'été 1933, « quand je fus arrivé au chapitre IV, alors j'ai compris que [cette réponse] c'était Napoléon ! »[456]. C'est la seule réponse qui éclaire selon lui à rebours l'histoire universelle. Pour que cette réponse ait un sens il faut que la « conscience agissante » qu'incarne Napoléon soit révélée par cette « conscience jugeante » dont Hegel est le héraut[457]. Mais quid de l'interprétation christologique du « *Dieu apparaissant* » ?

Or, Kojève ne néglige pas le fait que la philosophie hégélienne ait pu se servir du Christ et de la notion chrétienne de Dieu pour transmettre une conception nouvelle du déroulement du devenir historique. Néanmoins il ne peut s'empêcher de souligner infatigablement qu'une telle pensée, à y regarder de près, est radicalement athée et areligieuse – et que, si elle ne l'était pas, elle ne serait pas *vraie*. Mais il va encore plus loin :

> « M.Niel a donc raison de dire que, pour Hegel, le 'Christ est le parfait médiateur' dialectique. Mais pour que son assertion soit vraiment vraie, il aurait dû ajouter que le Christ que Hegel a en vue n'est pas Jésus. Le récit évangélique n'est que le mythe du Christ, ou si l'on veut, son projet (= idéal à réaliser). Le Christ qui existe empiriquement, le Dieu qui se révèle effectivement aux hommes, le Logos vraiment devenu chair, – c'est la dyade Napoléon-Hegel, c'est l'homme achevant l'évolution historique par une lutte sanglante, doublé de l'homme révélant par son discours le sens de cette évolution. »[458]

La superposition de Napoléon-Hegel et du Christ est enfin explicitée, et si la plupart des interprètes de Hegel « refuse[*nt*] de reconnaître l'athéisme hégélien [*c'est*] précisément parce

---

[454] Cf. *ibid.*, p. 361.

[455] La traduction est de Kojève.

[456] « Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages. Entretien avec Alexandre Kojève », par Gilles Lapouge, dans *La Quinzaine littéraire*, n° 53, 1-15 juillet 1968. Le chapitre en question serait en réalité le VI, comme Kojève le répète à plusieurs reprises, et même dans « Hegel, Marx et le christianisme ».

[457] Cf. A. KOJÈVE, « Hegel, Marx et le christianisme », *op. cit.*, p. 361.

[458] *Ibid.*, p. 363.

que cet athéisme 'transchrétien' maintient l'idée du Christ, en l'appliquant à un homme proprement dit, 'conçu dans le péché' et radicalement mortel. »[459] L'ironie kojévienne étant d'une subtilité toujours probante, ces propos semblent par là même acquérir une certaine légitimité qu'on ne saurait neutraliser sans que cela n'entraîne le risque de tomber dans le ridicule. Et ce ridicule avait probablement dû effleurer les auditeurs de la conférence de Kojève au Collège lorsqu'il énonça que Hegel avait vu juste mais qu'il s'était en réalité trompé d'un siècle car l'homme de la fin de l'Histoire n'était pas vraiment Napoléon mais… Staline !

Effectivement, cette annonce incongrue ne trouve pas de référence directe dans l'enseignement de Kojève ni dans les travaux qu'il a publiés par la suite, constituant donc un *hapax* qui n'est supporté que par quelques déclarations – qu'on a souvent taxées de boutades ou de provocations – faites à ses proches où il disait être un « stalinien de stricte observance » et « la conscience de Staline »[460], aussi bien que par un passage de son interview avec Gilles Lapouge :

> « [À propos de la fin de l'Histoire] Hegel l'a dit. Moi j'ai expliqué que Hegel l'avait dit et personne ne veut l'admettre […]. Personne ne le digère […]. Simplement, Hegel s'était trompé de cent cinquante ans. La fin de l'Histoire, ce n'était pas Napoléon, c'était Staline, et c'était moi qui serais chargé de l'annoncer […]. Après il y a eu la guerre et j'ai compris. Non, Hegel ne s'était pas trompé, il avait bien donné la date juste de la fin de l'histoire : 1806. »[461]

Kojève avait-il rêvé d'être pour Staline ce que Hegel avait pu être pour Napoléon ? Plusieurs témoignages vont dans cette direction[462], et la place qu'il accorde à la fonction politique

---

[459] *Ibid.*

[460] Cf. par exemple R. BARRE, « Le conseiller du prince », in *Hommage à Alexandre Kojève : Actes de la « Journée A. Kojève » du 28 janvier 2003*, sous la direction de Florence de Lussy, Éditions de la Bibliothèque nationale de France, Paris, 2014, p. 58 ; cf. aussi l'entretien avec Gilles Lapouge citée plus haut ainsi que D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire, op. cit.*, pp. 419-429. Voir aussi les réserves formulées par Raymond Aron dans ses *Mémoires* : « Il y a une question que je ne puis éluder. Quand il se déclarait stalinien de stricte observance, en 1938 ou en 1939, était-il sincère ? Ou plus précisément, en quel sens était-il sincère ? L'Histoire conduit à l'empire universel et homogène. A défaut de Napoléon, Staline. Empire ni russe ni marxiste mais englobant l'humanité réconciliée par la reconnaissance réciproque des personnes. Que la Russie peinte en rouge fût gouvernée par des brutes, la langue même vulgarisée, la culture dégradée, il ne le niait pas en privé, bien plutôt il le disait à l'occasion comme une chose à ce point évidente que seuls les imbéciles pouvaient l'ignorer. Bien qu'il ait sans aucun doute servi la patrie française librement choisie avec un loyalisme sans faille, il n'aimait pas les américains parce que lui, le sage, tenait les États-Unis pour le pays le plus radicalement non-philosophique du monde. La philosophie bien entendu se confondait pour lui avec les Grecs – les présocratiques, Platon, Aristote –, et les Allemands – Kant, Hegel –, et, entre les deux, les cartésiens. » (R. ARON, *Mémoires*, Robert Laffont, Paris, 2010, pp. 138-139)

[461] G. LAPOUGE, « Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages. Entretien avec Alexandre Kojève », in *La Quinzaine littéraire*, n° 53, 1-15 juillet 1968.

[462] Cf. notamment H. WESLATI, « Kojève's letter to Stalin », in *Radical Philosophy*, n° 184, mars-avril 2014. Il paraît que Kojève, en 1941, avait rédigé une lettre (non achevée ni envoyée) à Staline où il lui exposait, entre autres, le contenu de son interprétation du rôle du Sage hégélien face à la fin de l'Histoire et à la réalisation de l'État universel et homogène

de sa lecture de Hegel ne fait que renforcer la tenue de ces propos où la soviétisation du monde apparaît comme l'accomplissement nécessaire de la longue trajectoire qui va de la Révolution française à la Révolution d'Octobre, même s'il s'agit là d'une conviction dont il ne fait état que jusqu'à la fin de la guerre[463]. Plus spécifiquement, à la fin de l'article « Hegel, Marx et le christianisme » Kojève s'attarde sur le destin de l'hégélianisme de gauche et de droite, considéré comme le seul développement philosophique considérable depuis…Hegel. En suivant le raisonnement d'Henri Niel, lequel voyait dans l'affrontement persistant des deux lectures politiques du philosophe allemand la seule réfutation historique de son système, Kojève souligne comment ce différend, loin de diminuer la validité de l'hégélianisme, en renforce plutôt la valeur « projectuelle » et confirme la nature dialectique de toute Action, fût-elle discursive ou politique. Tout en accordant à l'interprétation de gauche une victoire « éclatante » bien que provisoire[464], il soutient que « de nos jours, comme du temps de Marx, la philosophie hégélienne n'est pas une vérité au sens propre du terme : elle est moins la révélation discursive adéquate d'une réalité, qu'une idée ou un idéal, c'est-à-dire un 'projet' qu'il s'agit de réaliser, et donc avérer, par l'action. »[465] Étant donné que toute vérité se crée dans le temps et que l'« erreur » est un élément indispensable à son déroulement (« tandis qu'une théorie théiste est nécessairement soit vraie depuis toujours, soit fausse à jamais »[466]), l'opposition entre les deux interprétations ne constitue donc pas en soi une réfutation du système mais tout simplement le critère de validation historique de sa démarche dialectique. Et Kojève de conclure : « On peut donc dire que, pour le moment, toute interprétation de Hegel, si elle est plus qu'un bavardage, n'est qu'un programme de lutte et de travail (l'un de ces 'programmes' s'appelant *marxisme*). Et c'est dire que l'œuvre d'un interprète de Hegel a la

que seulement le socialisme soviétique, en intégrant le communisme marxiste et l'individualisme hégélien, était en pouvoir d'accomplir moyennant la dyade Lénine-Staline. Kojève s'attendait également à ce que le « camarade Staline » l'invitât à Moscou de la même façon où Hegel avait songé pouvoir être le conseiller de Napoléon à Paris. Dans cette lettre, Kojève « décrit une nouvelle opportunité pour l'action révolutionnaire qui 'soviétisera' (c'est-à-dire, unifiera) la conscience réalisée de 'l'homme de l'Action' avec la conscience de soi révélée de la 'sagesse discursive' » (article cité, c'est nous qui traduisons).

[463] On verra par la suite que ses positions à ce sujet changeront sensiblement : le bolchevisme et son appendice chinois vont constituer pour Kojève juste une version dégradée de l'achèvement du processus d'« extension dans l'espace de la puissance universelle actualisée en France par Robespierre-Napoléon » (A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 436 n.), alors qu'il repérera d'abord dans l'« american way of life » puis dans le snobisme japonais la véritable réalisation d'une société post-historique (cf. *ibid.*, pp. 436-437 n. ; il s'agit de la seule note que Kojève ait ajoutée à la seconde édition du livre, en 1962).

[464] L'article, on le rappelle, a été écrit en 1946.

[465] A. KOJÈVE, « Hegel, Marx et le christianisme », *op. cit.*, p. 365.

[466] *Ibid.*, p. 366.

signification d'une œuvre de propagande politique. »[467] Ici réside le véritable enjeu de l'étonnante révélation qui ferait de Staline le « réalisateur » tardif de l'arc historique (ou, pour mieux dire, post-historique) inauguré par Napoléon : tant qu'il n'y a pas d'adéquation homogénéisante des « provinces périphériques »[468] aux positions politiques européennes les plus avancées telles que le bonapartisme a pu les instaurer[469], et tant qu'il n'y a pas de conscience philosophique capable de reconnaître discursivement la fonction de ces hommes-divinités qui sont en charge du « cortège de petites et grandes révolutions »[470], il n'y aura pas de fin de l'histoire concrètement réalisée et révélée.

« Quoi qu'il en soit, – l'Histoire est terminée »[471]. Ainsi tonnait Kojève lors de son séminaire et, au moment où au « Collège de Sociologie » il est invité à rendre compte de ses idées en négligeant les sujets chers à Bataille et à ses amis, il ne peut s'abstenir de réitérer sa conviction concernant l'achèvement de tout ce qui semblait être destiné à produire un nouveau basculement des équilibres politiques mondiaux à la fin 1937. En faisant abstraction des déclarations sur le rôle de Napoléon ou de Staline, ce qui semble retenir davantage l'attention de tous, et en particulier de Bataille, est la fonction de l'Homme en tant que Négativité dans ce scénario post-historique. Si, comme le suggère Kojève, l'Action que l'Homme représente au sein de la Nature (par le moyen de la Lutte et du Travail dans le Temps) ne peut qu'être négatrice, que deviendrait-elle une fois qu'elle a dépassé dialectiquement toutes les contradictions historiques pour faire régner cette non-Négation infinie déployée par l'Esprit Absolu ?

La réponse de Kojève sera établie bien des années plus tard en deux étapes (au travers de deux notes de bas de page contenues dans les deux éditions de l'*Introduction à la lecture de Hegel*, respectivement en 1947 et 1962[472]), et nous avons raison de croire qu'il s'agit d'une réaction à ce que Bataille avait pu lui répondre dans le brouillon d'une lettre datée du 6 décembre 1937 (soit deux jours après la conférence au Collège). Le brouillon ayant été communiqué à Kojève, Bataille décidera de reproduire cette lettre, en forme réduite, en appendice à *Le Coupable*[473] (donc en 1944). Il éliminera toute référence directe à Kojève et le titre choisi sera

---

[467] *Ibid.*

[468] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 436 n.

[469] Kojève vise, comme toujours, l'État universel et homogène où tous les hommes peuvent se constituer en Citoyens, c'est-à-dire en Individus libres et historiques (= mortels) se reconnaissant symétriquement les uns les autres.

[470] *Ibid.*

[471] *Ibid.*, p. 154.

[472] Cf. A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, pp. 434-437.

[473] Cf. G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, pp. 369-371.

« Lettre à X., chargé d'un cours sur Hegel… », tandis que le brouillon portait « Mon cher Kojenikov »[474] barré et remplacé par « Lettre à X, professeur de phil[osophie] à l'univ[ersité] de… » et « Mon cher X, ».[475]

L'importance de cette lettre est capitale pour la compréhension du développement de la pensée bataillienne face aux défis que la philosophie kojévienne lui imposait, et c'est pourquoi nous avons décidé de la reproduire ici dans son intégralité afin de saisir tous les enjeux qui donneront lieu à une mutation significative de la perspective théorique et de Bataille.

> « Mon cher Kojenikov,
>
> Je vous écris ce qui suivra parce que cela me paraît le seul moyen de continuer la conversation qui s'est poursuivie entre nous sous plusieurs formes. Je dois dire tout d'abord que le procès que me faites m'aide à m'exprimer avec une précision plus grande.
>
> J'admets (comme une supposition vraisemblable) que dès maintenant l'histoire est achevée (au dénouement près)[476]. Je me représente toutefois différemment les choses (je n'attribue pas grande importance à la différence entre le fascisme et le communisme ; d'autre part, il ne m'apparaît nullement impossible que, dans un temps très éloigné, tout recommence).
>
> Si l'action (le 'faire') est – comme dit Hegel – la négativité, la question se pose alors de savoir si la négativité de qui n'a 'plus rien à faire' disparaît ou subsiste à l'état de 'négativité sans emploi' : personnellement, je ne puis décider que dans un sens, étant moi-même exactement cette 'négativité sans emploi' (je ne pourrais me définir de façon plus précise). Je veux bien que Hegel ait prévu cette possibilité : du moins ne l'a-t-il pas située à *l'issue* des processus qu'il a décrits. J'imagine que ma vie – ou son avortement, mieux encore, la blessure ouverte qu'est ma vie – à elle seule constitue la réfutation du système fermé de Hegel.
>
> La question que vous posez à mon sujet revient à savoir si je suis négligeable ou non. Je me la suis souvent posée, hanté par la réponse négative. En outre, comme la représentation que je me fais de moi-même varie, et qu'il m'arrive d'oublier, comparant ma vie à celle des hommes les plus remarquables, qu'elle pourrait être médiocre, je me suis souvent dit qu'au sommet de l'existence il pourrait ne rien y avoir que de négligeable : personne, en effet, ne pourrait 'reconnaître' un sommet qui serait la nuit. Quelques faits – comme une difficulté exceptionnelle éprouvée à me faire 'reconnaître' (sur le plan simple où les autres sont 'reconnus') – m'ont amené à prendre, sérieusement mais gaiement, l'hypothèse d'une insignifiance sans appel.
>
> Cela ne m'inquiète pas et je n'y lie la possibilité d'aucun orgueil. Mais je n'aurais plus rien d'humain si j'acceptais avant d'avoir essayé de ne pas sombrer (acceptant, j'aurais trop de chances de devenir,

[474] De son vrai nom avant la naturalisation française.

[475] Cf. lettre de Georges Bataille à Alexandre Kojève du 6 décembre 1937 in *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, p. 131.

[476] Bataille, dans la version publiée, ajoute en note : « Peut-être à tort, à tort à tout le moins en ce qui touchait les vingt ans qui devaient suivre, X. imaginait proche la solution révolutionnaire du communisme. »

en plus de comiquement négligeable, aigri et vindicatif : alors il faudrait que ma négativité se retrouve).

Ce que j'en dis vous engage à penser qu'un malheur arrive, et c'est tout : me trouvant devant vous, je n'ai pas d'autre justification de moi-même que celle d'une bête criant le pied dans un piège.

Il ne s'agit plus en vérité de malheur ou de vie, mais seulement de ce que devient la 'négativité sans emploi', s'il est vrai qu'elle devienne quelque chose. Je la suis dans les formes qu'elle engendre non tout d'abord en moi-même, mais en d'autres. Le plus souvent, la négativité impuissante se fait œuvre d'art : cette métamorphose dont les conséquences sont réelles d'habitude répond mal à la situation laissée par l'achèvement de l'histoire (ou par la pensée de son achèvement). Une œuvre d'art répond en éludant ou, dans la mesure où sa réponse se prolonge, elle ne répond à aucune situation particulière, elle répond le plus mal à celle de la fin, quand éluder n'est plus possible (quand arrive *l'heure de la vérité*). En ce qui me touche, la négativité qui m'appartient n'a renoncé à s'employer qu'à partir du moment où elle n'avait plus d'emploi : c'est celle d'un homme qui n'a plus rien à faire et non celle d'un homme qui préfère parler. Mais le fait – qui ne paraît pas contestable – qu'une négativité se détournant de l'action s'exprime en œuvre d'art n'en est pas moins chargé de sens quant aux possibilités subsistant pour moi. Il indique que la négativité peut être objectivée. Le fait n'est d'ailleurs pas la propriété de l'art : mieux qu'une tragédie, ou qu'une peinture, la religion fait de la négativité l'objet d'une contemplation. Mais ni dans l'œuvre d'art, ni dans les éléments émotionnels de la religion, la négativité n'est 'reconnue en tant que telle', au moment où elle entre dans le jeu de l'existence comme un stimulus des grandes réactions vitales. Tout au contraire, elle est introduite dans un processus d'annulation[477] (ici l'interprétation des faits par un sociologue comme Mauss est d0une grande importance pour moi). Il y a donc une différence fondamentale entre l'objectivation de la négativité, telle que le passé l'a connue, et celle qui demeure possible *à la fin*. En effet, l'homme de la 'négativité sans emploi', ne trouvant pas dans l'œuvre d'art une réponse à la question qu'il est lui-même, ne peut que devenir l'homme de la 'négativité *reconnue*'. Il a compris que son besoin d'agir n'avait plus d'emploi. Mais ce besoin ne pouvant être dupé indéfiniment par les leurres de l'art, un jour ou l'autre est reconnu pour ce qu'il est : comme négativité vide de contenu. La tentation s'offre encore de rejeter cette négativité comme péché – solution si commode qu'on n'a pas attendu pour l'adopter la crise finale. Mais comme cette solution s'est déjà rencontrée, les effets en sont à l'avance épuisés : l'homme de la 'négativité sans emploi' n'en dispose à peu près plus : dans la mesure où il est la conséquence de ce qui l'a précédé, le sentiment du péché n'a plus de force en lui. Il est devant sa propre négativité comme devant un mur. Quelque malaise qu'il en éprouve, il sait que rien ne pourrait être écarté désormais, puisque la négativité n'a plus d'issue.[478]

Mais l'horreur éprouvée par lui en regardant en lui-même la négativité n'est pas moins susceptible de se résoudre en satisfaction que dans le cas de l'œuvre d'art (sans parler de la religion). Car il a

[477] Dans la version reproduite dans *Le Coupable* on lit : « elle est introduite dans un système qui l'annule, et seule l'affirmation est 'reconnue' ».

[478] Ce qui suit a été supprimé dans *Le Coupable*.

reconnu la négativité exactement dans le besoin d'agir et cette reconnaissance se lie à une conception qui en fait la condition de toute existence humaine. Loin de s'arrêter dans cette investigation, il trouve une satisfaction totale dans le fait de devenir l'homme de la 'négativité reconnue' et il n'a plus de cesse dans l'effort qu'il commence pour la reconnaître jusqu'au bout. C'est ainsi que la science, dans la mesure où elle a la négativité humaine comme objet – en particulier le sacré gauche – devient le moyen terme de ce qui n'est qu'un processus de prise de conscience. Ainsi, il met en jeu les représentations les plus chargées de valeur émotive, telles que destruction physique ou obscénité érotique, objet du rire, de l'excitation physique, de la peur et des larmes ; mais en même temps que ces représentations l'intoxiquent, il les dépouille de la gangue dans laquelle elles avaient été dérobées à la contemplation et les situe objectivement dans le déchaînement des temps contre tout immuable. Il comprend alors que c'est sa chance et non sa malchance qui l'a fait entrer dans un monde où il n'y avait plus rien à faire et ce qu'il est devenu malgré lui se propose maintenant à la reconnaissance des autres, car il ne peut être l'homme de la 'négativité reconnue' que dans la mesure où il se fait reconnaître comme tel. Il retrouve ainsi, de nouveau, quelque chose 'à faire' dans un monde où du point de vue de l'action rien ne se fait plus. Et ce qu'il a 'à faire' c'est donner à la part d'existence libérée du faire sa satisfaction : il s'agit bien d'utilisation des loisirs.

Il ne se heurte d'ailleurs pas pour autant à une moindre résistance que les hommes d'action qui l'ont précédé. Non que cette résistance puisse se manifester dès l'abord, mais s'il ne fait pas d'un crime une vertu, il fait généralement *du* crime *la* vertu (même s'il objective le crime et le rend par là ni plus ni moins destructeur qu'il n'était auparavant). La première phase de la résistance doit être il est vrai pure élusion, car personne ne peut savoir ce qu'il veut du fait qu'il s'oppose aux autres comme un voyant dans un monde d'aveugles. Et c'est seulement lorsque la reconnaissance aura été accomplie par un nombre d'hommes assez grand qu'elle pourra être l'objet d'une résistance positive, car les aveugles ne pourront pas apercevoir que quelque chose doit être exclu avant que la quantité mise en jeu leur en ait fait connaître la présence.

Ce qui se passera alors ne compte d'ailleurs pas pour l'homme de la 'négativité reconnue' au moment où il reconnaît en lui la négativité (tout au moins quant à la forme précise que les choses prendront). Car ce qui lui importe c'est exactement le fait qu'il est condamné à vaincre ou à s'imposer. Il sait que sa destruction est certaine s'il ne l'emporte pas dans les deux phases possibles du combat ; dans la phase de la résistance élusive tout d'abord, il risque dans l'isolement d'être voué à une désagrégation morale contre laquelle il est dès l'abord privé de tout recours (il peut être de ceux pour lesquels perdre la face à ses propres yeux ne paraît pas préférable à la mort). C'est dans la seconde phase seulement qu'il peut être question de destruction physique, mais dans les deux cas, en tant qu'un individu devient l'homme de la 'négativité reconnue', il disparaît s'il ne l'emporte pas sur les autres, il disparaît si la force qu'il met en jeu n'est pas plus grande, tout d'abord, que la force d'élusion et plus tard que la force d'opposition.

J'ai parlé ici de l'homme de la 'négativité reconnue' comme s'il ne s'agissait pas uniquement de moi. Je tiens à ajouter en effet que je ne me sens rigoureusement isolé que dans la mesure où j'ai

pris entièrement conscience de ce qui m'arrive. Mais si je veux achever le récit du hibou, je dois dire aussi que l'homme de la 'négativité sans emploi' est déjà représenté par de nombreuses détresses et que déjà la reconnaissance de la négativité comme condition d'existence a été, à l'état incoordonné, poussée très loin. Pour ce qui m'appartient en propre, je n'ai fait que décrire mon existence après qu'elle a abouti à une attitude définie. Quand je parle de reconnaissance de 'l'homme de la négativité reconnue', je parle de l'état d'exigence où je suis : la description ne vient qu'après. Il me semble que Minerve peut entendre le hibou jusque-là.

L'extrapolation n'a lieu qu'à partir de ce point précis et elle consiste à représenter tout comme donné, ce qui doit suivra se produisant comme l'arrivée à la position d'équilibre d'un jeu de forces définies. Hegel lui-même s'est permis une extrapolation du même ordre : de plus l'élusion par lui de la négativité ultérieure possible me paraît plus difficilement acceptable que la description que je donne de formes d'existence qui se sont déjà produites – en moi-même d'une façon très précise et indépendante d'une description honnêtement postérieure et assez généralement d'une façon vague. J'ajoute cette dernière considération : pour que la phénoménologie ait un sens il fallait aussi que Hegel soit reconnu en tant que son auteur (ce qui n'arrive peut-être sérieusement qu'avec vous) et il est évident que Hegel, du fait qu'il n'assumait pas jusqu'au bout le rôle de l'homme de la 'négativité reconnue', ne risquait rien : il appartenait donc encore, dans une certaine mesure au Tierreich.[479]

[*Au verso du dernier feuillet* :]

Commencer par le hibou de Minerve

citer les noms

puis développer l'idée que l'histoire est finie. »[480]

Avant de se lancer dans l'analyse de cette lettre, une remarque : Bataille avait pris la parole à la fin de l'intervention de Kojève au Collège pour lui répondre, ou du moins pour tenter de nuancer ses propos, mais le résultat n'a guère dû être satisfaisant, comme lui-même l'avoue dans une lettre adressée à Roger Caillois le 8 décembre :

« Je ne pense pas comme vous qu'il y aurait eu avantage à retourner l'argumentation de Kojève contre Hegel lui-même. Le fait que Hegel n'a peut-être pas répondu à ses propres exigences n'est pas de nature à les lever pour d'autres. J'avais prévu moi-même de parler dans ce sens et j'y ai renoncé en dernier lieu car il m'a semblé que l'argumentation de Kojève écartait cette possibilité. Ce n'est pas que je sois satisfait de ma réponse dont je dois dire aussi moi-même qu'elle a été trop longue et mal articulée. Je l'ai refaite par écrit très différente quant à la forme. Quant à ce que j'ai

[479] Traduit le plus souvent par « bestiaire » (Kojève) ou par « règne animal de l'esprit » (Hyppolite).

[480] Lettre de Georges Bataille à Alexandre Kojève du 6 décembre 1937, in *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, pp. 131-136.

> dit à la fin, c'est essentiellement qu'il fallait commencer par construire et que l'on verrait ensuite ce que signifiait la construction. »[481]

Dans le but de pouvoir formuler de manière formellement cohérente un ensemble de considérations qui ne tiennent qu'à son propre existence, Bataille s'était donc résolu à opposer à l'élan théorique de Kojève une « vision » écrite (ce qui est déjà paradoxal) axée sur la *praxis* de son vécu compte tenu de l'échec de l'exposé oral censé contrebalancer des thèses philosophiques par des antithèses du même ordre (dans la lettre à Caillois, il ajoute aussi : « croyez-vous qu'il était facile de répondre à Kojève ? »[482]).

D'entrée de jeu, Bataille souligne comment sa « représentation des choses » diffère de celle de cette personne qui lui aurait fait un véritable « procès ». Si le différend entre Kojève et Bataille ne portait que sur une divergence de perspectives, il n'y aurait pas lieu de mettre en question la légitimité même de la parole de ce dernier : un procès ne peut se passer de témoignages construisant par la parole la vérité même de la personne qui est accusée. Il ne fait donc pas de doute qu'une espèce de « culpabilité » avait été attribuée à la *vie* de Bataille, ce qui le conduira peut-être à inclure le brouillon de cette lettre en appendice au *Coupable*, comme s'il s'agissait d'une preuve de cette faute dont il ne peut que faire l'apologie, l'absolution étant étrangère aux espoirs d'un homme qui, ayant écarté toute possibilité de salut (Bataille a toujours refusé l'eschatologie), ne vise que la sordidité glorieuse du mal (faire « généralement *du* crime *la* vertu »). Si ses actions sont fautives, il ne cherche donc pas à les renier ni à les justifier ou à les nuancer par une forme de rationalisation *a posteriori* : il avoue son indignité morale, et par là même il bâtit un discours qui oppose aux accusations de Kojève[483] l'établissement d'une conduite qui ne peut pas être dialectisée selon les modalités habituelles formalisées par Hegel.

Bataille le répète en toutes lettres : il s'intéresse moins aux options interprétatives – et, de surcroît, politiques (« je n'attribue pas grande importance à la différence entre le fascisme et le communisme ») – qu'aux vérités existentielles, lesquelles peuvent seules constituer une réponse adéquate aux affabulations d'un Sage sous les traits duquel Kojève se pensait. En

---

[481] Lettre de Georges Bataille à Roger Caillois du 8 décembre 1937, in *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, p. 137.

[482] *Ibid.*, p. 138.

[483] On peut songer ici à cette manie de vouloir jouer aux « apprentis sorciers » qu'il reprochait aux membres du Collège, mais aussi aux réserves qu'il avait adressées à l'entreprise même de la fondation d'une sociologie sacrée : « Mais il nous suffit peut-être maintenant de nous référer aux termes hégéliens qui ont servi à Kojève pour poser avec des intentions d'ailleurs assez négatives le problème des fondements de la science sociologique. » (G. BATAILLE, « Attraction et répulsion I. Tropismes, sexualité, rire et larmes », conférence du 22 janvier 1938 au « Collège de Sociologie », in D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, *op. cit.*, p. 123)

revendiquant la nature oisive de la négativité d'un homme qui « n'a plus rien à faire » à la fin de l'Histoire, Bataille assume la tragédie que sa vie représente – cette « blessure ouverte » – comme l'horizon de compréhension le plus authentique du système fermé de Hegel. Même s'il déclare en faire le seul moyen de réfutation, il sait pertinemment que la « négativité sans emploi » non seulement ne nie point la consistance logique de ce système mais que, au contraire, elle la complète. Achever par le non-achèvement absolu signifie, somme toute, rendre à Hegel la possibilité de comptabiliser l'infini des possibles au sein de la totalité du réel (et « le Vrai est le Tout », comme il le disait dans la préface de la *Phénoménologie*[484]), comme si l'hémorragie engendrée par une telle blessure n'était que l'agent de coagulation des concepts qui nourrissent l'Esprit Absolu.

Or, la question se pose de savoir si une telle « tache » dans le système hégélien est négligeable ou non, ce qui revient à l'interrogation kojévienne portant sur la reconnaissance du « sujet » Bataille. En incarnant cette « tache », ce dernier est amené à devoir se placer quelque part dans ce jeu dialectique de miroirs où la non-reconnaissance équivaudrait à être risible, ou pire – à être « mort ». C'est ce qu'il sous-entend quand il dit représenter une « insignifiance sans appel » aux yeux de ceux qui ne l'ont pas reconnu (référence implicite aux échecs des entreprises qu'il avait animées et à sa place marginale dans l'échiquier intellectuel de l'époque), et que cette insignifiance est propre à un « sommet qui serait la nuit ». Bataille n'accède à ce sommet que par un défaut d'action, à savoir par un désœuvrement intrinsèque qui l'éloigne des architectures symboliques dont la philosophie s'accommode, donc du Discours tel que l'histoire de la pensée depuis Platon a eu tendance à associer à la lumière. La « négativité sans emploi » qui appartient à Bataille est effectivement « celle d'un homme qui n'a plus rien à faire et non celle d'un homme qui préfère parler », mais s'il ne lui reste plus rien à faire et que la parole lui fait défaut, il se rapproche d'une nuit où la mort même s'exprime à sa façon, une nuit que l'on pourrait qualifier, d'après Hegel se référant à l'Absolu schellingien, de celle « où toutes les vaches sont noires »[485]. Il s'agit ici de la « naïveté du vide de connaissance »[486] qui, toujours selon Hegel, aplatit toutes les déterminations du réel dans une identification de type A = A où l'on ne serait plus capables de distinguer et de comprendre par le processus spéculatif la complexité de la Totalité accomplie. Bataille croit être

[484] G.F.W. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, p. 70.
[485] *Ibid.*, p. 68.
[486] *Ibid.*

ce vide de connaissance, cette mort du Discours qu'il assume « gaiement » (plus tard il s'appliquera à la « joie devant la mort »[487]) et qui le condamne à une existence semblable à celle « d'une bête criant le pied dans le piège ». Il formule ainsi une deuxième objection, après celle timidement avancée dans « Le labyrinthe »[488], à la subjectivité discursive hégélo-kojévienne : cette « négligence » ou « insignifiance sans appel » dont il est l'avatar et qui s'exprime par un désœuvrement muet devrait être reconnue. Elle demande à ce qu'on l'intègre dans le système du Savoir pour qu'elle soit finalement dignifiée et traitée non pas comme un « manque » pitoyable mais comme l'excès, la transgression de ce Savoir même puisque ses limites se consolident et acquièrent une signification dialectique seulement quand elles sont franchies. Mais par quelles voies cette reconnaissance pourrait-elle se faire valoir ?

Bataille propose une réponse en trois parties suivant la démarche hégélienne qui consiste à segmenter le parcours de l'Esprit Absolu (l'Idée qui atteint la pleine conscience de sa propre infinité) en trois moments logiques tels que l'Art, la Religion et la Philosophie. L'œuvre d'art, dit Bataille, répond mal à l'exigence de vérité qu'accompagne la fin de l'Histoire, et pourtant elle demeure une objectivation possible de la négativité sans emploi. Seulement, elle ne peut se faire reconnaître en tant que telle puisque la réponse qu'elle constitue élude la question de la *vérité* de son objet. En effet l'œuvre d'art, comme Hegel l'envisageait, synthétisait au travers de la forme de l'intuition sensible la compénétration entre le sujet et l'objet, entre l'Esprit et la Nature, en faisant du premier une extension immédiate du deuxième et réciproquement. Pourtant, l'époque romantique avait introduit une disproportion pernicieuse entre les deux : l'exubérance vitaliste des œuvres d'art du Romantisme voyait une domination incontestée de l'Esprit – donc de la forme idéale – sur la Nature (la matière, où forme sensible), ce qui marquait pour Hegel le début de la « fin » de l'art, voire sa « mort »[489]. Par cela, il entendait que le contenu de l'art primant sur l'immédiateté de sa préhension sensible, il n'était plus possible de s'en servir pour atteindre la vérité de l'Absolu car toute connaissance qui lui était redevable était tombée sous les chimères de l'excès spirituel. Néanmoins, cet excès a pu être médiatisé par les *représentations* religieuses, la Religion étant le deuxième volet de la dialectique

[487] Cf. *supra*, p. 117.

[488] Cf. *supra*, pp. 98 sqq.

[489] Dans ses écrits, Hegel n'emploie jamais l'expression « mort de l'art », due plutôt à ses commentateurs. Il parle néanmoins de l'art comme de quelque chose dont la forme la plus accomplie appartient désormais au passé, et plus précisément à l'art classique, à savoir celui de la grécité, où l'on a su concilier de manière harmonique le contenu spirituel et son expression sensible.

de l'Esprit Absolu. Métaphoriquement plus puissantes que l'intuition sensible puisque davantage détachées de la matière, de telles représentations (par exemple Dieu en tant que Père créateur, donc Idée qui rejoint la matérialité de la création) ne font en réalité que juxtaposer de manière « extérieure » deux déterminations qui restent sensiblement lointaines entre elles, donnant ainsi lieu par exemple à la figure de la « conscience malheureuse », vouée à l'échec dans son aspiration à l'infini puisque toujours ancrée dans le monde fini. La Religion n'arrive pas non plus à véritablement saisir l'essence de la vérité de l'Absolu, ne se bornant qu'à la contemplation d'objets fabriqués *ad hoc* pour la compréhension de l'Idée, laquelle reste limitée par les exigences matérielles des croyants (le recours aux rites en est une). C'est d'ailleurs ce que Bataille dit quand il soutient, dans la lettre du 6 décembre, que « mieux qu'une tragédie, ou qu'une peinture, la religion fait de la négativité l'objet d'une contemplation. Mais ni dans l'œuvre d'art, ni dans la religion, la négativité n'est 'reconnue en tant que telle', au moment où elle entre dans le jeu de l'existence comme un stimulus des grandes réactions vitales. » Or, si cette négativité objectivée dans l'art et représentée au sein de la religion n'obtient pas la reconnaissance qui lui est due à la fin de l'Histoire, c'est qu'elle a dû renoncer à l'affirmation *positive* de ses contenus du moment que ceux-ci sont systématiquement annulés par une conscience qui n'a paradoxalement plus rien à nier. N'ayant plus besoin d'opérer une distinction qualifiante entre ce qui n'est pas elle et ce qu'elle est, n'ayant donc pas besoin de faire avancer dialectiquement l'Histoire vu que tout progrès ultérieur ne serait qu'une extension dans l'espace d'un état de choses qui a déjà été accompli logiquement (par le Discours, qui est strictement lié au Temps), il ne reste qu'à faire reconnaître son « vide de contenu ».

Là où Hegel confiait à la Philosophie (dépassement dialectique de l'Art et de la Religion) la tâche d'achever la connaissance de la Totalité du réel pour que l'Absolu soit reconnu en tant que tel, soit à travers le labeur du Concept qui, entièrement spirituel, peut seul accéder aux vérités de l'Idée qui se déploie dans le devenir historique, Bataille fait intervenir, avec un prévisible coup de théâtre, le « sacré gauche » et la « science » qui le prend comme objet d'étude. Une fois épuisée la nécessité de rationaliser le réel par le Discours, ce réel ayant déjà été entièrement formalisé et compris par la philosophie de Hegel, la « négativité sans emploi » qui subsiste à la fin de l'Histoire n'aurait plus rien à dire. C'est pour cette raison qu'elle ne peut se faire reconnaître que pour ce qui en elle se soustrait à tout Discours possible, à savoir pour ce qui fait obstacle à la transmission du savoir tout en ouvrant la perspective d'une « communication ». Même si ce terme n'apparaît chez Bataille qu'à partir du 1938, ses enjeux

s'amorcent déjà dans cette lettre à Kojève et constituent la véritable réponse à la question portant sur la négligence de la négativité désœuvrée.

Cette *communication* « demande un défaut, une 'faille' ; elle entre, comme la mort, par un défaut de la cuirasse. Elle demande une coïncidence de deux déchirures, en moi-même, en autrui. »[490] À partir d'une faiblesse, d'un manque et, *a fortiori*, d'une blessure ouverte, a lieu cette *contagion* entre deux plaies qui font couler et dissoudre un sujet dans l'autre. La dialectique de la reconnaissance cède la place au jeu de la *souveraineté*, là où la défaillance ouvre à un excès qui ne peut pas être maîtrisé par un processus de médiation qui poserait deux consciences l'une devant l'autre en vue d'une individualisation mutuelle. Lorsqu'il écrit à Kojève, Bataille est encore persuadé que cette défaillance qu'il nomme « négativité sans emploi » demande à être reconnue dans le but d'atteindre la « satisfaction » qui est « la condition de toute existence humaine » (énième clin d'œil à la terminologie employée par le philosophe russe, pour lequel à la fin de l'Histoire seul l'Homme devenu Sage est satisfait) : « [l'homme de la 'négativité sans emploi'] trouve une satisfaction totale dans le fait de devenir l'homme de la 'négativité reconnue' et il n'a plus de cesse dans l'effort qu'il commence pour la reconnaître jusqu'au bout ». Cependant, les voies que Bataille propose pour que cette négativité soit reconnue tiennent moins à la satisfaction qu'à la perte de tout repère subjectif qui puisse l'assurer, et coïncident avec les moyens dont la *communication* use pour faire valoir sa souveraineté. Ces moyens correspondent ainsi à ces états que Bataille, en reprenant une terminologie chère à Caillois[491], associe au « sacré gauche », c'est-à-dire à cette sphère de l'hétérogénéité qui se soustrait à toute prise de la raison discursive et ne saurait être maîtrisée par les forces impératives qui règlent une société. Il parle notamment des « représentations les plus chargées de valeur émotive, telles que destruction physique ou obscénité érotique, objet du rire, de l'excitation physique, de la peur et des larmes », comme si de telles représentations pourraient intoxiquer l'« homme de la négativité reconnue » tout en lui assignant la tâche de les faire reconnaître dans leur immoralité oisive. Cet homme qui n'a plus rien à faire doit donc assurer à « la part d'existence libérée du faire » (Bataille parlera plus tard de « part maudite ») la *satisfaction* qui lui revient, soit rendre *positivement* engageant ce qui est normalement relégué aux marges de la considération des « hommes d'action ». Il s'agit ainsi de *communiquer* la valeur

[490] G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 266. Même s'il a été publié en 1944, la rédaction du livre a commencé en 1938.

[491] Cf. R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris, 1950³. Cet ouvrage reprend, entre autres, le texte d'une conférence que Caillois avait donnée au Collège le 15 novembre 1938 : « L'ambiguïté du sacré », in D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, *op. cit.*, p. 365-402.

positive d'expériences qui ne cessent pas pour autant de se résoudre en un vide discursif, et l'« utilisation des loisirs » apparaît dès lors comme le seul emploi possible de la négativité désœuvrée qu'elles recèlent. La « science » du sacré gauche qui devrait être « le moyen terme de ce qui n'est qu'un processus de prise de conscience » ne saurait donc être autre chose que cette « sociologie sacrée » qui affirme positivement ce par quoi la négativité se réjouit de son échéance dans l'inutilité. Par conséquent, toute la difficulté consisterait à décrire *scientifiquement* ces mouvements de l'esprit qui échappent à une dialectique de la reconnaissance hégélo-kojéviennement orientée, et c'est exactement à ce sujet que les réticences du philosophe russe doivent être entendues.

Malgré les résistances auxquelles l'homme de la « négativité reconnue » doit faire face – Bataille parle d'abord d'une phase d'isolément et de « résistance élusive » de la part des autres hommes pour qui le *crime* que l'oisiveté représente n'est pas encore transformable en *vertu*, puis d'une phase oppositive où ce qui importe est de s'imposer quitte à être détruit – le récit du « hibou » de Minerve[492] ne peut être achevé qu'au moment où la nuit que cet homme représente ne sera également prise en compte par les extrêmes prolongements du Savoir (« il me semble que Minerve peut entendre le hibou jusque-là »). L'isolément et l'opposition que Bataille était en train d'éprouver au sein de l'aventure d'Acéphale se dissimulent mal dans la description qu'il fait des résistances qui tarissent l'homme de la « négativité reconnue », dont il avoue être l'incarnation la plus consciente tout en admettant l'existence d'autres instances similaires. À la fin de son allocution en défense de « l'état d'exigence » où se trouve Bataille, sa subjectivité prend le devant de la scène pour remplir la fonction de faiseuse de vérité, cette même vérité que l'art et la religion ne pouvaient qu'éluder puisque encore trop impliquées dans des objectivations extérieures incapables de répondre à l'interrogation qu'une négativité impuissante (im)pose à soi-même.

Lorsqu'il écrit qu'il est le seul à avoir pris « entièrement conscience » de ce qui lui arrive, Bataille ne s'empêche pas de reprocher à Hegel de ne pas avoir tenu compte des implications d'une négativité ultérieure possible (à la fin de l'Histoire). Les expériences dont le récit du « hibou » de Minerve se passe et qui sont relatées de façon précise par Bataille semblent être oblitérées par la nature subjective de la vérité que Hegel avait pourtant bien soulignée dans

[492] La référence est à cet oiseau nocturne cher à la déesse de la Sagesse dont Hegel parle à la fin de la préface des *Principes de la philosophie du droit*. En ne s'envolant qu'au coucher du soleil, le hibou de Minerve incarne la Philosophie décrivant la réalité telle qu'elle est à la fin de son développement, quand plus rien ne peut la transformer et qu'elle a exprimé toutes ses potentialités. Son rôle est de rationaliser le réel et de réaliser le rationnel par le truchement du Concept.

la préface de la *Phénoménologie* quand il soutenait que « tout dépend de ce qu'on appréhende et exprime le vrai non comme *substance*, mais tout aussi bien comme *sujet*. »[493] Il se trouve en effet que le sujet envisagé par Hegel n'est pas aisément superposable à celui de Bataille en ceci qu'entre les deux subsiste un clivage dû à leur *consistance* logique. Le sujet hégélien est un sujet clos parfaitement parcourable par l'entendement dans toutes ses lignes directrices, où chaque étape de son développement est le résultat de la médiation – à savoir de la différentiation – qui la précède et, en la précédant, la complète ; en revanche, le sujet bataillien est un sujet qui ne recule pas devant l'immédiateté et la non-réflexion et qui n'a donc pas besoin de se faire *autre* pour mieux se saisir dans la différence. La subjectivité de Bataille est une subjectivité *fusionnelle* qui fait de ses défauts un moyen de chercher l'autre dans son absence, dans ce qui ne l'individualise pas, pour rendre à cette incomplétude une primauté qui absorberait toutes les fausses possibilités d'une conscience pleine et achevée. Ce qui devrait être reconnue, d'après Bataille, est la faculté que l'homme a de faire de sa sensibilité non pas seulement le point de départ de son expérience du monde (ce que Hegel appelait « certitude sensible », soit le premier moment, l'*en-soi* de la formation de la conscience), mais aussi la *fin* du questionnement *aconceptuel* de la subjectivité. Si pour Hegel l'abdication de l'entendement confluait dans la « fermentation débridée de la substance »[494] et donc dans le mysticisme improductif, Bataille met un point d'honneur à faire une fin en soi de ces états émotionnels vides de contenu mais extrêmement riches de vérités concernant la *tragédie* que l'homme est[495]. Quand, en terminant la lettre à Kojève, Bataille écrit que Hegel « n'assumait pas jusqu'au bout le rôle d'homme de la 'négativité reconnue' » et que donc il « ne risquait rien », il accusait le philosophe de ne pas avoir eu la folle lucidité de pousser son interrogation sur la négativité jusqu'au point où elle rencontrerait sa propre déchéance. Certes, il faudrait que Hegel soit reconnu comme l'auteur de la *Phénoménologie* pour qu'elle ait un sens, mais un auteur n'est pas pour autant un *sujet* qui se place à la hauteur de la mort (de la conscience enfin démise) et qui l'enlace dans toutes ses conséquences. Le risque, comme l'ajoute Bataille, est que Hegel appartiendrait donc encore au *Tierreich*, soit à ce « règne animal de l'esprit » (Kojève traduit par « Bestiaire »[496]) où l'intellectuel ne se soucie que de soi-même en négligeant la condition de

[493] G.F.W. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, p. 68.
[494] *Ibid.*, pp. 63-64.
[495] Cf. *supra*, pp. 113 sqq.
[496] Cf. A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, pp. 151-152 : « Différence avec l'Intellectuel du Bestiaire (Chap. V, C, *a*) : il ne se fuit plus lui-même, au contraire, il se décrit lui-même, se révèle complaisamment à tous. Il fuit le Monde, non lui-même, – le *seul* Selbst qu'il connaisse, qui l'intéresse.
C'est la dernière fuite de l'Homme devant le Monde : refuge en soi ('la tour d'ivoire'). »

Sage et donc l'universalité du Savoir pour se réfugier dans son individualité. À partir de cela, Bataille est persuadé que le véritable Savoir ne découlerait que de l'homme capable de le pousser le plus loin possible, en direction d'un Non-Savoir Absolu qui seul peut cerner les limites de la connaissance en procédant du connu vers l'inconnu et non pas uniquement dans l'autre sens. Bataille pense-t-il être le Hegel qui, à la fin de l'Histoire, a assumé l'exigence de la déraison (ou de la folie en tant qu'« absence d'œuvre », comme Foucault le dira en bon bataillien bien plus tard[497]) pour que la raison soit véritablement *humaine* ? Est-ce qu'il suffirait d'un trou pour parfaire le système fermé hégélien ? Toute la production bataillienne ultérieure nous paraît aller exactement dans ce sens.

Avant de voir comment les propos de Bataille concernant la prétendue *fragilité* de la philosophie hégélienne se sont précisés à partir de 1938, nous ne jugeons pas inintéressant de reproduire deux documents inédits certainement rattachés à la lettre sur la « négativité sans emploi ». Il s'agit de notes non datées dont le contenu recoupe une large partie des objections adressées à Kojève et qui, parfois, les amplifie. Leur nature fragmentaire et parfois « hâtive » nous a posé quelques problèmes de transcription, d'où la forte présence de points d'interrogation en correspondance de certains mots et passages dont la lisibilité était compromise.

Le premier document pourrait correspondre – mais cela reste une hypothèse – aux notes que Bataille aurait préparées pour la conférence de Kojève au Collège et dont il fait mention dans le manuscrit de la séance inaugurale du 20 novembre 1937[498]. Leur graphie soignée et l'enchaînement ordonné des points de discussion (bien que très peu développés) nous mènent à conclure qu'il s'agit d'un document rédigé et médité à l'avance, dont les propos réagissent aux positions kojéviennes déjà exprimé auparavant. En effet on a l'impression que le but de Bataille était moins d'introduire l'intervention de Kojève que de l'interroger pour obtenir des réponses précises à des questions que le fondateur du Collège ruminait depuis longtemps et qui se rattachaient directement aux sujets envisagés par la sociologie sacrée. Nous transcrivons ces notes ci-dessous, en gardant la mise en forme originelle :

> « 1. L'échec de H. prive la critique du *fondement*.
>
> mais plusieurs [*?*] remarques
>
> 2. Phénoménologie de l'esprit = sociologie sacrée

[497] Cf. M. FOUCAULT, « La folie, l'absence d'œuvre », in *La table ronde : Situation de la psychiatrie*, n° 196, mai 1964, pp. 11-21 (aussi in M. FOUCAULT, *Dits et écrits 1954-1988*, Gallimard, Paris, 2001, t. I, p. 448).

[498] Cf. *supra*, p. 128.

par opposition à sociologie religieuse par exemple.

Possibilité d'enrichissement.

sacré : social / précisément [*?*] très intéressant

à juxtaposer

polarité du sacré

3. Un pt [*?*] particulier.

Sacré gauche et négativité

H. prenant conscience du sens de la négativité

est un fait extérieur à l'action. L'action étant

mouvement et temps ne peut pas reconnaître sa

propre nature. Déf. La négativité étant fuite rapide, elle fuit la conscience.

que devient la négativité, l'histoire achevée ?

4. L'achèvement de l'histoire.

Il a peut-être eu lieu. Rien de nouveau à

trouver sauf la position d'équilibre.

5. Différence entre but et position d'équilibre.

pour Hegel réalisation de l'idée. chronologie.

[*ligne biffée où on peut lire le mot « nietzschéen » souligné en rouge, remplacée par* :] dans la réalité qui apparaît déjà position d'équilibre pure et simple

le but est à créer. Nietzsche. [*Nietzsche est écrit en rouge*]

Seul le champ de la négativité est ouvert : non

nihilisme mais transformation de la négativité en valeur.

en face d'un excès d'inavouable.

Condition favorable à une transgression irrationnelle de la condition humaine.

6. ~~Nécessité d'une activité intellectuelle provenant [*?*] de l'homme~~

~~achevé, équilibré comme sublimation de sa négativité~~

7. Activité intellectuelle de l'homme achevé.

Sublimation de la négativité.

La négativité comme principe

d'une communauté élective

recomposant la communauté de fait

suppose une investigation intellectuelle.

Nécessité de participation à

l'équilibre sur lequel repose

le pouvoir.

L'homme de la négativité doit

s'affirmer en mettant sa vie en jeu.

7. Importance relativement grande
des lois fondamentales sur les
différences au cours du développement.
On retrouve la situation religieuse
banale.

Phénomène – science
Pensée – action

[*Tout en bas de la feuille, en rouge :*]
Situation loin des considérations banales auxquelles
on aboutit quand on prend comme point de départ un
h [*homme ?*] quelconque multiplié. »[499]

Les éléments qui nous permettent d'établir un lien entre ces notes et l'intervention orale de Kojève tiennent à ce que ses sept points de discussion reprennent en quelque sorte les scénarios ouverts par l'annonce de la fin de l'Histoire que Kojève aurait pu aborder dans sa conférence et auxquels il oppose des courtes remarques qui en saisissent les aspects les plus controversés pour ce qui est de sa lecture de la négativité. En outre, nombre de ces remarques seront reprises et développées explicitement dans la lettre communiquée à Kojève (voir les points 1, 3, 4). En particulier, les références au « sacré gauche », à la « sociologie sacrée » (notamment la surprenante équivalence « Phénoménologie de l'esprit = sociologie sacrée ») et à la nécessité de conduire la négativité au-delà des limites de la conscience répondent à l'exigence que Bataille a de montrer que le cadre dans lequel la conférence avait été prononcée était en mesure de légitimer les propos kojéviens par ce qu'ils dénonçaient à leur insu de la prétendue logicité absolue hégélienne. En revanche, Bataille semble renoncer à reprendre dans la lettre tout l'apparat nietzschéen présent dans ces notes (et probablement dans l'allocution prononcée), ainsi que le concept de « sublimation » de l'activité intellectuelle de « l'homme achevé ». Quitte à se risquer à une interprétation aventureuse de ces disparitions, nous nous bornerons à donner quelques éléments de réflexion amorçant des pistes de lecture dont la légitimité ne nous paraît pas douteuse sans être entièrement certaine.

[499] *Fonds Georges Bataille*, NAF 28086, boîtes 24-25 (série « Boîtes »), sous-boîte 13 D, ff^{os} 116-118. Cette boîte contient les notes prises par Bataille au cours du séminaire de Kojève à l'EPHE.

Tout d'abord, on ne s'éloignerait guère de la vérité si l'on disait que Nietzsche n'a jamais représenté pour Kojève une véritable réfutation – ni un complément – à la philosophie hégélienne, et que donc son évocation de la part de Bataille aurait pu comporter l'emploi d'un *argumentum ab auctoritate* pour dissimuler une exigence personnelle difficile à faire entendre[500]. Si l'expression « position d'équilibre » est restée dans la rédaction de la lettre (avec une seule occurrence, assez furtive, vers la fin du texte), le terme « but » associé à l'idée nietzschéenne d'une transvaluation des valeurs a été remplacé par le concept hégélo-kojévien de « satisfaction », ce qui constitue un moyen plus franc d'aborder et même de renverser l'échelle axiologique qui voit dans le Savoir Absolu l'accomplissement de l'expérience humaine du monde. Un autre élément dont Bataille ne fera plus mention est l'« activité intellectuelle de l'homme achevé » à laquelle aboutit la « sublimation de sa négativité ». Or, nous avons vu que l'homme « achevé » deviendra l'homme de la « négativité reconnue », la reconnaissance étant le mobile premier d'une négativité qui ne pourrait gésir dans l'indifférence des ruines de l'Histoire puisqu'elle a besoin de s'imposer pour ne pas succomber à un jeu de forces d'élusion et d'opposition qui condamnerait cet homme, dans l'isolement, à une « désagrégation morale contre laquelle il est dès l'abord privé de tout recours ». Par ailleurs, s'il n'est plus « achevé » c'est parce que Bataille a réalisé que cette négativité qui le caractérise n'a plus d'emploi, et que le désœuvrement ne peut pas convenir à une « sublimation ». Ce dernier terme est en effet trop psychanalytiquement connoté pour qu'il puisse répondre de manière adéquate à la condition de la négativité post-historique. La sublimation indiquant généralement, du moins chez Freud, le déplacement d'une pulsion sexuelle ou agressive vers une activité non sexuellement ou agressivement déterminée – soit-elle à caractère culturel, artistique, religieux, professionnel – le mot définirait mal l'« activité intellectuelle » d'une négativité dont la seule action possible serait de « donner à la part d'existence libérée du faire sa satisfaction », à savoir « l'utilisation des loisirs ». Bataille préfère donc parler des leurres de l'art et de la religion qui, sous forme d'« objectivation » (la transition sémantique est importante : l'objectivation ne recèle pas forcément une pulsion libidinale), échouent quand il s'agit de faire reconnaître ce qui est « vide de contenu ». Seule l'activité non-intellectuelle qui se déploie dans le « sacré gauche » devient alors l'issue la plus conséquente d'une négativité qui, loin de sublimer la

[500] Il faut pourtant rappeler que dans les années à suivre Bataille se rapprochera de plus en plus à Nietzsche jusqu'à en faire son seul véritable compagnon au monde (« À peu d'exceptions près, ma compagnie sur terre est celle de Nietzsche… », in G. BATAILLE, *Sur Nietzsche*, *op.cit.*, p. 27) et à s'identifier avec lui (« Je suis le seul à me donner, non comme un glosateur de Nietzsche, mais comme étant le même que lui », in G. BATAILLE, *La Souveraineté*, *O.C.*, t. VIII, p. 401).

sexualité où l'agressivité, en est la représentation exacte (dans la lettre, Bataille parle à juste titre de « destruction physique ou obscénité érotique », en faisant intervenir subrepticement l'inconscient là où dans son intervention orale s'était probablement borné à reprendre le point de vue kojévien de la conscience homogène).

Il y a peut-être une autre raison pour laquelle toute référence explicitement psychanalytique est vite émendée dans la réponse écrite aux affabulations kojéviennes : il se trouve que le philosophe russe était indifférent à la théorie freudienne et à ses implications. En dépit de l'amitié qui liait Lacan et Kojève[501], ce dernier s'est toujours montré plutôt réticent envers la psychanalyse au point qu'il ne lui consacrera en la liquidant dialectiquement que deux pages du premier volume de l'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*[502], où il procède à une *reductio ad infinitum* de la pratique psychanalytique, laquelle, si elle permet au patient de rendre discursivement consciente une partie de son inconscient, lui rend en même temps inconsciente aussi bien la cause de l'impossibilité de rendre jusque-là consciente cette partie que la cause qui lui a finalement permis de la rendre consciente. Ensuite, dans le cas où il prendrait conscience d'une de ces deux causes, le processus de dédoublement de l'« inconscience » se répéterait en permanence…

Bataille avait dû repérer dans la tiédeur de Kojève vis-à-vis de la psychanalyse un motif de profonde incompatibilité entre les topiques freudiennes et sociologiques d'une part et de l'apparat phénoménologique hégélien de l'autre. Incompatibilité qu'il détaillera dans sa conférence au Collège du 5 février 1938 et qui constitue un ultérieur point de friction avec la philosophie hégélo-kojévienne (résumé aussi par l'opposition « Phénomène – science [*il entend : sociologie mais aussi psychanalyse*] » qu'on peut lire à la fin des notes reportées plus haut) :

> « […] Ma tentative suppose qu'une révélation de ce qui était inconscient est possible et, par définition, l'inconscient est placé hors de l'atteinte de la description phénoménologique : il a été impossible d'y accéder autrement que par des méthodes d'ordre scientifique. Ces méthodes sont bien connues : il s'agit de la sociologie des primitifs et de la psychanalyse, disciplines qui soulèvent sans doute beaucoup de difficultés d'ordre méthodique mais qui ne peuvent pas être réduites à la phénoménologie.
>
> Il n'en est pas moins vrai que la reconnaissance de l'homme par lui-même dont j'ai parlé comme de l'objet essentiel de ma tentative ne peut avoir lieu que sur le plan phénoménologique, c'est-à-dire

[501] Dans les lettres qu'ils ont échangées et qu'on a pu consulter, il y a plusieurs références à des rencontres et dîners qui ont eu lieu chez Lacan et auxquels Kojève été invité. Cf. « Cinq lettres inédites de Jacques Lacan à Alexandre Kojève », in *La cause du désir*, n° 93, septembre 2016, pp. 150-152.

[502] A. KOJÈVE, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, t. 1, Gallimard, Paris, 1968, pp. 43-44.

> que la reconnaissance ne serait pas s'il n'y avait pas en dernier lieu expérience vécue. Je retrouve ici un problème qui a déjà trouvé une solution à l'intérieur même de l'expérience psychanalytique. On sait qu'il ne suffit pas d'*expliquer* au névrosé les complexes qui commandent son comportement maladif, il faut aussi les lui rendre *sensibles*. La psychanalyse seule a donc déjà dû résoudre pratiquement toute la difficulté que j'ai cherché à définir – à savoir le passage de l'inconscient au conscient. […] La *Phénoménologie de l'esprit* écrite en 1806 s'est passée des données de Mauss comme de celles de Freud. Il n'en est pas moins vrai que contrairement au principe que j'ai énoncé tout à l'heure – d'après lequel la phénoménologie ne pouvait pas atteindre l'inconscient – la méthode hégélienne semble avoir pénétré au moins très avant dans les régions obscures de l'homme. Hegel lui-même a fait une très large part à ce que je décris comme le cœur de notre existence. Pour Hegel le fondement de la spécificité humaine est la *négativité*, c'est-à-dire l'action destructrice. Hegel a raconté lui-même que pendant plusieurs années il était resté terrifié par la vérité que son esprit lui représentait et qu'il avait cru devenir fou. […] Seule l'intervention de la science objective telle qu'elle a été effectuée depuis quelques dizaines d'années par les sociologues et les psychologues a permis d'appréhender et de représenter avec une précision appréciable ce qui, demeurant hétérogène à l'esprit conscient, ne pouvait être appréhendé et représenté dans l'esprit de Hegel que du dehors. Ce que Hegel a décrit n'est peut-être en effet que l'ombre projetée à travers la région consciente de l'esprit par une réalité demeurée en tant qu'inconsciente inconnue ou très obscurément connue de lui. […] La phénoménologie hégélienne représente l'esprit comme essentiellement homogène. Alors que les données récentes sur lesquelles je m'appuie concordent sur ce point qu'elles établissent entre différentes régions de l'esprit une hétérogénéité formelle. Il me semble que l'hétérogénéité accentuée établie entre le sacré et le profane par la sociologie française ou par la psychanalyse entre l'inconscient et le conscient est une notion tout à fait étrangère à Hegel. »[503]

À en croire Bataille, Hegel s'était donc aperçu de la portée bouleversante de son intuition relative à une négativité qui, en tant qu' « action destructrice », résisterait à la rationalisation ou qui, du moins, la travaillerait de l'intérieur. Tout simplement, la possibilité d'en amplifier la voix aurait fait écrouler les fondements d'une doctrine, la phénoménologie, qui s'appuie sur la dialectisation et donc sur le dépassement *conservateur* (l'*Aufhebung*, le troisième moment du processus dialectique, nie la négation sans pour autant l'effacer) de toutes les instances oppositives qui régissent le réel. Si Hegel, en tirant toutes les conséquences de son système, a cru à un moment devenir fou, il n'a cependant pas jugé légitime de faire de cette vérité intérieure et particulière l'indice d'une condition souterraine universelle qui resterait encore

[503] G. BATAILLE, « Attraction et répulsion II. La structure sociale », in D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, *op. cit.*, pp. 149-153.

à décrire. Bataille aurait donc délibérément accordé une place fondamentale à cette hétérogénéité irréductible dont seulement la sociologie et la psychanalyse ont réussi à s'emparer en adoptant une perspective scientifique qui ne sombrerait pas des mains de l'objet même de ses études : la phénoménologie a en effet ceci de particulier que la totalité du Savoir qu'elle exprime par le Concept coïncide avec la Réel, par conséquent la moindre faille gnoséologique et la valorisation des fuites *aconceptuelles* de la conscience entraîneraient la mise en cause de la Vérité de l'ensemble du système. Comme l'avait noté Bataille dans le document qu'on a reproduit plus haut, « l'homme de la négativité doit s'affirmer en mettant sa vie en jeu » ; Hegel ayant reculé devant la perspective d'une hétérogénéité inconsciente se dissimulant au sein de la conscience, sa vie ne s'est pas entièrement affirmée[504] et c'est pour cela que Bataille a dû croire être cette « blessure ouverte » capable d'achever le système du Savoir par une hémorragie ininterrompue de négativité non dialectisable et pourtant reconnaissable.

Le deuxième document qu'on a pu retrouver dans le *Fonds Georges Bataille* et qui est assurément à rattacher à la lettre du 6 décembre sinon à la conférence de Kojève consiste en quelques lignes tracées sur le verso d'une enveloppe bleue portant l'en-tête d'une brasserie, « Le Royal Villiers », située au 4 place de la Porte Champerret, Paris 17e (l'endroit existe toujours). La graphie très incertaine, le caractère approximatif des propos et le support « de fortune » sur lequel Bataille rédige ces notes sembleraient suggérer qu'elles lui ont servi d'appui pour la réponse orale à l'intervention de Kojève, réponse dont, comme il l'avoue à Caillois, il n'était pas satisfait car « trop longue et mal articulée »[505]. Ce document présente 5 points dont le contenu se rapproche partiellement des propos exprimés dans la lettre. Le voici :

« Condition suffisante au hibou

1° Des périodes à l'issue desquelles l'histoire s'arrête chaque fois.

paliers d'unité intellectuelle relative

[504] Par ailleurs, Bataille répète à plusieurs reprises que Hegel avait échoué à se faire reconnaître. Comme on l'a vu, dans la lettre du 6 décembre à Kojève il dit que « pour que la phénoménologie ait un sens il fallait aussi que Hegel soit reconnu en tant que son auteur (ce qui n'arrive peut-être sérieusement qu'avec vous [*Kojève*]) et il est évident que Hegel, du fait qu'il n'assumait pas jusqu'au bout le rôle d'homme de la 'négativité reconnue', ne risquait rien : il appartenait donc encore, dans une certaine mesure au Tierreich. » (*Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, p. 82) ; dans la conférence au Collège du 5 février il ajoute : « Même s'il était vrai qu'il y ait eu pour Hegel passage de l'inconscient au conscient cela n'aurait eu lieu que pour Hegel seul. La *Phénoménologie de l'esprit* en tant qu'elle reconnaît la négativité n'a pas été elle-même reconnue. Hegel n'a donc nullement réalisé l'acte décisif que j'ai mis en question. » (G. BATAILLE, « Attraction et répulsion II. La structure sociale », *op. cit.*, p. 152)

[505] Cf. *supra*, p. 149.

attribuer la disparition de l'esclave au christianisme : non sens

cela s'est *défait* hors temps

2° Une modalité spécifique des mouvements, le sacré ~~doit être~~ à étudier par tous les moyens.

3° Des constantes au même titre que dans toutes les sciences.

4° Que devient la négativité quand il n'y a plus rien « à faire ». La possibilité de systématiser la dépense non liée dans laquelle la négativité est objectivée.

5° L'homme de la négativité *reconnue*
↓
impliquant la nécessité de la science.

Faire *du* crime la *vertu*. »[506]

Si l'on retrouve dans la lettre du 6 décembre les mêmes expressions qui apparaissent ici au point 5 (en particulier, au lieu de « l'homme achevé » du premier document on a enfin affaire à « l'homme de la négativité *reconnue* »), les considérations du premier point peuvent sonner faux en ceci que Kojève n'a jamais véritablement parlé de scansions périodiques de l'histoire produisant de différents arrêts (si les fins de l'Histoire sont multiples, le Savoir aussi devrait se multiplier et par conséquent il perdrait son absoluité), ni Bataille a repris cette argumentation ailleurs qu'ici. Au point 4, en revanche, on croise une notion – celle de « dépense – qu'il avait déjà exploitée en 1933 et qu'il aurait bien pu réutiliser pour caractériser la « négativité sans emploi », laquelle reste au fond une négativité improductive qui s'épuise spectaculairement en des activités dont l'objectivation n'est possible qu'à condition d'une reconnaissance partielle. Elle peut être reconnue mais elle fuit la négation par une instance contraire, la dépense n'admettant pas de réciprocité en vue d'un bien ou d'un ordre moral supérieur. Aucune hypothèse ne nous a parue suffisamment convaincante pour qu'on puisse faire de la lumière sur les raisons qui ont poussé Bataille à reformuler certaines intuitions contenues dans cette brève note. Mais il n'en est pas moins vrai qu'elles constituent, avec celles qu'il a retenues et avec toutes les autres qui sont présentes dans le premier document reporté plus haut, un aperçu précis du périple hésitant de sa pensée vis-à-vis des propositions et de l'attitude hiératiques de Kojève.

[506] *Fonds Georges Bataille*, NAF 28086, boîtes 24-25 (série « Boîtes »), sous-boîte 13 D, f° 81.

Quoi qu'il en soit, le charme tragique des argumentations de Bataille fera effectivement mouche et elles solliciteront le philosophe russe à y répondre d'une façon qui pourrait surprendre. L'occasion lui sera offerte par la publication, en 1947, des notes de son séminaire prises par Raymond Queneau tout au long des six ans d'enseignement.

À l'endroit où il est question, pendant le cours de l'année 1938-1939, de traiter la survivance de la Nature (qui est en dehors du Temps, donc éternelle) dans un monde où l'Action négatrice incarnée par l'Homme a enfin réalisé l'État universel et homogène et donc accompli l'Histoire, Kojève décide d'insérer une note de bas de page pour expliquer ce que cet Homme devient une fois qu'il ne lui reste plus rien à nier. Ainsi, il émet un arrêt de mort car à la fin de l'Histoire « l'Homme proprement dit, c'est-à-dire l'Action négatrice du donné et l'Erreur, ou en général le Sujet *opposé* à l'Objet »[507] est voué à la disparition : en n'ayant plus de Monde à transformer (à nier), son Action dans le Temps doit cesser et, avec elle, il cesserait lui-même, l'Homme étant exactement cette Action qui *est* Temps et par conséquent Histoire. Pourtant, Kojève précise : « l'Homme reste en vie en tant qu'animal qui est en *accord* avec la Nature ou l'Être donné. »[508] En effet, la cessation de l'Action ne signifie pas la stagnation de toute activité, une inertie sans appel. Si cet Homme redevenu animal est sans emploi, il ne l'est que parce que ce qui a disparu est « l'Action au sens fort du terme. Ce qui veut dire pratiquement : – la disparition des guerres et des révolutions sanglantes. »[509] Dans l'État universel et homogène il n'y a évidemment plus besoin de lutter pour la reconnaissance, mais il n'en demeure pas moins qu'une déclaration pareille, surtout au lendemain de la guerre, aurait pu susciter plus d'une réserve. Mais ce n'est pas tout : la Philosophie aussi disparaît « car l'Homme ne changeant plus essentiellement lui-même, il n'y a plus de raison de changer les principes (vrais) qui sont à la base de sa connaissance du Monde et de soi. »[510] Cette proposition se justifie aussi par le fait que l'Esprit, à la fin de l'Histoire, a atteint la Vérité sur lui-même et que cette Vérité n'est exprimable que par le Concept que seule la philosophie hégélienne, en tant que résultat et accomplissement de toutes les philosophies précédentes, a pu systématiser et dialectiser en réalisant le Savoir Absolu. Après Hegel, toute autre philosophie ne saurait être qu'une déviation ou bien une interprétation à réaliser de l'hégélianisme, comme Kojève l'avait soutenu dans l'article « Hegel, Marx et le christianisme »[511].

---

[507] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 435 n.
[508] *Ibid.*
[509] *Ibid.*
[510] *Ibid.*
[511] Cf. *supra*, pp. 141 sqq.

La question de l'activité de l'animal post-historique n'est pas pour autant résolue : une fois qu'on s'est débarrassés de l'Homme proprement dit et de son Action négatrice ainsi que de sa pensée discursive, qu'est-ce qu'il lui resterait à faire ? Eh bien, la réponse de Kojève est aussi courte qu'énigmatique : « Mais tout le reste peut se maintenir indéfiniment ; l'art, l'amour, le jeu, etc. etc. ; bref, tout ce qui rend l'Homme *heureux*. »[512] Ce qui frappe, en premier lieu, est que ces activités restent éminemment *humaines*, les animaux n'ayant pas accès à la sphère de l'art, de l'amour, du jeu… mais encore, en quoi un Homme redevenu animal pourrait être « heureux » ? Est-ce un adjectif à mettre en opposition avec Sage « satisfait » qui apparaît à la fin de l'Histoire une fois que le philosophe a atteint le Savoir Absolu ? En deuxième lieu, comment ne pas voir que l'art, l'amour, le jeu rejoignent ce domaine de l'activité humaine voué à l'improductivité et à la dépense que Bataille envisageait déjà implicitement lorsqu'il parlait de « négativité sans emploi » et que par la suite il ne cessera pas d'identifier au noyau constitutif de l'homme ? En outre, l'état d'esprit que Kojève associait aux activités qui rendent l'homme « heureux » sera traduit par Bataille par l'expression « joie devant la mort », ce qui revient à dire que l'homme n'éprouve de véritable bonheur que lorsqu'il fait face à sa propre mort symbolique, tragiquement. La disparition de l'Homme décrite par Kojève serait donc l'aboutissement logique d'un système de pensée qui doit admettre et reconnaître l'*aconceptuel*, la mort du Discours, pour qu'il puisse être considéré comme achevé ? Est-ce que Kojève, en 1947 (dix ans après la lettre sur la « négativité sans emploi »), avait bien intériorisé les suggestions batailliennes et cherché à les intégrer dans son interprétation de Hegel, contre toute attente ?

Un élément ultérieur qui nous amènerait à répondre par l'affirmative à cette dernière question est représenté par une deuxième note de bas de page que Kojève écrivit en 1962 pour la deuxième édition de l'*Introduction à la lecture de Hegel*. Il décide d'y démêler toutes les ambiguïtés qui pouvaient ressortir de la note de 1947, dont elle constitue donc un amendement :

> « Le texte de cette Note (1 de la p. 434) est ambigu, pour ne pas dire contradictoire. Si l'on admet 'la *disparition* de l'Homme à la fin de l'Histoire', si l'on affirme que 'l'Homme reste en vie *en tant qu'animal* », en précisant que 'ce qui *disparaît*, c'est l'Homme *proprement dit*', on ne peut pas dire que 'tout le reste peut se maintenir indéfiniment : l'art, l'amour, le jeu, etc…'. Si l'Homme re-devient [*sic*] un animal, ses arts, ses amours et ses jeux doivent eux-aussi re-devenir [*sic*] purement 'naturels'. Il faudrait donc admettre, qu'après la fin de l'Histoire, les hommes construiraient leurs édifices et

[512] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 435 n.

> leurs ouvrages d'art comme les oiseaux construisent leurs nids et les araignées tissent leurs toiles, exécuteraient des concerts musicaux à l'instar des grenouilles et des cigales, joueraient comme jouent les jeunes animaux et s'adonneraient à l'amour comme le font les bêtes adultes. Mais on ne peut pas dire alors que tout ceci 'rend l'homme *heureux*'. Il faudrait dire que les animaux post-historiques de l'espèce *Homo sapiens* (qui vivront dans l'abondance et en pleine sécurité) seront *contents* en fonction de leur comportement artistique, érotique et ludique, vu que, par définition, ils s'en contenteront. Mais il y a plus. '*L'anéantissement définitif* de l'Homme *proprement dit*' signifie aussi la disparition définitive du Discours (*Logos*) humain au sens propre. Les animaux de l'espèce *Homo sapiens* réagiraient par des réflexes conditionnés à des signaux sonores ou mimiques et leurs soi-disant 'discours' seraient ainsi semblables au prétendu 'langage' des abeilles. Ce qui disparaîtrait alors, ce n'est pas seulement la Philosophie ou la recherche de la Sagesse discursive, mais encore cette Sagesse elle-même. Car il n'y aurait plus, chez les animaux post-historiques, de '*connaissance* [discursive] du Monde et de soi'.
>
> À l'époque où j'ai rédigé la Note ci-dessus (1946), le retour de l'Homme à l'animalité ne me paraissait pas impensable en tant que perspective d'avenir (d'ailleurs plus ou moins proche). Mais j'ai compris peu après (1948) que la fin hégélo-marxiste de l'Histoire étant non pas encore à venir, mais d'ores et déjà un présent. En observant ce qui se passait autour de moi et en réfléchissant à ce qui s'est passé dans le monde après la bataille d'Iéna, j'ai compris que Hegel avait raison de voir en celle-ci la fin de l'Histoire proprement dite. Dans et par cette bataille, l'avant-garde de l'humanité a virtuellement atteint le terme et le but, c'est-à-dire la *fin* de l'évolution historique de l'Homme. Ce qui s'est produit depuis ne fut qu'une extension dans l'espace de la puissance révolutionnaire universelle actualisée en France par Robespierre-Napoléon. Du point de vue authentiquement historique, les deux guerres mondiales avec leur cortège de petites et grandes révolutions n'ont eu pour effet que d'aligner sur les positions historiques européennes (réelles ou virtuelles) les plus avancées, les civilisations retardataires des provinces périphériques. »[513]

Le reste de la note s'attarde sur l'exposition des modes de vie les plus pleinement post-historiques[514], mais ce qui retient notre attention est la place faite à la *naturalisation* des conduites humaines citées dans la note de 1946. Si la manière dont Kojève parle des constructions, des concerts, des jeux et des ébats amoureux des « animaux post-historiques de l'espèce *Homo sapiens* » pourrait nous faire sourire (est-ce que les « bêtes adultes » font vraiment l'amour ? La sexualité à des fins de reproduction est-elle toujours amoureuse ?), il n'en est pas moins vrai que l'homme qui ne se pose plus en tant que sujet face à un objet à nier implique une fusion irréfléchie (donc immédiate, non médiatisée) avec le monde qui l'en-

[513] *Ibid.*, p. 436 n.
[514] Cf. *supra*, p. 11 et p. 144 n.

toure. Cette immédiateté se traduirait, selon Kojève, par une abolition du Discours, désormais remplacé par une sorte de « langage naturel » permettant aux êtres de se *contenter* de communiquer en dehors de la transmission du Savoir (la Sagesse a également disparu car aucune connaissance discursive n'est plus possible). Par-delà la substitution par l'adjectif « content » de celui d'« heureux », ce qui suggère l'idée d'une satisfaction non reconnue mais simplement instinctive, les propos de Kojève laissent entendre que, somme toute, à la fin de l'Histoire l'Homme se dissout dans la brume d'un Non-Savoir Absolu où la *communication*, au sens bataillien du terme, l'emporte sur la dialectique de la reconnaissance et l'écrase même. En s'étant rendu compte du danger d'une conclusion pareille, à la toute fin de la note Kojève, après avoir montré que seul le snobisme japonais est le genre de vie propre à la période post-historique mais qu'en même temps « aucun animal ne peut être snob »[515], cherche laborieusement à rétablir un ordre qui sauverait la fonction symbolique de l'Homme et de son entendement, à savoir la faculté d'abstraire des formes à partir du réel :

> « Il n'y aurait donc pas d' 'anéantissement définitif de l'Homme proprement dit', tant qu'il y aurait des animaux de l'espèce *Homo sapiens* pouvant servir de support 'naturel' à ce qu'il y a d'humain chez les hommes. Mais, comme je le disais dans la Note ci-dessus, un 'animal qui est *en accord* avec la Nature ou l'Être-donné' est un être *vivant* qui n'a rien d'humain. Pour rester humain, l'Homme doit rester un 'Sujet *opposé* à l'Objet', même si disparaissaient 'l'Action négatrice du donné et l'Erreur'. Ce qui veut dire que tout en parlant désormais d'une façon *adéquate* de tout ce qui lui est donné, l'Homme post-historique doit continuer à *détacher* les 'formes' de leurs 'contenus', en le faisant non plus pour trans-former [*sic*] activement ces derniers, mais afin de *s'opposer* soi-même comme une 'forme' pure à lui-même et aux autres, pris en tant que n'importe quels 'contenus'. »[516]

Cet Homme post-historique réduit à une forme s'opposant à d'autres formes ne rappelle-t-il peut-être la « négativité vide de contenu » dont Bataille faisait l'apologie tourmentée dans la lettre du 6 décembre ?

Or la jonglerie constante de Kojève, lequel d'un côté accorde une importance inouïe à l'animalité (lui qui avait toujours prôné un dualisme irréductible Nature-Histoire contre le monisme hégélien) et de l'autre côté semble vouloir affirmer la valeur d'un espace symbolique paradoxalement non discursif où se donneraient des formes pures et donc un Savoir vide, nous légitime à entrevoir une proximité insoupçonnée avec certaines positions que Bataille

---

[515] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 437 n.
[516] *Ibid.*

défendra à partir de la fin des années 1930 et jusqu'à sa mort[517]. Comment a pu se produire ce glissement progressif de la philosophie pan-discursive kojévienne vers les régions maré-cageuses du non-savoir bataillien ? Est-ce que le mouvement inverse a également eu lieu ? C'est ce que nous chercherons à montrer par la suite.

[517] L'année de sa mort, 1962, est la même de la rédaction de la deuxième note de Kojève mais aucun rapport ne peut être établi entre les deux événements, cette dernière datant du 14 janvier (le tapuscrit est consultable dans le *Fonds Alexandre Kojève*, NAF 28320, Boîte 11, 2) alors que Bataille disparaît en juillet. Il est cependant vrai que les deux amis ont été en strict contact au moins jusqu'en 1961 (la dernière lettre de Bataille adressée à Kojève date du 2 juin 1961, cf. *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, p. 573).

4. QUATRIÈME CHAPITRE : DE KOJÈVE À NIETZSCHE. 1939-1945 : LES ANNÉES DE LA GUERRE (LA *SOMME ATHÉOLOGIQUE*)

En 1939, Bataille est seul, et même abandonné[518]. L'éclat de la guerre avait entraîné l'arrêt des activités du « Collège de Sociologie », dont la rentrée prévue pour l'automne n'eut pas lieu. Lors la dernière conférence du deuxième cycle, Bataille s'écrie : « Il avait été entendu que nous serions trois à parler ce soir, Caillois, Leiris et moi : mais je suis seul. Je ne le reconnais pas sans tristesse. »[519] Leiris lui avait déjà fait part de ses réticences quant à l'approche faussement sociologique du Collège[520] alors que Caillois, parti entre-temps pour l'Argentine, avait reproché à Bataille de pousser trop loin sa fascination pour les états mystiques[521]. D'autres intervenants[522] s'étaient également éloignés du fondateur de l'entreprise, ce qui ajoutait à l'échec d'Acéphale un surcroît de désespoir et d'isolément irrémédiables. Seule restait la compagnie de la guerre, et cette guerre était intérieure avant tout. En juin 1939, lorsque Bataille publie – anonymement – le numéro 5 d'*Acéphale*, il est question de la folie de Nietzsche, de la « joie devant la mort » mais aussi de la menace de la guerre. Ses propos sont tranchants autant qu'ambigus, et il est difficile d'en démêler la part de fascination éhontée faite aux convulsions du combat par rapport aux conséquences concrètes d'une telle ligne argumentative : « Le combat est la même chose que la vie. La valeur d'un homme dépend de sa force agressive. […] La guerre ne peut pas être réduite à une expression et au moyen de développement de quelque idéologie, même belliciste : au contraire les idéologies sont réduites au rôle de moyen de combat. Une guerre dépasse de toutes parts les 'paroles' qui sont

[518] « Ainsi je suis abandonné, abandonné avec une brutalité inexplicable. J'attendais l'abandon ; je ne proteste pas, j'en éprouve même la nécessité mais l'aveuglement et la brutalité me heurtent : je m'aperçois, il est vrai, que je n'aimais à peu près aucun d'entre eux [*les camarades du Collège et d'Acéphale*], que je n'avais en eux qu'une confiance toujours prête à se refuser. » (note du 21 octobre 1939, in G. BATAILLE, *Le Coupable* (notes), *O.C.*, t. V, pp. 513-514)

[519] G. BATAILLE, « Le Collège de Sociologie », conférence du 4 juillet 1939 au « Collège de Sociologie », in D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, *op. cit.*, p. 799.

[520] Cf. *supra*, p. 126 n.

[521] « Les questions posées par le différend qui s'élève entre Caillois et moi ont sans doute un caractère plus grave au moins en ce sens qu'elles touchent davantage aux fondements qu'aux formes d'une activité. Mais puisque, je le dis, elles touchent au fondement même on admettra que j'en parle par un détour et que, m'écartant de la discussion particulière, je me borne à parler de la profonde réalité que cette discussion met en cause. L'absence même de Caillois me semble d'ailleurs rendre tout autre procédé impossible. Il me suffira d'indiquer, en commençant, que la part faite par moi au mysticisme, au drame, à la folie, à la mort paraît à Caillois difficilement conciliable avec les principes dont nous partons. » (*Ibid.*, p. 802)

[522] Bataille cite notamment Jean Paulhan et Jean Wahl (*ibid.*, p. 803).

prononcées contradictoirement à son occasion. »[523] Il ne fait pas de doute que la guerre envisagée par Bataille est moins politique que sacrée, d'une « sacerté » qui noue le tissu social autour d'un état extatique où toute temporalité chronologique est abolie au profit des passions immédiates et, surtout, où la société se réapproprie de la mort comme horizon le plus propre à tout ce que l'humain revendique. Le *mythe* de la guerre fait un avec la guerre elle-même, et seuls les mythes ont le pouvoir de réactiver cette partie *hétérogène* que les démocraties parlementaires aliènent dans la conviction que seule son évacuation peut garantir le maintien de l'ordre et la paix. Bataille ne cesse de répéter que tout ce qui est considéré misérable, bas, ordurier et donc pernicieux a un rôle essentiel dans l'organicité de la communauté humaine : sa marginalisation n'ajoute qu'à une perversion fascisante vouée à la servitude généralisée[524]. La consumation, la dépense inouïe que la guerre représente à ses yeux ne réactiverait donc qu'un déchaînement sans *fin* (la guerre, contrairement à la révolution, n'a pas de projet préalable à réaliser) capable de rendre l'homme à ses possibilités les plus « vivantes » et antitotalitaires :

> « Un homme 'vivant' se représente la mort comme ce qui accomplit la vie : il ne la regarde pas comme un malheur. Par contre, un homme qui n'a pas la force de donner à sa mort une valeur tonique est quelque chose de 'mort'.
>
> Si l'on se propose d'aller jusqu'au bout de la destinée humaine, il est impossible de rester seul, il faut former une véritable Église, il faut revendiquer un 'pouvoir spirituel' et constituer une force capable de développement et d'influence. Dans les circonstances présentes, une telle Église devrait accepter et même désirer le combat dans lequel elle affirmerait son existence. Mais elle devrait le rapporter essentiellement à ses intérêts propres, c'est-à-dire aux conditions d'un 'accomplissement' des possibilités humaines. »[525]

L'Église dont Bataille parle n'est assurément pas confessionnelle. Son caractère n'est ni politique ni militaire, mais le combat qu'elle doit mener accorderait une place privilégiée à la tragédie et donc à la possibilité de faire de la mort une valeur vitale, soit l'accomplissement d'un devoir envers cette partie excédante qui relie tout homme à ses instances les plus insoumises et, pour cela même, les plus essentielles. Son œcuménisme est d'ordre affectif et la béatitude ne serait promise qu'à celui qui, sur Terre, renoncerait à une vie différée (la pers-

---

[523] G. BATAILLE, « La menace de guerre », in *Acéphale*, n° 5, *op. cit.*, pp. 550-551.
[524] Cf. l'article « La structure psychologique du fascisme », *supra*, pp. 72 sqq.
[525] *Ibid.*, p. 550.

pective de l'éternité céleste) pour étendre le domaine de l'*immédiateté* et étouffer ainsi l'exigence de la parole médiatrice. La possibilité de la guerre, par-delà l'affrontement ensanglanté *réel* des êtres humains, constitue en soi le prolongement d'un état intime qui ébranle les limites du langage. Si Nietzsche, dans le prologue du Zarathoustra, disait qu'« il faut avoir encore du chaos en soi pour enfanter une étoile dansante »[526], Bataille donne une touche héraclitéenne à cette turbulence d'esprit :

> « JE SUIS MOI-MÊME LA GUERRE.
>
> Je me représente un mouvement et une excitation humains dont les possibilités sont sans limite : ce mouvement et cette excitation ne peuvent être *apaisés* que par la *guerre*.
>
> Je me représente le don d'une souffrance infinie, du sang et des corps ouverts, à l'image d'une éjaculation, abattant celui qu'elle secoue et l'abandonnant à un épuisement chargé de nausées.
>
> Je me représente la Terre projetée dans l'espace, semblable à une femme criant la tête en flammes.
>
> Devant le monde terrestre dont l'été et l'hiver ordonnent l'agonie de tout ce qui est vivant, devant l'univers composé des étoiles innombrables qui tournent, se perdent et se consument sans mesure, je n'aperçois qu'une succession de splendeurs cruelles dont le mouvement même exige que je meure ; cette mort n'est que consumation *éclatante* de tout ce qui était, joie d'exister de tout ce qui vient au monde ; jusqu'à ma propre vie exige que tout ce qui est, en tous lieux, se donne et s'anéantisse sans cesse. »[527]

Les étoiles qui composent l'univers de Bataille dansent jusqu'à en mourir, et cette convulsion généralisée que seule la guerre peut assurer répond parfaitement à la volonté de tragédie qui s'abrite dans le cœur de l'homme désirant toucher à la vie dans sa plus haute intensité. Mais la guerre, avec toute son horreur ravageuse et la catastrophe humanitaire qui l'accompagne, a-t-elle réellement fasciné Bataille au point d'en faire un combattant ? Jusqu'où pourrait-on situer ses aspirations extatiquement belliqueuses pour pouvoir les abstraire d'une volonté concrète d'holocauste social ?

Tout d'abord, il faut préciser que Bataille est « ravi » (au sens d'un ravissement mystique) par l'idée de la guerre mais qu'il n'a jamais accordé à aucune perspective militaire et politique, nationale ou transnationale, ses espoirs et ses désirs[528]. Son antitotalitarisme étant total, tout

---

[526] F. NIETZSCHE, *Ainsi parla Zarathoustra*, in *Œuvres*, coll. Mille et une pages, Flammarion, Paris, 2000, p. 334.

[527] G. BATAILLE, « La pratique de la joie devant la mort » (paragraphe VI, « Méditation héraclitéenne »), in *Acéphale*, n° 5, *op. cit.*, p. 557.

[528] Par ailleurs, dans certaines notes liées au *Coupable* mais non retenues dans l'ouvrage, son dégoût pour les circonstances matérielles du conflit ressort clairement : « *Personnellement*, je n'ai pas aimé la guerre. J'en parle avec le sentiment d'un homme qui voulait aller jusqu'au bout d'une tâche exigeant beaucoup de lui. Mon dessein n'était pas de magnifier la guerre – je n'aurais pas trouvé mauvais de la voir haïssable – mais j'ai souvent regardé les choses en me piétinant. […]

rapprochement qu'on a pu faire de son nom avec les fascistes, surtout en vertu d'un certain attrait qu'Hitler et le nazisme auraient exercé sur lui[529], est marqué du sceau de la mauvaise foi. Plusieurs de ses proches témoignent du mépris que Bataille ressentait pour tout ce qui aurait pu opprimer son exigence souveraine[530]. S'il EST la guerre (son nom même en porte le signifiant), il ne peut pas combattre pour quelqu'un[531]. Pourtant, sans la fuir, cette guerre Bataille ne l'a pas faite. Comme le soutient Michel Surya, il y a plutôt « consenti » comme il « a consenti à la mort de Laure[532], comme il a consenti à 'l'abandon' de ses amis, comme il s'est résigné au silence après s'être dessaisi de ses idées passées. »[533] Il ne l'a pas faite mais il l'a regardée et côtoyée de près en voyageant dans la France occupée et dans la zone libre pendant toute la durée du conflit[534]. Il n'a pas non plus résisté à la tentation de décrire ce désastre que son isolément entraînait, et il l'a fait en adoptant un style fragmentaire et aphoristique qui fait écho à la sensation d'inachèvement propre à sa vie et à sa pensée et l'ouvre à la dimension de la *chance*, seule notion en mesure de rendre compte de la totalité du possible, ce qui équivaut à dire de la présence sensible de l'*impossible*.

Ma vie n'est, elle n'aura, je l'espère, été, que longue et brûlante dévotion à la chance – que j'aurai trop aimée pour donner même une parcelle d'amour à la guerre. […] Du point auquel je suis placé, la guerre est le moyen par lequel l'homme fait litière de sa malchance : la chance ne peut se trouver sans passer par une épreuve de ce genre, mais cette épreuve n'est pas elle-même la 'chance et la gloire excessives' dont j'ai soif.

Quand je dis que je n'ai pas aimé la guerre, je veux dire avant tout que je n'ai jamais été sensible à cette sorte de délivrance dont elle est la recherche. […]

Mon manque d'attrait pour la guerre, je puis facilement le rendre sensible. Les combats vivants des années actuelles m'arrêtent moins que ceux des tranchées, plus atterrants. Ce qui m'arrête dans la guerre est un moyen de contemplation angoissée. Cela demeure lié en moi à une nostalgie d'états extatiques, encore cette nostalgie me paraît aujourd'hui louche et lugubre : elle n'eut d'ailleurs pas de valeurs active. Je n'ai combattu dans aucune des guerres auxquelles j'aurais pu être mêlé. » (cette note, au dire de Bataille, daterait de janvier ou février 1941 ; cf. *Le Coupable* (notes), *op. cit.*, pp. 540-541).

529 Cf. M. SURYA, Georges Bataille, la mort à l'œuvre, op. cit., p. 336 et p. 340.

530 Cf. *ibid.*, chapitre « J'aime l'ignorance touchant l'avenir », pp. 335-343.

531 « De septembre à juin [*1940*], dans la mesure où la guerre était là, la conscience que j'en avais était faite d'angoisse. Je voyais dans la guerre ce qui manque à la vie si l'on dit qu'elle est quotidienne : ce qui fait peur, qui provoque l'horreur et l'angoisse. J'y appliquais ma pensée pour la perdre dans l'horreur : la guerre était à mes yeux ce qu'est le supplice, a chute du haut d'un toit, l'éruption d'un volcan. Je hais les goûts de ceux qui l'aiment pour se battre. Elle m'attirait, me donnant de l'angoisse. Des 'hommes de guerre' sont étrangers à de tels sentiments. La guerre est une activité répondant à leurs besoins. Ils vont de l'avant pour éviter l'angoisse. Il leur faut mettre en jeu les plus grandes forces possibles.

Mais ceux qui fuient le danger de guerre comme un chrétien les mauvais lieux ! Mais ceux qui, dans l'angoisse, n'ont plus le courage d'affronter ! » (G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, pp. 294-295)

Dans une note du 26-27 juin 1940 Bataille revient sur le rôle et les limites des armées : « La force militaire, lucidement incarnée, joue le rôle décisif : elle reconstitue la foi commune dans l'unité de 'obéissance et du combat, elle restaure celle des vertus qui fondent l'organisation de la vie. Mais il manque à l'armée le sens brûlant de la mort et de l'effondrement. Elle ne sait pas *accorder* l'homme à ce qui le tue : elle demeure étrangère au mystère du *sacrifice*. (*Le Coupable* (notes), *op. cit.*, p. 531)

Il faut pourtant ajouter que Bataille exprime des propos douteux à l'égard des pacifistes : « J'imagine aujourd'hui un 'pacifiste' exécuté et je regarde un monde où la nécessité de sa mort est inscrite. Malheur à celui qui n'a su désirer que dormir ! Je me représente l'étendue de son amertume, son dégoût devant ceux qui s'approchent pour le tuer. Quelle que soit la violence de son cri, le silence qui s'établira sera plus fort. Car même le cri de mort d'un 'pacifiste' est un mensonge. » (note datant probablement de juin 1940, non retenue dans *Le Coupable* ; *ibid.*, p. 526)

532 Compagne de Bataille de 1934 à 1938, année de sa mort par tuberculose. Cette mort le marquera profondément et engendrera en lui un état d'angoisse particulier inspirant nombre de ses écrits successifs.

533 *Ibid.*, p. 332.

534 Pour tracer un itinéraire de ses déplacements, cf. *Chronologie* in G. BATAILLE, *Romans et récits*, *op. cit.*, pp. CXIV-CXX.

Les années de la guerre provoquent chez Bataille une fibrillation inventive, une furie même, qui se concrétise en de nombreux projets – achevés ou inachevés – qui se chevauchent quant à leur rédaction et dont il est très difficile de suivre chronologiquement le développement. Parallèlement à l'écriture de journaux intimes, de notes disparates et de poèmes, il ne cesse de reprendre d'anciens textes pour les remanier, compléter ou les intégrer à d'autres ouvrages. Au vu de ces difficultés filologiques, nous tâcherons de nous attarder sur un nombre restreint de textes publiés durant ces six ans plutôt que d'interroger l'ensemble des travaux amorcés en cette période et successivement repris, sachant que – même pour ce qui a été publié – l'ordre de publication ne correspond pas toujours à l'ordre de rédaction.

En 1939, à 42 ans, Bataille n'a encore publié qu'un seul véritable livre, l'*Histoire de l'œil*, bien que celui-ci ait paru sous pseudonyme[535]. Pris par l'engagement politique et communautaire, sa plume avait dut être soumise la plupart du temps aux exigences d'une écriture furtive, clandestine, souvent liée à des circonstances historiques précises et donc en quelque sorte à l'*utilité* et à la « projectualité » du temps profane. Dès lors, la guerre introduit bien paradoxalement (la guerre n'appellerait-elle plutôt à un engagement supplémentaire ?) un élément de discontinuité qui éloigne Bataille de cette temporalité *homogène* pour le plonger dans l'écriture de l'instant, là où la sensibilité l'emporte sur le raisonnement analytique et où les limites du langage commencent à être tordues sous le poids de l'angoisse. Cependant, cette modalité d'écriture aboutira à des travaux conceptuellement unitaires quoiqu'*hétérogènes* dans leur composition.

Entre le 5 septembre 1939 et le mois d'octobre 1943, Bataille travaille à la rédaction d'un ensemble de notes (pour la plupart issues d'un journal intime) qu'il ne réunira et publiera qu'en 1944 sous le titre *Le Coupable*. Il s'agit peut-être de l'ouvrage qui reflète mieux son état d'esprit à cette époque, un ouvrage anti-conventionnel qui brouille toutes les lignes de partage entre les genres littéraires. Ni véritable essai, ni texte de fiction, ni journal, ni carnet de guerre, ni recueil d'aphorismes ou de poèmes, *Le Coupable* est à la fois tout cela et sa négation la plus acharnée. Bataille lui-même le dit : « J'abhorre les phrases… Ce que j'ai affirmé, les convictions que j'ai partagées, tout est risible et mort : je ne suis que silence, l'univers est silence. »[536]

[535] D'autres ouvrages de plus grande ampleur avaient été néanmoins entamés sinon achevés sans être publiés. C'est le cas, par exemple, du projet du livre *Le fascisme en France* en 1935, dont il ne subsiste que quelques fragments (cf. le dossier *Essais de sociologie* in *O.C.*, t. II, pp. 205-249), du roman *Le bleu du ciel* (également rédigé en 1935 mais publié en 1957), ainsi que du *Manuel de l'Anti-Chrétien* (conçu en 1938-1939, ils nous en restent des fragments et des plans ; cf. G. BATAILLE, *Manuel de l'Anti-Chrétien*, *O.C.*, t. II, pp. 377-399).

[536] G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 277.

Il n'écrit que pour désarticuler ce langage qui cloisonne les êtres, les empêche de *communiquer* véritablement sinon par saccades, par de petits silences qui leur laissent entrevoir un mystère qui dépasse l'ordre symbolique du discours. *Le Coupable* est imbibé de ces silences, de ces ruptures et de ces défaillances qui, seules, peuvent suggérer qu'une autre modalité de s'entendre est possible, une modalité pauvre en logique[537] mais débordante de *chance*. Il s'agit là d'une notion qui hante Bataille depuis quelque temps et à laquelle il avait déjà consacré un article dans la revue *Verve* en novembre 1938[538]. Ici, il lui confie la fonction paradoxale de *faiseuse de sens* (la *chance* étant surtout non-sens) de l'existence humaine contre la « loi du grand nombre » qui veut que ce soit au travail *utile* de déterminer le degré de bonheur d'une vie en raison de son attitude à écarter « la possibilité du malheur autant que celle d'un sort fascinant. »[539] Somme toute, pour Bataille il n'est pas de gloire dans une existence qui s'éloigne de ses possibilités les plus incandescentes, à savoir de l'opportunité de mettre en jeu tout ce qu'il y a de solide, d'*homogène*, dans la voie royale de conduite *productive* que la société indique à tous ses membres pour qu'ils puissent créer ensemble un destin commun. Bataille se situe plutôt du côté de la *rareté* des possibles et de l'ouverture à des expériences accidentelles qui brisent les cloisonnements identitaires de la médiocrité du quotidien (au sens de ce qui se place au milieu, également éloigné des deux extrêmes) pour nous rendre sensible la joie que l'on pourrait éprouver face à tout ce qui nous fait manquer le sol sous les pieds. En quelques lignes :

> « L'existence n'est vraiment humaine – elle ne devient différente de l'existence des roches ou des oiseaux – que dans la mesure où elle sait se donner un sens. […] Mais il n'est rien de beau, rien de grand… qui ne se rencontre pas *par chance* et ne soit pas *rare*.
>
> Le sens de la vie humaine apparaît donc lié à des chances rares. Et comme le *grand nombre* est nécessairement le contraire de la chance rare, il en résulte que rien ne peut avoir humainement de sens qui se soumette à la loi du grand nombre. Cette vérité semble sans doute mauvaise à dire et beaucoup de ceux qui la reconnaissent secrètement jugeront son expression inopportune. »[540]

Bataille développera ultérieurement cette notion de *chance* – tout en la laissant ouverte, non-conclusive – dans *Le Coupable* et surtout dans *Sur Nietzsche*. Dans ce dernier ouvrage il

---

[537] « Allant plus loin […] *je m'ennuie*, je suis découragé, ayant à finir un livre, de devoir tout enchaîner dans une suite de paragraphes de phrases. » (note du 26 mai 1941, in G. BATAILLE, *Le Coupable* (notes), *op. cit.*, p. 539). Dans *Sur Nietzsche* il dira : « Voué à la désinvolture, *je pense et m'exprime à la merci de hasards*. » (G. BATAILLE, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 200)

[538] G. BATAILLE, « La chance », in *Verve*, vol. I, n° 4, novembre 1938, p. 69 (*O.C.*, t. I, p. 541).

[539] *Ibid.*, p. 542.

[540] *Ibid.*, p. 541.

en offrira même une courte notice étymologique : « *Chance* a la même origine (*cadentia*) qu'échéance. *Chance* est ce qui échoit, ce qui tombe (à l'origine bonne ou mauvaise chance). C'est l'aléa, la *chute* d'un dé. »[541] En effet ce rapprochement avec le jeu de dés revient en permanence chez Bataille, lequel en fait une équivalence de la vie (« Vivre est follement, mais sans retour, jeter les dés »[542]) dans un sens qui n'est pas loin de certains fragments héraclitéens concernant les aléas de la temporalité humaine[543]. La chute en question concerne autant la vie que le texte, qui en résulte morcelé et infiniment privé des éléments de cohérence qui devraient en réglementer la démarche (toujours dans *Sur Nietzsche*, Bataille avoue : « Mon livre est pour une part, au jour le jour, un récit de coups de dés, jetés, je dois le dire, avec de très pauvres moyens »[544]). La *chance* met donc tout en branle, excède la composition sobre et sereine de la pensée pour lui conférer une allure dispersive et fébrile[545]. En un sens, la *chance* est ce qui se joue à la fin de l'Histoire, quand l'action n'est plus finalisée à la réalisation d'un projet et qu'elle ne cesse de tourner autour du vide discursif pour en faire le principe d'une mise en question perpétuelle de tout ce qui a été acquis auparavant :

> « La chance est l'effet d'une mise en jeu. Cet effet n'est jamais le repos. Sans cesse remise en jeu, la chance est la *méconnaissance* de l'angoisse (dans la mesure où l'angoisse est désir de repos, de satisfaction). Son mouvement mène à la seule véritable fin de l'angoisse : à l'absence de réponse ; il ne peut venir à bout de l'angoisse, car afin d'être chance, et rien d'autre, il lui faut *désirer* que subsiste l'angoisse et que la chance demeure en jeu. »[546]

---

[541] G. BATAILLE, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 85. Il est important de souligner qu'en latin, « dé » se dit « alea ».

[542] G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 321.

[543] Sur le rapport entre la « chance » de Bataille, son nietzschéisme post-hégélien et la philosophie héraclitéenne voir V. GENY, « Georges Bataille / Héraclite. Contribution à une analyse de la notion de *chance* », in *Le Portique* [en ligne], n° 29, 2012.

[544] G. BATAILLE, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 17. Dans son article sur Bataille et Héraclite, Vincent Geny s'attarde sur les effets stylistiques et typographiques que ce « jet de dés » comporte : « D'où ces effets singuliers d'une versification succédant très souvent à la prose, d'une analyse philosophique laissant parfois la place au récit autobiographique. D'où également ces blancs, ces vides caractéristiques des textes batailliens ; d'où, chez lui, l'importance typographique des paragraphes ; mais aussi la présence, presque inquiétante, de la ligne de pointillé, qui va parfois jusqu'à 'remplir' un paragraphe ou une page entière. Sans compter les interruptions et les contre-interruptions, les aposiopèses, les réticences. Enfin, ultime marque de son héraclitéisme, on notera l'omniprésence des oxymores, des chiasmes et des métaphores 'ignées' propres à rendre compte du caractère agonistique d'un monde, certes, harmonieux, mais 'dans et par le différent'. » (V. GENY, « Georges Bataille / Héraclite. Contribution à une analyse de la notion de *chance* », *op. cit.*)

[545] Dans un entretien avec Madeleine Chapsal datant de février 1961, Bataille dit à propos du *Coupable* : « Je dois dire que *Le Coupable* est le premier de mes livres qui m'ait donné une sorte de satisfaction, anxieuse d'ailleurs, que ne m'avait jamais donnée aucun livre et qu'aucun livre ne m'a donnée depuis. C'est peut-être le livre dans lequel je suis le plus moi-même, qui me ressemble le plus... parce que je l'ai écrit comme dans une sorte d'explosion assez rapide et assez continue. » (transcription à partir de l'enregistrement ; l'entretien sera publié dans « L'Express » du 23 mars 1961).

[546] G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 317.

Le mouvement de la *chance*, en prédisposant à l'absence de réponse, condamne au risque, au hasard, à ce hasard qui ne peut qu'être vital. La *chance* intervient dans l'économie du sujet comme l'au-delà de l'économique, comme ce qui fait rupture et se tache d'hétérogénéité dans l'ordre de l'économie ; elle survient en tant qu'affirmation pure (elle est la seule autorité pour elle-même), opposée au travail de l'économie, et donc comme un défi insensé, une audace folle qui se heurte au calcul raisonné et au projet sensé de l'action.

Se fier à la *chance* signifie opérer avec l'« imprévu », avec le non-visible de la linéarité temporelle, qui est infiniment lointain puisque toujours déjà présent, dans l'*instant*. La *chance* inaugure en effet un rapport avec le temps qui fragilise ce temps même en faisant intervenir l'excès de l'instant dans sa linéarité et en le poussant donc jusqu'à son vertige, en le rendant incandescent, en le disséminant. La *chance* fait dérailler la ligne du temps tout en la condensant brusquement dans un point – l'accident – sans nul autre but que celui de dire *oui* à l'infinité des possibles, ce qui revient par conséquent à l'*impossibilité* de la totalité même : il s'agit de la temporalité *extatique* qui se profile dans le monde post-historique, vécue ponctuellement. Or sous l'emprise de la *chance* et de ses déraillements (de l'angoisse qui en est le corollaire), *Le Coupable* déligne la première amorce d'un anti-système du Non-Savoir Absolu qui prolongerait la lettre sur la « négativité sans emploi » du 6 décembre 1937.

Le livre semble être entièrement construit de façon à contrebalancer les propos kojéviens sur la fin de l'Histoire par un approfondissement et une extension du domaine de la négativité désœuvrée dont il était question au moment où Bataille s'adressait à son « maître » sous la forme de « blessure ouverte ». Cette finalité est d'autant plus sensible qu'il décide de clôturer *Le Coupable* par une série de textes en appendice dont le premier est une version abrégée de ladite lettre. Il y supprime l'ensemble des paragraphes concernant la nécessité de l'homme de la « négativité sans emploi » de se voir reconnu et les difficultés qu'il rencontre dans la poursuite de cette tâche. Denis Hollier soutient que lorsque Bataille « écrit cette lettre, il pense que la négativité doit pouvoir se faire reconnaître, que même sans emploi historique elle doit au moins en dernière ressource s'employer à se faire reconnaître. Lorsqu'il la publie, il pense que la reconnaissance ne porte que sur ce par quoi la négativité *se trahit*, positivement. En 1937, il est du côté de Hegel qu'il veut faire reconnaître comme père du négatif. En 1944, il se démarque de Hegel parce qu'il est par trop reconnaissable. »[547] S'il est vrai que Bataille n'aborde plus la question de la reconnaissance, c'est que désormais en lui une autre exigence

[547] D. HOLLIER, Le Collège de Sociologie. 1937-1939, op. cit., p. 79.

se fraye un chemin : l'exigence souveraine de la *communication*. Comme on l'a déjà vu[548], la *communication* s'oppose à la dialectique discursive (qui est une dialectique de la reconnaissance) en ceci qu'elle n'a pas pour but la transmission d'un savoir qui procéderait d'un sujet à un autre sujet[549], et pas même l'acquisition d'une connaissance relative à un objet saisi par un sujet – ce qui constitue le premier moment de toute dialectique intersubjective, quand le sujet devant nous n'est encore que quelque chose d'*autre* par rapport à notre conscience. La *communication* prônant la fusion entre sujet et objet et donc l'instauration d'une immanence perdue – toujours à regagner – qui n'admettrait pas de *différence*, c'est-à-dire de transcendance (la transcendance étant toujours une abstraction métaphysique oppositive), Bataille ne se soustrait pas au danger d'une écriture « mystique » qui, touchant à l'ineffable, serait incapable de véhiculer une expérience universelle – et l'universalité, d'après Hegel, ne peut que se donner dans le Concept. Par ailleurs, dans les premières pages du *Coupable* il admet qu'il ne parlera pas de guerre mais d'« expérience mystique »[550] (« Je ne suis pas indifférent à la guerre. Je donnerais volontiers mon sang, mes fatigues, qui plus est, ces moments de sauvagerie auxquels nous accédons au voisinage de la mort… Mais comment oublierais-je un instant mon ignorance et que je suis perdu dans un couloir de cave ? »[551]). Cependant, ce qui peut étonner est que, par-delà le ton général de l'ouvrage – imbu de tension et de terminologie érotiques, de récits de débauches et de beuveries, de nuits interminables constellées d'angoisse, de supplications d'ordre mystique… – les références à Hegel et à l'action négatrice sont étouffantes par leur nombre et indispensables par leur fonction révélatrice d'une certaine démarche de pensée. Plus que Nietzsche, seul Hegel semble pouvoir répondre à une soif de souveraineté désireuse d'embrasser la totalité du possible. Du moins, la philosophie hégélienne représente aux yeux de Bataille un formidable dispositif de compréhension du réel qui fascine quant à sa capacité d'anticiper la négation même du système qu'elle met en place. Bataille ne cessant de répéter que la seule erreur du philosophe allemand consisterait à ne pas avoir voulu aller jusqu'au bout de sa folie comme Nietzsche l'avait fait, c'est maintenant à lui de vivre et de compléter par son existence le récit du « hibou » de Minerve. Son point d'ancrage dans le système hégélien est moins le développement du langage de l'Esprit que le silence auquel il

[548] Cf. *supra*, p. 154.

[549] La *communication* n'est surtout pas un langage par lequel l'on transmettrait des informations : « Contrairement à ce qui, d'habitude est admis, le langage n'est pas la communication, mais sa négation, du moins sa négation relative, comme dans le téléphone (ou la radio) » (G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, p.308)

[550] G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 246.

[551] *Ibid.*

est réduit à la fin de l'Histoire. Dans l'introduction à la réédition du *Coupable* (en 1961), Bataille prend, certes, ses distances d'avec le langage des philosophes pour tisser l'apologie de ce silence qui lui est propre[552] mais il ne s'interdit pas pour autant de souligner comment sa démarche est volontairement contradictoire :

> « Au début des *Malheurs du temps présent*[553] – dans un passage daté du 27 mai 1940 – l'auteur évoque une lettre au sujet de la 'négativité sans emploi' qui résulterait de l'achèvement de l'histoire (ces formules se réfèrent à Hegel – pour qui la négativité était l'action, l'histoire achevée la condition du savoir). L'auteur donnait alors la lettre pour détruite ou perdue : elle se trouvait pourtant dans ses papiers 'à publier'. La date choisie pour introduire un tel sujet donne à l'attitude de l'auteur un caractère obscur. D'autant qu'à la fin du livre il va dans le sens de l'action. Cette contradiction est sans doute voulue. Ceci m'engage à souligner le caractère *énigmatique* de l'ouvrage. Sous l'apparence d'une confession, quelquefois provocante, l'auteur s'est dérobé. Si l'on veut voir, il est difficile de pousser plus loin la pudeur, la morale agressives. Il serait plat de s'y tromper. »[554]

Lorsque Bataille parle de la fin du livre comme marquée par l'action, il se réfère d'après nous à ce passage en particulier :

> « Un désir hagard (celui de m'exprimer jusqu'au bout) : mais, à la fin, j'en ris.
>
> Ce qu'on aime arrive comme on éternue. Mon absence de souci s'exprime en volonté. J'ai vu que je devais *faire* ceci ou cela : et je le fais (mon temps n'est plus cette blessure béante). »[555]

---

[552] « Je n'ai pas l'intention, dans ces quelques lignes – introduisant la réédition de mes deux premiers livres [« *L'Expérience intérieure*, 2e éd. revue. Suivi de *Méthode de Méditation*, 1954 ; *Le Coupable*, 2e éd. revue. Suivi de *L'Alleluiah*. Ces deux livres forment les tomes I et II de *La Somme athéologique* (Gallimard). » ; *note de Bataille*] – de chercher le principe d'où ma réflexion procédait…, mais de dire, plus modestement, de quelle manière, à mes yeux, ma pensée s'éloigne de celle des autres. Surtout de celle des philosophes. Elle s'en éloigne en premier lieu du fait de mon inaptitude. […]

En vérité, le langage que je tiens ne pourrait s'achever que par ma mort. […] De cette manière, j'en viens à la fin du langage qu'est la mort. En puissance, il s'agit encore d'un langage, mais dont le sens – déjà l'absence de sens – est donné dans les mots qui mettent fin au langage. Ces mots n'ont de sens, du moins, que dans la mesure où ils précèdent immédiatement le silence (le silence qui met fin) : ils n'auraient de sens qu'*oubliés*, tombant décidément, subitement, dans l'oubli. […]

Laisserai-je ma pensée lentement – sournoisement, et trichant le moins que je puis – se confondre avec le silence* ?

* Non. Pas encore ! Resterait à rapprocher ma pensée de celle des autres ! De tous les autres ? C'est possible : j'en arrive à l'issue *préalable* : ne pouvons-nous, à la fin, composer dans leur ensemble les possibilités de la pensée (comme, à peu près, Hegel le fit, qui, peut-être, en un sens, est mort noyé…) ? » (G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, pp. 239-242, *passim*)

Encore une fois, Bataille hésite entre l'exigence de donner la voix au vide discursif qui l'habite et l'injonction à faire de ce trou du savoir le fondement d'une nouvelle composition de la pensée qui se voudrait inachevée et inachevable, c'est-à-dire de l'intégrer au système hégélien comme le corps étranger, le corps « noyé », pour lequel le trouble qu'il représenterait serait la seule issue possible.

[553] Deuxième partie du *Coupable.*

[554] G. BATAILLE, *Le Coupable* (notes), *op. cit.*, pp. 494-495. Ce passage a été biffé dans le manuscrit de cette *Introduction* et il n'a pas été retenu dans la version publiée.

[555] G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 366.

La contradiction est flagrante, d'autant plus que ces mots précèdent d'une page l'appendice du *Coupable* contenant d'abord la lettre sur la « négativité sans emploi » et donc la « blessure ouverte » que la vie de Bataille incarne. Il nous semble, en revanche, que le « caractère *énigmatique* » de l'ouvrage peut être éclairé par certains passages qui contextualisent ce « *faire* » dont Bataille se réclame à la fin du texte.

Une première indication nous est donnée par ces quelques lignes qui se trouvent dans la troisième section (« Rire et tremblement ») de la quatrième partie du *Coupable* (« La divinité du rire ») :

> « À lire Hegel, mes blessures, mes rires, mes 'saintes' lubricités me semblent déplacées, pourtant seules à la mesure d'un effort ramassant l'homme en lui-même. […]
>
> Souvent, Hegel me semble l'évidence, mais l'évidence est lourde à supporter. […]
>
> 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. »[556]

Bataille ne fait que souligner combien sa pensée est risible face à la démarche du Savoir Absolu hégélien, et il le fait dans une section consacrée au rire, qui est le moyen dont on dispose pour rompre le cercle fermé des misères existentielles ordinaires et accéder à l'infini de la *communication*, voire de l'*impossible*[557]. En un sens, le rire permet d'escamoter l'angoisse par une voie autre que celle de l'action (« L'angoisse est là, *faute d'action*. L'action est l'effet de l'angoisse et la supprime »[558]) et équivaut à un « faire » *impersonnel* qui fait exploser les limites du langage pour se rendre à l'évidence de la pénurie de moyens à la disposition de celui-ci quand on se confronte au sommet du savoir (« Au sommet du savoir, je ne sais plus rien, je succombe et j'ai le vertige »[559]). Bataille, en se niant comme « individu qui pense », *agit* par le rire au moment où il est conscient de ne pas pouvoir *dire* – ou répéter – ce que Hegel a déjà donné comme une « évidence », et le fait que cette évidence soit lourde à supporter n'enlève rien à la légitimité de pouvoir en rire pour la déjouer et la rendre tolérable. Dans un premier temps, ce rire peut s'exprimer aussi comme réaction à un hasard, à la *chance* qui ébranle l'ordre

---

[556] *Ibid.*, pp. 351-353, *passim*.

[557] « Le rire est le saut du possible dans l'impossible – et de l'impossible dans le possible. Mais ce n'est qu'un saut : le maintien serait la réduction de l'impossible au possible *ou l'inverse*. » (*Ibid.*, p. 346)

[558] *Ibid.*, p. 336.

[559] *Ibid.*, p. 333.

de la pensée et qui « décatégorise » le catégorisable. C'est le cas lorsqu'une mouche se pose sur une feuille de notes concernant le système hégélien que Bataille avait prises :

> « Autrefois j'ai copié sur cette feuille un schéma figurant, d'après Hegel, les diverses formes allant d'un extrême à l'autre : de l'*Allgemeinheit* à l'*Einzelheit* [*de l'universalité à la particularité*]. Elle s'est arrêtée dans la colonne *Geist*, où l'on va d'*allgemeines Gesit* à *sinnliches Bewusstsein (Einzelheit)* [*de l'esprit universel à la conscience sensible (la particularité)*] en passant par *Volk*, *Staat* et *Weltgeschichte* [*peuple, Etat et histoire universelle*]. Ayant repris sa démarche déconcertée, elle échoue dans la colonne *Leben* [*vie*], son domaine cette fois, avant d'avoir atteint, dans la colonne centrale la 'conscience malheureuse', qui ne concerne que son nom[560].
>
> La jolie petite bête m'humilie. Je n'ai pas de conscience heureuse devant elle : je fuis, à grand-peine, un malaise qu'introduit le malheur de mes semblables. Malheur exploité par des cuistres : à l'éprouver, je me sens devenir un cuistre moi-même.
>
> Le philosophe malheureux a besoin d'alcool, autant que le charbonnier de savon. Mais tous les charbonniers sont noirs et les philosophes sobres.
>
> En conclusion ? j'offre un verre d'alcool à ma pensée : retour à la conscience ensoleillée ! »[561]

Bataille assume le malheur de cette rencontre fortuite entre la bête et le savoir, entre la nature et l'humain, à savoir entre l'au-delà de l'histoire et la temporalité. Si la conscience est malheureuse, elle l'est justement parce que partagée entre la souffrance historique liée à la temporalité finie de l'homme (la mort qui l'accable), que la pensée et le discours enferment dans une cage catégorielle, et l'éternité, identique à elle-même et donc apaisante où rien n'est vraiment catégorisable, sinon par une opération de forçage dialectique (ce que fait Hegel). Seule l'ivresse, une ivresse risible et rieuse, est en mesure de supprimer l'ordre du discours piétiné par la mouche et si lourd pour l'homme qui ne veut pas devenir un « cuistre ». Or, peu importe que cette anecdote soit vraisemblable ou imaginaire, on ne peut que relever l'étonnante proximité avec l'apparition de la « mouche sur le nez de l'orateur » à laquelle Bataille réduisait le *moi* dans l'article de *Documents* « Figure humaine »[562]. L'orateur peut bien être comparé au schéma des figures hégéliennes de l'Esprit, dérangé par cette *erreur-horreur* de la nature que la mouche/le *moi* représente. Le *moi*, éperdument haïssable non pas pour sa bestialité mais pour son surcroît d'humanité (il est une construction purement discursive),

---

[560] Dans une version manuscrite non retenue de ce passage, Bataille écrivait : « Le nom de la bête à bon dieu est justement chargé de tout ce que le 'malheur de la conscience' ajoute au langage. » (G. BATAILLE, *Le Coupable* (notes), *op. cit.*, p. 520)

[561] G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 281.

[562] Cf. *supra*, pp. 34 sqq.

doit être reconduit à ses déchirures pour refléter authentiquement la substance qui le compose. Par ailleurs, dans un autre passage du *Coupable* le *moi* est l'objet d'une mise en question de sa dialectique :

> « La dialectique du *moi* et de la totalité se résout dans mon exaspération. La négation du *moi* dans la mesure où il se croit tenu de se confondre avec la totalité est la base de cette dialectique. Mais surtout son mouvement veut qu'en elle la mise en question elle-même se substitue à l'être mis en question : elle se substitue à Dieu. […] La mise en question demeure le fait de l'être isolé, mais ce qui, d'abord, est mis en question n'est que l'être isolé lui-même.
>
> Au départ même, la dialectique est ainsi dans l'impasse. Celui qui interroge, celui qui parle, se supprime en interrogeant. […]
>
> Pourtant, je ne puis m'effacer… : l'affirmation que je fais de moi-même en ce livre est naïve. Je ne suis à la vérité que le rire qui me prend. L'impasse où je m'enfonce, et dans laquelle je disparais, n'est que l'immensité du rire… […]
>
> Mon désir ? sans limites…
>
> Pouvais-je être le *Tout* ? J'ai pu l'être – risiblement…
>
> Je sautai, de travers je sautai. »[563]

La dialectique de la mouche et de la totalité (du savoir) concrétisée par les concepts hégéliens se résout dans un échec flagrant en raison du caractère insoutenable du *moi* qui interroge en se supprimant dans l'interrogation même. Les « propositions spéculatives » dont le système de Hegel se compose[564], c'est-à-dire les propositions où, au lieu d'attribuer un prédicat à un sujet en gardant leur différence, l'on se borne à faire *passer* le sujet dans le prédicat pour que les deux instances puissent être superposables, inversables et *harmonisées*, prévoient l'identité du particulier et de l'universel (la contradiction est *in fine* enlevée tout en maintenant le processus qui l'a produite). Bataille s'en empare pour démontrer comment elles suggèrent en même temps une vérité et une contre-vérité. Si le *moi* peut devenir le Tout, il le devient aux dépens de son intégrité. L'harmonie préconisée par Hegel subit la déchirure d'un sujet qui se perd au moment où il pose la question de son être. Comme il est désespéré, son cri assume l'ampleur d'une tragédie universelle qui abolit les prémisses de son interrogation. La proposition spéculative est là, toutefois la radicalité qu'elle suppose participe de sa propre déchéance : le *je* passe dans le *non-je* quand il s'aperçoit, dans un instant extatique et risible, d'être

[563] G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, pp. 363-364.
[564] Cf. G.F.W. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, pp. 102-106.

devenu le Tout, à savoir d'être devenu Dieu qui se supprime en se questionnant[565]. Le Tout est alors une hypostase du Néant, c'est-à-dire de la nuit qui est absence de l'être : « L'être est lui-même réductible à l'apparence ou n'est rien. Ce que nous appelons néant n'est lui-même que la nuit ; entre 'être' et 'apparaître', il est vrai que nous imaginons des différences : ces différences – en faveur de l'être – sont les fusils de la nuit qui nous font faire l'amour – ou la mort – avec la nuit. Mais que la nuit nous tue ne signifie pas qu'elle soit. »[566]

Bataille habite durablement cette nuit que Hegel a entendu éclairer et différencier par le récit du « hibou » de Minerve, mais ce que l'oiseau ne pouvait pas dialectiser s'installe au cœur de l'être comme son dépassement : il s'agit de la *chance*. Bataille en fait le constat : « L'être est, selon Hegel, la notion la plus pauvre. Mais la chance, selon moi, la plus riche. La chance est ce par quoi l'être se perd dans l'au-delà de l'être. »[567] Cela nous pose un problème supplémentaire : la chance peut-elle intervenir une fois que l'Histoire est achevée et qu'aucun « faire » ultérieur est possible ? Qu'est-ce qu'elle introduirait comme rupture dans un espace qui est déjà béant ? Si la volonté de Bataille, comme il l'avoue à la fin de son livre, est de pouvoir encore agir en vertu de son « absence de souci », et surtout de rire du désir de s'exprimer jusqu'au bout[568], il faut bien qu'il reste une marge de manœuvre, la possibilité d'accomplir quelque chose là où tout est supposé avoir déjà eu lieu.

Précédemment on a avancé que le *rire* se constitue en tant que forme d'action impersonnelle et souveraine en mesure d'éroder le cercle du Savoir Absolu hégélien par une excentricité qui mettrait tout en cause. Cependant, cela aboutit à un court-circuit car il s'agirait d'une action susceptible de produire une connaissance supplémentaire, un savoir au-delà du savoir

---

[565] Bataille interprète tout de même assez correctement un risque dont déjà Hegel s'était aperçu. Le nom de « Dieu » peut abusivement être employé comme sujet dans une proposition spéculative car il représente un vide aconceptuel : « En dehors du Soi-même contemplé de manière sensorielle ou représenté, c'est surtout le nom en tant que nom qui désigne le pur sujet, l'Un vide et sans concept. C'est pour cette raison qu'il peut être utile, par exemple, d'éviter le nom : *Dieu*, parce que ce mot n'est pas immédiatement en même temps un concept, mais le nom proprement dit, la solide tranquillité du sujet principiel ; tandis qu'à l'inverse, par exemple, l'être, ou l'Un, la singularité, et même aussi, le sujet, etc., suggèrent immédiatement des concepts. – Même si des vérités spéculatives sont dites sur ce premier sujet, leur contenu cependant est dépourvu de concept immanent, car il n'est présent que comme sujet au repos, circonstances qui font que ces vérités prennent facilement la forme de la simple édification. » (*Ibid.*, pp. 105-106). Par ailleurs, dans sa préface de 1956 à *Madame Edwarda*, Bataille dira : « Nous ne pouvons ajouter au langage impunément le mot qui dépasse les mots, le mot *Dieu* ; dès l'instant où nous le faisons, ce mot se dépassant lui-même détruit vertigineusement ses limites. Ce qu'il est ne recule devant rien. Il est partout où il est impossible de l'attendre : lui-même est une *énormité*. » (G. BATAILLE, *Madame Edwarda*, *op. cit.*, p. 12)

[566] G. BATAILLE, *Le Coupable* (notes), *op. cit.*, p. 551.

[567] G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 327.

[568] Ailleurs, Bataille est obligé d'admettre que le travail qu'il mène en écrivant un livre ajoute encore au langage qu'il cherche à déstabiliser : « […] personne au fond ne veut le jour, Hegel lui-même n'en voulait pas ; l'intelligence est dirigée vers un *faux jour*, elle cherche un insaisissable miroitement. Le jour détruirait tout, le jour serait la nuit ! Jusqu'en moi-même écrivant ceci, le travail de l'intelligence se poursuit…, je suis condamné à savoir, du moins ce je dis. Je ne pourrai sans doute, avant de mourir, me perdre dans la nuit. » (G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 306)

déjà établi – le rire indique que ce qui est exclu du processus dialectique (les états mystiques, les expériences érotiques, l'angoisse…) est désormais *communicable* par des détours du langage qui instaureraient un non-savoir par-delà les limites du savoir. Ce ne serait pas, par conséquent, une opération de synthèse, c'est-à-dire une *Aufhebung*, un dépassement de la contradiction qui n'enlèverait pas pour autant l'histoire des conflits dépassés ? Est-ce vraiment cela le « faire » auquel Bataille songe ? La production d'un savoir synthétisant, par le rire, l'achèvement et l'inachevé ?

Bataille, n'ayant jamais été séduit par la perspective d'une résolution des conflits, se rend compte de ce paradoxe et il est amené à en déduire que l'histoire, en réalité, est inachevée et inachevable tout comme la vérité qu'elle supporte. En considérant la fin de l'Histoire comme une *fiction*, comme une « nécessité de l'esprit »[569], l'homme serait légitime dans son aspiration à la sagesse, mais la sagesse est, d'après Bataille, une chimère de « bébés » qui croient pouvoir poser un *dernier mot* sans voir que, dès qu'on a tout dérangé et qu'il ne reste plus rien à *dire* on ne peut émettre que des hurlements[570]. Ce n'est pas par hasard que dans sa lettre à Kojève il écrit, au tout début, « J'admets (comme une supposition vraisemblable) que dès maintenant l'histoire est achevée (au dénouement près) » : ce « vraisemblable » ne joue qu'en faveur d'une conception comique (car vouée à une conclusion gaie) de l'humain qui veut que la solidité, l'homogénéité du *moi* à la fin du temps reflète la cohérence du discours par lequel il s'est construit (Kojève aimait à répéter « La vie humaine est une comédie. Il faut la jouer sérieusement »[571]). Toutefois, Bataille s'approprie une idée différente du comique puisque le rire qu'il prône ouvre à l'au-delà du sérieux, voire à l'ostension d'un tragique irréductible. Il est tragique quand il dit :

> « La possibilité est donnée de regarder le monde comme une fusion du sujet et de l'objet, dans laquelle le sujet, l'objet et leur fusion ne cesseraient pas de changer, en sorte qu'il existât, entre l'objet et le sujet, plusieurs formes d'identité. […] Cela signifierait que seuls des fragments sont en jeu : le réel n'aurait pas d'unité, serait composé de fragments successifs ou coexistants (sans limites invariables).
>
> La constante erreur humaine traduirait le caractère inachevable du réel et, partant, de la vérité. Une connaissance à la mesure de son objet, si cet objet est intimement inachevable, se développerait

[569] « Concevoir un point de rassemblement – à la fin du temps (Hegel), hors du temps (Platon) – est sans doute une nécessité de l'esprit. » (*Ibid.*, p. 279)

[570] Cf. *ibid.*, p. 270.

[571] Cf. R. BARRE, « Le conseiller du prince », in *Hommage à Alexandre Kojève*, *op. cit.*, p. 58.

> dans tous les sens. Elle serait, dans son ensemble, une immense architecture en démolition, en construction dans le même temps, à peine coordonnée, jamais d'un bout à l'autre. »[572]

Le morcellement de la vérité dit en même temps la fragilité de l'opération d'homogénéisation laquelle, sous le prétexte de construire spéculativement un monde et son histoire, oublie que le devenir ne se soumet à aucune servilité, à aucun maître. Hegel a cru pouvoir faire de ce devenir la source d'une méthode d'appréhension du réel qui, dans le mouvement de ses parties, trace les contours d'une idée qui peut être « substantiée », fixée concrètement, malgré les errements dont elle s'est nourrie pour échouer enfin dans le monde. La prémisse majeure de Hegel étant que le Vrai est le Tout, au moment où le voile est levé et qu'on entrevoit les fissures du réel, la vérité aussi s'effrite sous le poids d'une architecture qu'elle n'était pas censée pouvoir supporter. Quid de l'Histoire alors ? Le caractère inachevable de la vérité brise également la circularité historique ; si la fin n'est pas atteignable car aucune révélation du réel par le Discours n'est suffisamment conséquente (le langage est, en dernière instance, toujours absorbé par le silence qui le précède et le suit), l'homme est suspendu dans un inachèvement absolu qu'il cherche à recouvrir de façon imaginaire par un récit dont il a fixé les termes et dont il peut se réjouir. Cette jouissance, clairement trompeuse, est le prélude d'un naufrage de la pensée qui, pour Bataille, doit être tenu pour liminaire et non pas pour conséquence d'une désillusion[573]. Sa critique de l'historicité accomplie est féroce :

> « C'est la grandeur d'Hegel d'avoir fait dépendre la science de son achèvement (comme s'il pouvait y avoir une connaissance digne de ce nom tant qu'on l'élabore !), mais de l'édifice qu'il aurait voulu laisser ne subsiste qu'un graphique de la part de construction antérieure à son temps (graphique qu'on n'avait pas établi avant lui, qu'on n'a pas établi depuis). Nécessairement, le graphique qu'est la *Phénoménologie de l'Esprit* n'est malgré tout qu'un commencement, c'est l'échec définitif : le seul achèvement possible de la connaissance a lieu si je dis de l'existence humaine qu'elle est un commencement qui ne sera jamais achevé. Quand cette existence atteindrait sa possibilité extrême, elle ne pourrait trouver la satisfaction, tout au moins celle des exigences vivant en nous. Elle pourrait définir ces exigences comme fausses au jugement d'une vérité qui lui appartiendra dans une position de demi-sommeil. Mais, selon sa propre règle, cette vérité ne peut être telle qu'à une condition, que je meure, avec moi ce que l'homme a d'inachevé. Et ma souffrance éliminée, l'inachevé des choses

[572] G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 279.

[573] Dans une petite note de bas de page à la lettre à Kojève publiée dans *Le Coupable* (réédition de 1961), Bataille rappelle avec une pointe de malice, à propos du dénouement de l'Histoire, que « peut-être à tort, à tort à tout le moins en ce qui touchait les vingt ans qui devaient suivre, X. [*Kojève*] imaginait proche la solution révolutionnaire du communisme. » (*Ibid.*, p. 369) La fin de l'Histoire n'était donc rationnellement déductible que par un espoir politique ?

cessant de ruiner notre suffisance, la vie s'éloignerait de l'homme ; avec la vie, sa vérité lointaine et inévitable, qu'inachèvement, mort et désir inapaisable sont à l'être la blessure jamais fermée, sans laquelle l'inertie – la mort absorbant dans la mort, et ne changeant plus rien – l'enfermerait.

À l'extrémité de la réflexion, il apparaît que les données de science valent dans la mesure où elles rendent impossible une image définitive de l'univers. […] La question posée était celle de l'être et de la substance, et ce qui m'apparaît avec vivacité […] est que, là où la connaissance a cherché l'être, elle a trouvé l'inachevé. Il y a identité de l'objet et du sujet (l'objet connu, le sujet qui connaît) si la science inachevée, inachevable, admet que l'objet, lui-même inachevé, est inachevable. À partir de là se dissipe le malaise résultant de la nécessité ressentie par l'inachevé (l'homme) de trouver l'achevé (Dieu) ; l'ignorance de l'avenir (l'*Unwissenheit um die Zukunft* [*l'ignorance touchant l'avenir*], que Nietzsche aimait) est l'état extrême de la connaissance, l'incident que figure l'homme est l'image adéquate (et par là même inadéquate) de l'inachèvement des mondes.

[…] Je me soucie peu d'arriver à mon tour à la position hégélienne : suppression de la différence entre l'objet – qui est connu – et le sujet – qui connaît (bien que cette position réponde à la difficulté fondamentale). De la pente vertigineuse que je monte, je vois maintenant la vérité fondée sur l'inachèvement (comme Hegel la fondait, lui, sur l'achèvement), mais il n'y a plus là d'un fondement que l'apparence ! […] Ma conception est un anthropomorphisme déchiré. Je ne veux pas réduire, assimiler l'ensemble de ce qui est à l'existence paralysée de servitudes, mais à la sauvage *impossibilité* que je suis, qui ne peut éviter ses limites, et ne peut non plus s'y tenir. L'*Unwissenheit*, l'ignorance aimée, extatique, devient à ce moment l'expression d'une sagesse sans espoir. À l'extrémité de son développement, la pensée aspire à sa 'mise à mort', précipitée, par un saut, dans la sphère du sacrifice et, de même qu'une émotion grandit jusqu'à l'instant déchiré du sanglot, sa plénitude la porte au point où siffle un vent qui l'abat, où sévit la contradiction définitive.

En toute réalité accessible, en chaque être, il faut chercher le lieu sacrificiel, la blessure. Un être n'est touché qu'au point où il succombe, une femme sous la robe, un dieu à la gorge de l'animal du sacrifice. […]

L'histoire est inachevée : quand ce livre sera lu, le plus petit écolier connaîtra l'issue de la guerre actuelle ; au moment où j'écris, rien ne peut me donner la science de l'écolier. Un temps de guerre révèle l'inachèvement de l'histoire au point qu'il est choquant de mourir quelques jours avant la fin (c'est, lisant un livre d'aventures, le lâcher à dix pages du dénouement). L'accord avec l'inachèvement de l'histoire – impliqué dans la mort – n'est que rarement accessible aux vivants. Nietzsche seul écrivit : ' *Ich liebe die Unwissenheit um die Zukunft.* ['J'aime l'ignorance touchant l'avenir']' Mais le partisan aveugle meurt assuré du résultat qu'il désire.

La science est, comme l'histoire, inachevée : je mourrai sans réponse à des problèmes essentiels, à jamais ignorant de résultats qui changeront les perspectives humaines (qui changeraient les miennes comme ils changeront celles des survivants).

Les êtres sont inachevés l'un par rapport à l'autre, l'animal par rapport à l'homme, ce dernier par rapport à Dieu, qui n'est achevé que pour être imaginaire.

[…] Il faut tuer Dieu pour apercevoir le monde dans l'infirmité de l'inachèvement. »[574]

On touche au cœur du problème : si le Discours qui achève l'Histoire n'est qu'un prolongement, et le sommet même, d'une dialectique de la reconnaissance où la conscience de soi se construit à partir de l'assomption que l'individualité (aboutissement de ce processus) est non seulement une conquête mais aussi une nécessité – pareillement à la nécessité de l'existence d'un dieu personnel hors du temps – dès qu'on s'aperçoit que cet individu n'est qu'imaginaire (comme Dieu l'est), la vérité qu'il fonde s'avère être non moins déchirée et inachevable que l'Histoire qu'il a révélée.

Bataille oppose le non-sens de l'individu inachevé au sens des vérités de la science (la science *phénoménologique*, bien entendu), et la connaissance qu'il propose est une connaissance du vide béant laissé par la mort de Dieu, par conséquent l'histoire qu'il révèle est l'histoire inachevée d'un être dont la seule action possible reste à s'insérer dans le tissu d'une immanence non réductible à la dialectique d'un sujet appréhendant un objet. La *fiction* de la fin de l'Histoire est, certes, nécessaire pour la formation d'une conscience qui, dans la Sagesse et la satisfaction qu'elle promet, puisse se donner le résultat du Savoir Absolu comme une fin en soi mais, et là c'est l'objection de Bataille, est-ce qu'un résultat – n'importe quel résultat – correspondrait-il véritablement à la nature *hétérogène* de l'homme ? Cette hétérogénéité admet la pensée aussi bien que sa propre mort, la connaissance comme l'ignorance, l'établissement de limites comme leur transgression ; une pensée impérieusement humaine serait pour Bataille une pensée disposée à mettre en jeu les fondements mêmes de sa démarche. L'« anthropomorphisme déchiré » dont il parle ne saurait être autre chose qu'un « système de l'inachèvement » ayant pour but le repositionnement de l'homme dans un espace non plus imaginaire mais réel – si pour réel l'on entend ce qui échappe à la prise de toute servilité discursive. En effet Bataille interprète l'exigence souveraine de l'homme comme un mouvement d'insoumission visant tous les projets qui instaureraient, avec leur sérieux et leur manque de place pour le rire[575], une hiérarchie où l'Idée, le Concept, le Discours qu'ils véhiculent incarnent une instance impérative produisant une transcendance, c'est-à-dire le sentiment d'une intangibilité et par conséquent une impuissance vis-à-vis du renversement éventuel de l'ordre métaphysique établi, lequel assécherait la soif d'*impossible* humaine. S'il y a un projet éminemment

[574] *Ibid.*, pp. 259-262.

[575] « Il faut dans la *Ph. des Geistes* marquer l'absence du rire. » (G. BATAILLE, *Le Coupable* (notes), *op. cit.*, p. 571) ; mais aussi « Hegel élaborant la philosophie du travail (c'est le *Knecht*, l'esclave émancipé, le travailleur, qui dans la *Phénoménologie* devient Dieu) a supprimé la chance – et le rire. » (G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 341)

bataillien, ce serait exactement celui d'une contamination du Discours transcendant par les pathologies du langage même. Il est évident que, au moment où les mots défaillent et qu'une expérience ne peut être suggérée que par des effets langagiers de distorsion (les pointillés, les phrases interrompues…) qui interviennent seulement après coup, c'est l'homogénéité du Discours dans sa totalité qui est affectée. Le livre que Bataille compose, dont la cohérence interne n'est guère entamée par ses nombreuses contradictions – au contraire, il en résulte renforcé[576] –, ne cesse de dire que les aberrations du langage qui le « trouent » ne peuvent pas être liquidées comme une *erreur* puisque, si l'homme lui-même est cette erreur (ce que, comme on l'a vu, Kojève aussi soulignait[577]), la vérité qu'il exprime au travers de ces aberrations doit contribuer à la vérité du Savoir entier, ce qui n'est possible qu'en admettant l'Histoire comme non achevée. Or, il faut également avouer que l'argumentation bataillienne selon laquelle l'Histoire serait inachevée et inachevable en raison aussi de l'« ignorance touchant l'avenir » de l'homme inachevé qui la vit et la révèle (l'exemple du dénouement de la guerre…) est moyennement naïve. Le résultat du processus historique, son achèvement, est une nécessité logique qui, d'après Kojève, peut bien se passer de l'ignorance des hommes concernant les aboutissements des faits historiques dont ils sont témoins. Ce qui compte est l'actualisation d'un projet qui a été déjà avancé une fois pour toutes par Hegel, et la structure dialectique de ce projet est indépendante des voies que l'Histoire emprunte pour le réaliser aussi bien que des consciences des hommes qui y participent. L'ignorance individuelle de Bataille serait inévitablement absorbée par l'universalité du Savoir du Sage qui révèle l'avenir *nécessaire* d'une Idée laquelle, déjà établie logiquement, n'attend que son perfectionnement dans l'espace. Kojève a cru, pendant la guerre, être pour Staline ce Sage que Hegel avait été pour Napoléon. Bataille revendique, quant à lui, une ignorance souveraine qui nie l'accomplissement de l'Histoire par « désespoir » personnel (« La dialectique du *moi* et de la totalité se résout dans mon exaspération »[578]). Est-ce suffisant ? La *fiction* individuelle de Bataille aurait-elle une valeur oppositive réelle par rapport à la *fiction* universelle kojévienne ? Le fait de nier l'achèvement de l'Histoire par un récit personnel, bien que fragmentaire, correspondrait

[576] Bataille admet à maintes reprises d'avoir souvent écrit sous l'effet de l'alcool. Néanmoins, son texte a été inlassablement retravaillé et les contradictions gardées, à souligner comment seules les apories dialectiques reflètent avec précision un état d'esprit qui ne se prête à dire la vérité que lorsqu'il exprime la fragmentation.

[577] Cf. *supra*, p. 165. Nous rappelons que Kojève soutenait qu'à la fin de l'Histoire, « l'Homme se supprime en tant qu'Action (ou Selbst) en cessant de s'*opposer* au Monde, après y avoir créé l'État universel et homogène ; ou bien, sur le plan cognitif : l'Homme se supprime en tant qu'*Erreur* (ou 'Sujet' *opposé* à l'Objet) après avoir créé la Vérité de la 'Science'. » (A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 435)

[578] G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 363.

encore à universaliser sa propre position jusqu'à assumer le Tout comme sa propre limite, ce qui n'est possible qu'à condition de ne pas avoir véritablement « mis à mort » la pensée. En effet Bataille le dit : « Mon désir ? sans limites… Pouvais-je être le *Tout* ? J'ai pu l'être – risiblement… »[579], mais au moment où il le dit il en rit. Le rire est-il donc le seul opérateur métaphysique capable d'« inachever » le récit du « hibou » de Minerve ? Comment le rire d'un homme isolé, dans sa tragédie existentielle, pourrait-il troubler une vérité qui, par sa construction logique, concerne l'humanité entière ? On pourrait objecter que cette même vérité universelle n'est l'épiphanie que d'un seul homme, Hegel (ou mieux, le Hegel joué par Kojève), mais que si l'on veut porter atteinte à l'être de Dieu (ce Dieu que Hegel aussi a cru incarner au dénouement de son système) il faut d'abord se placer à sa hauteur sans en rire.[580]

Nous croyons que c'est à cause de cette aporie – Bataille n'use de la contradiction que de façon fort rigoureuse et, paradoxalement, elle est toujours maîtrisée quant aux résultats visés – que *Le Coupable* se termine par une série de textes en appendice qui développent « sérieusement » un certain usage de la dialectique[581].

Dans un premier temps, Bataille s'essaye à tisser un étonnant plaidoyer pour la philosophie et ses résultats. Son *Fragment sur la connaissance, la mise en action et la mise en question* aborde cette science particulière qu'est la philosophie comme s'il s'agissait de quelque chose de désintéressé qui interfère « entre la connaissance pratique – la certitude liée à la *mise en action* – et la *mise en question* infinie. »[582] La philosophie, et « la dialectique qui en résume le mouvement »[583] (Bataille ne manque jamais d'identifier l'hégélianisme avec le sommet du développement philosophique), a donc un caractère hybride qui bascule entre la construction du sens et sa perte,

---

[579] Cf. *supra*, p. 182.

[580] Par ailleurs, la mise entre parenthèse de l'individualité est une action difficile mais nécessaire à l'accomplissement du Savoir Absolu. Hegel s'en était aperçu et il en éprouvait *physiquement* tout le poids (Kojève cite une lettre où le philosophe allemand se plaint d'un état dépressif, d'une « hypocondrie » dont il aurait été atteint suite à la prise de conscience de l'exigence d'abandonner l'Individualité, donc l'humanité, qu'exige le Savoir *Absolu* ; cf. A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 443). Au cours de la dernière leçon de son séminaire, Kojève le souligne clairement : « […] Le Sage, en arrivant à la fin de la PhG, peut dire que la 'Science' proprement dite qu'il va maintenant développer (dans la *Logik*) est vraiment *sa* Science ou *son* Savoir.

Mais, comme je l'ai déjà dit plusieurs fois, le Sage ne peut parler de *la* Science comme de *sa* Science que dans la même mesure où il peut parler de *la* mort comme de *sa* mort. Car, en passant à la *Logik*, le Sage abolit *complètement* le Temps, c'est-à-dire l'Histoire, qui dans la PhG n'est déjà qu'une réalité *passée* : il abandonne définitivement sa réalité d'Individu libre et historique, de Sujet opposé à l'Objet, ou d'Homme qui est essentiellement autre-chose (Anderes) que la Nature.

Hegel le sait fort bien lui-même. Et il le savait pour le moins dès 1802. » (*Ibid.*, pp. 442-443)

[581] Ces textes, en réalités des fragments, avaient été conçus pour un livre, *La Limite de l'utile*, qui deviendra par la suite *La Part maudite*.

[582] G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 372.

[583] *Ibid.*

ce qui amène à une question fondamentale : « comment et dans quelles limites un mouvement d'interrogation sans issue peut-il enrichir la connaissance pratique ? »[584] L'assomption de base est que la science ordinaire, à savoir la connaissance pratique vouée à des résultats certains, use de la mise en question de façon limitée, limitée précisément parce que le langage dont elle se sert pour enchaîner logiquement ses résultats « grossiers » (issus d'un *savoir faire*) met en place une opération dialectique de mise en cause de ces résultats pour nier les qualités sensibles de la certitude immédiate concernant les données initiales. Cela n'aboutit qu'à une appréciation extérieure et quantitative des objets en examen qui élude le souci de leur compréhension fondamentale et donc se soustrait à une mise en question *infinie* de tout ce qui est. Cette compréhension n'est l'apanage que de la philosophie, laquelle fait du langage un moyen qui « ouvre une blessure en nous par le moyen de l'interrogation. »[585] Seuls ses résultats, bien qu'elle puisse être « souvent oiseuse »[586] et ces derniers « fallacieux (méprisables et même odieux) »[587], sont pour Bataille dignes de considération, à condition qu'on n'oublie que, s'ils le sont, ce n'est qu'en raison de leur manque de réalité et que donc la valeur de la philosophie est tout entière « dans l'absence de repos qu'elle entretient. »[588] Voilà que Bataille a habilement remis les choses à leur place, c'est-à-dire au niveau de la discursivité spéculative et non plus de l'expérience risible : cette fois-ci il s'empare de la philosophie en misant sur son approche gnoséologique radicale de questionnement infini de la totalité du réel, laquelle seule répond à l'aspiration de l'homme la plus « humaine » – celle de l'ouverture à l'ensemble des possibles d'un point de vue qualitatif et non pas quantitatif.

Cependant, la philosophie risque de reproduire, par ses moyens, l'asservissement de ce questionnement infini à une réponse qui nierait le désir d'autonomie dont elle se faisait expression. Dans *Deux fragments sur l'opposition de l'homme et de la nature*, texte qui suit immédiatement celui dont on vient de parler, Bataille développe la dialectique de l'homme cherchant cette autonomie dans la négation de la nature qui le précède et dans laquelle il est « enchevêtré ». La nature humaine a ceci de caractéristique que tout en elle s'élance vers l'autosuppression, ce fond matériel des choses étant considéré comme un champ à dominer, et d'un point de vue sensuel (la nature animale – ou charnelle – est une source de leurres et de servilité) et d'un point de vue moral (l'autonomie recherchée garantirait la place centrale de l'homme au

[584] *Ibid.*
[585] *Ibid.*, p. 373.
[586] *Ibid.*, p. 374.
[587] *Ibid.*, p. 375.
[588] *Ibid.*

sein de l'ordre du monde). Or, les hommes ont besoin d'un « moyen terme idéal » pour que cette autonomie soit atteinte (l'existence humaine « ne peut prétendre à l'autonomie en son propre nom »[589]). Bataille avance comme exemples de moyens termes idéaux, Dieu et la raison. Son but est de démontrer que, si l'on suit attentivement la démarche de leur usage dialectique, tous deux concourent à la production d'une aporie. En effet Dieu est à la fois nature, garant de son ordre et raison qui la transcende. Cette raison, dont l'homme aussi est l'image, est propulsée par une volonté d'autonomie, ce qui est paradoxalement puni par Dieu (son ordre ne peut pas être conquis – « Le mal est qu'en lui [*dans l'enchevêtrement de l'homme dans la nature*] quelque créature veuille pour elle-même l'autonomie qui n'appartient qu'à Dieu »[590]). La position chrétienne conduit donc à une contradiction brûlante :

> « La raison est le langage opposant aux choses, du moins à la nature enchevêtrée (car elle est, dans les choses, immédiatement donnée), des formes générales et de communes mesures, à la position du hasard celle de l'ordre logique. Mais la raison, comme Dieu, réduit l'homme à la position hybride. L'homme, d'une part, condamne en lui-même l'avidité d'autonomie (*contraire à la raison*). Il continue de s'opposer, d'autre part, aux tendances 'animales' en lui, qu'il dénigre en tant qu'elles ne sont pas tendues vers sa propre autonomie, et qu'elles l'enlisent dans l'enchevêtrement de la nature. Il ne fait, de cette façon, que changer un enlisement pour l'autre : la raison, qui lui semble autonome, n'est elle-même qu'un donné naturel. Elle n'est nullement l'autonomie, mais la renonciation à cette autonomie prématurée, chrétienne, opérée dans la haine de l'animalité. »[591]

L'homme revêt le monde d'un langage qui infiltre l'irréel (les mots étant des médiations irréductibles aux choses) dans le corps du réel tout en le cachant. Il substitue à l'immédiateté de la vie le jeu transcendant de la pensée, lequel lui donne en même temps l'illusion d'une autonomie regagnée et le soumet au « royaume de l'irréel »[592]. Toutefois il s'avère que cette contradiction met bien en lumière la nature dialectique du langage, dont le développement contradictoire seul se rapproche du réel auquel il va par conséquent se subordonner. Or, Bataille tient à préciser que Hegel fait de cet irréel qui est le langage, la pensée ou le « logos », un être charnel : l'homme est cet Esprit incarné qui a dû nier la nature, donc le réel et, qui plus est, soi-même, pour se constituer en tant qu'Histoire opposée au monde identique du

[589] *Ibid.*, p. 376.
[590] *Ibid.*, p. 377.
[591] *Ibid.*, p. 379.
[592] *Ibid.*

donné naturel. Dès lors, l'aporie consiste à pointer le fait qu'une fois l'Histoire achevée, conséquence inévitable de l'acheminement dialectique de la raison, l'homme devrait s'identifier à la nature, redevenir semblable à l'animal, et qu'aucun événement historique ne pourrait plus se produire. Cette identification apparaît aux yeux de Bataille comme « précaire, équivoque », et il résume ainsi l'ensemble du processus :

> « De cette vue de l'esprit, je retiens l'essentiel : 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… – à moins que le développement entier ne soit qu'une vue de l'esprit… »[593]

On s'aperçoit avec clarté qu'on n'est plus dans le domaine du risible. Bataille établit de manière strictement logique et sérieuse, l'inconsistance de la solution hégélienne – il faudrait dire de la solution hégélo-kojévienne car Hegel a toujours eu une approche moniste à l'égard du réel – pour en conclure que toute mise en question de la nature aboutit à une réponse tautologique :

> « […] Si je mets en question le donné, je ne pourrai dans ma réponse aller plus loin qu'une nouvelle définition… du donné comme tel. Mis en question, pour un temps le donné cesse d'être tel : mais si j'ai répondu, quelle que soit la réponse, il le redeviendra.
>
> Aucune 'réponse' ne peut offrir à l'homme une possibilité d'autonomie. Toute 'réponse' subordonne l'existence humaine. L'autonomie – la souveraineté – de l'homme se lie au fait qu'il est une question sans réponse. »[594]

L'interrogation sans réponse serait la voie d'accès royale à la souveraineté, notion qui devrait remplacer, d'après Bataille, celle de Sagesse en tant que sommet de la dialectique du Maître et de l'Esclave. La souveraineté, contrairement à la Sagesse, n'est pas subordonnée à un Savoir et donc ne pousse pas l'homme à une existence qui soit discursivement parcourable dans toutes les directions en ne laissant rien aux marges de sa compréhensibilité : une existence pareille, logiquement défendable mais humainement pauvre, réduirait toute connaissance à une réponse consolatoire amenant encore une fois l'homme à sa nature animale et en excluant donc ses possibilités les plus « humaines » (le rire, l'extase, le jeu, l'érotisme…).

---

[593] *Ibid.*, p. 380.
[594] *Ibid.*, p. 381.

Que reste-t-il à la place de ce Savoir Absolu quand on a atteint un état souverain ? Bataille répond : « Moi et la nuit, c'est-à-dire l'interrogation infinie. »[595] On pourrait lui rétorquer que cette nuit serait encore une nuit animale. En effet, dans un autre texte en appendice, le *Fragment sur la culpabilité*, il précise : « L'histoire achevée, l'existence de l'homme entrerait dans la nuit animale. Rien n'est moins sûr. Mais la nuit demanderait-elle une condition première : d'ignorer qu'elle est la nuit ? la nuit qui se sait la nuit ne serait pas la nuit, ne serait que la chute du jour… »[596] Dans le refus de toute dépendance à l'égard du jour et de ce qu'il représente, Bataille se démarque ainsi encore une fois de l'achèvement de l'Histoire préconisé par Kojève, mais il ne le fait pas sans réaffirmer le rôle que la négativité joue dans la réalisation de l'autonomie de l'homme, qui reste une autonomie à la fois ancrée dans la nature, dans la *physis*, et détachée d'elle :

> « L'esprit était la peur de la nature. L'autonomie d'un homme est physique.
> La négativité est l'action, l'action consiste à prendre possession des choses.
> Il y a prise de possession par le travail ;
> le travail est l'activité humaine en général,
> intellectuelle,
> politique,
> économique ;
> à quoi s'opposent
> le sacrifice,
> le rire,
> la poésie,
> l'extase, etc…,

[595] *Ibid.* Sur la référence constante de Bataille à la nuit il y aurait aussi une considération supplémentaire à faire, cette fois-ci d'ordre biographique. Son père étant aveugle et paralytique à cause de la syphilis (il l'était déjà à la naissance de Georges), il fut abandonné à Reims en septembre 1914 au moment où les allemands assiégeaient la ville. Il y mourut dans la solitude en novembre 1915 (laissé par sa femme et son fils, il paraît qu'il n'avait été confié qu'aux soins ponctuels d'une femme de ménage ; cf. G. BATAILLE, *Le Coupable* (notes), *op. cit.*, p. 505). Bataille a toujours gardé un sens de culpabilité très accentué vis-à-vis de cet abandon au point que le titre *Le Coupable* en pourrait être en quelque sorte redevable malgré les autres explications qu'il fournit (cf. surtout G. BATAILLE, *Le Petit*, *O.C.*, t. III, p. 61 ; *Le Petit* est un court texte à caractère érotique écrit à la même époque du *Coupable*, auquel il s'apparente par les sujets abordés. Le parallélisme entre Bataille abandonné par tous au début de la guerre et son père abandonné à Reims par sa famille au début de l'autre guerre est frappant, d'autant plus que Bataille lui-même le souligne : « Ma piété n'est qu'une tentative d'élusion : à tout prix, je voulais éluder le destin, j'abandonnais mon père. Aujourd'hui, je me sais 'aveugle' sans mesure, l'homme 'abandonné' sur le globe comme mon père à N. », *ibid.*). Pareillement, la nuit est une métaphore de la cécité et, à partir de l'*Histoire de l'œil*, Bataille n'a cessé de la décliner en toutes ses formes (l'extase en est une). Dans une note pour le *Coupable* qui n'a pas été retenue, il écrit une ligne assez symptomatique : « Au sujet d'un souverain dans l'empire de la nuit (mon père). » (G. BATAILLE, *Le Coupable* (notes), *op. cit.*, p. 554). Un ouvrage qui interroge le rôle fondant de la figure paternelle chez Bataille est A. NGUYÊN, *La Perdi(c)tion de Georges Bataille. Essai de psychanalyse,* Éditions Stilus, coll. Résonances, Paris, 2016.

[596] *Ibid.*, p. 387.

> qui sont les ruptures des systèmes fermés *prenant* possession.
>
> La négativité est ce double mouvement de mise en action et de mise en question.
>
> De même, la culpabilité se lie à ce double mouvement.
>
> L'homme *est* ce double mouvement.
>
> […] Ce qui s'appelle esprit, philosophie, religion, se fonde sur des interférences.
>
> La culpabilité naît dans la zone d'interférence, sur la voie d'un accord tenté avec la nature (l'homme est coupable, il demande pardon).
>
> Le sentiment de culpabilité est le renoncement (plutôt – la tentative de renoncement) de l'homme au double mouvement (de négation de la nature). […]
>
> Mise en action et mise en question s'opposent sans fin, d'un côté, en tant qu'acquisition au profit d'un système fermé, de l'autre en tant que rupture et déséquilibre du système. »[597]

L'action négatrice de l'homme se manifeste comme employée et employable (dans le travail, qui est mise en action) et comme « sans emploi » (dans la mise en question propre aux activités ineffables), mais les deux mouvements s'inscrivent dans cette culpabilité qui consiste à vouloir s'opposer à la nature. Comment s'innocenter ? En s'établissant « résolument dans le crime : l'homme met la nature en question *physiquement* – dans la dialectique du rire, de l'amour, de l'extase (cette dernière envisagée comme un état physique). »[598] La réponse à cette mise en question de la nature est donc foncièrement d'ordre naturel, et pourtant lesdites activités ne constituent pas en soi des réponses : « Ni la poésie[599], ni le rire, ni l'extase ne sont des réponses, mais le champ de possibilités qui leur appartient définit l'activité liée aux affirmations d'une pensée négative. »[600] Quoi qu'il en soit, nous sommes persuadés que l'acharnement avec lequel Bataille, dans *Le Coupable,* recherche un « accord polémique » entre nature et culture, animalité et humanité, a poussé Kojève à reformuler sa compréhension de la fin de l'Homme et de l'Histoire, et que la note de l'édition de 1947 de l'*Introduction à la lecture de Hegel*[601] était déjà une première réaction aux considérations batailliennes issues de ces textes. Quoique parfois trop imagée, la perspective théorique d'une « dénaturalisation naturalisante » que Bataille adopte dans les fragments en appendice au *Coupable* impose une réflexion nécessaire sur la fonction qu'il attribue à la pensée de la négation et, inversement, à la négation de la pensée d'un point de vue strictement dialectique. S'il insiste sur le fait de vouloir se parer

---

[597] *Ibid.*, pp. 384-385.

[598] *Ibid.*, p. 383.

[599] La poésie, il est vrai, serait une activité intellectuelle, « mais sa nature la ramène à la naïveté (un poète *intellectuel* s'agite de l'interférence – de l'attitude soumise, *coupable* – à la logomachie : la poésie demeure aveugle et sourde, elle est la poésie (malgré la plupart des poètes). » (*Ibid.*, pp. 386-387)

[600] *Ibid.*, p. 387.

[601] Cf. *supra*, pp. 165 sqq.

d'une apparence de philosophe, c'est pour mieux communiquer l'exigence de faire du système de Hegel non seulement un point de départ mais aussi une architecture à renfoncer par les données d'une immédiateté faussement non dialectisable. Nous disons « faussement » parce que, comme on l'a vu, le corpus principal du *Coupable* – qui baignait dans les fulgurations poétiques d'un homme angoissé et rendu à l'immanence – s'est trouvé contrebalancé par les tirades subtilement logiques des appendices où, en dépit de quelques passages confus, tout ce qui précède avait été dit ingénument, *immédiatement*, est désormais médiatisé[602]. Nous croyons qu'une telle démarche, parfois bégayante mais somme toute rigoureuse (Bataille l'admet : « Tout se mêle sans cesse. Serais-je, d'ailleurs, ce théoricien acharné si rien ne subsistait en moi de l'attitude *coupable* ? »[603]), répond exactement au souci de réagir à cette « négligence » à laquelle Kojève l'avait condamné en 1937. Il désire résolument être reconnu par le Maître, et cette fois-ci il tente la voie de la mise en action dissimulée par la mise en question infinie. La négation, à savoir le moment authentiquement dialectique de la méthode hégélienne, la contradiction qui produit un avancement, est ici au cœur du problème. Comme on l'a déjà vu, à la fin du *Coupable*, Bataille entrevoit sa volonté de devoir *faire* « ceci ou cela »[604]. Il conclut : « et je le fais (mon temps n'est plus cette blessure béante). »[605] Mais qu'est-ce que c'est que ce « ceci ou cela » ?

Nous sommes convaincus que la suite de textes « philosophiques » et discursifs – quoique fragmentaires – constituant l'appendice du livre *réalise* avec justesse cette volonté de *faire* et donc de nier dialectiquement les données immédiates de la première partie. Le journal dont *Le Coupable* se compose, le moment de l'en-soi hégélien (de la conscience sensible, du réel irréfléchi), a dû trouver sa propre extériorisation dans le monde irréel de la pensée discursive (l'appendice) pour atteindre le pour-soi de la conscience de soi et donc engager une dialectique de reconnaissance. En outre, *Le Coupable* représente aussi, comme on vient de le voir, une négation flagrante de la *fiction* kojévienne de la fin de l'Histoire par le biais d'une autre fiction qui dialectise éléments individuels et raisonnements d'ordre logico-universel. À un troisième niveau de lecture, nous sommes également persuadés que ce *faire* pourrait se rapporter aussi à l'ouvrage dans son entièreté et à sa fonction au sein de cette triade de textes de la période de la guerre que Bataille appellera par la suite *Somme athéologique* et dont *Le Coupable*

[602] Même le dernier petit texte, *(Deux fragments sur le rire)*, développe dialectiquement les propos irréfléchis sur le rire qu'on retrouve dans la partie principale de l'ouvrage.
[603] G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 386.
[604] *Ibid.*, p. 366.
[605] *Ibid.*

constitue précisément le deuxième volet. Cette *Somme* est le premier des nombreux projets batailliens à vouloir se donner une scansion en trois temps, conformément à une allure dialectique qui, comme toujours chez lui, échoue au moment de se clôturer. Plus précisément, *Le Coupable* nierait dialectiquement *L'Expérience intérieure*, livre paru en 1943 (l'année précédente, même si la rédaction des deux textes se superpose partiellement[606]) et, comme le titre déjà le suggère, construit autour de l'immédiateté et de ce qui s'oppose au faire et à l'action.

Bataille ne saurait être plus tranchant :

> « J'en arrive à cette position : l'expérience intérieure est le contraire de l'action. Rien de plus.
>
> L' 'action' est tout entière dans la dépendance du projet. Et, ce qui est lourd, la pensée discursive est elle-même engagée dans le mode d'existence du projet. La pensée discursive est le fait d'un être engagé dans l'action, elle a lieu en lui à partir de ses projets, sur le plan de réflexion des projets. Le projet n'est pas seulement le mode d'existence impliqué par l'action, nécessaire à l'action, c'est une façon d'être dans le temps paradoxale : *c'est la remise de l'existence à plus tard.* […]
>
> Principe de l'expérience intérieure : sortir par un projet du domaine du projet.
>
> L'expérience intérieure est conduite par la raison discursive. La raison seule a le pouvoir de défaire son ouvrage, de jeter bas ce qu'elle édifiait. La folie n'a pas d'effet, laissant subsister les débris, dérangeant avec la raison la faculté de communiquer (peut-être est-elle avant tout rupture de la communication intérieure). L'exaltation naturelle ou l'ivresse ont la vertu des feux de paille. Nous n'atteignons pas, sans l'appui de la raison, la 'sombre incandescence'. »[607]

Tout en ne reniant pas le rôle de la raison discursive dans le projet d'effondrement de l'œuvre de cette raison même (somme toute, il s'agit toujours d'écrire un livre[608]), ce qui se prépare est une hagiographie profane de Bataille. Il le dit lui-même dans une note de bas de page où il critique le travail « professoral » de Heidegger lequel, s'il aboutit peut-être aux mêmes résultats, est très distant quant à la voie empruntée : « la méthode subordonnée [*de*

---

[606] Bataille lui-même nous renseigne sur la composition chronologiquement hétéroclite du livre : « Ce livre a été commencé à Paris pendant l'hiver de 1941 (*Le Supplice*) et terminé pendant l'été de 1942 à Boussy-le-Château. Mais les textes en caractères romains de la troisième partie (*Antécédents du Supplice*) sont antérieurs ; seul le premier et le dernier d'entre eux n'avaient pas été publiés auparavant ; le second parut sous le titre *Sacrifices*, accompagnant des eaux-fortes d'André Masson [*cf. supra, p. 105*] ; le troisième, antérieur à 1930, et le quatrième parurent respectivement, sous leurs titres, dans *Minotaure* et dans *Recherches philosophiques*. Tous ces textes ont été modifiés en 1942. Je veux enfin préciser que le plus ancien de ces écrits, datant sans doute de 1926, exprime des sentiments que je n'éprouvais plus depuis longtemps lorsqu'il fut publié. » (G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure* (notes), *op. cit.*, p. 421)

[607] G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 59.

[608] On lit dans l'avant-propos : « Les seules parties de ce livre écrites nécessairement – répondant à mesure à ma vie – sont la seconde, le *Supplice*, et la dernière. J'écrivis les autres avec le louable souci de composer un livre. » (*Ibid.*, pp. 9-10) Bataille identifie évidemment ce qui est louable avec ce qui est négligeable, non nécessaire. L'œuvre, la composition, sont un bien peccamineux. Par ailleurs, comme il l'attestera surtout dans *Sur Nietzsche*, il s'est toujours rangé du côté du mal.

Heidegger] reste *collée* aux résultats : ce qui compte au contraire à mes yeux est le moment du *décollement*, ce que j'enseigne (s'il est vrai que…) est une ivresse, ce n'est pas une philosophie : je ne suis pas un philosophe mais un *saint*, peut-être un fou. »[609] L'expérience que Bataille a du divin tient à une folie aussi risible[610] que celle des mystiques qui ont inspiré son parcours[611]. Toutefois il s'impose de faire la lumière sur la proximité et la distance qui s'instaurent entre la théologie mystique et l'*athéologie* bataillienne. Les premières phrases de *L'Expérience intérieure* nous fournissent une indication assez précise :

> « J'entends par *expérience intérieure* ce que d'habitude on nomme *expérience mystique* : les états d'extase, de ravissement, au moins d'émotion méditée. Mais je songe moins à l'expérience *confessionnelle*, à laquelle on a dû se tenir jusqu'ici, qu'à une expérience nue, libre d'attaches, même d'origine, à quelque confession que ce soit. C'est pourquoi je n'aime pas le mot *mystique*. »[612]

Ce qui rapproche l'expérience intérieure de l'expérience mystique est d'abord ce mouvement commun qui, en abandonnant le discursif, le conceptuel, en abandonnant tout discours fondateur sur l'être, conduit jusqu'au sommet du non-savoir, jusqu'à la nuit qui demande une *dépense*, une effusion de forces, une perte absolue : perte de l'être individuel, perte du sens et perte du savoir. Cependant, Bataille s'éloigne radicalement de l'apophatisme ou de la théologie négative lorsqu'il déclare : « Mais cette expérience née du non-savoir y demeure décidément. »[613]

Ce Non-Savoir Absolu n'est pas sans effet, et précisément parce que la question de l'expérience intérieure (l'interrogation qu'elle-même représente) n'a pas d'issue. Aucune issue, aucune réponse : il s'agit d'une supplication (ou bien d'un *supplice*) qui ne peut avoir de terme, d'une question qui demeure résolument sans réponse, d'une mise en question sans repos possible. En revanche, l'expérience mystique évoquée par la théologie négative connaît une issue : sa négation de toute possibilité de savoir, sa nuit du savoir renvoient à un savoir encore plus grand, à une lumière ultérieure et ultime. Il ne s'agit pas, pour le mystique, d'un mouvement circulaire similaire à celui de l'éternel retour nietzschéen, mais d'un mouvement linéaire, tendu vers une fin. Le discours négatif sur la déité n'est qu'un moment d'un parcours qui

---

609 *Ibid.*, p. 218.

610 « Je vis d'expérience sensible et non d'explication logique. J'ai du divin une expérience si folle qu'on rira de moi si j'en parle. » (*Ibid.*, p. 45)

611 En particulier, Bataille cite à maintes reprises le Pseudo-Denys l'Aréopagite, Angèle de Foligno, Meister Eckhart, Sainte Thérèse d'Avila, Saint Jean de la Croix.

612 *Ibid.*, p. 15.

613 *Ibid.*

s'accomplit, en se justifiant, avec la découverte de l'existence d'une *super-essentialité* de Dieu, en déployant ainsi une ontologie pleine et positive. Dès lors cette expérience s'adresse à un avenir, soutenue par un fondement sûr et fiable, et peut accueillir une réponse acceptable et donc connaître un apaisement. Le Pseudo-Denys précise que si aucun discours, aucune image, aucune *doxa* ou aucun sens ne peuvent saisir la déité c'est parce qu'elle les dépasse tous du fait qu'il est impossible de l'enfermer dans un mode d'être déterminé : elle est l'être au-delà de tout être. Il y a ici l'insertion de la négation, du non-savoir, dans une théorie de la transcendance que Bataille ne peut pas admettre car, selon lui, l'être n'est vécu que dans une immanence absolue. Pour le mystique, en revanche, l'affirmation du *néant* (en tant qu'absence de l'être) et du non-savoir renvoie à un au-delà du savoir et de l'être qui est un *surplus* d'être, un supplément de savoir. L'expérience intérieure et l'expérience mystique dépendent par conséquent toutes les deux d'un non-savoir, d'une perte de la connaissance, mais diffèrent entièrement pour ce qui est de l'aboutissement à cette nuit du non-savoir. Pour le mystique il y a un au-delà de la nuit alors que pour Bataille il n'y a que la nuit et rien d'autre.

L'expérience mystique se fonde en effet sur un être qui est sa référence, son sens ultime, quoique de nature ineffable, insaisissable. Au point de départ comme au point d'arrivée de cette expérience il y a la présence de l'être. La déité est ce vers quoi tend le mystique : même si cette tension, cette attente ne sont pas véritablement situées dans le temps et dans l'histoire, même si l'expérience mystique est une expérience de l'instant (et *dans* l'instant), son but reste cette union qui lui permet de sortir de la nuit et d'atteindre l'être au-delà de tout être. Il considère la nuit, le non-savoir comme de simples passages, des épreuves, des étapes de purification. Pourtant Bataille ne conçoit ni de but, ni de sortie de la nuit, ni d'épreuve :

> « L'expérience atteint pour finir la fusion de l'objet et du sujet, étant comme sujet non-savoir, comme objet l'inconnu. Elle peut laisser se briser là-dessus l'agitation de l'intelligence : des échecs répétés ne la servent pas moins que la docilité dernière à laquelle on peut s'attendre. »[614]

Et encore :

> « Nous ne sommes totalement mis à nu qu'en allant sans tricher à l'inconnu. C'est la part d'inconnu qui donne à l'expérience de Dieu – ou du poétique – leur grande autorité. Mais l'inconnu exige à la fin l'empire sans partage. »[615]

[614] *Ibid.*, p. 21.
[615] *Ibid.*, p. 17.

Bataille élabore ainsi une théologie de l'absence totale, du Non-Savoir Absolu : une *a*-théologie. La théologie négative est encore une téléologie dans la mesure où elle se fonde sur un avenir qui subsume et accomplit le non-savoir, tandis que l'athéologie bataillienne est une *a*-téléologie, une question demeurant sans réponse, l'absence d'avenir et d'espoir[616]. La théologie négative est une attente de la fusion du mystique avec la déité, tandis que l'athéologie est une « *an*-eschatologie » qui n'attend rien et ignore toute possibilité de salut. La seule tension de l'expérience intérieure est une tension vers l'*impossible*, lequel n'est ni réponse ni apaisement.

L'expérience intérieure ne connaît pas de repos et n'admet pas de renversement en positivité. Dans l'expérience mystique, le discours négatif sur Dieu est en effet tenu au nom d'une positivité encore plus positive : la super-essentialité de Dieu. L'absence renvoie à une présence lointaine et le silence à un au-delà du Verbe. L'athéologie, au contraire, ne connaît ni de positif ni de négatif. Il n'y a pas de négatif puisque l'expérience, en ignorant tout avenir ou tout salut, ne refuse aucun possible. Il n'y a pas de positif non plus car l'expérience, ne connaissant ou ne privilégiant aucun savoir absolu ni aucun être ultime, n'a rien à affirmer de particulier : elle n'est rien d'autre que ce que Foucault appelle « une affirmation non positive »[617], sans intention ni objet.

Cette indifférence à l'égard des polarités atteignable dans l'expérience intérieure est le produit d'une *fusion* où le sujet (non-savoir) et l'objet (l'inconnu) sont indiscernables, nocturnes, indistincts. En ce *point* coexistent la différence absolue – qui rend tout discours périssable – et l'absence totale de différence puisqu'ici rien ne peut plus différer de rien, ce qui condamne tout discours à l'impossibilité en raison du fait que ce dernier repose toujours sur le *différentiel*. Il n'y a que l'excès, l'impossible, c'est-à-dire le *vide* irrésolu.

À propos de ce vide il ne serait pas inintéressant de reproduire le passage relatif à l'athéologie et à Dieu contenu dans l'entretien de Bataille avec Madeleine Chapsal de 1961 car il représente assez bien les circonstances dans lesquelles cette exigence d'exploration de la perte a son origine :

> « — Pourquoi avez-vous intitulé un recueil de vos textes *Somme athéologique* ?

[616] Toujours dans l'avant-propos on peut lire : « Ce livre est le récit d'un désespoir. Ce monde est donné à l'homme ainsi qu'une énigme à résoudre. Toute ma vie – ses moments bizarres, déréglés, autant que mes lourde méditations – s'est passée à résoudre l'énigme. » (*Ibid.*, p. 11)

[617] M. FOUCAULT, « Préface à la transgression », in *Critique*, n° 195-196, *op. cit.*, p. 756.

G. B. — Tout le monde sait ce que représente Dieu pour l'ensemble des hommes qui y croient, et quelle place il occupe dans leur pensée, et je pense que lorsqu'on supprime le personnage de Dieu à cette place-là, il reste tout de même quelque chose, une place vide. C'est de cette place vide que j'ai voulu parler.

— Vous pensez que Dieu manque ?

G. B. — L'agitation religieuse de tous les temps aboutissait toujours à créer des êtres stables, ou plus ou moins stables, tandis que je voulais introduire à la place de ces êtres stables la représentation d'un désordre, de quelque chose qui manque et non pas de ce qui doit être révéré. Il me semble qu'il est important d'apercevoir ce qui manque dans le monde, je sais qu'on peut tout simplement dire que ça ne manque pas, puisqu'on peut s'en passer, mais cela n'est pas vrai pour tous : il y a certaines gens pour lesquelles le souvenir de ce que Dieu a représenté... Il faut que je fasse attention, je crois que je peux dire ici des bêtises, c'est-à-dire des choses très lourdes, mais enfin il me semble que l'on peut apercevoir ce que Nietzsche a exprimé par la formule de la mort de Dieu. Pour Nietzsche, ce qu'il a appelé la mort de Dieu laissait un vide terrible, quelque chose de vertigineux, presque, et de difficilement supportable. Au fond, c'est à peu près ce qui arrive la première fois qu'on prend conscience de ce que signifie, de ce qu'implique la mort : tout ce qu'on est se révèle fragile et périssable, ce sur quoi nous basons tous les calculs de notre existence est destiné à se dissoudre dans une espèce de brume inconsistante... Est-ce que ma phrase est finie ?

— Je crois.

G. B. — Si elle n'est pas finie, cela n'exprimerait pas mal ce que j'ai voulu dire... »[618]

Il s'agit d'interroger la place vide laissée par Dieu et de se mesurer avec le vertige auquel ce vide nous livre. Pourtant, cette interrogation ne s'accomplit pas au travers d'une ascèse mais par une *énergétique* de la *dépense* : « On atteint l'extrême dans la plénitude des moyens : il y faut des êtres comblés, n'ignorant aucune audace. Mon principe contre l'ascèse est que l'extrême est accessible par excès, non par défaut. »[619] L'ascète, pour Bataille, n'est pas un homme fort, n'est pas un homme qui épuise ses forces dans la tentative d'épuises tous les possibles : il est un homme prudent qui économise ces forces en privilégiant un possible. Il est un homme de la *réserve* qui fonctionne par défaut et par réduction alors que l'« homme

[618] Tiré de l'entretien publié dans « L'Express » du 23 mars 1961 ; reproduit in M. CHAPSAL, *Quinze écrivains*, Julliard, Paris, 1963, pp. 30-31.
[619] G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 34.

entier » fonctionne par *dépense*, par affirmation et non pas par exclusion. Bataille récuse l'ascèse en tant que moyen extérieur, parcours obligé lié à un avenir, à un projet, mais il ne récuse pas une méthode (l'une des parties de *L'Expérience intérieure*, même si elle n'y sera intégrée qu'en 1954, s'intitule *Méthode de méditation*). Seulement, il n'attache pas la méthode à une extériorité ou à un avenir puisque dans ce cas il s'agirait encore d'une méthode par défaut (l'avenir suggère une insuffisance du présent, un manque de la part qui revient à l'instant), d'une méthode par privation (pour atteindre cet avenir il faut choisir, donc exclure). Bataille se rapprocherait donc d'une méthode similaire à celle qui avait été proposée par Nietzsche dans le Zarathoustra, dans l'esprit d'une « ignorance touchant l'avenir ».

Cependant, tout le livre est construit en opposition à Hegel plutôt qu'en référence à Nietzsche. Tout d'abord, dans la « prière d'insérer » du volume on peut lire :

> « Au-delà de tout savoir est le non-savoir et qui s'absorberait dans la pensée qu'au-delà de son savoir il ne sait rien, eût-il en lui l'inexorable lucidité de Hegel, ne serait plus Hegel mais une dent douloureuse dans la bouche de Hegel. Seule une dent malade manquerait-elle au grand philosophe ? »[620]

Il est remarquable que Bataille ait pu penser posséder l'« inexorable lucidité » de Hegel pour la retourner contre ce dernier : le « grand philosophe » aurait été coupable d'employer cette lucidité pour construire un système du Savoir Absolu hygiéniquement impeccable, réfractaire à toute infection provenant des interstices sales et demeurés insondés de l'esprit humain. Bataille croit être cette infection sous la forme d'une dent malade[621] que l'on ne pourrait pas arracher. Pourtant, cette maladie a conscience d'elle-même, elle est lucide, et ne se prête pas au délire comme certains esprits plus faibles ont pu le faire. Dans des feuillets

---

[620] G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure* (notes), *op. cit.*, p. 423.

[621] La métaphore de la « dent douloureuse » est probablement inspirée d'un épisode de vie réelle que Bataille relate dans *Le Coupable* : « La dent douloureuse, la cervelle abêtie.

J'écris, j'appelle : l'espoir de la délivrance achève de m'endolorir. […]

Un glissement, la perspective de la pente, une molaire arrachée, l'insensibilisation ne joue pas. L'horrible instant !

Que serait-ce, à quel point j'aurais été lâche sans l'espoir que la cocaïne jouerait ? Rentré chez moi, je saigne abondamment. J'introduis ma langue dans le trou : un bout de viande est là, c'est un caillot de sang qui grossit et déborde. Je le crache : un autre le suit. Les caillots ont la consistance de la morve et le goût de mauvaises nourritures. Ils encombrent la bouche. J'imagine en dormant échapper au dégoût, ne plus être tenté d'enlever, de cracher ces caillots. Je m'endors, me réveille au bout d'une heure : le sang, dans le sommeil, a ruisselé de ma bouche inondé l'oreiller et les draps – : les plis des draps cachent des caillots à demi séchés, ou glaireux et noirs. Je demeure ennuyé, fatigué. J'imagine une hémophilie, suivie peut-être de mort : pourquoi pas ! Je ne veux pas mourir, ou plutôt je pense : la mort est sale. » (G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 310 ; à en juger du manuscrit, cet épisode date du 29 novembre 1942, donc il serait postérieur à l'achèvement de *L'Expérience intérieure*, mais cela n'empêche que Bataille ait pu en tenir compte pour la rédaction de la « prière d'insérer », composée au début de 1943)

joints aux brouillons de l'« Introduction » de l'*Expérience intérieure*, Bataille s'empare d'un passage de la préface de la *Phénoménologie* – déjà cité plus haut[622] – pour remarquer combien son ouvrage est moins le récit d'une vision mystique que le cri d'un blessé à mort qui s'insurge contre la violence du sens :

> « Rien de plus loin des possibilités qui m'appartiennent – ou des intentions de ce livre – qu'un mysticisme quelconque, donnant l'accord à l'imagination poétique. En tous temps, des esprits enclins à l'expérience intérieure se sont prêtés aux facilités qu'ils trouvèrent : 'De tels esprits, disait Hegel, quand ils s'abandonnent à la fermentation déréglée de leurs âmes, s'imaginent qu'en voilant leur conscience de soi et en faisant capituler leur entendement ils sont les élus auxquels Dieu donne la sagesse pendant leur sommeil ; en fait ce qu'ils conçoivent et mettent au monde pendant ce sommeil, ce sont des rêves…' Sur des êtres intellectuellement moins soucieux l' 'expérience' n'agit pas de la même façon : elle est la source de visions. »[623]

Bataille ne vise ni Dieu ni la sagesse, mais sa démarche n'en frôle pas moins la folie. Seulement, en paraphrasant l'Hamlet, il y a de la méthode dans cette folie. La même méthode (avec, bien sûr, des visées différentes et un langage autrement fondé) qui avait permis à Hegel d'atteindre la satisfaction et d'estomper cette *supplication* infinie que l'expérience intérieure requiert :

> « Petite récapitulation comique. – Hegel, je l'imagine, toucha l'extrême. Il était jeune et crut devenir fou. J'imagine même qu'il élaborait le système pour échapper (chaque sorte de conquête, sans doute, est le fait d'un homme fuyant une menace). Pour finir, Hegel arriva à la *satisfaction*, tourne le dos à l'extrême. *La supplication est morte en lui.* Qu'on cherche le salut, passe encore, on continue de vivre, on ne peut être sûr, il faut continuer de supplier. Hegel gagna, vivant, le salut, tua la supplication, *se mutila.* Il ne resta de lui qu'un manche de pelle, un homme moderne. Mais avant de se mutiler, sans doute il a touché l'extrême, connu la supplication : sa mémoire le ramène à l'abîme aperçu, *pour l'annuler !* Le système est l'annulation. »[624]

La construction du système est une échappatoire à l'extrême du possible, mais l'irruption de l'extrême du possible dans le discours – le livre sur l'expérience intérieure est encore un projet discursif – demande la construction d'un autre système qui suivrait les lignes directrices du premier tout en exposant ses nombreuses faiblesses. L'anti-système bataillien du Non-

---

[622] Cf. *supra*, pp. 24 ; 156.
[623] G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure* (notes), *op. cit.*, pp. 427-428.
[624] G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 56.

Savoir Absolu se veut risible, mais non comique. S'il prétend à un sérieux, c'est pour mieux le déjouer. Or, en cette période de sa vie, Bataille n'est pas encore en mesure d'assurer un travail d'écriture qui soit conséquent et formellement irréprochable. Le monde qui l'entoure est violent et à cette violence il répond avec un langage qui se place au-delà de toute convention que l'on attendrait d'un essayiste[625]. Il n'en reste pas moins que son désir est de s'exprimer avec précision sur la nature irréductible de tout ce qui, en l'homme, cherche à fuir l'emprise de l'entendement sans pour autant sombrer dans une folie productrice de simples rêves. Si Bataille ne cherchait pas le système, il lui aurait été impossible d'écrire tout court : quand il écrit, c'est indubitablement une conception très haute du projet qui le pousse à faire parler en lui l'exigence de sortir de tout projet. Il aurait pu se taire, mais il ne l'a pas fait. Au contraire, il a multiplié les plans d'ouvrages et il a travaillé inlassablement au dessein d'une architecture qui se voulait la plus complète possible en matière d'inachèvement. Si la guerre l'a « contraint » à l'emploi d'un style aphoristique, l'absence de la guerre le contraindra à la « scientificité ». Certes, il a souvent tâtonné, avancé à l'aveugle – il vaudrait mieux dire *en aveugle*[626], comme son père le faisait – mais cette incertitude traduisait la volonté inébranlable d'attribuer à la cécité une primauté sur la vision claire, ou même sur la *clairvoyance*. Dans une sous-partie du quatrième chapitre de *L'Expérience intérieure*, consacrée à Hegel, on trouve des indications fondamentales sur la tâche que Bataille se fixe. Qui plus est, cette tâche ne pourrait pas avoir de sens si elle ne se transposait pas dans l'expression d'une *tache aveugle* :

> « Il est dans l'entendement une tache aveugle : qui rappelle la structure de l'œil. Dans l'entendement comme dans l'œil on ne peut que difficilement la déceler. Mais alors que la tache aveugle de l'œil est sans conséquence, la nature de l'entendement veut que la tache aveugle ait en lui plus de sens que l'entendement même. Dans la mesure où l'entendement est auxiliaire de l'action, la tache y est aussi négligeable qu'elle est dans l'œil. Mais dans la mesure où l'on envisage dans l'entendement l'homme lui-même, je veux dire une exploration du possible de l'être, la tache absorbe l'attention : ce n'est plus la tache qui se perd dans la connaissance, mais la connaissance en elle. L'existence de cette façon ferme le cercle, mais elle ne l'a pu sans inclure la nuit d'où elle ne sort que pour y rentrer. Comme elle allait de l'inconnu au connu, il lui faut s'inverser au sommet et revenir à l'inconnu.

[625] En 1940 Bataille travaillait également à un *Manuel de l'Anti-Chrétien* dont il ne reste que quelques feuillets. On retrouve parmi ces notes : « Les conditions dans lesquelles j'écris (la bataille la plus horrible fait rage et se rapproche) veulent que je m'exprime maintenant par aphorismes – et même sans toujours tenir compte de ce que j'ai à dire étroitement – car ce que je ressens en ce moment même de violent et de débordant, il faut aussi que je le dise. » (G. BATAILLE, *Manuel de l'Anti-Chrétien*, *O.C.*, t. II, p. 391)

[626] « Extrême éclat : je suis aveugle, extrême nuit : je le reste. » (G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 181)

> L'action introduit le connu (le fabriqué), puis l'entendement qui lui est lié rapporte, l'un après l'autre, les éléments non fabriqués, inconnus, au connu. Mais le désir, la poésie, le rire, font incessamment glisser la vie dans le sens contraire, allant du connu à l'inconnu. L'existence à la fin décèle la tache aveugle de l'entendement et s'y absorbe aussitôt tout entière. […]
>
> Ultime possibilité. Que le non-savoir soit encore savoir. J'explorerais la nuit ! Mais non, c'est la nuit qui m'explore… La mort apaise la soif de non-savoir. Mais l'absence n'est pas le repos. Absence et mort sont en moi sans réplique et m'absorbent cruellement, à coup sûr.
>
> Même à l'intérieur du cercle achevé (incessant), le non-savoir est fin et le savoir moyen. Dans la mesure où il se prend lui-même pour fin, il sombre dans la tache aveugle. Mais la poésie, le rire, l'extase ne sont pas les moyens d'autre chose. Dans le 'système', poésie, rire, extase ne sont rien, Hegel s'en débarrasse à la hâte : il ne connaît de fin que le savoir. Son immense fatigue se lie à mes yeux à l'horreur de la tache aveugle.
>
> L'achèvement du cercle était pour Hegel l'achèvement de l'homme. L'homme achevé était pour lui nécessairement 'travail' : il pouvait l'être, lui, Hegel, étant 'savoir'. Car le savoir 'travaille', ce que ne font ni la poésie, ni le rire, ni l'extase. Mais poésie, rire, extase ne sont pas l'homme achevé, ne donnent pas de 'satisfaction'. Faute d'en mourir, on les quitte comme un voleur (ou comme on quitte une fille après l'amour), hébété, rejeté bêtement dans l'absence de mort : dans la connaissance distincte, l'activité, le travail. »[627]

La tache aveugle n'est en rien différente de la dent douloureuse dans la bouche de Hegel. Une douleur sourde et aveuglante qui absorberait l'homme dans son entièreté pour lui faire toucher du doigt l'absence de toute possibilité de repos dans le Savoir Absolu. Ce dernier, avec le cercle qu'il constitue, ne serait qu'une construction « apotropaïque », un geste de l'esprit dont la fonction première consisterait à rejeter dans le néant tout ce qui est supposé pouvoir perturber l'ordre de l'entendement. Une maladie mortelle *tache* le système auto-compréhensif du Savoir, et cette maladie n'est pas moins incurable que la maladie qui saisirait l'« homme achevé » que Hegel a cru être[628]. En même temps, nous trouvons digne de considération le fait que Bataille ne se soit pas moins soustrait que Hegel à la tentation de *devenir Tout*. S'il juge que « personne autant que lui [*Hegel*] n'a étendu en profondeur les possibilités

---

[627] *Ibid.*, pp. 129-130.

[628] Dans un autre passage de cette même sous-partie de *L'Expérience intérieure*, Bataille revient sur la folie mégalomane de Hegel : « Il eut sans doute un ton de bénisseur irritant, mais sur un portrait de lui âgé, j'imagine lire l'épuisement, l'horreur d'être au fond des choses – d'être 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 ; ou peut-être liant la certitude d'avoir atteint le savoir absolu à l'achèvement de l'histoire – au passage de l'existence à l'état de vide monotonie – s'est-il vu, dans un sens profond, devenir mort ; peut-être même ces tristesses diverses se composaient en lui dans l'horreur plus profonde d'être Dieu. Il me semble toutefois que Hegel, répugnant à la voie extatique (à la seule résolution droite de l'angoisse), *dut* se réfugier dans une tentative, parfois efficace (quand il écrivait ou parlait), mais vaine au fond, d'équilibre et d'accord avec le monde existant, actif, officiel. » (*Ibid.*, pp. 128-129)

d'intelligence (aucune doctrine n'est comparable à la sienne, c'est le sommet de l'intelligence positive) »[629], Bataille pousse son intelligence jusqu'au sommet de l'intelligence négative. Il assume la méthode dialectique – la seule méthode qui puisse véritablement rendre compte des contradictions du réel – pour en tirer les conséquences les plus extrêmes possibles. Dans le système hégélien le rire, la poésie et l'extase (Bataille nomme occasionnellement le désir, mais l'on verra que ce dernier assumera une certaine centralité au fur et à mesure) sont rejetés avec horreur pour sauvegarder la légitimité du Savoir Absolu, son homogénéité qui a valeur universelle une fois accomplie la démarche dialectique qui résout toutes les contradictions dans le Concept. Dans l'anti-système bataillien, ces mêmes expériences sont récupérées pour rouvrir le cercle fermé du Savoir et l'exposer à l'hémorragie de sens qu'elles y produisent dès lors qu'on reconnaît à l'entendement de l'homme un rôle minoritaire dans l'économie générale de la vie qu'il mène sur terre. Ces activités improductives qui constituent sa « tache aveugle » disent une vérité autre sur la totalité du possible, et surtout disent que cette totalité, à la regarder de près, recèle le principe de sa propre négation. Il suffit de « mimer » le Savoir Absolu pour s'en apercevoir, il suffit de *devenir Tout* pour faire l'expérience de l'insuffisance de la solution hégélienne, laquelle répond à un problème qui a été construit artificiellement (comment rationaliser le réel, à savoir comment produire la vérité de ce qui accède au réel par le Discours) par un sophisme non moins artificiel ignorant des vérités non discursives qui pourtant peuplent le fonds inconnu de l'humain. D'après Bataille, ce fonds ne se contente pas de rester aux marges du Discours. Au contraire, il se situe également au terme de l'épuisement du réel par le Logos. Le non-sens serait impliqué à la fin de l'Histoire (pourvu qu'elle soit achevée) comme à son début : le cercle et le point (l'*instant* de l'expérience intérieure) se rejoignent dans l'*impossible*. Le développement logique dont Bataille use pour démontrer cette vérité ne saurait être davantage dialectique :

> « Connaître veut dire : rapporter au connu, saisir qu'une chose inconnue est la même qu'une autre connue. Ce qui suppose soit un sol ferme où tout repose (Descartes), soit la circularité du savoir (Hegel). Dans le premier cas, si le sol se dérobe… ; dans le second, même assuré d'avoir un cercle bien fermé, on aperçoit le caractère insatisfaisant du savoir. La chaîne sans fin des choses connues n'est pour la connaissance que l'achèvement de soi-même. La satisfaction porte sur le fait qu'un projet de savoir, qui existait, en est venu à ses fins, est accompli, que rien ne reste plus à découvrir (d'important du moins). Mais cette pensée circulaire est dialectique. Elle entraîne la contradiction

[629] *Ibid.*, p. 128.

> finale (touchant le cercle entier) : *le savoir absolu, circulaire, est non-savoir définitif*. À supposer en effet que j'y parvienne, je sais que je ne saurais maintenant rien de plus que je ne sais.
>
> Si je 'mime' le savoir absolu, me voici par nécessité Dieu moi-même (dans le système, il ne peut, même en Dieu, y avoir de connaissance allant au-delà du savoir absolu). La pensée de ce moi-même – de l'*ipse* – n'a pu se faire absolue qu'en devenant tout. La *Phénoménologie de l'Esprit* compose deux mouvements essentiels achevant un cercle : c'est achèvement par degrés de la conscience de soi (de l'*ipse* humain), et devenir tout (devenir Dieu) de cet *ipse* achevant le savoir (et par là détruisant la particularité en lui, achevant donc la négation de soi-même, devenant le savoir absolu). Mais si de cette façon, comme par contagion et par mime, j'accomplis en moi le mouvement circulaire de Hegel, je définis, par-delà les limites atteintes, non plus un inconnu mais un inconnaissable. Inconnaissable non du fait de l'insuffisance de la raison mais par sa nature (et même, pour Hegel, on ne pourrait avoir souci de cet au-delà que faute de posséder le savoir absolu…). À supposer ainsi que je sois Dieu, que je sois dans le monde ayant l'assurance de Hegel (supprimant l'ombre et le doute), sachant tout et même pourquoi la connaissance achevée demandait que l'homme, les particularités innombrables des *moi* et l'histoire se produisent, à ce moment précisément se formule la question qui fait entrer l'existence humaine, divine… le plus avant dans l'obscurité sans retour ; pourquoi faut-il qu'il y ait *ce que je sais* ? Pourquoi est-ce une nécessité ? Dans cette question est cachée – elle n'apparaît pas tout d'abord – une extrême déchirure, si profonde que seul le silence de l'extase lui répond. »[630]

L'*ipse* étant le moi qui désire savoir tout, se confondre avec l'impossible, la particularité qui accède non pas à l'universalité de la raison mais à l'inconnaissable du Non-Savoir, Bataille ouvre la dialectique hégélienne de la conscience de soi à la contradiction finale qui emporterait la totalité de ce qui est vers le silence de la tache aveugle. Le raisonnement est en toute apparence correct : si l'on suit strictement la démarche logique formalisée par Hegel, le terme de tout mouvement de l'Esprit devrait correspondre au commencement d'un mouvement successif qui dialectiserait ce qui l'a précédé. Or le risque consisterait à procéder *ad infinitum* ne fermant jamais le cercle du savoir et en rajoutant toujours un supplément de connaissance, ce qui revient à dire qu'aucune connaissance définitive concernant l'Esprit ne serait admissible – le réel ne serait pas entièrement rationnel. Il s'agirait donc d'un mauvais infini (*das Schlecht-Unendliche*), l'infini algébrique qui est incapable, d'après Hegel, de *réfléchir* le réel. La seule infinité possible – et satisfaisante – est alors celle qui prend conscience d'elle-même dans un mouvement auto-conclusif au-delà duquel il n'y aurait plus d'avancement gnoséologique. Bataille voit très bien que cette solution est la seule convenable si l'on veut garder de

[630] *Ibid.*, pp. 127-128.

l'homme une image conforme à celle du principe de raison suffisante, lequel répondrait à la question leibnizienne « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » par l'axiome *nihil est sine ratione*[631], où Dieu serait la justification ultime de tout ce qui existe. L'absurdité n'étant pas admise dans le monde, le Tout que le Savoir Absolu révèle s'incarne chez l'homme sous la forme de la Sagesse et donc de l'achèvement satisfait : le Sage est Dieu (la Raison) ayant vécu une vie mortelle. Pourtant, Bataille ne s'en tient pas là. En assumant *sur soi* l'hypothèse nietzschéenne de la mort de Dieu (ce qui suivrait logiquement de l'essence temporelle, donc historique, de l'Esprit), il déplace la question de la nécessité d'une raison suffisante de l'Être-donné vers l'interrogation concernant la nécessité du savoir une fois que son agent justificateur se retrouve nié lui-même. Ce « pourquoi faut-il qu'il y ait *ce que je sais* ? » traduit l'insouciance de Bataille vis-à-vis du projet discursif de l'esclave hégélien qui travaille pour s'affranchir du monde profane qu'il a façonné à la merci de son maître. Seulement, ce travail ne permet pas d'accéder au monde sacré que Bataille vise dans son projet de sortie du projet[632]. Travailler pour atteindre le Savoir Absolu serait encore réducteur et asservissant, et la souveraineté ne peut être accomplie qu'en niant sans conséquences mondaines le Tout qu'on a cru devenir. Voilà pourquoi il se retrouve à devoir déchirer le cercle fermé hégélien par une contradiction ultérieure qui ne se prête pas pour autant à un renfermement, à un dépassement dialectique supplémentaire. Quand il dit que « *le savoir absolu, circulaire, est non-savoir définitif* », il sait pertinemment que cette opération de remise en mouvement de l'approche dialectique ne cautionnerait pas le mauvais infini que Hegel tenait pour fallacieux. Cette phrase, pour paradoxale qu'elle puisse être considérée, ne signale rien d'autre qu'un inconnaissable qui persisterait à l'achèvement de l'Histoire. Inconnaissable et non inconnu puisque ce dernier pourrait encore être saisi par la connaissance discursive : se placer à l'extrémité du Savoir implique

631 Cf. G.W. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce. Monadologie*, Flammarion, Paris, 2005.

632 Dans une autre section de *L'Expérience intérieure*, Bataille résume avec clarté son projet de philosophie *sacrée* opposée à la philosophie profane/du travail hégélienne : « […] mes efforts recommencent et défont la *Phénoménologie* de Hegel. La construction de Hegel est une philosophie du travail, du 'projet'. L'homme hégélien – Être et Dieu – s'accomplit, s'achève dans l'adéquation du projet. L'*ipse* devant devenir tout n'échoue pas, ne devient pas comique, insuffisant, mais le particulier, l'esclave engagé dans les voies du travail, accède après bien des méandres au sommet de l'universel. Le seul achoppement de cette manière de voir (d'une profondeur inégalée d'ailleurs, en quelque sorte inaccessible) est ce qui dans l'homme est irréductible au projet : l'existence non discursive, le rire, l'extase, qui lient – en dernier lieu – l'homme à la négation du projet *qu'il est* pourtant – l'homme s'abîme en *dernier* dans un effacement *total* de ce qu'il est, de toute affirmation humaine. Tel serait le passage *aisé* de la philosophie du travail – hégélienne et profane – à la philosophie sacrée, que le 'supplice' exprime, mais qui suppose une philosophie de la communication, plus accessible.

Je conçois mal que la 'sagesse' – la science – se lie à l'existence inerte. L'existence est tumulte qui se chante, où fièvre et déchirures se lient à l'ivresse. L'affaissement hégélien, le caractère achevé, profane, d'une philosophie dont le mouvement était le principe, tiennent au rejet, dans la vie de Hegel, de tout ce qui pouvait sembler *ivresse sacrée*. Non que Hegel eut 'tort' d'écarter les concessions molles auxquelles des esprits vagues eurent recours de son temps. Mais à confondre l'existence et le travail (la pensée discursive, le projet), il réduit le monde au monde profane : il nie le monde sacré (la communication). » (G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 96)

une zone d'ombre, une tache aveugle, un silence qui ne nie pas *ce que l'on sait* mais qui en même temps annonce qu'on ne saurait rien savoir de plus que ce que l'on sait déjà, donc aucune connaissance ultérieure ne pourrait perfectionner le cercle. Toutefois, faire la part belle à ce « non-savoir définitif » signifierait également introduire un principe de non-détermination dans la sphère de l'historicité humaine. Condamnée à cette mort qui la détermine d'un point de vue métaphysique – la mort serait la seule fin *réelle* du Discours que l'homme incarne – l'espace inconnaissable que la temporalité finie ouvre n'est pas pour Bataille une expérience unique dont la portée ne saurait être mesurée qu'au terme d'un parcours, comme son accomplissement. Au contraire, l'expérience de la mort est une expérience ponctuelle qui marque ontologiquement l'être humain par une indétermination à la hauteur de la culpabilité avec laquelle il nie la nature. Cette indétermination assumant la forme du non-sens, des moments tels que ceux du rire, de l'extase, de l'effusion érotique constituent autant d'expériences qui miment cette mort dans un monde bâti par le travail mais qu'elles laissent s'étioler dans la communication. Le « non-savoir définitif » se configure alors comme le sommet d'un « non-savoir reproductible » qui met en jeu patiemment toutes les acquisitions de « l'esclave », du travailleur du monde profane. Ce que Bataille semble suggérer est que non seulement le Savoir Absolu implique sa négation, mais que le « savoir ordinaire » aussi est *taché* par une série de balbutiements, de silences qui justifient la nécessité de « ce que l'on sait ». Si l'on ne possédait pas un savoir servile, subordonné à un résultat, est-ce que l'on serait encore capable d'avoir accès au monde sacré de la mise en question infinie de l'être que ce savoir a édifié ? Bataille suppose que l'accord avec la nature exigé par la fin de l'Histoire serait préfiguré par l'expérience intérieure, laquelle réitère le néant que l'homme porte en soi, la négativité qu'il *est*, sous une forme parodique de la mort qui n'a d'effectivité que dans l'espace d'un instant. La mort *réelle* ne pouvant pas engendrer une dialectique de la reconnaissance, ce qui reste à l'homme est l'exploration de ces mouvements de l'esprit qui le dérobent au monde du travail non pas pour l'abêtir, mais pour rendre à la bête qu'il est *en soi* la nostalgie d'un *pour soi*, de la relation avec un autre sujet, qui seule pourrait le tenir en vie. Somme toute, il ne faut pas oublier que Bataille ne prône pas le suicide mais la joie devant la mort, et que la joie est une affaire des vivants : l'expérience intérieure introduit une *petite mort* au cœur du Savoir pour le déchirer, certes, mais la déchirure n'est habitable qu'à condition de pouvoir l'escamoter par le Discours. Ce serait la véritable fonction de « ce que l'on sait », la plus sincère, et ce que

l'on sait du non-savoir est encore un savoir transmissible – Bataille écrit un livre sur l'expérience intérieure d'un point de vue éminemment extérieur. S'il ne se réclame pas du mysticisme, il n'en dresse pas moins une caricature discursive qui, tout en se voulant non affirmative, dit quelque chose d'*utile*.

Cette ambivalence fera l'objet d'une critique que Kojève adressera à Bataille par courrier. Dans une lettre datant du 28 juillet 1943, le philosophe russe s'exprime sur *L'Expérience intérieure* et sur le traitement douteux que Bataille aurait réservé à Hegel et à lui-même comme mystique faussement dissimulé. Nous la reportons de suite dans une transcription qui s'éloigne légèrement de la version reproduite dans le numéro 6 de la revue *Textures*, en 1970 :

> « Gramat 28/VII 1943[633]
>
> Cher ami, je ne vous enverrai cette lettre qu'après avoir reçu votre adresse. Mais je veux l'écrire dès maintenant, car je viens de terminer votre livre (merci !) et je voudrai [*sic*] en parler tant que mon souvenir est encore bien vivant.
>
> Gramat est une ville catholique, pourvue d'un grand couvent. Aussi j'y ai trouvé deux petits livres que j'avais envie de relire : La règle de St. Benoît et La triple voie de St. Bonaventure. Je les lisais quand j'ai reçu votre livre. C'était le troisième, mais j'ai lu à la suite les deux autres. Heureux hasard, pour moi et [*selon ?*] moi.
>
> Eh bien – votre livre n'est certainement pas pire. Ni mieux. Ni même différent (mais peu plus long – c'est tout). Et ça ne m'a pas étonné, car je savais depuis longtemps que toutes les « mystiques » sont pareilles. (Vous n'aimez pas le mot, mais vous savez bien que vous avez fait un livre mystique). Un thème unique – exprimer verbalement (!) le silence, parler (!) de l'ineffable, révéler par le discours (!) l'abscons. Or réussir à exprimer le silence (verbalement !), c'est parler sans rien dire. Il y a une infinité de manières de le faire. Mais le résultat est toujours le même (si l'on réussit) : le néant. C'est pourquoi toutes les mystiques authentiques (!) se valent : dans la mesure où elles sont authentiquement mystiques, elles parlent du néant d'une façon adéquate, c'est-à-dire en en disant rien. Et votre mystique me paraît authentique.
>
> 'Par delà la Poésie' – me dit l'étiquette. Soit si la Poésie a un sens (je ne le sais pas encore : une poésie se greffe-t-elle seulement sur un sens, ou a-t-elle un sens qui lui soit propre ? Qu'en pensez-vous ? [*Diriez ?*]-vous aussi : 'Par delà les mathématiques pures' ? Je n'en sais rien.

[633] La version de *Textures* donne « 42 ». En effet, dans le manuscrit le chiffre n'est guère lisible mais il s'agit assurément d'une erreur que de dater la lettre de 1942 car *L'Expérience intérieure* ne fut publié qu'en 1943 et, plus loin dans le texte, Kojève se réfère à des pages précises du livre et à son « étiquette ». Dans notre transcription, les mots douteux ont été mis en italique, suivis par un point d'interrogation, entre crochets.

[*passage illisible*]…pourquoi écrivez-vous[634] ? Vous soulevez la question (p. *16 ?*). Sans la résoudre, à mon avis. Car communier, c'est communiquer. Mais peut-on communiquer le Néant, càd – en manière pittoresque – peut-on communiquer en en communiquant rien ?

Certes les mystiques (qui ne sont pas ou ne deviennent pas fous) s'associent. Mais leur association est une secte dite religieuse, une association par le silence en autre du silence (celui-ci pourrait être sonore [chants religieuses, etc.] ou pictural ou rempli par des gestes [le rituel], etc.).

Ils écrivent aussi – comme le faites vous-même. Pourquoi ? Je pense qu'en tant que mystiques ils n'ont aucune raison de le faire. Mais je crois aussi qu'un mystique qui écrit (et qui n'est donc pas fou – car je suppose que son écrit a un sens pertinent) n'est pas seulement un mystique. Il est aussi un 'homme ordinaire' avec toute sa dialectique du Anerkennen. C'est pourquoi il écrit. Et c'est pourquoi on trouve dans le livre mystique[635] (en marge du silence verbalisé par le discours dénué de sens) un contenu compréhensible : en particulier – souvent – philosophique. Ainsi chez vous.[636]

Parlons Hegel, puisque c'est commode pour nous deux. J'ai trouvé p. 72[637] (relisez-là) un passage sur Hegel fort compréhensible et même parfaitement vrai. Mais cette critique de Hegel n'est pas une critique du hégélianisme, qui vit en Marx-Lénine-Staline. Pour ceux-ci la 'satisfaction' est dans l'*avenir*. Donc, chez eux, 'on continue de vivre, on ne peut être sûr, il faut continuer de…' – vous dites : 'supplier'. Ils disent : – 'lutter'. C'est là toute la différence entre vous et eux. Mais ne dites pas qu'ils ne sont 'qu'un manche de pelle'. Hegel croyait l'être. Mais Staline est tout et bien une pelle complète, qui sait fort bien ce qu'elle a à faire.

Vous le savez fort bien puisque vous le dites p. 76[638] : 'l'expérience intérieure est le contraire de l'action'. Oui. Et ce qui suit immédiatement est encore compréhensible et plein de sens. Mais faux. Càd tout simplement 'païen', 'grec' : ontologie de l'être intemporel. Car vous dites : 'remise de l'*existence* à plus tard'. Mais si (comme le pensent les philosophes chrétiens) cette existence n'existe que 'plus tard' !? et si (comme il est vrai, et comme l'a démontré[639] Hegel) l'existence n'est rien d'autre que cette 'remise à plus tard'. (~~cf. Aristote : dynamis~~)

L'existence, pour parler avec Aristote (qui s'est mal compris) est un passage de la puissance à l'acte. Quand l'acte est intégral, il a épuisé la puissance. Il est sans puissance, impuissant, inexistant : il n'est plus. L'existence humaine est la remise à plus tard. Et ce 'plus tard' lui-même, c'est la mort, càd rien. Seulement ne dites pas que c'est du 'relativisme', etc. Oui, si on est encore 'païen' comme les 'modernes'. Mais si on ne l'est plus, le devenir *est* l'être, le temps *est* le concept, et donc la Vérité. Tout est là, je crois. Et on ne peut pas discuter sur la question de savoir suis-je immortel (le 'nirvana' c'est kif-kif) ou non. On peut seulement dire avec Hegel : si je suis immortel ('grec'), c'est-à-dire si le concept n'est pas le temps, alors je ne *comprends* plus rien (pas de Sage). Car alors pas de déduction

634 La version de *Textures* donne « écrit-on ».
635 *Textures* donne « les livres mystiques ».
636 *Textures* donne « : ainsi chez vous. »
637 G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 56.
638 *Ibid.*, p. 59.
639 *Textures* donne « découvert ».

de Selbstbewusstsein, pas de Phén. de l'Esprit, qui implique[640] le fait du langage plein de sens, càd du livre qu'on écrit. Mais ceci n'est pas une objection pour vous, car pour vous la vérité est impossible. Or le silence n'a pas besoin d'être impliqué[641] et ne peut pas l'être : il faut parler pour impliquer[642] et même pour poser la question. Le cercle se ferme donc et vous êtes inattaquable : verbalement. Si donc vous n'êtes pas gênant, on vous laisse en paix. Sinon on ne peut vous supprimer[643], sans rencontrer de résistance. Car l'expérience intérieure est le contraire de l'action (p.76). Si vous luttez – alors la chose devient sérieuse (ou peut la devenir). Mais vous agissez alors, vous n'êtes plus un 'contemplatif'. La chose pour laquelle vous luttez n'existe donc plus. C'est malheureux – pour vous.

Voilà pour la 'Sagesse' qui est impliquée dans votre livre. Mais elle n'y est qu'impliquée. Si vous l'explicitez, vous parlez comme moi, vous serez un Sage. [À condition de ne pas vous permettre des non-sens mystiques, tels que : 'on sort du monde du projet par un projet' (p. 77[644]) : car alors vous n'êtes qu'un mystique, qui par définition ne dit rien]. Si vous ne l'explicitez pas, vous n'êtes qu'un philo-sophe [*sic*]. Et vous l'êtes.

Je vous souhaite donc de passer de la puissance à l'acte, de la philosophie à la sagesse. Mais pour cela réduisez à néant ce qui n'est que néant, càd réduisez au silence la partie mystique de votre livre.

P.S. : La contradiction est un néant, càd le silence verbalisé. C'est pourquoi les mystiques l'utilisent. Et vous-même à la p. 77 : on sort du monde du projet par un projet.

P.P.S : Quelle merveilleuse citation de Blake (p. 103[645]). Toute la mystique est dans le mot 'Nobodaddy'. Pourquoi ne s'en est-il pas tenu là ? »[646]

Cette lettre de Kojève témoigne, à notre avis, d'une extrême bienveillance à l'égard de Bataille et de sa démarche argumentative. Malgré ses réserves, elle accorde à ce dernier un titre honorifique qui, quelque peu qu'il puisse le trouver désagréable, le réactive pleinement du point de vue de la reconnaissance. La négligence dont Bataille avait fait l'objet quelques années auparavant se retrouve désormais contrebalancée par l'étiquette de « philo-sophe » que Kojève lui attribue après avoir démontré que, sous certaines facilités liées à l'emploi d'un langage d'ordre mystique, se cache en réalité une volonté de *dire* une expérience au travers d'un livre. Bataille donc écrit, et il fait dans le souci d'un *Anerkennen*, d'une reconnaissance

[640] *Textures* donne « expliquera ».
[641] *Textures* donne « expliqué ».
[642] *Textures* donne « expliquer ».
[643] *Textures* donne « Sinon – on vous supprime ».
[644] G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 60 (la citation exacte est « sortir par un projet du domaine du projet »).
[645] *Ibid.*, p. 79. La citation complète est : « …le vieux Nobodaddy là-haut, / se mit à tousser, roter et péter. / Puis il prononça un grand serment qui fit trembler le ciel, / et il appela à grands cris William Blake. / Blake était en train de soulager son ventre / à Lambeth sous les peupliers. / Il bondit de dessus son siège / et fit sur lui-même trois fois trois tours. / À cette vue, la lune rougit d'un rouage écarlate, / les étoiles lancèrent à terre leur coupe et s'enfuirent… »
[646] Lettre de Kojève à Bataille du 28 juillet 1943, in *Correspondance Bataille*, NAF 15853 – Ambrosino-Kojève, n° 579 ; reproduite dans A. KOJÈVE, « Lettres à Georges Bataille », in *Textures*, *op. cit.*, pp. 61-65.

qui le place plus haut que les mystiques qui se dissolvent dans la folie et au même niveau que les mystiques qui écrivent. Leurs livres sont des travaux d'« hommes ordinaires » qui suggèrent un contenu philosophique malgré l'effort de faire de leur langage une expression imparfaite, maladroite du silence qu'ils souhaitent laisser entendre. D'après Kojève, Bataille n'échappe pas à ce caractère ordinaire qui le pousse à travailler sur le silence et à partir du silence, et il dit admirablement bien le « néant » que cette démarche imparfaitement mystique implique. Dans un sens, il dit le « néant » que l'homme lui-même *est*, la négativité qui le façonne et qui lui permet de façonner le monde de la nature ; seulement, et ici intervient le reproche de Kojève, il ne peut pas s'en tenir là. S'il voulait dire ce néant jusqu'au bout, il devrait s'apercevoir aussi que, si l'on ne pense pas « à la grecque », la mort est cette « remise de l'existence à plus tard » qui l'achève. Ce serait la seule vérité, la vérité authentiquement hégélienne qui identifie devenir et être, existence temporelle et Concept. Mais pour Bataille « la vérité est impossible » et la mort ne se déploie que dans l'*immédiat*, dans la non-médiation du monde sacré. Pourtant, Kojève soutient que cette vérité – la vérité du Sage, de sa satisfaction au moment où il incarne le Savoir Absolu – est impliquée dans le livre de Bataille : impliquée puisqu'il travaille et « lutte ». Il est « gênant » du fait qu'il ne se contente pas de se taire mais que, au contraire, il *pro-pose* – il met en avant – une conception de l'être laquelle, tout en voulant accorder à l'expérience intérieure un rôle antagoniste par rapport à l'action, fait irruption dans le monde du langage en le dérangeant. Bataille serait donc ce « philosophe » qui trouble l'ordre du discours par un silence qui est encore discursif, encore actif. S'il réduisait au silence le non-sens mystique, il serait un Sage. C'est le souhait kojévien, la bienveillance à l'égard d'un esprit tourmenté qui se borne à ne pas vouloir expliciter la vérité, à rester dans la puissance de l'expérience intérieure avant de passer à l'acte de la Sagesse. Néanmoins, cette puissance est une impuissance assumée de la part de Bataille, une impuissance qui s'exprime par le biais de la contradiction, c'est-à-dire du « silence verbalisé ». Il agit, mais d'une manière non « satisfaisante » car la satisfaction est une affaire d'« homme moderne », de « manche de pelle ». Il faut *tuer* la *supplication* en soi pour atteindre cette modernité, laquelle selon Kojève est en réalité un avatar tardif du paganisme. Ici il y a court-circuit car, sans en être conscient, Bataille ferait exactement le jeu des esprits « relativistes » qui n'ont pas reconnu la temporalité de l'être et qui par conséquent restent accrochés à une conception ingénument *naturelle* de la vérité. Cette dernière étant au contraire résolument *historique*, il ne s'agirait pour Bataille que de reconnaître *de facto* le caractère judéo-chrétien de ses propos,

lesquels par ailleurs ne cessent de se reporter à la tradition mystique occidentale tout en la filtrant par une posture héraclitéenne et nietzschéenne. La mort, et plus encore la mort de Dieu, devrait lui servir non pas pour admettre l'inachèvement structurel de l'homme mais plutôt son ancrage dans un projet dont seule la finitude peut révéler la consistance, la valeur réelle. En même temps, on voit bien que la perspective kojévienne reste fortement liée à un pragmatisme d'ordre politique qui est cohérent avec sa lecture militante de Hegel. En effet, la critique adressée à l'usage que Bataille fait du philosophe allemand vise moins l'ontologie existentielle que la non-projectualité inhérente au manque de vision politique. Plus précisément, Kojève pointe du doigt le fait que Bataille néglige consciemment l'hégélianisme représenté par la triade Marx-Lénine-Staline, soit leur action vouée à un programme philosophique *à réaliser* (dans l'avenir) et non pas à l'élaboration d'un système comme Hegel avait pu le faire pour s'échapper à la « supplication » qu'il avait connue et ensuite hâtivement annulée en lui. Or, il s'avère que Bataille sait pertinemment que l'époque de ses résolutions politiques est à considérer comme achevée et que l'échec a marqué toutes ses ambitions. Il ne lui reste plus qu'à *supplier* face à la guerre et aux innombrables déchirures que la vie lui a infligées. Le stalinisme kojévien serait un faux-semblant qui élude les expériences angoissantes dont seulement l'écriture du silence, de la nuit du Discours, peut rendre compte. Pourtant, ce sont les expériences les plus inéluctables que l'homme puisse reconnaître pour se savoir « entier ». Au lieu de la lutte et du travail, Bataille voit dans le désœuvrement et dans l'exigence de communication le seul moyen pour rallier autour de soi des âmes *solidaires*, des esprits avec qui constituer la « communauté de ceux qui n'ont pas de communauté », ou « communauté négative » [647]. Ce n'est pas un cas que c'est à partir de sa rencontre avec Maurice Blanchot, en 1941 (ou fin de 1940[648]), que l'expérience intérieure devient pour lui la seule autorité[649], par-delà les autorités institutionnellement fondées et les valeurs à fonder moralement. Blanchot, parmi

[647] G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure* (notes), *op. cit.*, p. 483.

[648] Cf. Chronologie in G. BATAILLE, *Romans et récits*, *op. cit.*, p. CXV.

[649] « J'appelle expérience un voyage au bout du possible de l'homme. Chacun peut ne pas faire ce voyage, mais, s'il le fait, cela suppose niées les autorités, les valeurs existantes, qui limitent le possible. Du fait qu'elle est négation d'autres valeurs, d'autres autorités, l'expérience ayant l'existence positive devient elle-même positivement la valeur *et l'autorité**.

[…] Mais que Dieu, la connaissance, la suppression de la douleur cessent d'être à mes yeux des fins convaincantes, si le plaisir à tirer d'un ravissement m'importune, me heurte même, l'expérience intérieure devra-t-elle aussitôt me sembler vide, désormais impossible étant sans raison d'être ? […] Je posai la question devant quelques amis, laissant voir une partie de mon désarroi : l'un deux** énonça simplement ce principe, que l'expérience elle-même est l'autorité (mais que l'autorité s'expie).

* Le paradoxe dans l'autorité de l'expérience : fondée sur la mise en question, elle est mise en question de l'autorité ; mise en question positive, autorité de l'homme se définissant comme mise en question de lui-même.

** Maurice Blanchot […]. » (G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 19)

tous, était resté le seul à pouvoir envisager, avec Bataille, le projet d'un modèle de communautarisme marqué par l'incomplétude et par le refus de l'avenir[650].

Est-ce que la critique de Kojève a fait mouche ? Nous pensons que l'injonction à réduire au silence la partie mystique de *L'Expérience intérieure* ait été effectivement accueillie par Bataille au moment où il a songé à retravailler *Le Coupable* en vue de sa publication. Comme on l'a analysé plus haut, ce « J'ai vu que je devais *faire* ceci ou cela : et je le fais (mon temps n'est plus cette blessure béante) » sur lequel se termine le livre annonce un changement de perspective inattendu et hâtif qui semble contredire tout ce qui précédait, à savoir le long récit d'un état convulsif où le souci de l'immédiateté l'emportait sur le calme de la réflexion et, par conséquent, sur l'action. Si *L'Expérience intérieure* correspondait à une description méticuleuse et paradoxalement *extérieure* de ces états *immédiats* (le langage, pour perturbé qu'il puisse l'être, ne fait pas défaut à Bataille), *Le Coupable* débute par un monologue *intérieur* concernant des états dictés par l'*extérieur* mais s'achève sur une suite *extérieure* (un appendice) de textes qui ont affaire à l'intériorité. En effet la rédaction du *Coupable* avait commencé bien avant celle de *L'Expérience intérieure* et en quelque sorte ce dernier ouvrage la prolonge, mais il est remarquable que la publication différée du premier ait fourni à Bataille l'occasion d'incorporer la critique kojévienne pour introduire finalement la vérité de l'achèvement et donc, avec toutes les réserves possibles, de la Sagesse. Seulement un Sage pourrait écrire, dans l'introduction du *Coupable* : « Un nommé Dianus[651] écrivit ces notes et mourut. Lui-même se désigna (par antiphrase ?) sous le nom du coupable. Le recueil publié sous ce titre est un livre *achevé*[652]. Une lettre et les fragments d'un ouvrage commencé[653] font l'objet d'un appendice. »[654] Dianus avait nécessité de mourir, de se sacrifier, pour atteindre le sommet de la culpabilité qu'un ouvrage achevé évoque. Dianus le « philo-sophe » était devenu un Sage, mais un Sage encore hésitant, encore potentiellement ouvert à sa mise en question, à son dépassement dialectique puisque Bataille ne cesse de souligner combien ce serait honteux de céder à l'équivoque de

[650] Cf. M. BLANCHOT, *La communauté inavouable*, *op. cit.*, pp. 9-47.

[651] Bataille ajoute en note : « Dianus est le pseudonyme – tiré de la mythologie romaine – dont je me suis servi quand je publiai la première fois ces premières pages du *Coupable*, en avril 1940, dans le numéro de *Mesures* qui sortait à cette date d'une imprimerie d'Abbeville. » Le nom « Dianus », que Bataille avait croisé dans le *Rameau d'or* de Frazer (il était le « Roi du bois », l'homme sacré – puisque sacrifiable – protecteur du temple de Diane dans la forêt de Nemi), rappelle également l'association de Dieu et de l'anus (cf. par exemple G. BATAILLE, *L'anus solaire*, *O.C.*, t. I, pp. 81-86)

[652] C'est nous qui soulignons. Il faut aussi rappeler que la première édition de *L'Expérience intérieure* se terminait par un recueil de poèmes (section intitulée *Manibus date lilia plenis*), comme à remarquer la primauté de la sensibilité sur l'entendement.

[653] Il s'agit de *La Limite de l'utile*, devenu successivement *La Part maudite*.

[654] G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 240. C'est nous qui soulignons.

l'individualité [« 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 »[655]]. C'est pour cette raison que le troisième volet de la *Somme athéologique* sera constitué par le curieux ouvrage *Sur Nietzsche*, rédigé de février à août 1944 et publié en février 1945.

D'entrée de jeu, il est nécessaire de rendre sensible le fait qu'en dépit du titre, il ne s'agit absolument pas d'un essai *sur* Nietzsche. À ce propos, ces quelques lignes de Denis Hollier concernant le « dispositif Hegel/Nietzsche » chez Bataille peuvent nous éclairer sur le rôle et la fonction que les deux philosophes jouent dans l'économie de son écriture :

> « 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. […]
>
> - 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 s'agit donc ici de combler un retard, une lacune culturelle dans un mouvement d'honnêteté intellectuelle, en toute objectivité. À 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. À 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 les malentendus. […]

[655] *Ibid.*, p. 353.

> 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 des 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. »[656]

Le livre intitulé *Sur Nietzsche* se passe bien de la transcendance à l'égard du *texte* de Nietzsche. Comme le dit admirablement Denis Hollier, Nietzsche *est* dans le texte bataillien et le travaille de la même manière que l'exigence souveraine perturbait le langage de *L'Expérience intérieure* et du *Coupable* pour en faire des traités où la quête de l'*impersonnel* remettait en cause toute subjectivité banalement assumée. Dans *Sur Nietzsche*, Bataille « joue la pensée des autres », on pourrait même dire « de l'autre », et cet autre est exactement l'absence de Nietzsche malgré le nombre élevé de ses citations (tirées pour la plupart du recueil *La volonté de puissance*, du *Gai savoir* et d'*Ecce homo*) qui ponctuent les trois parties du volume[657]. Si Bataille le cite (sans le commenter), c'est pour ne pas imposer son propre discours *sur* Nietzsche, au-delà de Nietzsche, mais pour prolonger celui de ce dernier et même pour lui faire toucher des extrémités que le philosophe de Röcken n'aurait pu soupçonner. Nietzsche est un prétexte, c'est-à-dire un texte précédant tout autre texte, qui ouvre à la *chance*, au jeu de l'impossible, et qui laisse béante la dialectique inaugurée par les deux premiers ouvrages de ce projet qui deviendra la *Somme athéologique*. Chez Bataille le moment de la synthèse se pose toujours comme un échec, comme une déchéance (une *chance*), un jet de dés, une position intenable. Pourtant, il faut jouer ce jeu jusqu'au bout pour ne pas sombrer dans la folie qui hante tout

---

[656] D. HOLLIER, « De l'au-delà de Hegel à l'absence de Nietzsche », *op. cit.*, pp. 80-90, *passim*.

[657] La première partie est une introduction générale à la *communauté* qui lie Nietzsche et Bataille ; la deuxième partie est le texte, retravaillé et intitulé « Le Sommet et le Déclin », d'une conférence sur la notion de « péché » que Bataille avait tenue le 5 mars 1944 chez Marcel Moré en présence d'un vaste auditoire d'intellectuels et qui a donné lieu à une célèbre discussion, reproduite désormais dans *Discussion sur le péché*, *O.C.*, t. VI, pp. 315-359) ; la troisième partie est le journal de Bataille qui va de février à août 1944. Pareillement à ce qu'il avait fait pour *Le Coupable*, le volume est clôturé par un appendice incluant six textes de nature hétéroclite.

achèvement du savoir (première ligne du livre : « Ce qui m'oblige d'écrire, j'imagine, est la crainte de devenir fou »[658]), et le terme du dérèglement – une identification[659] qui ne peut qu'entraîner une aliénation – inhérent à cette écriture à deux est un dépassement inclusif de Nietzsche, ce qui revient à dire que *Sur Nietzsche* produit tout de même au niveau *symbolique* une *Aufhebung* que Bataille s'interdisait dans le *réel* de son existence.

On le voit déjà à partir du sous-titre du livre : *Volonté de chance*. Nietzsche, reconnu comme philosophe de la « volonté de puissance », est interprété par Bataille comme le « philosophe du *mal* »[660] , ce qui comporte un écart significatif quant aux fins recherchées. Tout d'abord, il est nécessaire de mettre au clair ce que le mot « mal » sous-entend pour Bataille. Il l'explique en quelques mots qui élucident la portée de cette opération sémantique subtile qui mettrait en cause toute identification facile entre le discours bataillien et la philosophie nietzschéenne :

> « Le bien se donne d'abord comme bien d'un être. Le mal semble un préjudice porté – évidemment à quelque être. Il se peut que le bien soit le respect des êtres et le mal leur violation. Si ces jugements ont quelque sens, je puis les tirer de mes sentiments.
>
> D'autre part, de façon contradictoire, le bien est lié au mépris de l'intérêt des êtres pour eux-mêmes. Selon une conception secondaire, mais jouant dans l'ensemble des sentiments, le mal serait l'existence des êtres – en tant qu'elle implique leur séparation.
>
> Entre ces formes opposées, la conciliation semble facile : le bien serait l'intérêt des *autres*. […] Mais avant d'en venir aux questions impliquées dans l'énoncé qui précède, je montrerai l'opposition sous un autre jour.
>
> *J'ai l'intention d'opposer non plus le bien au mal mais le 'sommet moral', différent du bien, au 'déclin', qui n'a rien à voir avec le mal et dont la nécessité détermine au contraire les modalités du bien.*
>
> *Le sommet répond à l'excès, à l'exubérance des forces. Il porte au maximum l'intensité tragique. Il se lie aux dépenses d'énergie sans mesures, à la violation de l'intégrité des êtres. Il est donc plus voisin du mal que du bien.*
>
> *Le déclin – répondant aux moments d'épuisement, de fatigue – donne toute la valeur au souci de conserver et d'enrichir l'être. C'est de lui qui relèvent les règles morales.* »[661]

Faire de Nietzsche le « philosophe du mal » signifierait donc l'associer à un excès qui déborde toute limite, toute contrainte de l'être et, qui plus est, entraîne la violation d'une intégrité – intégrité d'un système et non seulement de ces êtres qui y sont impliqués. Cependant,

---

[658] G. BATAILLE, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 11.
[659] « Ma vie, en compagnie de Nietzsche, est une communauté, mon livre est cette communauté. » (*Ibid.*, p. 33)
[660] *Ibid.*, p. 16.
[661] *Ibid.*, pp. 41-42.

la « volonté de puissance » dit autre chose que l'opposé d'un souci de conservation d'un bien ; elle dit surtout la subordination vis-à-vis de l'accomplissement d'un acte, et que cet acte est le *surhomme*. Nietzsche travaille pour un au-delà de l'être qui est depuis toujours supposé dans cet être même. Il ne s'agit que de le perfectionner par un projet et donc par une opération métaphysique visant la rupture entre l'homme (ou le *dernier homme* de *Ainsi parla Zarathoustra*, donc l'homme de la sécurité, de la conservation de soi) et son dépassement, mais cette opération serait encore dialectique puisque la coupure est en même temps un lien et pas vraiment un saut (dans l'impossible) : entre l'« homme » et le préfixe « sur » il y a la proximité qui lie l'« *Auf* » et le « *hebung* »[662], à savoir la tangibilité sensible de quelque chose qui s'appuie sur un objet déterminé pour l'enlever tout en le conservant. Le surhomme nietzschéen serait donc un homme paradoxalement accompli qui fait de son exubérance une manifestation de Sagesse. Bataille ne le dit pas explicitement sinon dans quelques notes éparses et non développées[663], mais sa timidité dans l'emploi de ce terme laisse sous-entendre une critique de la métaphysique nietzschéenne par le biais des catégories hégéliennes. Par ailleurs, la page la plus intéressante de *Sur Nietzsche* n'a pas été publiée. Il s'agit d'un ensemble de notes que Bataille avait écrites en vue de la rédaction de la préface du livre et qui à la fin n'ont pas été prises en compte (formellement, mais elles subsistent *in absentia* dans l'argumentation du texte) :

> « *Préface*
>
> [*En marge ;* l'opposition chez Hegel – identité : négativité]
>
> admettre la vérité de Hegel : c'est la position la plus contraire mais peut-être, par là même, la plus favorable au mouvement de ma propre pensée.
>
> Ma critique de Hegel porte en particulier sur la marge aléatoire : le fait que la nécessité des résultats laisse continuellement la part de l'aléa.
>
> L'aléa, c'est-à-dire l'angoisse, le rire, les états mystiques… Ce que la phénoménologie – à tort, mais *nécessairement* – laisse en dehors.

---

[662] « Hebung » est le substantif tiré du verbe « heben », qui indique en même temps l'enlèvement et le maintien. « Auf » (« sur » ou « en dessus ») suggère le contact matériel entre la chose concernée et ce qui lui est posé dessus, en excluant donc la suspension. Cette proximité entre le « surhomme » et l'*Aufhebung* ne peut se justifier grammaticalement que si l'on prend la traduction française classique de « Übermensch » car le terme allemand devrait se traduire plutôt par « outre-humain », où le « über » renvoie à l'idée d'un au-delà qui n'a aucun rapport avec ce qu'il y a en dessous tandis que le « Mensch » est à rapporter moins à un particulier (l'homme, c'est-à-dire le « Mann ») qu'à l'universel.

[663] Par exemple, dans des notes rattachées à un projet d'épilogue pour *Sur Nietzsche*, il admet : « Nietzsche a confondu – du moins tendu à confondre – 'morale des maîtres' et 'morale de l'homme entier' ; il envisageait l' 'homme entier' en tant qu'il lui faut porter sa totalité à l'extrême ; il a préjugé des attitudes qui conviendraient dans sa position, les rapportant systématiquement à celles du maître, qui n'est comme l'esclave qu'un fragment de l'homme, un commandement militaire ; » (G. BATAILLE, *Sur Nietzsche* (notes), *op. cit.*, p. 439).

> Les résultats nécessaires atteints, deux hypothèses peuvent être formulées :
> - ou l'aléa est supprimée (hypothèse de Kojève) avec la suppression de l'action nécessaire
> - ou au contraire la nécessité de l'action tombant et l'aléa se trouvant libre…
> La réponse ne serait-elle pas dans l'opposition de l'extrême et de la moyenne ?
> Curieux que Kojève reconnaisse que nous venions trop tard. Il admet donc, implicitement, le principe de la mise en jeu.
>
> Noter que dans Hegel le principe de la mise en jeu apparaît sous forme de négativité dans l'action.
> La tradition kierkegaardienne et nietzschéenne digérant le hégélianisme.
> Trouver quelque chose au-delà du plaisir. Nietzsche : la puissance. J'ai trouvé le jeu.
> Combien le mouvement de l'histoire nous néglige, nous qui pourrions représenter…
> Contrairement à ce que N. a cru (V.P. I, p. 59), Hegel se situe par-delà le bien et le mal. »[664]

Il est peut-être étonnant de voir Bataille se réapproprier Hegel *contra* Nietzsche et, *a fortiori*, de parler *dans* Hegel (« admettre la vérité de Hegel » ne veut dire, somme toute, l'incorporer dans son discours ?) pour se rabattre *sur* Nietzsche. Le mouvement de la pensée de Bataille procéderait alors de façon solidaire avec celui de la pensée de Hegel, à ceci près que cette dernière devrait faire une place à l'aléa, la place que Nietzsche a saturée par la « puissance », par cette virtualité encore trop lourde de conséquences métaphysiques que l'immanence ne saurait atteindre sans le sacrifice du surhomme lui-même (« Trouver quelque chose au-delà du plaisir. Nietzsche : la puissance. J'ai trouvé le jeu »[665]). Bataille attribue à l'aléa une fonction discriminatoire à l'égard deux hypothèses qui se profilent une fois que le système hégélien s'est refermé sur lui-même, que les résultats prévus ont été atteints : soit elle le fait chavirer dans le non-savoir (solution bataillienne), soit elle se supprime avec une décision violente et nécessaire qui serait soumise à la réalisation d'un programme politique (solution kojévienne). C'est l'impasse qu'on avait déjà formulée plus haut[666] et que Bataille avait résolue par la fiction de l'inachèvement de l'Histoire, mais ce qui est éminemment déroutant c'est que Kojève lui-même, au moment où il rédige – en 1946 – la fameuse note de bas de page

---

[664] *Ibid*., p. 426.

[665] Contre le plaisir de l'« homme moyen » (de l'homme refusant l'extrême du possible), Bataille considère nécessaire accéder au jeu et à la perte de volonté qu'il comporte : « Au-delà du plaisir, la puissance ?
Non : le jeu.
[*en marge* : j'arrive à ce point au hasard des jours]
Nietzsche disait créer et non jouer. Dans l'immanence tout serait *subi*. Il n'y aurait plus de volonté de faire (d'être puissant) mais un accord avec le possible par un mouvement heureux d'accès vers l'inaccessible (au lieu de la volonté de puissance et même de la volonté tout court) » (*ibid.*, p. 473). Le fait de vouloir « créer » impliquerait encore la volonté de saisir un objet et donc une transcendance de surcroît.

[666] Cf. *supra*, p. 188.

sur le monde post-historique pour la première édition de l'*Introduction à la lecture de Hegel*, dit sereinement que « [*à la fin de l'Histoire*] tout le reste peut se maintenir indéfiniment ; l'art, l'amour, le jeu, etc. etc. ; bref, tout ce qui rend l'Homme *heureux*. »[667] Le jeu fait donc son entrée glorieuse parmi les survivances de la clôture du système : l'aléa n'a pas été supprimée ou, si elle l'était, il a fallu à Kojève de la réhabiliter pour sympathiser avec la souveraineté que Bataille oppose à la Sagesse qu'on lui avait souhaitée dans la lettre de 1943. Seulement, et ici la friction sera irréconciliable, pour Bataille l'aléa ne pouvait pas ne pas s'accompagner d'un état d'angoisse propice à l'absence de réponse, au questionnement infini qu'elle introduisait, alors que pour Kojève l'animal humain post-historique est cloué à un bonheur durable (le fait de ne devoir plus nier et donc lutter dans le monde excluait toute souffrance)[668].

À notre avis, la *reconnaissance* tardive du philosophe russe faisait aussi suite à la publication, dans le numéro 4 de la revue *Dieu vivant* (1945), de la « Discussion sur le péché » qui avait suivi la conférence de Bataille « Le Sommet et le Déclin » ayant eu lieu chez Marcel Moré le 4 mars 1944 et dont le texte, quelque peu modifié, constituait la deuxième partie de *Sur Nietzsche*. Au fil du débat, Sartre rétorque à Bataille que sa notion de péché a une valeur dialectique, « c'est-à-dire qu'il s'évanouit de lui-même ; il a le rôle de vous pousser vers un état où vous ne pouvez plus le reconnaître comme péché »[669] alors que pour les chrétiens le péché reste tel qu'il est faute de le contester (et le supprimer) pour atteindre un état de grâce semblable à celui que Bataille cherche et que, par conséquent, il s'agit de deux notions différentes du même objet et qu'il y a ambiguïté sémantique dans l'emploi qu'il fait de ce terme. Inopinément, Bataille répond : « Comme dans toute dialectique, il y a dépassement et non pas suppression. Là, je me réfère à la dialectique hégélienne, je ne fais pas mystère de ce fait que *je suis plus que tout autre chose et sans l'être de bout à bout, hégélien*. La notion de péché liée à l'action, vous la reconnaîtrez facilement ; c'est la négativité hégélienne, la négativité qui est l'action. »[670]

---

[667] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 435 n.

[668] Dans des notes relatives à la section du journal de Bataille datant de juin-juillet 1944 et publiée dans *Sur Nietzsche* avec le titre « Le Temps », on peut lire : « À l'instar de Hegel, j'imagine l'histoire achevée, même si l'achèvement, me donnant raison, [*biffé* : consolidait en moi l'enchaînement des idées, je ne pourrais que m'attrister (Kojève lui-même…). L'histoire achevée, l'existence ne vaut pas la peine : on n'en peut rien tirer qui naisse : c'est une répétition monotone, ou rien] justifiait une idée du monde qu'à ce moment-là je serais, je ne pourrais qu'être abattu. » (G. BATAILLE, *Sur Nietzsche* (notes), *op. cit.*, p.412) Il suffit à Bataille d'imaginer l'histoire achevée pour sombrer dans l'agonie du suppliciant en réponse à la monotonie du bonheur kojévien (toutefois, l'énigmatique « Kojève lui-même… » nous suggérerait une tristesse partagée).

[669] G. BATAILLE, *Discussion sur le péché*, *O.C.*, t. VI, p. 347.

[670] *Ibid.*, p. 348. C'est nous qui soulignons.

Kojève avait probablement salué cet « hyperhégélianisme » bataillien, un hégélianisme dépassant Hegel pour éviter de s'identifier « de bout à bout » avec lui puisque seulement dans l'écart avec le Maître il pouvait y avoir de la vérité, et que cette vérité était celle *de l'art, de l'amour, du jeu, etc. etc*.

*

Nous souhaiterions ajouter un dernier mot sur les textes fictionnels et poétiques de Bataille amorcés ou publiés dans l'arc temporel en examen. Ils sont nombreux et tous conçus à partir de cette faille du système hégélien qui tiendrait à l'écart les expériences non-médiatisées et non médiatisables du réel. À en parcourir les différents plans, les projets inachevés, les notes on se rend compte que le nom de Hegel et le contenu de sa philosophie reviennent continuellement sous la plume de Bataille avec un acharnement voisin de l'obsession. Des textes tels que *Madame Edwarda*, *Le Petit*, *Dirty*, *Le Mort*, *Julie*, *L'Orestie*[671], *L'Archangélique* expriment un vertige de la pensée qui ne peut se comprendre sans le mettre en relation avec le sens de l'action hégélienne qui ordonne les phénomènes selon leur différent degré de conscience, du plus bas au plus haut. Bataille vise l'opération contraire, c'est-à-dire qu'il met en place un dispositif visant la transfiguration poétique de la *chute* de l'idée dans la nature tout en exacerbant par là même les mouvements les plus transgressifs que la friction entre le Concept et l'Être-donné produit. En effet, l'œuvre fictionnelle de Bataille se construit comme le prolongement négatif de la mise en action dialectique, ce qui revient à dire qu'elle opère la mise en question, également dialectique, de tout le possible du point de vue d'une conscience déchirée qui a renoncé au Travail et à la Lutte. Transgression qui consiste à excéder les limites

[671] Le titre de cet ouvrage, publié en 1945, est déjà en soi hégélo-kojévien. Aucun de ses commentateurs ne l'a relevé, mais l'Oreste dont Bataille parle, avant de devenir le héros racinien de la transgression des lois et de la haine de la poésie (conformément à ce qu'il en dit dans les projets de préface pour *Être Oreste*, sous-partie de l'*Orestie* qui devait devenir un livre à part entière et que, conçu en 1943, n'a jamais vu le jour sous ce titre tout en étant partiellement intégré dans la *Haine de la poésie*, en 1947), avait été inspiré par des leçons de Kojève sur la trilogie eschyléenne. Les notes prises par Bataille lors de ce cours le témoignent amplement : cf. *Fonds Georges Bataille*, NAF 28086, boîtes 12-37 (série « Boîtes »), sous-boîte 8 B, ff^{os} 1-15. Les souvenirs de Pierre Prévost vont dans le même sens. En 1937, avant que les activités du « Collège de Sociologie » ne démarrent, Georges Bataille tint des « exposés préliminaires » à la brasserie Gambrinus, près de la Bourse. L'un des sujets récurrents abordés était l'*Orestie* : « Les réunions à la brasserie Gambrinus avaient lieu l'après-midi, à un moment où l'établissement était peu animé. Le garçon pouvait virevolter de l'un à l'autre, servant bière, café et thé aux auditeurs et participants, attentifs aux exposés et aux débats sur l'*Orestie*, tragédie qui fournit les premiers thèmes des exposés suivis de discussions. Georges Bataille dirigeait les débats. Je ne sais si c'est la situation générale du monde à cette époque annonciatrice de bouleversements qui incita Bataille et ses amis à commencer leurs travaux sur ce sujet, mais il leur permettait d'emblée d'exposer les trois volets fondamentaux de leurs positions et de leur aspiration : le mythe, le sacré, le pouvoir.

[…] Cet Agamemnon qui, pour assurer la victoire des Argiens sur les Troyens et par là même son pouvoir, sacrifie sa fille Iphigénie, le [*Bataille*] fascinait.

Chez Eschyle le mythe se développe sans détour ; aucun subterfuge ne surgit pour sauver le joyau de la maison royale. Le père tuera lui-même sa fille, accomplissant l'acte sacré qui est par excellence le sacrifice. La victoire sera assurée, Troie sera détruite, mais Agamemnon et toute sa famille seront soumis à un destin où la cruauté sera sans mesure. » (P. PRÉVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, Jean-Michel Place, Paris, 1987, pp. 25-26)

de la Loi, les limites du Discours et finalement les limites du plaisir dans un va-et-vient qui ne supprime pas pour autant ce qui a été dépassé (le monde du Travail et de la servilité ne serait pas moins nécessaire que le geste qui le fait momentanément écrouler dans une extase intemporelle, faute de quoi l'homme s'identifierait bel et bien à un animal). L'au-delà du plaisir en appelle à un aléa, à un jeu, à une expérience de la *chance* toute particulière qui est celle de l'érotisme, ce qui est au centre de l'ensemble de ces textes. Bataille décèle dans le mouvement transgressif de l'érotisme la représentation la plus pure de cette mise en question infinie du possible ; la plus pure, la plus naïve et puissante, mais aussi la plus désespérante. Le trait d'union de ses récits étant un *tremblement*[672] agrémenté d'angoisse[673], l'érotisme prépare à la chance absolue, celle qui s'accommode la suppression de l'individualité non pas en vue de l'accès à un universel qui épuiserait le possible mais, au contraire, pour *communier* avec l'autre dans une fusion de sujet et objet (l'autre sujet en tant qu'objet) qui s'ouvre sur le néant et sur l'immanence qu'il dispose. Le désir érotique (il n'est jamais question de plaisir mais toujours de son au-delà : le plaisir se lierait à la satisfaction qui accompagne le Travail et le Discours façonnant le monde) se configure donc comme un désir de mort, et en cela Bataille ne saurait être plus kojévien quitte à détourner l'enseignement du maître pour aboutir à des résultats opposés.

Kojève explique à maintes reprises que le désir de reconnaissance est un désir qui porte sur un autre désir et non pas sur un objet qui satisferait un besoin naturel, ce qui équivaut à dire que le désir est toujours vide de contenu positif. Plus précisément :

> « D'une manière générale, le Moi du Désir est un vide qui ne reçoit un contenu positif réel que par l'action négatrice qui satisfait le Désir en détruisant, transformant et 'assimilant' le non-Moi désiré. Et le contenu positif du Moi, constitué par la négation, est une fonction du contenu positif du non-Moi nié. Si donc le Désir porte sur un non-Moi 'naturel', le Moi sera 'naturel' lui aussi. Le Moi créé par la satisfaction active d'un tel Désir aura la même nature que les choses sur lesquelles porte ce Désir : ce sera un Moi 'chosiste', un Moi seulement vivant, un Moi animal. Et ce Moi naturel, fonction de l'objet naturel, ne pourra se révéler à lui-même et aux autres qu'en tant que Sentiment de soi. Il ne parviendra jamais à la Conscience de soi.

[672] Dans une note de bas de page située à la fin de *Madame Edwarda* et relative à la phrase « Dieu, du moins, saurait-il ? DIEU, s'il 'savait', serait un porc », Bataille s'écrie : « J'ai dit : 'Dieu, s'il 'savait', serait un porc.' Celui qui (je suppose qu'il serait, au moment, mal lavé, 'décoiffé') saisirait l'idée jusqu'au bout, mais qu'aurait-il d'humain ? au-delà, et de tout… plus loin, et plus loin… LUI-MÊME, en extase au-dessus d'un vide… Et maintenant ? JE TREMBLE. » (G. BATAILLE, *Madame Edwarda*, *op. cit.*, p. 31)

[673] Toujours dans *Madame Edwarda*, le deuxième liminaire affiche : « mon angoisse est enfin l'absolue souveraine. ma souveraineté morte est à la rue, insaisissable – autour d'elle un silence de tombe – tapie dans l'attente d'un terrible – et pourtant sa tristesse se rit de tout. » (*Ibid.*, p. 17)

> Pour qu'il y ait Conscience de soi, il faut donc que le Désir porte sur un objet non-naturel, sur quelque chose qui dépasse la réalité donnée. Or la seule chose qui dépasse ce réel donné est le Désir lui-même. Car le Désir pris en tant que Désir, c'est-à-dire avant sa satisfaction, n'est en effet qu'un néant révélé, qu'un vide irréel. Le Désir étant la révélation d'un vide, étant la présence de l'absence d'une réalité, est essentiellement autre chose que la chose désirée, autre chose qu'une chose, qu'un être réel statique et donné, se maintenant éternellement dans l'identité avec soi-même. »[674]

Bataille prend au pied de la lettre cette notion kojévienne du désir comme étant un vide irréel, un néant révélé, pour l'interpréter dans un sens totalement contraire et pourtant profondément cohérent avec la posture qu'il souhaite introduire dans le revers du système hégélien : le désir d'un désir ne saurait être pour lui autre chose qu'un désir de mort. Si l'on substitue au terme « désir » ce qu'il implique au niveau métaphysique, c'est-à-dire – conformément à la lecture kojévienne de Hegel – la mort que le néant du désir de l'homme est (en tant que « Négativité pure »[675]) l'on obtient une stratification sémantique nouvelle. La mort représenterait, conformément à un passage de la préface de la *Phénoménologie* commenté aussi par Kojève[676], une « irréalité » auprès de laquelle la Négativité que l'homme *est* séjourne pour supporter le travail que la transformation de l'Être-donné demande. Seulement, et ici Bataille s'éloigne de Kojève comme de Hegel, le désir de cette mort qui est néant, le désir de l'au-delà de l'être, se traduit par une négation de soi permettant l'accès non pas au monde historique – profane – mais au monde sacré de l'indifférence des êtres. C'est ce que l'expérience érotique véhiculerait à son plus haut degré, la seule expérience à rendre l'homme authenti-

---

[674] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 12. Cf. aussi p. 167 : « L'homme doit être un vide, un néant, qui n'est pas un néant pur, reines Nicht, mais quelque chose qui *est* dans la mesure où il *anéantit* l'Être, pour se réaliser à ses dépens et néantir *dans* l'être. »

[675] « Mais la Négativité prise en elle-même n'est pas autre chose que le Néant, qui peut se 'manifester' en tant que mort. Et Hegel le dit également à maintes reprises. […] Si donc, d'une part, la liberté est Négativité, et si, d'autre part, la Négativité est Néant et mort, il n'y a pas de liberté sans mort, et un seul être mortel peut être libre. On peut même dire que la mort est la 'manifestation' dernière et authentique de la liberté. » (*Ibid.*, p. 556)

[676] Cf. § 38-39 de la *Phénoménologie* : « La mort, pour donner ce nom à cette ineffectivité, est ce qu'il y a de plus terrible, et retenir ce qui est mort, est ce qui requiert la plus grande force. La beauté sans force déteste l'entendement parce qu'il lui impute et enjoint cela même qu'elle ne peut pas faire. Mais la vie de l'esprit n'est pas la vie qui s'effarouche devant la mort et se préserve pure de la décrépitude, c'est au contraire celle qui la supporte et se conserve en elle. L'esprit n'acquiert sa vérité qu'en se trouvant lui-même dans la déchirure absolue. Il n'est pas cette puissance au sens où il serait le positif qui n'a cure du négatif, à la façon dont nous disons de quelque chose : ce n'est rien, ou, ce n'est pas vrai, et puis, bon, terminé, fi de cela et passons à n'importe quoi d'autre ; il n'est au contraire cette puissance qu'en regardant le négatif droit dans les yeux, en s'attardant chez lui. Ce séjour est la force magique qui convertit ce négatif en être. » (G.F.W. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, pp. 79-80) La traduction commentée par Kojève de ce passage se trouve dans *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, pp. 540-541 ; au lieu d'« ineffectivité », il traduit l'allemand *Unwirklichkeit* par « irréalité ». Cette traduction sera reprise par Bataille, quoique légèrement modifiée, dans son article « Hegel, la mort et le sacrifice » pour le numéro 5 de la revue *Deucalion* (octobre 1955 ; cf. *O.C.*, t. XII, pp. 326-345). La première phrase de cette citation, partiellement coupée, constituera aussi l'exergue de la préface de la deuxième édition de *Madame Edwarda*, en 1956.

quement libre, et cela au moment où, paradoxalement, il se rapproche le plus de l'immédiateté de l'animal (ou de la nature). Il s'agit là d'une évidence que Kojève avait écartée mais que Bataille réinterprète de façon subtile. Dans l'*Introduction à la lecture de Hegel* on peut effectivement lire quelques lignes sur le cas de figure où le désir (d'un homme) porterait sur une femme :

> « Ainsi, dans le rapport entre l'homme et la femme, par exemple, le Désir n'est humain que si l'un désire non pas le corps, mais le Désir de l'autre, s'il veut 'posséder' ou 'assimiler' le Désir pris en tant que Désir, c'est-à-dire s'il veut être 'désiré' ou 'aimé' ou bien encore : 'reconnu' dans sa valeur humaine, dans sa réalité d'individu humain. »[677]

Pour Kojève le rapport entre l'homme et la femme médiatisé par le désir ne peut être humain que si le corps est exclu du mouvement désirant. Cela se tient. Cependant, chez Bataille le fait de désirer un corps n'enlève en rien à l'homme la possibilité de réaliser sa valeur la plus humaine. Certes, le désir érotique visant le corps rapprocherait l'homme d'un contenu positif qui est le propre du besoin animal d'un bien, mais il faut souligner combien pour Bataille un corps ne soit jamais seulement un bien et, s'il est un bien, ce qui est attirant en lui est aussi la répugnance que sa nudité inspire et donc la possibilité de la neutraliser au travers d'une violation. Depuis le « Collège de Sociologie » Bataille n'a cessé de considérer parallèlement les mouvements d'attraction et de répulsion suscités par des objets troubles[678], et le corps d'une femme fait partie de ces instances qui mettent en jeu l'intégrité de l'homme qui le désire. Ainsi la violence du désir érotique n'est qu'une manifestation de ce surplus d'être, de cet excès que l'homme a en soi et qu'il ne peut dépenser que de façon improductive, en niant le Moi discursif qu'il représente dans le monde profane du Travail.

Serait-ce un retour à l'animalité ? Kojève n'aurait pas de doutes, mais d'après Bataille le désir du corps autrui est un désir de mort – de négation de la conscience discursive – qui porte sur un objet *nu*, c'est-à-dire sur un objet particulier qui diffère des autres objets naturels. Le trouble posé par la nudité (dans la société occidentale, du moins) étant l'effet d'une injonction morale, donc culturelle, le désir d'un homme envers le corps d'une femme – habillée ou non, peu importe – viserait la violation d'une norme humaine et non pas l'appropriation d'un bien naturel. Dès lors, la transgression qui se joue dans le mouvement érotique serait

---

677 A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 13.

678 Cf. G. BATAILLE, « Attraction et répulsion I. Tropismes, sexualité, rire et larmes », in D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, *op. cit.*, pp. 120-142.

transgression d'une loi, *a fortiori* d'un tabou et non satisfaction d'un besoin animal. Les animaux ne transgressent pas car leur monde est celui de l'immanence, mais l'homme a cette propriété qui consiste à atteindre le sommet de son humanité au moment où il fait table rase de sa conscience en fusionnant avec l'objet de son désir. Le dénudement d'une femme est le dénudement du Discours, la possession de son corps est la violation d'un tabou donc un effort qui va dans le sens du « mal » dont Bataille parlait dans *Sur Nietzsche* : contre la conservation d'un individu isolé, ce qui veut dire en vue d'une *communication* qui se passe temporairement de la reconnaissance mais qui lie davantage les êtres. Bien évidemment le saut dans l'impossible, dans cette immanence que l'érotisme assure, confie l'homme à ce plan indifférencié – Bataille l'appelle *continuum* – où il pourrait sembler que l'individualité soit abolie une fois pour toutes à la faveur de l'animalité. Pourtant, l'être humain a la possibilité de revenir de cette dimension avec la nostalgie d'un état de grâce tragique qu'il n'a pu éprouver que suite à une angoisse accablante (aucune violation d'un tabou ne va sans l'horreur qu'il inspire). La mort qui a lieu dans le transport érotique est par conséquent une *petite mort*, et le sentiment que l'homme en conserve le met face à un défi souverain qui pourrait être résumé par la question : « Quand je désire la mort de moi dans l'autre, ne suis-je encore plus moi-même que je ne l'étais avant ? ». Le sens du désir de mort de l'érotisme bataillien est là, dans cette dialectique parfaitement rigoureuse où se nier dans l'autre et par l'autre aboutit à une conscience amplifiée des possibilités souveraines que l'homme a quand il se veut « entièrement », sans écarter les extrémités – c'est-à-dire les taches aveugles – de son discours.

Nous prendrons maintenant deux exemples de cet usage dialectique de l'érotisme dans les ouvrages fictionnels de Bataille de cette époque.

En premier lieu, il y a *Madame Edwarda*. Court récit de la rencontre tragique entre Pierre (Pierre Angélique, hétéronyme de Bataille[679]) et une prostituée, Edwarda, dans un bordel, puis des vagabondages qui s'ensuivent. Tragique puisque cette femme a le sens de la sordidité de la mort : elle amène Pierre à un vertige des sens et à un sommet d'imbécillité désespérée

[679] Pierre de l'Évangile, sur lequel se fonde l'Église, mais l'église bataillienne est un bordel : « Une maison close est ma véritable église, la seule assez inapaisante. » (G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 247). « Angélique » aurait une double référence théologique. Il s'agirait en premier lieu d'un renvoi à Saint Thomas d'Aquin, dit *doctor angelicus*, représentant du système absolu de la théologie positive, la *Summa theologiae* (source d'inspiration de son renversement pervers, la *Somme athéologique* bataillienne). Deuxièmement, ce serait un clin d'œil à Angèle de Foligno, mystique chrétienne (XIII[e] siècle) beaucoup aimée par Bataille et dont certains passages de son *Livre des visions* sont présents en filigrane, opportunément détournés de leur sens primaire, dans *Madame Edwarda*. Les hétéronymes employés par Bataille font souvent l'objet d'un usage antiphrastique.

qui le laissera sans mots (littéralement : au moment où, dans l'étreinte sexuelle, l'extrême angoisse et l'extrême plaisir se touchent, sur la page ne surgissent que des lignes de pointillés) et sans forces. Tragique puisque cette femme est également Dieu et que ce Dieu aveugle et rend fou :

> « De mon hébétude, une voix, trop humaine, me tira. La voix de Mme Edwarda, comme son corps gracile, était obscène :
>
> - Tu veux voir mes guenilles ? disait-elle.
>
> Les deux mains agrippées à la table, je me tournai vers elle. Assise, elle maintenait haute une jambe écartée : pour mieux ouvrir la fente, elle achevait de tirer la peau des deux mains. Ainsi les 'guenilles' d'Edwarda me regardaient, velues et roses, pleines de vie, comme une pieuvre répugnante. Je balbutiai doucement :
>
> - Pourquoi fais-tu cela ?
>
> - Tu vois, dit-elle, je suis DIEU…
>
> - Je suis fou…
>
> - Mais non, tu dois regarder : regarde !
>
> Sa voix rauque s'adoucit, elle se fit presque enfantine pour me dire avec lassitude, avec le sourire infini de l'abandon : 'Comme j'ai joui !' »[680]

Dans l'obscénité de la prostituée on peut voir le vide angoissant qui est Dieu, l'abîme où s'égare le désir de mort que l'érotisme représente. Chez Bataille, il est évident, on ne peut pas s'adonner au plaisir charnel sans faire expérience d'une obscénité qui met mal à l'aise, qui nous laisse épuisés. Si le mystique atteignait Dieu dans la plénitude, dans la promesse d'un avenir rempli de joie après une vie de privations et de souffrance, Bataille voit dans l'extase érotique un point d'exubérance sans sens et sans apaisement possible : « L'expérience mystique diffère de l'érotique en ce qu'elle réussit pleinement. L'excès érotique aboutit à la dépression, à l'écœurement, à l'impossibilité de persévérer, et le désir inassouvi parfait la souffrance. L'érotisme excède les forces humaines. »[681] À ce propos, il est nécessaire de rappeler que *Madame Edwarda* a été rédigé à la même époque de la section de *L'Expérience intérieure* intitulée « Le Supplice », dont il constitue « la clé lubrique » :

> « J'écrivis ce petit livre en septembre-octobre 1941, juste avant *Le Supplice*, qui forme la seconde partie de *L'Expérience intérieure*. Les deux textes, à mon sens, sont étroitement solidaires et l'on ne

[680] G. BATAILLE, *Madame Edwarda*, *op. cit.*, pp. 20-21.
[681] G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 247.

> peut comprendre l'un sans l'autre. Si *Madame Edwarda* n'est pas demeurée unie au *Supplice*, c'est en partie pour des raisons de convenance regrettables. Bien entendu, *Madame Edwarda* m'exprime avec plus de vérité efficace ; je n'aurai pu écrire *Le Supplice* si je n'en avais d'abord donné la clé lubrique. Toutefois, je n'ai voulu décrire dans *Edwarda* qu'un mouvement d'extase indépendant, sinon de la dépression d'une vie débauchée, du moins des transes sexuelles proprement dites. »[682]

Le *supplice* rappelle le Christ crucifié au Golgotha, le Dieu incarné et suppliciant dans l'obscénité de ses plaies ouvertes offertes aux larmes de qui ne peut vivre que dans l'angoisse. Situation pareille à celle de *Madame Edwarda*, où la « transe sexuelle » touche à l'abandon du suppliciant. Non moins que l'aventure de la « folle », ce récit décrit une tension qui aboutit, selon les principes chers à Bataille, à l'extrême du possible en retraçant la totalité de l'expérience humaine déchirée par l'harmonie et la disharmonie. « Le Supplice » est enfin, et encore comme *Madame Edwarda*, l'aveu d'un renoncement et la reconnaissance d'une révélation, et c'est en définitive cette dualité qui le rend lisible, indispensable et inévitable, dans l'horizon de Pierre Angélique. Le renoncement vise l'action profane, le savoir utile et la nonchalance poétique ; la révélation est donnée dans les moments ténus où, pensée vide, l'écrivain se sent devenir pur Néant. Il ne faut pas s'étonner du fait que ce Néant, manifestation de l'extrême liberté liée à l'activité négatrice humaine, apparaisse dans un bordel. L'abîme que le jeune Bataille cherchait dans les églises avait été illusoire (profondément croyant qu'à partir de ses 17 ans, il perdit la foi en 1922), et illusoire parce qu'à sa place il y retrouvait le projet solide d'un Dieu transcendant, et non pas son cadavre. Le remplacement adopté par Bataille est alors la maison close. Ici l'on peut faire l'expérience désastreuse de la liberté, l'expérience du mal :

> « J'ai déshabillé tant de filles au bordel. Je buvais, j'étais ivre et n'étais heureux qu'à la condition d'être indéfendable.
>
> La liberté qu'on n'a qu'au bordel…
>
> Je pouvais au bordel me déculotter, m'asseoir sur les genoux de la sous-maîtresse et pleurer. Cela n'importait pas non plus, n'était qu'un mensonge, épuisant néanmoins le pauvre possible. »[683]

Le bordel est la liberté : celle des corps nus aux pieds desquels on s'agenouille comme devant une crucifixion. C'est l'épouvantable vérité de la chair, du Verbe (du *Logos*, Esprit

---

[682] G. BATAILLE, *Madame Edwarda* (notes), *O.C.*, t. III, p. 491.
[683] G. BATAILLE, *L'Impossible*, *O.C.*, t. III, p. 116.

hégélien) qui s'incarne et qui, pour cette raison même, est maudit. Malédiction qui frappe la chair en tant que désir mais aussi comme objet interdit qui assume en soi la promesse de mort et de pourriture. Voilà pourquoi entrer dans un bordel est comme entrer dans une morgue, ou aller à l'abattoir : « Moi je n'arrive pas dans cette effroyable église avec une tranquillité insolente et, au contraire, je suis transi et glacé. C'est seulement ainsi qu'angoissé dans l'étouffant royaume des cadavres, je suis entré moi-même dans un état presque cadavérique. »[684]

L'ensemble des prostituées qui habitent un bordel équivaut à une armée de saintes qui s'exposent au martyre en sacrifiant leur corps sous le signe de la dépense sans réserves. Si elles vivent la mort c'est pour se livrer en permanence au gaspillage, à la souveraineté :

> « En effet, elle [la prostituée] n'est pas seulement l'érotisme, mais la *perte* ayant pris forme d'objet. Ces brillantes parures et ces fards, ces bijoux et ces parfums, ces visages et ces corps ruisselant la richesse, devenant les *objets*, les foyers du luxe et la luxure, bien qu'ils se présentent comme des biens et comme des valeurs, dissipent en *vain* éclat une partie du travail humain. L'essence de la perte est cette consumation intense qui fascine dangereusement, qui annonce la mort et attire finalement de plus en plus. […] des prostituées reçoivent en don de grandes sommes d'argent, elles les emploient aux dépenses somptuaires qui les rendent plus désirables et accroissent le pouvoir qu'elles eurent dès l'abord d'attirer les dons. Le principe de cette circulation de la richesse n'est pas dès l'abord la transaction mercantile. L'argent est *donné*, et de même la prostituée fait d'elle-même un *don*. Il ne s'agit pas forcément d'une vente soumise à la seule règle de l'intérêt. Ce qui circule est de chaque côté le superflu, ce qui généralement ne représente, in pour l'une ni pour l'autre partie, la possibilité d'un usage productif. »[685]

En effet, la prostituée pousse sa prodigalité infinie jusqu'à faire d'elle-même entièrement un superflu, un être qui doit brûler jusqu'à la mort, un être pour lequel la durée n'a plus de sens. Elle est divine aussi et précisément pour cela : qu'est-ce que Dieu peut être sinon une flamme qui brûle intensément au-delà de toute temporalité ?

Bataille parlait de la « solarité » de Dieu déjà dans l'article « Soleil pourri » de la revue *Documents*[686]. Ce soleil divin, quand il est déchu, abaissé, mort, châtré et donc refoulé se retrouve féminisé sous la forme d'une prostituée, d'une fille publique qui se reflète, qui brûle dans la solarité pernicieuse qui aveugle. Dieu se donne à nous comme le soleil qui brûle (se dépense)

---

[684] G. BATAILLE, *La déesse de la noce*, *O.C.*, t. IV, p. 326.
[685] G. BATAILLE, *L'Histoire de l'érotisme*, *O.C.*, t. VIII, p. 123.
[686] G. BATAILLE, « Soleil pourri », in *Documents*, n° II/3, 1930 (*O.C.*, t. I, pp. 231-232).

incessamment. Néanmoins, il assume en soi deux aspects égaux et contraires qui émergent de la manière dont nous l'envisageons *optiquement* : tant qu'on ne le regarde pas, il « a poétiquement le sens de la sérénité mathématique et de l'élévation d'esprit »[687] mais, fixé, il ouvre à la dimension horrifique et informe de la combustion qui, en aveuglant, conduit à la mort, à un sacrifice fou :

> « Pratiquement le soleil fixé s'identifie à l'éjaculation mentale, à l'écume aux lèvres et à la crise d'épilepsie. De même que le soleil précédent (celui qu'on ne regarde pas) est parfaitement beau, celui qu'on regarde peut être considéré comme horriblement laid. […] On peut ajouter que le soleil a encore été exprimé mythologiquement par un homme s'égorgeant lui-même et enfin par en être anthropomorphe *dépourvu de tête*. »[688]

Dans *Madame Edwarda*, il sera également question de convulsions épileptiques[689] et de folie, en quelque sens d'acéphalité, de divinité irraisonnable (Edwarda ne serait-elle pas loin d'un « être anthropomorphe *dépourvu de tête* »). Le lien entre Dieu et la prostitution (ou, plus en générale, à une certaine féminité débauchée) apparaît clairement : il s'agit des deux faces de la solarité. Chrétiennement, on peut entendre Dieu en tant que super-essentialité sereine, ineffable, qui veille silencieusement sur un monde par rapport auquel il se pose comme Bien absolu, idée morale qui invite à la vertu. Mais, si on essaye de le regarder, il assume les caractères indécents autant que fascinants du mal, de la mort et de la pourriture, en dernière analyse des caractères érotiques. Tout cela nous amène à l'identification de Dieu avec le avec la Loi, la Limite et le Discours hégélien, où la féminité s'insère, fait incision, déchire, comme résultat d'une automutilation sacrificielle. Ce sacrifice, dans la prostitution, suggère la transgression infinie du tabou sexuel (la prostituée qui se donne sans cesse est à la fois la consumation perpétuelle du soleil et la prodigalité illimitée de Dieu). Ce Dieu qui meurt en se *consacrant* au féminin et qui dévient l'objet du désir qui séduit par le désordre de la nudité, est précisément l'*irreprésentable* (ce qui s'exprime par le silence). La « place vide » laissée par la

---

[687] *Ibid.*, p. 231.

[688] *Ibid.*, pp. 231-232.

[689] « Comme un tronçon de ver de terre, elle s'agita, prise de spasmes respiratoires. Je me penchai sur elle et dus tirer la dentelle du loup qu'elle avalait et déchirait dans des dents. Le désordre de ses mouvements l'avait dénudée jusqu'à la toison : sa nudité, maintenant, avait l'absence de sens, en même temps l'excès de sens d'un vêtement de morte. Le plus étrange – et le plus angoissant – était le silence où Mme Edwarda demeurait fermée : de sa souffrance, il n'était plus de communication possible et je m'absorbai dans cette absence d'issue – dans cette nuit du cœur qui n'était ni moins déserte, ni moins hostile que le ciel vide. Les sauts de poisson de son corps, la rage ignoble exprimée par son visage mauvais, calcinaient la vie en moi et la brisaient jusqu'au dégoût. » (G. BATAILLE, *Madame Edwarda*, *op. cit.*, p. 26)

mort de Dieu se retrouve remplie par la *vacance* excessive de la femme-prostituée qui, tout en ne se soustrayant pas au désir de l'homme, se donne comme refus de la représentabilité de matrice divino-discursive. Le Dieu-Logos vénéré par le jeune Bataille, en s'incarnant dans une prostituée[690], a dû fréquenter le désir pour reconnaître en soi (mouvement de la *Selbstbewusststein*) la nécessité de la castration comme seule voie d'accès à la question fondamentale de la vie, à savoir celle de la mort :

> « Le raffinement de Dieu dans le vice : se donner, sous un masque suave, à la dévote, mourir enrubanné des embrassements d'une vierge sexagénaire.
>
> Comme au bordel.
> Dieu a le 'choix'.
>
> […] A la place de Dieu…
>
> il n'y a
> que
> l'impossible,
> et non Dieu. »[691]

Edwarda-impossible-Dieu. Edwarda qui est à la fois l'impossible et Dieu, là où la vacance de ce dernier est à jamais insaturable, réitère obscènement la présence de la folie au moment où le système du savoir hégélien se ferme. Hegel avait pu croire devenir fou à l'issue de ce déploiement de la vérité sur le Tout que sa démarche exigeait (« Sur un portrait de lui [*Hegel*] âgé, j'imagine lire l'épuisement, l'horreur d'être au fond des choses – d'être Dieu »[692]), mais Edwarda dépasse dialectiquement cette folie : elle est d'abord Dieu, ensuite elle est l'horreur que Dieu inspire, à la fin elle est le Non-Savoir béant qui se manifeste une fois que le Savoir Absolu a été atteint. Elle est, en fin de compte, le mouvement dialectique qui châtre le Dieu-

---

690 Bataille relate, dans une de ses lettres de jeunesse (il se trouve à Madrid, en 1922) adressées à une confidente appelée par Michel Surya « Colette R. », la rencontre d'une femme dont l'on ne saurait pas ne pas associer la description à celle d'une prostituée : « Il faut absolument que je ne revoie plus une certaine femme. Cela est assez facile en ce sens que je ne l'ai jamais vue qu'une seule fois. Voici pourquoi : cette femme est absolument monstrueuse et cependant je n'ai aucune espèce de dégoût parce qu'après tout cette monstruosité avait quelque chose d'assez magnifique, et surtout, pour moi, cette femme était absolument belle. Peut-être jugerez-vous que j'ai une vie abominable ? J'espère que non : vous vous tromperiez. Même, la seule difficulté qui se pose en ce moment c'est que si je ne revois pas cette femme-là, je vivrai nécessairement le plus purement du monde et que cela risque de me donner de fortes tentations. » (lettre de l'été-automne 1922, in *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, pp. 47-48) Selon Michel Surya, c'est à partir de cette année que la foi de Bataille aurait commencé à décliner.

691 G. BATAILLE, *Le Petit*, *op. cit.*, p. 47.

692 G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 128.

Soleil-Savoir Absolu en le féminisant. Il n'en resterait qu'un *anus solaire*, qu'un trou (« Elle était noire, entièrement simple, angoissante comme un trou »[693]).

Bataille admettrait-il la démarche purement hégélienne qui fait surgir cette femme qui dépasse toutes les femmes ? Étonnamment, à la fin de *Madame Edwarda*, il le fait, mais de manière antinomique, presque dérisoire comme pour étouffer la honte qu'il éprouve au moment d'inscrire en toutes lettres le nom de Hegel dans ce récit qui représente formellement tout ce que le philosophe allemand aurait dû expulser dans le non-sens :

> « Je devrai lâcher prise et me vendre au non-sens : pour moi, c'est le bourreau, qui me torture et qui me tue, pas une ombre d'espoir. Mais s'il est un sens ? Je l'ignore aujourd'hui. Demain ? Que sais-je ? Je ne puis concevoir de sens qui ne soit 'mon' supplice, quant à cela je le sais bien. Et pour l'instant : non-sens ! M. Non-Sens écrit, il comprend qu'il est fou : c'est affreux. Mais sa folie, ce non-sens – comme il est, tout à coup, devenu 'sérieux' : – serait-ce là justement 'le sens' ? [non, Hegel n'a rien à voir avec l'"apothéose' d'une folle…] Ma vie n'a de sens qu'à la condition que j'en manque ; que je suis fou : comprenne qui peut, comprenne qui meurt… »[694]

Bataille triche : il sait pertinemment que tout a à voir avec l'« apothéose d'une folle », que la Totalité du possible, que la *Wirklichkeit*, est cette folie.

Le deuxième exemple d'ouvrage fictionnel qui relance le rôle propitiateur de Hegel dans la quête de cet impossible qui est le désir érotique s'intitule *Dirty*. Publié en 1945 mais écrit en 1928 ou 1929, il s'agit d'un fragment du premier roman de Bataille, *W.-C.*, dont il parle dans *Le Petit* en en disant :

> « J'avais écrit, un an avant l' 'Histoire de l'œil'[695], un livre intitulé 'W.-C.' : un petit livre, assez littérature de fou. 'W.-C.' était lugubre, autant qu' 'Histoire de l'œil' est juvénile. Le manuscrit de 'W.-C.' a brûlé, ce n'est pas dommage étant donné ma tristesse actuelle[696] : c'était un cri d'horreur (horreur de moi, non de ma débauche, mais de la tête de philosophe où depuis… comme c'est triste !). »[697]

---

693 G. BATAILLE, *Madame Edwarda*, *op. cit.*, p. 24.
694 *Ibid.*, p. 30.
695 La mémoire de Bataille n'est pas tout à fait fiable puisque l'*Histoire de l'œil* avait été publiée en 1928 et que les deux indications manuscrites concernant *Dirty* dont nous disposons portent comme date d'achèvement respectivement 1928 et 1929 (cf. G. BATAILLE, *Romans et récits*, *op. cit.*, pp. 1111-1112).
696 *Le Petit* a été rédigé entre 1942 et 1943.
697 G. BATAILLE, *Le Petit*, *op. cit.*, p. 59.

Or on sait que *Dirty* faisait partie de *W.-C.* grâce au témoignage de Michel Leiris, lequel en 1963 dira que de ce roman « un épisode a subsisté »[698], et que cet épisode est l'histoire de Dirty située à l'hôtel Savoy de Londres :

> « Autant qu'il m'en souvienne, cette histoire qui a pour théâtre le Savoy de Londres était – dans l'état où je l'ai connue primitivement – un premier chapitre (celui qu'entre nous nous appelions le 'chapitre du Savoy') suivi par un épisode flamand où l'on voyait la jeune, belle et riche Anglaise Dirty se livrer, accompagnée du narrateur, à une orgie avec les vendeuses d'une halle aux poissons, sur les lieux mêmes du travail de celles-ci. Un certain côté Mylord l'Arsouille (qui s'effaça plus tard, quand Bataille se fut dépouillé de tout romantisme de surface non sans continuer de brûler sous son extérieur de sage) apparaît dans la succession de ces deux chapitres où tout se passe entre les pôles d'un luxe aristocratique et d'une vulgarité littéralement poissarde. »[699]

Bataille décide de reprendre le chapitre du Savoy comme introduction du *Bleu du ciel* en 1935. L'on y voit Dirty (surnom de Dorothea rappelant la souillure qui la caractérise), femme aimée par le protagoniste et narrateur Henri Troppmann, d'abord se vautrer dans l'après-coup d'une « orgie répugnante »[700] puis se lancer dans une spirale de violence langagière et ordurière dans une chambre du Savoy en présence de son amant, du liftier et d'une femme de chambre. Dirty est la féminité excessive dans toutes ses appendices hétérologiques (donc scatologiques) mais elle ne représente pas encore cette équivalence de folie et élan mystique qui marquera toutes les héroïnes batailliennes successives. Les raisons pour lesquelles Bataille aurait songé, en 1945, à faire du « chapitre du Savoy » l'objet d'une publication à part entière restent douteuses. On sait qu'en octobre 1943 il avait pensé d'insérer *Dirty* dans un livre intitulé *Dianae deae*, où il aurait suivi *L'Anus solaire*, écrit en 1927. Dans un second temps, Bataille se propose de réunir de différents textes, parmi lesquels *Dirty*, en un volume qui aurait pris le titre d'*Aquilon*[701]. Quoi qu'il en soit, ce récit sera effectivement publié isolément et avec très peu de remaniements par rapport au manuscrit original, mais avec un ajout fondamental : une épigraphe tirée de l'Introduction de la *Phénoménologie de l'Esprit* et une courte note liminaire. Le passage cité avait été traduit et commenté par Kojève dans ses deux dernières conférences de l'année 1933-1934, consacrées à « L'Idée de la mort dans la philosophie

---

[698] M. LEIRIS, « De Bataille l'impossible à l'impossible *Documents* », in *Critique,* n° 195-196, *op. cit.*, p. 686.
[699] *Ibid.*, p. 687.
[700] G. BATAILLE, *Le bleu du ciel*, *op. cit.*, p. 385.
[701] Cf. G. BATAILLE, *L'Archangélique* (notes), *O.C.*, t. III, p. 501.

de Hegel »[702], mais la traduction adoptée par Bataille est celle de Jean Hyppolite, parue en 1939, à laquelle il fait subir des modifications. Nous reproduisons ici la version qui apparaît dans *Dirty*, suivie par la note de Bataille :

> « Ce qui est limité à une vie naturelle n'a pas, par soi-même, le pouvoir d'aller au-delà de son être-là immédiat ; mais il est poussé au-delà de cet être-là par un autre, et cet être, arraché à sa position, est sa mort. Mais la conscience est pour soi-même son propre *concept*, elle est donc immédiatement l'acte d'outrepasser la limite, et quand ce limité lui appartient, l'acte de s'outrepasser soi-même. Avec l'existence singulière, l'au-delà est en même temps posé par la conscience, serait-ce encore seulement comme dans l'intuition spatiale, à côté du limité. La conscience subit donc cette violence venant d'elle-même, violence par laquelle se gâte toute satisfaction limitée. Dans le sentiment de cette violence, l'angoisse peut bien reculer devant la vérité, aspirer et tendre à conserver cela même dont la perte menace. Mais cette angoisse ne peut pas s'apaiser : en vain elle se cramponne à une certaine forme de sentimentalité qui assure que tout est bon dans son espèce ; cette assurance souffre autant de violence de la part de la raison qui ne trouve pas quelque chose bon précisément en tant que c'est une espèce.
>
> Hegel
>
> *
>
> *Dommage !*
> *L'histoire eut gagné à ne pas sembler malheureuse.*
> *Elle eût davantage humilié.*
> *Elle eût suffoqué davantage.*
> *Quand l'envie d'humilier ou de suffoquer est en moi si grande que j'aurais dû, plutôt qu'un dieu, être un soleil.* »[703]

Cette épigraphe, placée en tête d'un texte qui avait été rédigé à un moment où Bataille négligeait la philosophie de Hegel, fonctionne comme un replacement théorique *a posteriori* d'une intuition surgie dans l'urgence du désir bestial, immédiat de donner voix à la partie la plus violente et irresponsable de l'être humain. Il ne fait aucun doute que le personnage de Dirty représente, dans un premier temps, cette immédiateté animale qui ne peut être arrachée à soi-même, à sa « vie naturelle », que par un mouvement extérieur qu'elle subit. Tout au long des pages du récit, l'on voit cette femme réduite au degré zéro de l'humanité : elle tremble de plaisir, elle a peur, elle pleure, elle boit, elle vomit, elle pisse. Sa beauté ne serait rien sans la

---

[702] Cf. A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op.cit.*, pp. 552-553.

[703] G. BATAILLE, *Le bleu du ciel* (notes), *O.C.*, t. III, p. 561. Bataille coupe, dans la dernière phrase de Hegel, ces mots : « Mais cette angoisse ne peut pas s'apaiser : *en vain elle veut se fixer dans une inertie sans pensée ; la pensée trouble alors l'absence de pensée et son inquiétude dérange cette inertie.* » (cf. G.F.W. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. fr. par J. Hyppolite, *op. cit.*, vol. 1, p. 71)

répugnance extrême qu'elle inspire, et en effet la nature synthétise, chez Bataille, ce double mouvement d'attraction et de répulsion. Pourtant, la nature peut être niée par l'action extérieure de l'homme : elle peut être limitée, façonnée et transformée par le travail, ce qui veut dire qu'elle peut être anéantie. L'homme a ce pouvoir de s'humaniser en anéantissant l'« être-là » identique et immédiat. Pareillement, Henri Troppmann a le pouvoir de limiter et d'anéantir Dirty, laquelle n'est pas seulement l'objet de son désir mais aussi, en quelque sorte, sa *part maudite*, l'essence animale et non discursive qui le supporte. Certes, dans le récit Troppmann n'est pas moins soûl que Dirty, mais son ivresse se tient encore dans les limites de l'humain et du concept : il est le narrateur du récit, il est le Discours, il est la conscience. Or, comme Hegel le suggère, « la conscience est pour soi-même son propre *concept*, elle est donc immédiatement l'acte d'outrepasser la limite, et quand ce limité lui appartient, l'acte de s'outrepasser soi-même ». Troppmann transcende ce limité qui lui appartient par une violence négatrice qui n'est pas moins outrageuse que celle de Dirty, et surtout elle s'accompagne d'une angoisse qui « ne peut pas s'apaiser » : le narrateur dit cette violence et cette angoisse dans l'acte discursif qui le rend véritablement humain, donc historique, tout en ne supprimant pas l'horreur qui se lie à l'animalité. « Dommage ! » que cette histoire soit si malheureuse, elle en aurait gagné à ne pas l'être mais – et ici est tout l'intérêt du récit – ce qui intéresse à Bataille est d'indiquer que seulement dans la dépense sans réserves, dans le gaspillage ininterrompu du soleil (la solarité béante opposée à la solarité du Bien transcendant qui « humilie » et « suffoque » davantage les hommes en les condamnant à la servilité) l'on peut retrouver la vérité la plus violente, et par là même la plus humaine, de la raison.

Surtout, comme il le dit dans la dernière phrase de *Madame Edwarda*, « le reste est ironie, longue attente de la mort… »[704]

[704] G. BATAILLE, *Madame Edwarda*, *op. cit.*, p. 31.

5. CINQUIÈME CHAPITRE : DE NIETZSCHE À KOJÈVE. 1946-1962 : DE *CRITIQUE* À L'*HISTOIRE UNIVERSELLE*

5.1. 1946-1949 : De *Critique* à *La Part maudite* (*La Consumation*)

L'après-guerre marque pour Bataille le début d'une période de renaissance. Nous dirions même : une période de reconnaissance. Une fois mis de côté le désespoir et l'égarement intellectuel (et physique[705]) à l'origine de ses textes antérieurs, une nouvelle lumière entourera désormais sa production. Non qu'elle soit moins sulfureuse ou moins inclassable, au contraire, mais la stigmatisation et l'isolement auxquels Bataille s'était accoutumé auparavant feront la place à un nouvel élan créatif qui transgressera toutes les limites du savoir « académique » sans pour autant se borner à une répétition paranoïaque des tournures de style qui l'avaient fait connaître à un public assez restreint (ses ouvrages de fiction circulaient sous le manteau parmi des souscripteurs tandis que les volumes de la *Somme athéologique*, bien que publiés par Gallimard, obtinrent un succès limité).

Les écrits de la guerre avaient fixé assez clairement sa position théorique vis-à-vis du système de Hegel et de Kojève. À partir de 1946, il sera question d'éteindre « spatialement » et historiquement les considérations sur les phénomènes que ce système expurgeait afin de leur attribuer la dignité qu'ils méritaient aux yeux de Bataille, une dignité éminemment discursive. Certes, il aurait dû s'agir après tout d'une dignité « minoritaire », d'une dignité qui aurait revendiqué la valeur de la marginalité, mais cette marginalité constituait sa qualité la plus irréductible. Le *non serviam* affirmé à haute voix par des notions telles que l'excès, l'érotisme, la souveraineté et la transgression, lançait un défi risible au « sérieux » du panthéon des concepts philosophiques. Risible et pourtant bouleversant.

Depuis l'immédiat après-guerre et jusqu'à la fin de ses jours, tous les efforts de Bataille seront voués à la construction d'un système – inachevé et inachevable – du non-savoir qui aurait rivalisé, par exhaustivité, avec le système hégélien. Mieux : il l'aurait complété. Drôle de tâche que de vouloir compléter par l'inachevé ce qui avait été déjà achevé plus d'un siècle

[705] En 1942, Bataille avait été atteint de tuberculose pulmonaire droite, ce qui l'avait contraint à quitter son poste à la Bibliothèque Nationale. Le 19 juillet 1947 il est mis en disponibilité pour cinq ans rétroactivement à dater du 1er octobre 1946, mais dès 1949 il sera à la Bibliothèque Inguimbertine de Carpentras. Il y restera jusqu'au 31 août 1951, avant d'être muté à la Bibliothèque municipale d'Orléans, qu'il quittera en février 1962 pour regagner Paris. Ici, il est nommé conservateur de 4e échelon à la Bibliothèque Nationale, mais il n'arrivera jamais à prendre ses fonctions à cause de la dégradation de ses conditions de santé (à partir de 1953 s'étaient manifestés les symptômes d'une artériosclérose cérébrale ; il en mourra le 9 juillet 1962).

avant. Tâche à la hauteur de l'*impossible*, et Bataille songera précisément à faire de cet impossible l'un des possibles les plus *reconnaissables*.

Pour cela, il fallait donner de l'ampleur à son discours, le rendre communicable et même transmissible, donc aussi « sérieux » que le discours censé épuiser conceptuellement le réel. La première occasion de parfaire ce projet, la plus décisive, sera offerte à Bataille par Maurice Girodias à la fin de 1945. Fondateur et directeur des Éditions du Chêne, ce sera avec lui qu'il mettra en place l'entreprise de la revue *Critique*.

Cette revue, dont le premier numéro date de juin 1946[706], début d'un après-guerre où les éditeurs étaient nombreux et ivres d'espoirs et de projets, fut fondée par Bataille avec la volonté d'introduire dans l'espace éditorial français une nouvelle formule qui répondait à la nécessité de « sortir de la banalité des publications littéraires ou des revues qui se voulaient 'engagées', comme les *Temps Modernes* de Jean-Paul Sartre. »[707] L'éditorial du premier numéro, non signé et disposé au verso de la page de titre, témoigne d'emblée de la volonté de détacher le produit du nom de son concepteur :

> « ***Critique*** publiera des études sur les ouvrages et les articles paraissant en France et à l'étranger. Ces études dépassent l'importance de simples comptes rendus. À travers elles, Critique voudrait donner un aperçu, le moins incomplet qu'il se pourra, des diverses activités de l'esprit humain dans les domaines de la création littéraire, des recherches philosophiques, des connaissances historiques, scientifiques, politiques et économiques. »[708]

En effet, *Critique* est la première revue conçue par Bataille à ne pas être bataillienne, ce qui veut dire : sa première entreprise périodique où il n'est pas question de traduire en projet son angoisse touchant le projet même, où il ne s'engage pas à attribuer à la *dépense*, c'est-à-dire à l'épuisement de tout sens donné en faveur du libre déploiement d'une pensée de la sensibilité et de l'excès, un rôle décisif dans la construction du texte. Tout dans sa correspondance privée à propos de *Critique* se place dans un rapport d'opposition avec ses objets de réflexion et ses choix existentiels antérieurs : le penseur du non-savoir se soumet à un projet d'obédience rationaliste, où à l'*instant* s'oppose une constante inquiétude touchant l'avenir ; à la

---

[706] Pour une histoire détaillée de la revue, cf. S. PATRON, *« Critique », 1946-1996. Une encyclopédie de l'esprit moderne*, Éd. de l'IMEC, 2000.

[707] P. PRÉVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, *op. cit.*, p. 121. Pierre Prévost a été le rédacteur en chef de *Critique* de sa fondation jusqu'en mai 1947.

[708] *Critique*, n° 1, juin 1946, p. 2.

dramatisation, une « discipline intellectuelle générale »[709] ; à l'agitation et à la prise de positions politiques, la « tenue » de la revue – car c'est la seule question qui, selon lui, mérite d'être posée[710]. Comment s'est produit ce décalage, voire cette rupture des rapports entre *Critique* et ce que Bataille avait pensé ou éprouvé jusque-là ?

Un témoignage de Pierre Prévost nous fournit un premier indice lorsqu'il relate, dans son livre de souvenirs consacré à Bataille, que ce dernier, interrogé en 1945 sur le point où il était dans sa recherche de l'expérience intérieure, répondit « d'un air fort joyeux, riant aux éclats », en disant « que tout cela était du passé ». Même s'il en reparlera dans ses livres, à ce moment-là il « n'y attachait plus une importance particulière, c'est-à-dire, en fin de compte, fort peu ! »[711] Par ailleurs, rappelons qu'en 1945 Bataille ne travaillait plus et qu'il avait quitté Paris pour s'installer à Vézelay avec sa nouvelle partenaire Diane Kotchoubey, où ils vivaient presque isolés et ne disposant pas toujours d'un téléphone, le seul moyen viable de communication étant la correspondance. Il était donc temps pour lui de se remettre en action pressé par le besoin, comme en témoigne Prévost : « Il [*Bataille*] ne m'avait jamais autant parlé d'argent qu'à ce moment-là. Ce qui m'étonna un peu. Je ne me doutais pas que ce serait un des principaux sujets de nos discordes prochaines. »[712] L'idée de financer une nouvelle revue avait été soumise par Pierre Prévost à Maurice Girodias, qui aurait accepté à condition que ce projet de publication soit « original et, bien entendu, commercialement viable ! »[713] La proposition rebondit de Maurice Blanchot à Georges Bataille, tous deux amis de Prévost, et ce fut Bataille qui forma sous le titre initial de *Critica*[714] le projet d'une revue des livres et des publications français et étrangers, c'est-à-dire d'un lieu de débat des idées à travers la mise en critique de leur transmission et de leur circulation (cette précision est importante : *Critique* devait devenir moins un lieu d'idées « pures », de création, que le réceptacle de commentaires critiques des livres d'idées ; la notion d'engagement immédiat en était donc *a priori* écartée).

Dans une note remise à Girodias, après avoir exposé la nature pluridisciplinaire propre au projet, la forme que ces commentaires devaient posséder était résumée en ces termes :

> « Même dans leur ensemble les comptes rendus publiés différeraient de ceux des publications du même ordre (*Paru*, *Bulletin critique*) par leur importance. Nous envisageons en principe, dans chaque

[709] Lettre de Georges Bataille à Pierre Prévost du 3 avril 1946, in *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, pp. 283-284.
[710] Lettre de Georges Bataille à Pierre Prévost du 9 avril 1946, *ibid.*, p. 291.
[711] P. PRÉVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, *op. cit.*, p. 122.
[712] *Ibid.*
[713] *Ibid.*, p. 120.
[714] Jugé trop « pédant » et « précieux » par Girodias, qui fut à l'origine de la substitution du titre.

> livraison : d'une part, trois à cinq longues analyses, portant sur les ouvrages les plus intéressants […] ; d'autre part, environ 25 comptes rendus relativement courts. […] L'on tiendrait pour un modèle à suivre les études de Maurice Blanchot (publiées actuellement dans l'Arche ou réunies dans Faux-pas). »[715]

En ce qui concerne l'intérêt général du projet, la même note déclarait :

> « *Critica*, cherchant à réunir les meilleures analyses possibles des meilleures publications, exposerait fidèlement – systématiquement – le mouvement même, le progrès de l'esprit humain. Une telle revue, par sa méthode et sa rigueur, s'imposerait dès l'abord aux principales bibliothèques du monde entier comme un instrument de connaissance élémentaire. Il servirait la propagande à l'étranger, d'une part, en donnant le tableau régulier de la vie intellectuelle française, d'autre part, en donnant un tableau français de la vie intellectuelle mondiale. »[716]

Or, des termes comme « systématiquement », « progrès de l'esprit humain », « méthode » et « rigueur » ne paraissent absolument pas batailliens (du moins dans leur sens strict), si l'on entend par là ce qui ne n'est soumis qu'à la *chance* et non pas à la quête méthodique d'un possible déterminé défini par le terme de « progrès », ce que Bataille a toujours tenu pour illusoire en raison du fait que, se projetant dans un avenir vague, il nous détournerait de l'immédiateté de l'expérience intérieure, seule souveraine. Et pourtant, ces termes sont « commercialement viables », *a fortiori* à l'issue d'une guerre qui a remis en cause le destin de l'homme et qui a alimenté le désir d'une nouvelle narration « omni-compréhensive », générale, qui soit optimiste et vouée au tissage d'une « harmonie des fins ». Dans cet esprit Bataille donne un entretien au *Figaro littéraire* le 17 juillet 1948, où l'idée de fonder *Critique*, qui venait d'être récompensée par un jury de journalistes du prix de la meilleure revue de l'année, est ainsi expliquée :

> « L'origine de *Critique* est liée au fait que j'ai passé une dizaine d'années au service des périodiques à la Bibliothèque Nationale, service que j'ai fini par diriger. En réfléchissant à ce que pouvaient signifier les périodiques, j'ai pensé à l'intérêt qu'aurait une revue représentant l'essentiel de la pensée humaine prise dans les meilleurs livres. L'une des plus anciennes revues, le *Journal des savants*, qui

[715] *Ibid.*, p. 124. Ce format ne sera jamais respecté : les comptes rendus longs seront plus nombreux à détriment des notes brèves, parues seulement à partir du numéro double 3-4.
[716] *Ibid.*, p. 125.

> date du XVIII[e] siècle, suivait cette formule. *Critique* étudie les livres représentatifs de ce qu'il y a de nouveau dans la pensée littéraire, scientifique, politique… »[717]

La référence à une revue savante du XVIII[e] siècle nous renvoie à un souci d'encyclopédisme qui ne sera pas étranger au Bataille de l'après-guerre (et qui auparavant avait déjà inspiré plusieurs articles – dans *Documents* comme dans *La Critique sociale* – où il faisait converger autour du même sujet les disciplines apparemment les plus éloignées), ce qu'il expose au cours de l'entretien :

> « Il faudrait que la conscience humaine cesse d'être compartimentée. Aucune forme d'esprit n'est une forme privilégiée. *Critique* cherche les rapports qu'il peut y avoir entre l'économie politique et la littérature, entre la philosophie et la politique. À cet égard, l'article d'Alexandre Kojève – je crois que c'est le plus grand philosophe qui existe en ce moment – paru dans *Critique* sous le titre 'Hegel, Marx et le Christianisme', est ce qui a été fait de plus important. Il marque le mieux les intentions de *Critique* qui veut être le carrefour de la philosophie, de la littérature, de la religion e de l'économie politique. »[718]

Ce que Bataille remarque dans ce passage est la nécessité que la pluridisciplinarité se transforme en interdisciplinarité, à savoir que la « conscience humaine » soit le lieu d'un dialogue ininterrompu entre les différentes déclinaisons du savoir, où « aucune forme d'esprit n'est une forme privilégiée », donc où il devrait régner un « irénisme » capable de rendre compte de la complexité du réel en y faisant jouer les équilibres et les connexions les plus subtiles. L'article de Kojève[719] cité par Bataille[720] montre bien cette attitude : dans ce texte la philosophie, la religion et la politique s'enchevêtrent sous prétexte de présenter le compte rendu de

---

[717] M. SURYA, *Georges Bataille, une liberté souveraine*, *op. cit.*, p. 83.

[718] *Ibid.*, p. 84.

[719] Il faut toutefois rappeler que, même si Bataille le qualifie de « plus grand philosophe qui existe en ce moment », à cette époque peu de gens connaissaient le nom d'Alexandre Kojève, dont l'*Introduction ò la lecture de Hegel* venait de paraître.

[720] A. KOJÈVE, « Hegel, Marx et le christianisme », *op. cit.*, pp. 339-366. Voir *supra*, pp. 141 sqq. Au sujet de ce compte-rendu, il existe une lettre de Kojève adressée à Georges Bataille datant du 10 avril 1946 où le philosophe exprime toute sa réticence vis-à-vis de la rédaction du texte. Nous la reportons ici :

« Très cher ami,

Je viens de recevoir votre lettre du 8.

Je n'ai pas encore reçu la thèse sur la 'médiation'. Mais je l'ai vue chez Koyré. Elle semble être bien faite. C'est ce que dit aussi Queneau.

Quant à la lire…mais bien, je crois connaître assez bien Hegel pour me dispenser de lire des études *sur* lui. J'aurais donc préféré que le compte-rendu soit fait par quelqu'un d'autre que moi : Weil, Queneau, Koyré, Wahl ??

J'ai un peu perdu l'habitude de lire des livres philosophiques (sauf les classiques) et je n'ai pas grande envie de la reprendre.

Ceci s'applique aussi au bouquin de *Waline* : l'Individu et le droit*.

l'ouvrage d'Henri Niel consacré à la « médiation » dans la philosophie de Hegel. Néanmoins, à la fin de l'article Kojève dévoile son intention de proposer l'œuvre de Hegel comme un manifeste politique dont la résonnance puisse guider les esprits vers l'État universel et homogène à réaliser partout :

> « M. Niel a donc bien raison de dire en terminant que l'"hégélianisme présente autre chose qu'un intérêt purement littéraire'. Car il se peut qu'effectivement l'avenir du monde, et donc le sens du présent et la signification du passé, dépendent en dernière analyse de la façon dont on interprète aujourd'hui les écrits hégéliens. »[721]

On peut alors se demander si cette forme de *critique* ne contient pas un résidu d'engagement dont il n'était pas question au lancement de la revue. C'est le reproche qui avait parfois été fait à la revue en référence à certains parmi ses collaborateurs, par exemple à Blanchot, tenu davantage pour un philosophe que pour un critique. La réplique de Bataille est à la fois sournoise et précieuse dans la mesure où elle nous apporte des éléments qui éclairent sa position face à la fonction de la critique tout en gardant un alignement *politiquement correct* auquel il ne nous avait pas habitués :

> « Sans Blanchot, pas plus que sans Éric Weil, je n'aurais pu réaliser ma revue. Bien sûr, si l'on restreint le sens du mot *critique*, si l'on ne veut que des renseignements sur ce qui se passe dans le

---

Et puis – est-il bien utile d'en rendre compte ?
Enfin – vous verrez tout ça à votre arrivée qui, j'espère, sera proche.
Nina va bien, travaille beaucoup. Moi également.
Amitiés à Diane
Très amicalement vôtre
Kojève

PS : j'ai fait quand même une visite d'adieu aux maisons qui seront définitivement « closes » (avec mon vieil ami, trafiquant du marché noir**). Je me suis beaucoup dépensé (oralement !) de minuit à 6 heures. Résultats : un « roman » (chaste) qui a duré 5-10 minutes ; un mouvement de pudeur chez la fille (grand merci !) ; 2500 fr. de dépense (+10000 par mon ami). Décidément, ce genre de sexualité dépasse mes moyens – à tous les points de vue. »
(Lettre d'Alexandre Kojève à Georges Bataille, in *Correspondance Bataille*, NAF 15853 – Ambrosino-Kojève, n° 580 ; reproduite dans A. KOJÈVE, « Lettres à Georges Bataille », in *Textures*, *op. cit.*, p. 66)

* Le titre correct est *L'individualisme et le droit*, de Marcel Waline. Le compte-rendu de ce livre sera rédigé par Jean Brenas et Pierre Germain et publié dans le même numéro.
** Il s'agit avec toute probabilité de Georges Witt, ami de jeunesse.

Ce n'est pas anodin que Kojève ait décidé de se confier à Bataille à l'égard de sa visite au bordel : le « roman (chaste) » de « 5-10 minutes » avec la prostituée pudique nous fait ironiquement penser à une sorte de revers de *Madame Edwarda*. Il faut toutefois remarquer que Kojève ne lira ce récit qu'en 1956, à l'occasion d'une réédition accompagnée d'une préface signée du nom de Bataille. Nous y reviendrons.

[721] *Ibid.*, p. 366.

> monde littéraire, alors… Blanchot, lui, ne considère pas la littérature dans son isolement, mais dans sa signification générale, la plus absolument générale qui soit.
>
> Et, voyez-vous, je pense qu'il y a en ce moment chez les hommes, un besoin de vivre les événements de façon de plus en plus consciente. Je pense qu'il appartient à l'Europe de rendre conscient de ce qui est en jeu entre l'Amérique et la Russie. Il ne s'agit jamais pour nous d'aiguiser les conflits. Mais si l'humanité veut arriver à réaliser les promesses qu'elle porte en elle, elle ne le peut qu'en prenant pleine conscience des conflits qui la déchirent. »[722]

Maurice Blanchot, dont les études critiques avaient déjà été indiquées, dans la note de présentation du projet de la revue, comme des modèles à suivre, fait partie du premier comité de rédaction de *Critique* avec Pierre Josserand (vieil ami et collègue de Bataille à la Bibliothèque Nationale), Éric Weil, Jules Monnerot (collaborateur du Collège de Sociologie et d'*Acéphale*) et Albert Ollivier (ami de Pierre Prévost et ancien membre, avec lui, du groupe d'inspiration nietzschéenne et anticommuniste *Ordre Nouveau*). Il est garant d'une certaine vision de la critique où les déterminations littéraires n'ont une place que dans la généralité de l'expérience totalisante qui est celle de l'activité humaine en tant que Négation.[723] Toutefois, il est vrai qu'à l'intérieur de *Critique* sa position n'est pas dominante (même si elle est proche de celle de Bataille) et, conformément à l'instance polyphonique qui en est à la base, ne peut pas l'être. Il n'en reste pas moins que l'appel à l'apaisement des conflits, à une volonté de rendre compte des tensions qui vont secouer le monde au début de la guerre froide, et surtout à la réalisation des promesses présupposées de l'humanité, ne sont qu'une tentative pour dissimuler la nature « polémique », héraclitéenne qui est celle de Bataille et qui ne tardera pas à se montrer de façon déguisée. Quelques mois après l'entretien au *Figaro littéraire*, il est invité à parler de critique littéraire pour une émission du journal parlé de la radiodiffusion française. L'idée qu'il en expose tient à la convenance en même temps qu'au désir de faire jouer la violence dans un environnement contrôlé :

> « La brutalité est l'idéal, une bonne critique devrait fonctionner comme une guillotine, et il devrait plutôt en sortir du sang qu'autre chose. Mais, en fait, je crois, avec une certaine expérience, que cela n'est pas à la portée des hommes et que, au fond, ne pouvant pas aller jusqu'au bout, et ne pouvant

[722] M. SURYA, *Georges Bataille, une liberté souveraine*, *op. cit.*, p. 84.

[723] L'influence hégélo-kojévienne est évidente. Ses articles les plus représentatifs en tel sens demeurent « Le Règne animal de l'esprit », in *Critique*, n° 18, novembre 1947, pp. 387-405, et « La littérature et le droit à la mort », in *Critique*, n° 20, janvier 1948, pp. 30-47.

> pas tuer les gens que l'on n'aime pas ni vraiment élever au ciel ceux que l'on aime, il n'y a qu'à rester dans une sorte de modestie. »[724]

« Modestie » est ici l'autre nom du *sérieux* autour duquel Bataille a tenté de structurer *Critique* pour la démarquer de la fascination de la guillotine (*Acéphale*…) qui en aurait préjugé la réussite. C'est pour cette raison qu'il s'entourera des collaborateurs les plus disparates, lesquels iront composer moins une communauté (ancienne tentation de Bataille) qu'une tribune de spécialistes de provenance disciplinaire et idéologique diverse, qui ne seront formellement tenus qu'à rendre compte, dans un temps aussi peu éloigné que possible de la publication, des livres les plus importants de toutes les disciplines connues, sortis en France comme à l'étranger. On compte par exemple, parmi les collaborateurs des quatre premiers numéros, les noms d'Alexandre Koyré (qui s'occupera de l'histoire des sciences et de philosophie), de Georges Ambrosino (sur les questions de physique nucléaire), d'Éric Weil (histoire et politique), d'André Masson (histoire de l'art), de Georges Balandier (sociologie et ethnographie), et encore Jean Piel, Théodore Fraenkel, Raymond Aron (qui fera même partie du second comité de rédaction), Jean Chauveau etc. Beaucoup sont prestigieux (ou le deviendront), mais tous n'occupent pas la même place intellectuelle et politique.

En effet un tel rassemblement, loin de ne pas « aiguiser les conflits », ne pouvait au contraire ne pas entraîner des différends, comme celui qui opposa l'anticommunisme de Prévost au marxisme filo-stalinien de Weil, tous deux exprimant en termes plutôt « appuyés » leur foi idéologique au travers de comptes rendus qui durent être soumis à la censure préventive de Bataille (lui, Bataille, dont nombreux écrits circulaient sous le manteau !) afin de garantir à la revue une position prudente et viable parce que, enfin, « la question qui se pose aujourd'hui n'est pas de savoir si la revue aura telle attitude ou telle latitude au point de vue politique. Mais de savoir si elle aura ou non de la tenue. Si oui ou non elle sera présentable. »[725] La prudence n'étant jamais assez suffisante, sur le recto de la couverture de *Critique* figurera toujours la formule « Les auteurs des articles développent librement une opinion qui n'engage qu'eux-mêmes, ils cherchent à fonder cette opinion en raison sans se contenter des facilités polémiques ».

Cependant, les auteurs ne seront pas vraiment libres de développer leur opinion sinon de façon modérée, comme Bataille le rappelle dans une lettre à Prévost : « Et sans vouloir dire

[724] M. SURYA, *Georges Bataille, une liberté souveraine*, *op. cit.*, p. 88.
[725] Lettre de Georges Bataille à Pierre Prévost du 9 avril 1946, in *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, p. 291.

que l'idéal serait un compte rendu impersonnel, je crois que les opinions de l'auteur devraient surtout s'exprimer sous forme de réserves et sinon d'études au moins esquissées, justifiées par une connaissance particulière de la question (et pas seulement une tendance). »[726] Et encore : « La *tenue* de la revue, plutôt que ses principes, est en cause. Des opinions exprimées contradictoirement dans un même fascicule ne doivent pas en tout cas avoir un caractère vexant ou inadmissible pour la partie opposée. N'est-ce pas évident ? Et ceci admis ? »[727] Le débat idéologique est donc fortement découragé, contrairement à celui qui porte sur des positions morales. C'est le cas, par exemple, des écrits d'Henry Miller, lesquels avaient été l'objet d'accusations d'immoralité et qui, dans le premier et troisième numéro de *Critique*, sont défendus par Bataille lui-même. Il ne fait aucun doute que, s'il y a un espace où la prise de position est vraiment libre et « souveraine », c'est dans le domaine de ce qu'on pourrait appeler « anthropologie morale », c'est-à-dire dans le champ de la réflexion sur les liens entre l'anthropogenèse et la moralité. C'est dans cet esprit que les articles de Kojève[728] et Blanchot conservent un principe d'engagement qui, même dans ses aboutissements politiques (c'est le cas de Kojève), concerne davantage une (esth)éthique du Soi qu'une position idéologique. Et cette (esth)éthique est à l'origine de l'action négatrice de l'homme qui, pour être tel, « sacrifie » en soi l'animalité, voire la naturalité. Les différentes concrétisations de cette activité négatrice – dans leurs conséquences moralement troublantes – constitueront l'objet de la plupart des comptes rendus que Bataille donnera à *Critique* : le jeu, l'érotisme, la transgressions des tabous, le mal, l'art. Ce sera la seule manière dont Bataille réussira à rétablir son authenticité au sein d'une revue qu'il qualifie autrement de « bien ennuyeuse »[729].

De toute manière, ces sujets typiquement batailliens ne sont pas à tenir tout simplement pour des éclats « hétérologiques » isolés au cœur du sérieux. Ils doivent plutôt être encadrés dans un projet plus général qui est absolument conforme à la nature de *Critique* et qui concerne ce que Bataille lui-même appellera « Histoire universelle », notion qui le séduisait depuis

---

[726] *Ibid.*, p. 292.

[727] Lettre de Georges Bataille à Pierre Prévost datée de la mi-avril 1946, *ibid.*, p. 293.

[728] Les autres contributions de Kojève à *Critique* seront :

- « Christianisme et communisme », sur le livre de Gaston Fessard *France, prends garde de perdre ta liberté* (n° 3-4, septembre 1946, pp. 308-312) ;
- « L'action politique des philosophes (I) », sur le livre de Léo Strauss *On tiranny* (n° 41, octobre 1950, pp. 46-55) ;
- « L'action politique des philosophes (II) », deuxième partie de l'article précédent (n° 42, novembre 1950, pp. 138-155) ;
- « Les romans de la Sagesse », sur les romans de Raymond Queneau *Le dimanche de la vie*, *Loin de Rueil* et *Pierrot mon ami* (n° 60, mai 1952, pp. 387-397) ;
- « Le dernier monde nouveau », sur les romans de Françoise Sagan *Bonjour tristesse* et *Un certain sourire* (n° 111-112, septembre 1956, pp. 702-708).

[729] Lettre de Georges Bataille à Jacques Prévert du 20 octobre 1946, *ibid.*, p. 340.

le séminaire de Kojève. Maintenant, pour Bataille il est question de reconstruire le sens caché de l'histoire, à savoir le sens caché de l'homme, par l'étude de la transgression des interdits, laquelle lui permettrait de « vivre les événements de façon de plus en plus consciente ». C'est pour cela qu'il s'intéresse aux écarts de la conceptualisation hégélienne, à ce dont on ne peut avoir qu'expérience ou notion et qui selon lui concentre le sens de l'humanité : ses articles sur les peintures pariétales des grottes de Lascaux, sur la littérature érotique, sur les politiques de *dépense* (plan Marshall), sur le sacré etc. se situent dans le réseau du grand projet d'une Histoire universelle qu'à la synthèse du Savoir Absolu puisse substituer le travail continu d'un non-savoir qui, en se repliant dans une négativité sans emploi, laisse ouverte la blessure de l'être. De cette fascination pour la construction d'une histoire qui tienne compte des « trous » du savoir, Bataille tirera les grands essais des années à venir : *La Part Maudite*, *Lascaux ou la naissance de l'art*, *L'Érotisme*, *Les Larmes d'Éros*…

À notre avis, le lien entre la naissance de *Critique* et Bataille est donc à chercher davantage dans les échos de la leçon kojévienne que dans le circonstances matérielles où il se trouvait à l'issue de la guerre ou, du moins, ces dernières ont fait de nécessité « vice » en lui permettant de développer de façon « scientifique » une aspiration qui se posait aux marges de la scientificité.

Avant que Bataille ne systématise son aspiration à bâtir une Histoire universelle du non-savoir, sa préoccupation majeure tout au long de la deuxième moitié des années 1940 reste celle de mener à bien le projet d'un livre auquel il travaillait depuis les années 1930 et dont une première ébauche, intitulée *La Part maudite ou la limite de l'utile*, avait été rédigée entre 1939 et 1945. Déjà dans *L'Expérience intérieure* il annonçait cet ouvrage de façon *énigmatique* :

> « Ce monde est donné à l'homme ainsi qu'une énigme à résoudre. Toute ma vie […] s'est passée à résoudre l'énigme. Je vins effectivement à bout des problèmes dont la nouveauté et l'étendue m'exaltèrent. […] Rien de plus enivrant : le rire et la raison, l'horreur et la lumière devenus pénétrables. […] L'analyse du rire m'avait ouvert un champ de coïncidences entre les données d'une connaissance émotionnelle *commune* et *rigoureuse* et celles de la connaissance discursive. Les contenus *se perdant les uns dans les autres* des diverses formes de dépense (rire, héroïsme, extase, sacrifice, poésie, érotisme ou autres) définissaient d'eux-mêmes une loi de *communication* réglant les jeux de l'isolement et de la perte des êtres. La possibilité d'unir *en un point précis* deux sortes de connaissance jusqu'ici ou étrangères l'une à l'autre ou confondues grossièrement donnait à cette ontologie sa consistance inespérée : tout entier le mouvement de la pensée se perdait, mais tout entier se retrouvait, en un

> point où rit la foule unanime. J'en éprouvai un sentiment de triomphe : peut-être illégitime, prématuré ? […] Je sentis rapidement ce qui m'arrivait comme un poids. […] Aux trois quarts achevé, j'abandonnai l'ouvrage où devait se trouver l'énigme résolue. J'écrivis *Le Supplice*, où l'homme atteint l'extrême du possible. »[730]

Le poids que Bataille avait dû éprouver au moment où il pensait avoir résolu l'énigme du mouvement qui tient ensemble, dans l'homme, ces « deux sortes de connaissance », la connaissance *communiale* et la connaissance discursive, l'avait écrasé au point de le rendre à ce torrent mortifère qui est celui de l'extrême du possible, de l'impossible. Il avait cru trouver une réponse, mais au moment même où il l'avait trouvée il s'était rendu compte que tout résultat était un aboutissement insoutenable pour l'homme, un résultat qui l'accablait sous la responsabilité du savoir. Pourtant, quelques traces de ce vertige étaient restées dans le monde profane du travail ; ce « point précis » avait une étendue, et cette étendue, pour illimitée qu'elle était (l'absence de limite est une forme souveraine d'inachèvement), allait sous le nom de *La Part maudite ou la limite de l'utile*.

Il s'agit d'un ensemble plutôt cohérent de fragments (dont certains formaient l'appendice du *Coupable*) qui prolonge l'étude d'une question fondamentale que depuis 1933 n'avait jamais quitté Bataille : la lecture de Mauss l'avait acclimaté au rite du *potlatch* des amérindiens, d'où il avait tiré la notion de *dépense* pour l'article de *La Critique sociale*[731]. *La limite de l'utile* est entièrement traversée par le souci de rendre sensible la valeur de la *dépense* comme étant la seule qui puisse servir à l'homme pour s'émanciper de toutes les valeurs données et finalement réaliser cette transvaluation que Nietzsche prônait. Le titre de l'ouvrage est en soi assez indicatif : la « part maudite » est celle qui tombe sous les interdits de l'homme *utile*, de l'homme asservi ; il s'agit de la part que l'on destine à la perte, à l'inutilité, en fin de compte au *mal*, mais c'est seulement à partir de ce mal qu'on peut atteindre le sommet souverain de la *grâce*[732]. Une grâce qui ne nous sauvera pas car il n'y a aucun salut possible pour l'homme, mais qui nous permettrait de vivre à la hauteur de l'irréductible, soit de ce qui *excède* la limite de l'utile.

---

[730] G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 11. Le chapitre intitulé *Le Supplice* a été rédigé entre le 1er novembre 1941 et le 7 mars 1942.

[731] G. BATAILLE, « La notion de dépense », *op. cit.*, ; cf. *supra*, pp. 68 sqq.

[732] Michel Surya a bien raison de souligner combien Bataille était paradoxalement janséniste : « Seule la grâce l'intéresse, parce que seule l'intéresse la chance. Les œuvres comparées à la grâce lui paraissent médiocres, serviles, voire obscènes. Les œuvres induisent un rapport au monde industrieux et fourbe, spéculant sur les bénéfices du temps. Seule la grâce (comme le caprice, comme la chance) est sacrée. » (M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op. cit.*, p. 658)

Ce texte se compose pour la plupart de fragments concernant la dépense du soleil[733], l'œuvre de la mort dans les sociétés anciennes (le Mexique des Aztèques et de leurs sacrifices humains), le *potlatch* chez les indiens de la côte nord-ouest de l'Amérique, l'économie de la fête remplacée par l'économie capitaliste de la Réforme protestante (surtout en Amérique du Nord), la guerre en tant que forme de conduite glorieuse touchant au sacrifice rituel et à la vie mystique, enfin le sacrifice et le rire comme deux moyens d'aborder la question de l'angoisse liée à la mort[734]. Il s'agit sans doute d'un ensemble de textes dont le ton et l'approche aux sujets abordés relèvent d'une préoccupation majeure de Bataille en temps de guerre : comment la mort peut rentrer dans notre vie de manière glorieuse et non pas uniquement dévastatrice. Il avoue avoir écrit un livre *irrespirable* : « Je donne de l'homme une image inhumaine et je sais que je rends l'air peu respirable. […] Mais je dis que la vie veut le don de soi et que le don amène à l'angoisse mortelle. Je suis de ceux qui vouent les hommes à d'autres choses qu'à la production sans cesse accrue, qui les provoquent à l'horreur sacrée. »[735] Bataille se confie à la valeur antirationnelle du don de soi et de la perte *contra* les délices promis par le système de multiplication, de conservation et de consommation contrôlée des biens. Vivre jusqu'au bout de ses forces, vivre à la hauteur de la mort ne saurait pas pour autant plus fou que l'action qui vise l'accumulation sans dégâts d'un capital, ne serait-ce que le capital du savoir. C'est dans ce sens que l'un des fragments les plus significatifs de *La limite de l'utile* se situe *à la limite de Hegel*, là où Hegel a cru trouver le sens fini du déploiement de sa Sagesse. Il s'agit de l'ébauche d'une « Introduction *ou parenthèse préalable* »[736] pour le livre :

> « Le moins qu'on puisse demander à un homme est de savoir avec clarté la somme de sueur, d'épuisement, de souffrance que son existence a coûté, à l'écrivain quelles tortures à jamais privées de voix s'attachent aux incartades de sa plume. Il n'est pas bon […] que le poids de la peine terrestre

[733] Bataille reprend des considérations qu'il avait déjà introduites dans l'article « Corps célestes », publié dans *Verve*, vol. I, n° 2, printemps 1938, pp. 97-100 (in *O.C.*, t. I, pp. 514-520).

[734] « Quand je riais, ce que me communiquaient les autres rieurs était la levée de tout angoisse : si je m'approche au contraire du sacrifice, je ne suis pas moins qu'entre les rieurs dépendant des émotions de mon semblable, mais le participant d'un sacrifice ne me communique plus que l'angoisse elle-même, sans la lever. […] L'angoisse est maintenue au niveau d'une tolérance variable : *le sacrifice étant la communication de l'angoisse* (comme le rire est la communication de sa levée), *la somme s'angoisse communiquée s'approche en principe de la somme d'angoisse communicable.* Les réactions trop fortes rendent l'opération inefficace : ceux qui les ressentent désertent le sacrifice. » (G. BATAILLE, *La limite de l'utile*, *O.C.*, t. VII, pp. 279-280)

[735] G. BATAILLE, *La limite de l'utile*, op. cit., p. 263.

[736] *Note de Bataille* : « Que le lecteur excuse l'indécision des termes : il aurait en principe avantage à passer sans attendre au corps du livre. Je me suis refusé à placer ces réflexions à la fin mais elles sont de nature à tromper sur le livre même.

Ces réflexions trompent sur le live mais il est vrai que sans elles le livre tromperait sur lui-même. » (G. BATAILLE, *La limite de l'utile* (notes), *O.C.*, t. VII, p. 522.

> nous accable : une joie fragile sans doute, inquiétante encore, mais d'une limpidité inégalable attend celui qui surmonte. Mais le pourrait-il si lui-même en même temps ne touchait le fond de l'angoisse ?
>
> Dans la représentation du monde hégélienne, la nature des participants me frappe. Le monde se développe composé d'hommes et chacun d'eux meurt avant d'avoir su. Le savoir se dérobe et, sans aucun doute, il a soumis Hegel à la même condition. Que Hegel ait cru échapper à cette loi est probable : un peu de lucidité lui aurait fait voir qu'il y succombait – sans même entraîner de contradiction : le savoir absolu ne peut-il exister sans qu'un seul de ceux qui savent échappe à la loi ? Hegel fut certain de savoir, errant encore. Qui saurait sans erreur ne serait plus sûr de savoir. Il devrait, j'imagine, trouver dans la condition du savoir – fini dans le temps – le reflet de ce qui est su. S'il en était autrement, comment y aurait-il identité du sujet qui sait et de l'objet qui est su ?
>
> Et combien importe peu ce savoir absolu maintenant ! Combien l'accablante sagesse de Hegel paraît futile ! Autant en emporte le vent. Le savoir absolu, l'absolu non-savoir, qui pourrait les distinguer maintenant ? Qui pourrait même savoir si je sanglote, si je ris divinement, si je suis fou ? Qui pourrait le savoir quand je l'ignore ?
>
> Il n'y eut jamais, pour la pensée spéculative, un temps plus difficile. Jamais le mouvement du monde n'a mis en cause avec plus d'âpreté nécessaire jusqu'au fondement de la pensée. C'est justement là le temps le plus favorable à la pensée spéculative. Et je le sais, c'est décisif. »[737]

On trouve ici la critique que Bataille avait déjà adressée à l'achèvement supposé de l'Histoire dans le *Coupable*[738], soit : comment le Savoir Absolu ne serait-il mis en jeu par la mort de l'homme qui pense y parvenir ? Tout homme étant mortel, et Hegel ne faisant pas exception, la partialité de son savoir n'aurait pu que l'amener *lucidement* à la conclusion que l'inachèvement est ancré dans la finitude de celui qui se représente l'Histoire comme finie. Mais Hegel a su être aussi un homme frôlant la folie, et c'est de cette folie qu'il n'a pas eu la lucidité de tirer toutes les conséquences. Bataille, en revanche, ne se lasse pas de tirailler le savoir vers le non-savoir, de les identifier même, mais au moment – le plus difficile – où il aurait dû *spéculer* sur le « point précis » dans lequel la perte et la *somme* se rencontrent, il s'est laissé accabler par une angoisse sans nom :

> « Écrivant ce livre, il m'arrivait de m'étrangler d'angoisse. La nécessité de l'écrire était celle d'un interrogatoire de police – à n'en plus finir, à n'en plus pouvoir. J'avais hâte de pouvoir oublier, rire à nouveau, n'être plus comme un rire qu'une feuille dans le vent. Mais j'étais fidèle, attendant que passe l'excès de nervosité. Un tel travail, me semble-t-il, ne ressemblait pas à d'autres et j'étranglais justement quand j'en avais conscience. Ce n'est pas par hasard qu'un jour je le remis à plus tard, au

[737] G. BATAILLE, *La limite de l'utile* (notes), *op. cit.*, p. 522.
[738] Cf. *supra*, pp. 186 sqq.

> fond sans raison plus valable que la peur. En un sens, toutefois, je n'imagine pas la possibilité pour moi d'écrire un livre où s'inscrive plus de calme objectivité. Et précisément, c'était le plus difficile. Il fallait m'enfoncer jusqu'au cou dans l'épaisseur, sans espoir autrement d'arriver à la transparence. Ce qui m'était demandé, arraché, c'est une inatteignable maîtrise : au moment où j'aurais dû fondre en larmes, où rien ne devenait plus hostile que le projet d'écrire un livre. Ce même sentiment, je l'avais ressenti déjà, mais, à mesure que l'hostilité croissait, s'imposait comme du dehors la nécessité de la maîtrise. »[739]

Maîtrise qu'il ne trouvera qu'au moment de publier, en 1949, la version « assagie » de *La limite de l'utile*, soit *La Part maudite*. Entre-temps Bataille ne cesse de travailler à l'organisation d'une pensée qui puisse toucher à tous les domaines du possible et de l'impossible. Il publie un nombre considérable d'articles dans *Critique*[740] et se lance dans une série de conférences[741] dont l'une des plus significatives, *Schéma d'une histoire des religions*[742], lui servira de base pour un texte intitulé *Théorie de la religion*.

Il s'agit d'un ouvrage rédigé entre mars et mai 1948 que Bataille abandonne soudainement au moment où il ne lui restait que quelques pages à rédiger[743]. Abandon par désintérêt ? Par paresse, ou fatigue[744] ? Aucune motivation n'est donnée, mais l'on sait qu'il s'intéressera à nouveau à ce texte à maintes reprises par la suite, afin de l'intégrer à d'autres projets[745]. Par ailleurs, il ne fait pas de doute que le titre qu'il avait apposé au livre en dit beaucoup sur sa volonté de passer à l'acte métaphysique par excellence, à savoir la constitution d'une « théorie », d'une vision d'ensemble capable de justifier une position initiale de laquelle découle un

---

739 G. BATAILLE, *La limite de l'utile* (notes), *op. cit.*, pp. 522-523.

740 Michel Surya en a fait le comptage : « Il y a écrit vingt articles en 1947, vingt-deux en 1948, vingt-deux encore en 1949. Soit, avec les quelques numéros de 1946, soixante-quatorze articles et cinq cent soixante-dix pages jusqu'à la provisoire cessation de parution, courant 1949. » (M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op. cit.*, pp. 428-429)

À ces articles il faut ajouter aussi nombre de courtes notes de lecture signées de pseudonymes tels que Saint Melon Léon ou Noël Laurent.

741 Cf. G. BATAILLE, *Conférences 1947-1948*, *O.C.*, t. VII, pp. 363-442 ; p. 606 (notes).

742 Cf. G. BATAILLE, *Schéma d'une histoire des religions*, *O.C.*, t. VII, pp. 406-442.

743 Dans une lettre du 3 mai 1948 adressée à l'éditeur (Éditions « Au Masque d'Or » d'Angers), on peut lire : « Voici enfin le manuscrit annoncé. Il manque un tableau et je dois ajouter quelques lignes (une ou deux pages) à la fin pour marquer le sens de cette théorie, qui rappelle le principe de la psychanalyse qui veut que la conscience n'ait d'effet que dans la mesure où elle est expérience. C'est le lien de cet ouvrage avec la collection*, mais c'est un lien qui est à l'opposé d'un compromis : c'est pour moi une donnée fondamentale. » (G. BATAILLE, *Théorie de la religion* (notes), *O.C.*, t. VII, pp. 598-599)

* Il s'agit de la collection « Miroir », qui « a pour but de grouper des textes philosophiques et littéraires présentant une originalité assez rare : celle d'être le fruit d'une expérience. » (*Ibid.*, p. 598) La phrase sur la psychanalyse est à mettre en relation avec l'article « Vue d'ensemble » paru dans le n° 24 de *Critique*, mai 1948.

744 Dans *L'Expérience intérieure*, Bataille parle de l'échec qu'il éprouvait au moment d'achever un livre : « À peu près chaque fois, si je tentais d'écrire un livre, la fatigue venait avant la fin. Je devenais étranger lentement au projet que j'avais formé. J'oublie ce qui m'enflammait la veille, changeant d'une heure à l'autre avec une lenteur somnolente. Je m'échappe à moi-même et mon livre m'échappe ; il devient presque entier comme un nom oublié : j'ai la paresse de le chercher, mais l'obscur sentiment de l'oubli m'angoisse. » (G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.* p. 72)

745 Cf. G. BATAILLE, *Théorie de la religion* (notes), *op. cit.*, pp. 599-600.

enchaînement d'effets logiquement déductibles. Cette position est celle du *sacrifice*, opérateur principal de la transition du monde profane au monde sacré, où les objets, les hommes, les animaux et même les divinités peuvent être *niés*, anéantis, déréalisés, pour établir l'ordre négatif de la mort (contre l'ordre des choses) moyennant lequel toutes les limites entre sujet et objet sont franchies. Le sacrifice en appelle à une « puérile inconscience »[746] qui diminuerait, voire annulerait, la *conscience de soi* pour permettre l'accès à l'intimité qui lie les êtres[747]. Intimité qui se situe à l'opposé du monde du travail, régi par les lois de la séparation, de l'individualisation et de la choséité.

La théorie qu'esquisse Bataille n'est pas pour autant une *histoire* du sacrifice au sein des religions et des sociétés archaïques et modernes. En effet, les données historiques contenues dans le texte sont peu nombreuses et son développement se veut d'abord *logique*. Solution parfaitement hégélienne, comme il l'avoue lui-même dans une note pour l'« Introduction » du volume : « J'envisage l'ordre logique et non la succession chronologique. De même que dans la *Phénoménologie de l'esprit*, l'histoire proprement dite est laissée en dehors : apparemment, l'histoire n'a jamais répondu qu'à contrecœur aux exigences dont elle est l'effet ; ses allées et venues ont peut-être ressemblé aux détours d'un chien dans la campagne. »[748] Qui plus est, cette fois-ci l'emprunt de Bataille à la démarche hégélienne se révèle être un véritable hommage au héraut de la renaissance des études concernant le philosophe allemand. Pour la première fois, dans un ouvrage de Bataille – bien qu'il n'ait pas été publié – apparaît explicitement le nom de Kojève[749], et notamment dans les endroits les plus cruciaux : en tête du volume et dans une liste de références qui ont servi pour sa composition. Si d'autres livres présentaient des citations et des exergues tirés de Hegel, Bataille décide désormais de remonter à la source du savoir dont son travail était redevable depuis plus d'une dizaine d'années. L'occasion lui est fournie par la publication, en 1947, de l'*Introduction à la lecture de Hegel*, et nous pouvons en lire ce long extrait en ouverture de la *Théorie de la religion* :

> « C'est le Désir qui transforme l'Être révélé à lui-même par lui-même dans la connaissance (vraie) en un 'objet' révélé à un 'sujet' par un sujet différent de l'objet et 'opposé' à lui. C'est dans et par,

[746] G. BATAILLE, *Théorie de la religion*, *O.C.*, t. VII, p. 308.

[747] « L'intimité est la limite de la conscience claire ; la conscience claire ne peut rien connaître clairement et distinctement de l'intimité, sinon les modifications des choses qui lui sont liées. » (G. BATAILLE, *Théorie de la religion*, *op. cit.*, p. 342)

[748] G. BATAILLE, *Théorie de la religion* (notes), *op. cit.*, p. 602.

[749] Nous rappelons que, par exemple, dans *Le Coupable* il était question de « X., chargé d'un cours sur Hegel… » (cf. G. BATAILLE, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 369)

> ou mieux encore, en tant que 'son' Désir que l'homme se constitue et se révèle – à soi-même et aux autres – comme un Moi, comme le Moi essentiellement différent du, et radicalement opposé au, non-Moi. Le Moi (humain) est le Moi d'un – ou du – Désir.
>
> L'Être même de l'homme, l'être conscient de soi, implique donc et présuppose le Désir. Par conséquent, la réalité humaine ne peut se constituer et se maintenir qu'à l'intérieur d'une réalité biologique, d'une vie animale. Mais si le Désir animal est la condition nécessaire de la Conscience de soi, il n'en est pas la condition suffisante. À lui seul, ce désir ne constitue que le Sentiment de soi.
>
> À l'encontre de la connaissance qui maintient l'homme dans une quiétude passive, le Désir le rend in-quiet [*sic*] et le pousse à l'action. Étant née du Désir, l'action tend à le satisfaire, et elle ne peut le faire que par la 'négation', la destruction ou tout au moins la transformation de l'objet désiré : pour satisfaire la faim, par exemple, il faut détruire ou transformer la nourriture. Ainsi toute action est 'négatrice'.
>
> Alexandre Kojève,
> *Introduction à la lecture de Hegel* »[750]

Bataille s'approprie le mouvement de la pensée hégélo-kojévienne pour placer en son sein la notion de *sacrifice* comme fondement de toute dialectique du profane et du sacré, et par conséquent il fait du « Désir anthropogène » le moteur de cette négation particulière qui, en aliénant l'*utilité* des choses (soient-elles hommes, animaux ou objets), fonde le domaine impossible de l'*humain*. Il réalise ainsi un déplacement terminologique subtil ou, pour mieux dire, une métaphorisation insoupçonnée qui condense dans le sacrifice l'« action négatrice » (opération profane, vouée au façonnement de l'être-donné, de la Nature) et la *communication* (forme de connaissance souveraine qui, contrairement à celle qui « maintient l'homme dans une quiétude passive », vise le *vertige* du non-savoir précédé d'une angoisse inapaisable). L'exemple de la destruction/transformation de la nourriture introduit par Kojève fonctionne ici comme un faux-semblant qui servira à Bataille pour suggérer qu'il existe un usage différent de l'assimilation alimentaire. En effet, cette dernière ne constituait pas pour Kojève un moyen de réalisation de la Conscience de soi, et Bataille se garde bien de citer la suite de la citation en question, à savoir :

> « Mais l'action négatrice n'est pas purement destructive. Car si l'action qui naît du Désir détruit, pour le satisfaire, une réalité objective, elle crée à sa place, dans et par cette destruction même, une

[750] G. BATAILLE, *Théorie de la religion*, *op. cit.*, p. 284. Le passage est tiré des pp. 11-12 de l'*Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*

> réalité subjective. L'être qui mange, par exemple, crée et maintient sa propre réalité par la suppression de la réalité autre que la sienne, par l' 'assimilation', l' 'intériorisation' d'une réalité 'étrangère', 'extérieure'. D'une manière générale, le Moi du Désir est un vide qui ne reçoit un contenu positif réel que par l'action négatrice qui satisfait le Désir en détruisant, transformant et 'assimilant' le non-Moi désiré. Et le contenu positif du Moi, constitué par la négation, est une fonction du contenu positif du non-Moi nié. Si donc le Désir porte sur un non-Moi 'naturel', le Moi sera 'naturel' lui aussi. Le Moi créé par la satisfaction active d'un tel Désir aura la même nature que les choses sur lesquelles porte ce Désir : ce sera un Moi 'chosiste', un Moi seulement vivant, un Moi animal. Et ce Moi naturel, fonction de l'objet naturel, ne pourra se révéler à lui-même et aux autres qu'en tant que Sentiment de soi. Il ne parviendra jamais à la Conscience de soi. »[751]

Il est évident que, selon Kojève, le Moi qui détruit et absorbe une réalité objective identifiée comme nourriture ne se détachera jamais de la nature animale que cet objet recelait. Le Désir qui porte sur un non-Moi n'est pas anthropogène et ne produirait comme effet qu'un Sentiment de soi. Certes, ce Moi qui assimile la nourriture « maintient sa propre réalité par la suppression de la réalité autre que la sienne », il l'assimile tout en ne se détruisant pas lui-même, mais il n'accède pas pour autant à une conscience « autre » de ce qu'il est. Dès lors qu'un homme mange un animal, il reste fidèle à son animalité, à sa choséité. C'est précisément à ce moment que la réflexion bataillienne s'insère dans le sillon de Kojève pour démontrer qu'un détournement de cette logique est possible, et qu'une « théorie de la religion » ne peut se passer de l'approche dialectique hégélienne mais tout au plus la compléter. L'argumentation de Bataille consiste à faire de l'objet naturel détruit le pivot d'une opération qui, sous le nom de sacrifice, est doublement dialectique.

Tout d'abord, il y a d'un côté la négation (la mort) de l'objet considéré comme étranger, extérieur (prenons l'animal, irréductible à l'homme), ce qui donne lieu à une assimilation naturelle (manducation et digestion de la carcasse) et, de l'autre côté, il y a la soustraction de ce dernier au monde des choses utiles pour le restituer à un plan d'immanence, à une *intimité*, où il ne diffère plus de son bourreau. Or, l'animal sacrifié ne rentre pas dans une logique de consommation puisqu'il n'est pas mangé au profit de la survivance de l'homme qui l'a tué (« Le sacrifice est l'antithèse de la production, faite en vue de l'avenir, c'est la consumation qui n'a d'intérêt que pour l'instant même »[752]), ce qui équivaut à dire que cette assimilation est d'un ordre *autrement* naturel. Qu'est-ce que cela veut dire ? En effet, la destruction de

[751] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 12.
[752] G. BATAILLE, *Théorie de la religion*, *op. cit.*, pp. 310-311.

l'animal sacrifié entraîne aussi la destruction du sujet sacrifiant, lequel participe du coup mortifère que lui-même a infligé à l'objet en question. Selon Bataille il y a *communication* – autre terme pour indiquer l'identification – entre bourreau et victime, et cette communication se fait dans un état d'angoisse devant la mort qui tient ensemble les deux acteurs de cette *représentation* (il faut souligner que, dans le sacrifice, la mort du sacrifiant est une « parodie » de la mort réelle car la réalité objective de ce dernier demeure intacte) :

> « Paradoxalement, l'intimité est la violence, et elle est la destruction, parce qu'elle n'est pas compatible avec la position de l'individu séparé. Si l'on décrit l'individu dans l'opération du sacrifice, il se définit par l'angoisse. Mais si le sacrifice est angoissant, c'est que l'individu y prend part. L'individu s'identifie à la victime dans le mouvement soudain qui le rend à l'immanence (à l'intimité) mais l'assimilation liée au retour de l'immanence ne se fonde pas moins sur le fait que la victime est la chose, comme le sacrifiant l'individu. L'individu séparé est de même nature que la chose, ou mieux l'angoisse de durer personnellement qui en pose l'individualité est liée à l'intégration de l'existence dans le monde des choses. Autrement dit, le travail et la peur de mourir sont solidaires, le premier implique la chose et vice versa. »[753]

Bataille reprend donc la dialectique hégélienne de la reconnaissance Maître-Esclave pour en aborder un aspect que Kojève avait négligé : l'Esclave (le sacrifiant), lequel, angoissé, a reculé devant la mort pour se rendre à la merci du Maître (dans ce cas la divinité) et travailler le monde naturel à l'avantage de ce dernier, peut atteindre pendant un instant le sacré en niant un objet destiné d'habitude à sa survie, à son avenir. La mort réelle qu'il inflige à sa victime lui est rendue de manière symbolique, et dans cette ritualité se manifeste une acquisition fondamentale : l'individu séparé, la Conscience de soi, dépasse dialectiquement sa condition d'Esclave pour toucher, au travers d'une mort symbolique, à un état de souveraineté qui produit la double conséquence paradoxale de le lier *intimement* à la divinité à laquelle il était asservi (il participe de sa nature sacrée, intemporelle, il devient Maître dans l'instant) et de l'affranchir de l'individualité servile du monde profane tout en conservant son support naturel. Double dialectique donc : le sacrifice permet au Moi de s'emparer du non-Moi pour atteindre un état qui n'est plus purement naturel tout en n'étant pas de l'ordre de la Conscience de soi (la souveraineté de l'instant sacré dépasse dialectiquement la condition de Maître et d'Esclave) et, en même temps, ce Moi est nié et rendu à l'animalité de l'immanence[754] dans

[753] *Ibid.*, p. 312.

[754] « […] L'animalité est l'immédiateté, ou l'immanence. […] Tout animal est *dans le monde comme de l'eau à l'intérieur de l'eau.* » (*Ibid.*, pp. 291-292)

un mouvement de dégradation qui lui permet de récupérer nostalgiquement ce qui en lui avait été refoulé. Cependant, tout cela est vécu dans l'angoisse et non pas dans la satisfaction du Sage kojévien : cette dialectique est encore béante, irréparable, et l'homme qui meurt en sacrifiant ne fait que rendre tangible la blessure du non-savoir sacré, l'irréel que ce non-savoir est, à l'intérieur du cercle supposé fermé du savoir profane.

Cet aboutissement spéculatif de Bataille, pour « hérétique » qu'il puisse être considéré par rapport à l'exégèse de Kojève, ne diminue en rien la valeur de l'œuvre du « Maître », d'autant plus que, dans le « Tableau général et références » de la *Théorie de la religion*, la reconnaissance qu'elle mérite est soulignée sans réserves :

> « Cet ouvrage est une explication de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Les idées que j'ai développées ici y sont en substance. Resterait à préciser les correspondances de l'analyse hégélienne et de cette 'théorie de la religion' : les différences de l'une à l'autre représentation me semblent assez facilement réductibles ; la principale touche à la conception qui donne la destruction du sujet comme la condition – nécessairement irréalisable – de son adéquation à l'objet ; sans doute ceci dès l'abord implique un état d'esprit radicalement contraire à la 'satisfaction' hégélienne, mais les contraires ici coïncident (ils coïncident seulement, et l'opposition dans laquelle ils coïncident ne peut cette fois être dépassée par aucune synthèse : il y a identité de l'être particulier et de l'universel, et l'universel n'est vraiment donné que dans la médiation de la particularité, mais la résolution de l'individu dans l'inindividuel ne dépasse la douleur (ou la joie douloureuse) que dans la mort, ou dans l'état d'ataraxie – comparable à la mort de la satisfaction achevée ; d'où le maintien de la résolution au niveau antérieur de l'extase, qui n'est pas résolution…). Ayant dû alléguer ici le travail d'Alexandre Kojève, je dois insister sur un point : quelque opinion que l'on ait de l'exactitude de son interprétation de Hegel (et je crois devoir n'attribuer aux critiques possibles sur ce point qu'une valeur limitée), cette *Introduction*, relativement accessible, est non seulement l'instrument premier de la *conscience de soi*, mais le seul moyen d'envisager les divers aspects de la vie humaine – en particulier les aspects politiques – autrement qu'un enfant n'envisage des actes de grandes personnes. Nul ne saurait actuellement prétendre à la culture sans en avoir assimilé les contenus. (Je tiens encore à souligner ici le fait que l'interprétation d'Alexandre Kojève ne s'éloigne d'aucune façon du marxisme : de même il est facile d'apercevoir que la présente 'théorie' est toujours rigoureusement fondée sur l'analyse de l'économie.) »[755]

La présentation de l'œuvre de Kojève est la plus longue de celles qui sont contenues dans la liste des références donnée par Bataille à la fin de *Théorie de la religion*. Il en fait le sommet

[755] *Ibid.*, pp. 358-359.

incontournable du travail de la *conscience de soi*, et c'est précisément à cause de cela que les idées qu'il développe dans ce texte inachevé se retrouvent « en substance » dans l'ensemble des spéculations hégélo-kojéviennes. Bataille avait besoin d'un cadre théorique suffisamment homogène pour pouvoir prouver que le labeur du négatif, loin de s'épuiser dans un devenir auto-conclusif qui toucherait à la conscience ultime du mouvement qui produit le Savoir Absolu, reste ouvert à sa suppression la plus extrême, la mort qui annonce la déchéance de toutes les résolutions commodes, de toutes les synthèses du particulier et de l'universel, formellement justifiables mais intimement irréalisables. Bataille met en branle la « substance » des idées qu'il a empruntées à Kojève pour faire fonctionner une « théorie » qui n'a rien de la commodité et qui, en outre, se veut moins comme pensée d'un fondement philosophique que comme « pensée *mobile* »[756]. Toutefois, la valeur absolue de cette interprétation marxiste de Hegel ne paraît être mise en avant que pour attribuer une certaine dignité à la démarche théorique bataillienne, laquelle serait « rigoureusement fondée sur l'analyse de l'économie ». Or, il s'avère que l'économie visée par Bataille est moins l'étude des systèmes d'organisation utilitaire des biens limités dont l'homme dispose que celle des processus qu'il adopte pour *dépenser* le surplus d'énergie qui circule en permanence dans nos sociétés.

Le prolongement naturel de cette analyse économique toute particulière prendra la forme de l'essai *La Part maudite*, résultat de 18 ans de travail autour de la question de la *dépense*[757]. À

[756] *Ibid.*, p. 287. Bataille explicite que son travail, tout en se voulant philosophique, relève d'une individualité qui, par sa nature, demeure ouverte à toutes les avancées et à toutes les contradictions possibles : « Cette 'théorie de la religion' esquisse ce que serait un travail fini : j'ai tenté d'exprimer une pensée *mobile*, sans en chercher l'état définitif.

Une philosophie est une somme cohérente ou n'est pas, mais elle exprime l'individu, non l'indissoluble humanité. Elle doit maintenir en conséquence une ouverture aux développements qui suivront, dans la pensée humaine… où ceux qui pensent, en tant qu'ils rejettent leur altérité, ce qu'ils ne sont pas, sont déjà noyés dans l'universel oubli. Une philosophie n'est jamais une maison mais un chantier. […]

Ce principe d'impossibilité n'est pas l'excuse d'indéniables insuffisances, il limite toute philosophie réelle. Le savant est celui qui *accepte* d'attendre. Le philosophe lui-même attend, mais il ne peut le faire en droit. La philosophie répond dès l'abord à une exigence indécomposable. Nul ne peut 'être' indépendamment d'une réponse à la question qu'elle pose. Ainsi la réponse du philosophe est-elle nécessairement donnée avant l'élaboration d'une philosophie et si elle change dans l'élaboration, parfois même en raison des résultats, *elle ne peut en droit leur être subordonnée*. » (*Ibid.*)

[757] Cf. l'avant-propos du texte : « […] en dix-huit ans que ce travail m'a demandés. » (G. BATAILLE, *La Part maudite*, *O.C.*, t. VII, p. 22) La publication de *La Part maudite* date de février 1949 et sa rédaction avait commencé en 1946 avec l'article « L'économie à la mesure de l'univers » (paru dans *Constellation*, La France Libre, n°65 ; reproduit in *O.C.*, t. VII, pp. 7-16). Un nombre considérable de sections de *La Part maudite* résulte d'un travail de remaniement des articles que Bataille avait publiés dans *Critique*. Pour des indications plus précises sur l'origine de ces sections, cf. G. BATAILLE, *La Part maudite* (notes), *O.C.*, t. VII, p. 470. Il faut ajouter aussi que cet ouvrage faisait partie de la collection « L'usage des richesses » que Bataille dirigeait aux Éditions de Minuit. Malgré l'annonce d'autres titres à venir (notamment de Mircea Eliade, de Claude Lévi-Strauss et de Max Weber), elle ne comptera que deux volumes : celui de Bataille et *La Fortune américaine et son destin* de Jean Piel. En dernière page de couverture de *La Part maudite*, Bataille en annonçait aussi la suite, soit *La Part maudite*, *II : De l'angoisse sexuelle au malheur d'Hiroshima*, projet dont il ne reste que quelques pages de notes (cf. *L'Histoire de l'érotisme* (notes), *O.C.*, t. VIII, pp. 529-531).

partir des propos contenus dans le *Dossier de l'Œil pinéal* (1930)[758] et surtout dans l'article « La notion de dépense » de 1933, par la suite repris et développés de manière davantage systématique dans *La limite de l'utile*, *La Part maudite* constitue un premier achèvement nécessaire et pourtant provisoire d'une histoire générale des représentations de la « tache aveugle » de la raison ordonnatrice humaine. Bataille en avait déjà annoncé la parution dans *Méthode de méditation*, en 1947[759] :

> « La souveraineté ne diffère en rien d'une dissipation sans limite des 'richesses', des substances : il y aurait, si nous bornions cette dissipation, réserver en vue d'autres moments, ce qui limiterait – *annulerait* – la souveraineté d'un moment immédiat. La science rapportant les objets de pensée aux moments souverains n'est en fait qu'une *économie générale*, envisageant le sens de ces objets les uns par rapport aux autres, finalement par rapport à la perte de sens. La question de cette *économie générale* se situe sur le plan de l'*économie politique*, mais la science désignée sous ce nom n'est qu'une *économie restreinte* (aux valeurs marchandes). Il s'agit du problème essentiel à la science traitant de l'usage des richesses. L'*économie générale* met en évidence en premier lieu que des excédents d'énergie se produisent qui, par définition ne peuvent être utilisés. L'énergie excédante ne peut être que perdue sans le moindre but, en conséquence sans aucun sens. C'est cette perte inutile, insensée, qu'*est* la souveraineté. (En quoi le *souverain* comme le *solide* est une expérience inévitable et constante.) La science qui l'envisage, loin d'être du domaine des rêves, est la seule *économie* rationnelle entière, changeant le paradoxe des 'bouteilles' de Keynes en un principe fondamental.
>
> Je n'ai pas l'intention d'ajouter à ce court exposé plus qu'une allusion au 'travail' qu'il *introduit* ; qui sera l'objet d'un ouvrage à paraître sous le titre *La Part maudite*. »[760]

Effectivement, *La Part maudite* se configure comme le premier aboutissement d'une quête longuement poursuivie par Bataille, soit celle de la résolution de l'énigme concernant l'accord du travail et de la perte, de la connaissance discursive et de la connaissance *communiale*. Le sacrifice avait déjà été une première réponse à cette interrogation infinie portant sur le fondement de la nature humaine, mais au moment où il était question de vulgariser une « théorie » qui subordonnait à cette réponse toute sa solidité, Bataille avait reculé. Entre-temps, comme le suggère Michel Surya, il dut s'apercevoir qu' « il ne s'agissait pas qu'il y eût à

[758] Cf. G. BATAILLE, *Dossier de l'Œil pinéal*, *O.C.*, t. II, pp. 13-47.

[759] Ce court texte, dont le ton et les sujets abordés sont proches de ceux de *L'Expérience intérieure*, sera effectivement annexé à l'édition de 1954 de cet ouvrage.

[760] G. BATAILLE, *Méthode de méditation*, *O.C.*, t. V, pp. 215-216 n.

l'énigme une réponse (c'était sans doute l'erreur de *La limite de l'utile*) ; l'énigme est l'expérience même. Cette recherche des principes d'une économie générale n'est pas distincte de la recherche de *L'Expérience intérieure* ; elle est cette expérience même. »[761]

La Part maudite a pour but de récupérer anthropologiquement, sociologiquement et économiquement l'expérience *intime* de l'aliénation de soi qui était à l'honneur des ouvrages de Bataille rédigés pendant la guerre. Entreprise systématique donc, où les données historiques rapportent la condition individuelle à une échelle élargie, universelle même[762]. Pour la première fois, un texte de Bataille consacre des chapitres entiers à des sociétés et des cultures extra-occidentales[763] pour montrer comment la dépense s'est articulée de manière productive et improductive transversalement aux cloisonnements géopolitiques. Il en résulte la considération que les mouvements de la perte, du sacrifice, du don et de la destruction des richesses (le *potlatch* rendu célèbre par Mauss) tiennent davantage à une hypothèse qui fonderait l'humanité qu'à une donnée justifiée par des contextes économiques et sociaux précis. Qui plus est, cette hypothèse est entièrement rationnelle et scientifiquement démontrable[764]. L'assomption par laquelle s'ouvre *La Part maudite* est la suivante :

> « Je partirai d'un fait élémentaire : l'organisme vivant, dans la situation que déterminent les jeux de l'énergie à la surface du globe, reçoit en principe plus d'énergie qu'il est nécessaire au maintien de la vie : l'énergie (la richesse) excédante peut être utilisée à la croissance d'un système (par exemple d'un organisme) ; si le système ne peut plus croître, ou si l'excédent ne peut en entier être absorbé dans sa croissance, il faut nécessairement le perdre sans profit, le dépenser, volontiers ou non, glorieusement ou sinon de façon catastrophique. »[765]

Dès lors qu'on reconnaît la valeur d'usage de cet excédent chez l'homme, ce serait une erreur irrémédiable que de se borner à vouloir calculer les effets prévisibles de la croissance et de l'accumulation des biens qu'il a produits et travaillés dans le monde. Il s'agirait, dans ce cas, de se limiter encore une fois à la particularité, à l'existence en tant qu'ensemble d'êtres

---

[761] M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op. cit.*, p. 442.

[762] Dans l'Avant-propos, Bataille se place au cœur de cette médiation entre le particulier et l'universel : « Il est certes dangereux, prolongeant la recherche glacée des sciences, d'en venir au point où son objet ne laisse plus indifférent, où il est au contraire ce qui embrase. En effet l'ébullition que j'envisage, qui anime le globe, est aussi *mon* ébullition. Ainsi cet objet de ma recherche ne peut-il être distingué du sujet lui-même, mais je dois être plus précis : *du sujet à son point d'ébullition*. » (G. BATAILLE, *La Part maudite*, *op. cit.*, p. 20)

[763] C'est le cas, entre autres, du Tibet et de l'islam.

[764] Bataille admet, dans une note de bas de page de l'Avant-propos, que *La Part maudite* n'aurait pu être rédigé sans l'apport de son ami scientifique Georges Ambrosino (cf. p. 23).

[765] G. BATAILLE, *La Part maudite*, *op. cit.*, p. 29.

séparés qui concourent à l'administration du monde naturel. En revanche, Bataille souhaite mettre l'accent – et, en cela, il reconnaît être le premier à le faire[766] – sur les effets incalculables du gaspillage improductif, luxueux, parfois catastrophique (c'est le cas de la guerre), de la part d'énergie soustraite à l'utilité. Il s'agit de faire de la dissipation une fin en soi et de l'évanouissement du travail un moyen souverain atteignant cet impossible *maudit* qui habite l'homme, à condition qu'il veuille se reconnaître *entièrement*. L'emploi d'un lexique d'ordre moral (la *malédiction*, le « dire mal » de quelque chose ou de quelqu'un qui entraîne une *inter-diction*) indique qu'il y a une attitude, chez l'homme, qui relève du domaine interdit du *mal* et qui, par sa nature, doit être « contenue » en vue du bien commun. La contenir signifierait limiter la part de violence qui lui appartient et qui, si déchaînée, mettrait en danger le sujet qui l'exerce aussi bien que la communauté dans laquelle il agit. L'acte de *dépenser* un excédent impose, selon Bataille, un défi aux lois sociétales dont l'intérêt consisterait à conserver l'ensemble de ses membres dans une condition de richesse relative où la *consommation* des biens serait administrée de façon à augmenter le niveau de vie général. Pourtant, l'on assiste régulièrement à des situations où la *consumation*[767] dispendieuse des biens s'impose aux hommes comme un moyen de déchaînement transgressif de cette violence qui ne peut pas être maîtrisée jusqu'au bout et qui répond, par ailleurs, à un autre tipe de violence inhérente aux interdits frappant la sexualité et la mort. Une existence limitée à l'accumulation sans fin contredirait l'assomption de base selon laquelle il resterait toujours une marge d'énergie qui ne serait utilisable qu'à condition de la gaspiller, et réduirait l'homme à un être éminemment *juste*, mais pauvrement *libre* :

> « Dans les conditions actuelles, tout concourt à obnubiler le mouvement fondamental qui tend à rendre la richesse à sa fonction, au don, au gaspillage, sans contrepartie. D'une part, la guerre mécanisée, procédant à ses ravages, caractérise ce mouvement comme étranger, et hostile, à la volonté humaine. D'autre part, l'élévation du niveau de vie n'est nullement représentée comme une exigence de luxe. Le mouvement qui le revendique est même une protestation contre le luxe des grandes fortunes : ainsi cette revendication est-elle faite au nom de la *justice*. Sans évidemment rien avoir contre la justice, il est permis de faire observer qu'ici le mot dissimule la profonde vérité de son contraire, qui est exactement la *liberté*. Sous le masque de la justice, il est vrai que la *liberté* générale revêt l'apparence terne et neutre de l'existence asservie aux nécessités : c'est plutôt une réduction de ses limites *au plus juste*, ce n'est pas le déchaînement dangereux, dont le mot a perdu le sens. C'est

[766] « Un livre que personne n'attend, qui ne répond à aucune question formulée, que l'auteur n'aurait pas écrit s'il en avait suivi la leçon à la lettre, voilà finalement la bizarrerie qu'aujourd'hui je propose au lecteur. » (*Ibid.*, p. 21)

[767] Le titre complet du livre était *La Part maudite. Essai d'économie générale. I. La consumation.*

> une garantie conte le risque de servitude, non une volonté d'assumer les risques sans lesquels il n'est pas de liberté.
>
> Le sentiment d'une *malédiction* est lié à cette double altération du mouvement qu'exige de nous la consumation des richesses. […] Au moment où le *surcroît* de richesses est le plus grand qui fut jamais, il achève de prendre à nos yeux le sens qu'il eut toujours en quelque façon de *part maudite*. »[768]

Esquisser le plan d'une économie générale est une tâche qui requiert la rationalisation de cette violence qui noue l'homme à son intimité la plus exubérante, et l'opération de mise en rapport du *restreint* et du *général* se réclame d'un élargissement de la conscience que l'individu séparé a de ses possibilités. Il s'agit de faire un saut du possible de l'administration de soi à l'impossible de la perte luxueuse de son intégrité, du sens de la vie à l'intérieur des limites de la raison au non-sens de la mort considérée comme l'extrémité d'une vie vécue jusqu'à son point d'ébullition. Dans une certaine mesure, l'économie restreinte est celle de l'esclave hégélien qui, pris par l'angoisse de la mort, travaille les biens pour son Maître en vue de la conservation de sa vie et pour le maintien du *status quo* ; somme toute, il travaille pour un ordre *juste* où toute hiérarchisation limitant sa liberté ne serait que le prix nécessaire à payer pour que les *choses* aient encore un sens. Cependant, au moment où il s'apercevrait que les biens qu'il produit pour le Maître apportent à ce dernier un plaisir particulier dû au fait que celui-ci peut consommer et même détruire des richesses qu'il ne s'est pas procurées de manière autonome, alors il pourrait accéder à la négation symbolique de sa condition en vue d'un dépassement visant non pas la Maîtrise mais la souveraineté. Le souverain est en effet pour Bataille l'esclave – c'est-à-dire l'homme qui travaille un monde dont il ne peut disposer que de façon limitée – qui se défait de l'angoisse devant la mort en assumant jusqu'au bout le désir qu'il a de détruire les biens dont il n'est pas le propriétaire. C'est la liberté absolue de qui n'a rien à perdre sinon sa propre vie, et cette vie est néanmoins vécue avec irresponsabilité, dans l'*injustice* qu'il oppose à tous les Maîtres. L'homme souverain n'a donc que le désir d'enlever le statut de *chose* à soi-même et aux biens auxquels il touche afin de les rendre au monde sacré de l'intimité glorieuse où toutes les limites sont temporairement abolies (mais non effacées). Cette dimension s'inscrirait dans une économie générale envisageant la *totalité* des comportements de l'homme, y compris ceux qui le détruiraient, et la transition entre les deux économies semblerait suivre la démarche dialectique du particulier et de l'universel :

---

[768] *Ibid.*, p. 44.

> « Mais cette atmosphère de malédiction suppose l'angoisse, et l'angoisse, de son côté, signifie l'absence (ou la faiblesse) de la pression exercée par l'exubérance de la vie. L'angoisse a lieu lorsque l'angoissé n'est pas lui-même tendu par le sentiment d'une surabondance. C'est précisément ce qui annonce la signification isolée, individuelle, de l'angoisse. Il ne peut y avoir angoisse que d'un point de vue personnel, *particulier*, radicalement contraire au point de vue *général*, fondé sur l'exubérance de la matière vivante en son ensemble. L'angoisse est vide de sens pour celui qui déborde de vie, et pour l'ensemble de la vie qui est un débordement par essence.
>
> Si nous envisageons maintenant la situation historique présente, elle est caractérisée par le fait que les jugements touchant la situation *générale* y procèdent d'un point de vue *particulier*. En principe, l'existence *particulière* risque toujours de manquer de ressources et de succomber. À cela s'oppose l'existence *générale* dont les ressources sont en excès et pour laquelle la mort est un non-sens. À partir du point de vue *particulier*, les problèmes sont *en premier lieu* posés par l'insuffisance des ressources. Ils sont *en premier lieu* posés par leur excès si l'on part du point de vue *général*. »[769]

Il suffit que l'individu particulier prenne conscience de cette surabondance de ressources pour qu'il dépasse l'angoisse qui lui est propre et s'adonne à l'excès d'une existence générale, ce qui ne traduit pas exactement l'*universel* hégélo-kojévien. En effet, ce dernier est le lieu d'une accumulation du Savoir qui n'admet pas de dégâts : il est le résultat d'une opération de transmissibilité parfaitement transparente de toutes les données que la raison peut appréhender sans qu'il y ait des restes, des excédents inemployables. Dans l'universel, le particulier est un moment d'un processus concret qui aboutit à la mise en œuvre d'un dispositif de légitimation de la Maîtrise et de la Servitude en vue de la Sagesse dans un État homogène post-historique. Dans le *général*, en revanche, il ne peut pas y avoir de légitimité car aucune loi ne répond au non-sens de la mort : il n'y a que la *chance* d'un usage improductif de l'excès, et la chance n'est ni maîtrisable ni « maîtrisante ». Elle est purement souveraine, absence de résultat comme d'interrogation visant une réponse.

Cet aspect d'irréductibilité du général à l'universel est souligné par Bataille lorsqu'il évoque l'État soviétique et les effets du stalinisme. Il suggère discrètement que quelqu'un de son entourage, dont il ne cite pas le nom tout en ne cachant pas la portée hégélienne de ses propos, lui a rapporté une interprétation « brillante sinon solide »[770] du totalitarisme *sui generis* de l'U.R.S.S. :

---

[769] *Ibid.*, p. 45.
[770] *Ibid.*, p. 142.

> « Le stalinisme ne serait nullement l'analogue de l'hitlérisme, au contraire ; ce ne serait pas un *national* mais un *impérial-socialisme*. *Impérial* devrait d'ailleurs être entendu dans un sens opposé à celui de l'impérialisme d'une nation : le mot se référerait à la nécessité d'un *empire*, c'est-à-dire d'un *État universel*, qui mettrait fin à l'anarchie économique et militaire du temps présent. Le *national-socialisme* devait nécessairement échouer, car ses principes mêmes limitaient son étendue à la nation : il n'existait pas de moyen d'agréger les pays conquis, les cellules adventices à la cellule-mère. L'Union soviétique au contraire est un cadre à l'intérieur duquel toute nation peut s'insérer : elle pourrait plus tard s'agréger une République chilienne comme une République ukrainienne lui est déjà agrégée. Cette manière de voir n'est pas opposée au marxisme : elle en est pourtant différente en ce qu'elle donne à l'État la place prépondérante, et définitive, que Hegel lui donnait. L'homme de l'idée hégélienne, celui de l' 'impérial-socialisme', n'est pas un individu, mais État. L'individu est mort en lui, absorbé dans la réalité supérieure et dans le service de l'État : en un sens étendu, l' 'homme d'État' est la mer où s'écoule le fleuve de l'histoire. Dans la mesure où il participe à l'État, l'homme quitte en même temps l'animalité et l'individualité : il n'est plus distinct de la réalité universelle. »[771]

Chez Bataille, l'État s'est toujours configuré comme un « problème » irrésoluble (il suffit de renvoyer à l'article qu'il avait donné dans *La Critique sociale*, « Le problème de l'État »[772]). L'Union Soviétique ne constitue pas une exception, à ceci près qu'elle a l'avantage, par rapport à l'hitlérisme et au fascisme, de ne pas vouloir conquérir et par conséquent assujettir les autres pays. Le totalitarisme russe agit dans l'*immanence* (donc horizontalement) d'un projet d'« agrégation » étendue dans l'espace et dans le temps en vue de l'accomplissement d'un État universel et homogène. Or, « agrégation « veut ici dire « accumulation », somme sans reste qui, d'après Bataille, réalise non pas l'Individu libre et historique de Kojève (à son tour dépassé dialectiquement par la figure du Sage, qui est fondamentalement un Citoyen du monde) mais un homme qui se résout dans un État qui l'opprime au nom d'une puissance militaire recelant en son sein une violence symbolique difficilement émancipatrice : « Le mépris résolu de l'intérêt individuel, de la pensée, des convenances et des droits personnels, a été dès l'origine le fait de la révolution bolchevik. »[773] Le bloc soviétique annonce la suppression de l'individualité (et de l'individualisme) au profit d'une organisation étatique totalement absorbée par le souci de la collectivisation des moyens de productions et de l'industrialisation sauvage, et tout cela dans le but d'endurer la concurrence avec l'Occident. Ce faisant, la

[771] *Ibid.*, pp. 142-143.
[772] Cf. *supra*, pp. 70 sqq.
[773] *Ibid.*, p. 141.

guerre froide devait propulser l'U.R.S.S. vers une abdication des principes *immanents* révolutionnaires, désormais remplacées par la quête de l'accumulation des ressources à faire valoir *contre* la « consommation sans contrepartie de profit »[774] des biens excédents qui était en acte au sein des puissances capitalistes. Le totalitarisme universaliste bolchevique est somme toute une entreprise d'assujettissement du capital à une collectivité censée l'employer comme arme d'intimidation dirigée contre les pays décadents occidentaux, mais il a néanmoins le mérite de pousser les antagonismes jusqu'à un point de rupture où tels pays seront obligés de *dépenser* leurs ressources dans un *potlatch* qu'elles n'auraient pas pu concevoir toutes seules. C'est le cas, par exemple, du plan Marshall, que Bataille tient pour une dépense improductive excluant tout rendement immédiat en « conséquence d'une agitation ouvrière [*celle de l'Union Soviétique*] à laquelle il s'efforce de remédier par une élévation du niveau de vie occidental. »[775]

Quoi qu'il en soit, ni le bolchevisme stalinien ni la spectaculaire stratégie géopolitique du plan Marshall ne répondent, selon Bataille, à l'exigence *souveraine* de la *conscience de soi*, qui seule peut refléter un point de vue qui se voudrait *général* en dépit des – mais aussi par les – évidences historiques. En ce sens, il n'est pas anodin que *La Part maudite* s'ouvre et s'achève par des propos concernant la lucidité de l'homme vis-à-vis de son intimité. Dans l'*Introduction théorique* du volume on peut lire :

> « Une malédiction pèse évidemment sur la vie humaine, dans la mesure où elle n'a pas la force d'enrayer un mouvement vertigineux.
>
> Il faut, sans hésiter, poser en principe qu'une telle malédiction, il dépend de l'homme, *de l'homme seul*, de la lever. Mais elle ne pourrait l'être si le mouvement qui la fonde n'apparaissait pas clairement *dans la conscience*. […] Certainement l'exposé d'une *économie générale* implique l'intervention dans les affaires publiques. Mais tout d'abord et plus profondément, ce qu'il vise est la conscience, ce qu'il aménage est dès l'abord la *conscience de soi* que l'homme effectuerait finalement dans la vision lucide d'un enchaînement de ses formes historiques. »[776]

Ainsi, au bout de quatre chapitres consacrés aux données historiques, Bataille conclut :

> « Sans doute il est paradoxal de lier à ces déterminations tout extérieures une vérité aussi intime que celle de la *conscience de soi* (du retour de l'être à la pleine et irréductible souveraineté)*. Toutefois,

[774] *Ibid.*, p. 157.
[775] *Ibid.*, p. 172.
[776] *Ibid.*, pp. 46-47.

il facile d'apercevoir le sens profond de ces déterminations – et de tout ce livre – si l'on revient sans plus tarder à l'essentiel.

Tout d'abord, le paradoxe est porté à l'extrême du fait que la politique envisagée à partir de 'l'économie internationale dominante' n'a pour fin qu'un accroissement du niveau de vie mondial. C'est en un sens décevant et déprimant. Mais c'est le point de départ et la base, non l'achèvement, de la *conscience de soi*. Ceci doit être assez précisément représenté.

Si la *conscience de soi* est essentiellement la pleine possession de l'intimité, il faut revenir au fait que toute possession de l'intimité aboutit au leurre. Un sacrifice ne peut poser qu'une *chose* sacrée. La *chose sacrée* extériorise l'intimité : elle fait voir au-dehors ce qui en vérité est au-dedans. C'est pourquoi la *conscience de soi* exige finalement que, dans l'ordre de l'intimité, il ne se passe plus rien. […]

Les êtres que nous sommes ne sont pas donnés une fois pour toutes, ils apparaissent proposés à une croissance de leurs ressources d'énergie. Ils font la plupart du temps de cette croissance, au-delà de la simple subsistance, leur but et leur raison d'être. Mais dans cette subordination à la croissance, l'être donné perd son autonomie, il se subordonne à ce qu'il sera dans l'avenir, du fait de l'accroissement de ses ressources. En fait, la croissance doit se situer par rapport à l'instant où elle se résoudra en pure dépense. Mais c'est précisément le passage difficile. La conscience en effet s'y oppose en ce sens qu'elle cherche à saisir quelque objet d'acquisition, *quelque chose*, non le *rien* de la pure dépense. Il s'agit d'en arriver au moment où la conscience cessera d'être conscience de *quelque chose*. En d'autres termes, prendre conscience du sens décisif d'un instant où la croissance (l'acquisition de *quelque chose*) se résoudra en dépense est exactement la *conscience de soi*, c'est-à-dire une conscience qui n'a plus *rien pour objet***.

Cet achèvement, lié, là où la lucidité a ses chances, à la détente d'un ajustement élevé des niveaux de vie, a la valeur d'une *mise en place* de l'existence sociale. Cette *mise en place* serait comparable en un sens au passage de l'animal à l'homme (dont elle serait d'ailleurs, plus précisément, le dernier acte). Tout se passe, dans cette manière de voir, comme si le but final était donné. Tout, à la fin, se met en place et répond au rôle assigné. Aveuglément Truman, aujourd'hui, ferait les préparatifs de l'ultime – et secrète – apothéose***.

Mais c'est évidemment illusoire. Plus ouvert, l'esprit discerne, au lieu d'une téléologie surannée, la vérité que seul le silence ne trahit pas.

* Qui est liberté dans l'instant, indépendante d'une tâche devant être accomplie.

** Sinon la pure intériorité, ce qui n'est pas une chose.

*** Le moment arriverait où la passion ne serait plus facteur d'inconscience. C'est, dira-t-on, ce que seul un fou peut apercevoir dans les plans Marshall et Truman. Je suis ce fou. Très précisément en ce sens que, de deux choses l'une : ou l'opération manquera, et le fou que je suis se perdra dans un monde qui ne sera pas moins insensé que lui ; ou elle aura lieu, et seul en effet le *fou* arrivera alors à la *conscience de soi* dont je parle, car la raison étant la conscience n'est pleinement consciente que si elle a pour objet ce qui ne lui est pas réductible. Je m'excuse d'introduire ici des considérations

> se référant à un fait précis : que l'auteur de ce livre d'économie se situe par ailleurs (par une partie de son œuvre) à la suite des *mystiques* de tous les temps (mais il n'en est pas moins étranger à toutes les présuppositions des mysticismes divers, auxquels il n'oppose que la lucidité de la *conscience de soi*). »[777]

Il peut sembler étrange que, dans un livre qui a affaire à l'économie – pour large que ce terme soit pris – l'auteur se livre enfin à des considérations d'ordre *mystique*. Ce serait l'œuvre d'un *fou*, et Bataille ne voit aucune honte dans la revendication d'une telle posture. Seul un fou pourrait s'apercevoir des conséquences ultimes que la prise de conscience des lois qui règlent les contradictions de l'homme peut déterminer. Plus précisément, Bataille nous indique que cette prise de conscience n'aboutit à *rien*, mais que dans ce rien se concentre tout le sens de la lucidité de la raison humaine. Il ne peut pas y avoir de *conscience de soi* sans l'appréhension d'un objet qui dépasse tous les objets, d'un objet qui cesse d'être une *chose* pour se révéler comme un pur vide, négativité absolue ne touchant qu'à l'absence de toutes les limites de l'être-donné. Le passage de l'animal à l'homme se donnerait alors dans l'expérience de cet instant où l'appropriation de *quelque chose* est subordonnée à l'appropriation d'un *désir*. Conformément à la leçon kojévienne, l'homme serait ce Désir portant sur un autre Désir et non pas sur un objet à consommer, ce qui équivaut à dire, d'après Bataille, que le Désir ne désire que de se *consumer* dans l'acte même qui envisage son extériorisation. Le point le plus haut que la conscience de soi pourrait atteindre est celui où le passage de l'intimité au monde extérieur se traduit par une extermination de tout contenu *objectif* que le Désir serait en mesure de s'approprier. En ce sens, seul l'excès et sa dépense correspondent véritablement à l'acte qui abolit en l'homme son animalité sans pour autant l'effacer : l'animal est encore un signe d'*immanence* (« L'animal est dans le monde comme l'eau dans l'eau »[778]) auquel les êtres humains regardent avec nostalgie et un sens dissimulé d'amitié, mais c'est exactement à cette remembrance que la conscience de soi doit sa lucidité. Les animaux, s'ils sont conscients, le sont non pas *de* soi mais *en* soi, alors que l'homme construit son identité à partir de la rencontre avec l'autre. Cette rencontre aboutit à une dialectique de la reconnaissance, mais ce que Kojève n'avait pas voulu voir (de façon cohérente par rapport à l'économie *restreinte* de son système), Bataille le surexpose : la seule dialectique qui rende justice à l'homme, c'est-à-dire qui le rende authentiquement libre, souverain, serait une dialectique du non-sens et non

[777] *Ibid.*, pp. 177-179.
[778] G. BATAILLE, *Théorie de la religion*, *op. cit.*, p. 295.

celle du sens. Le vertige que la perte de soi et la dépense de l'excédent introduisent dans le monde profane du calcul et de l'accumulation des ressources, trouve ses racines dans l'assomption que le *rien* a plus de sens que *ce qui est* (ou que *ce qu'on a*). Dès lors, toute reconnaissance serait le ressort d'une intégration du vide au sein de la démarche habituelle qui fait qu'une *conscience de soi* soit le lieu où toutes les représentations du savoir puissent se nouer autour d'un *plein* de sens. L'intégration de ce vide mène à une ouverture du cercle constitué par les effets de la production de Savoir opérées par la Lutte et par le Travail (manifestations primaires, rappelons-le, de l'Action négatrice chez Kojève), mais cette ouverture a pour conséquence l'établissement d'une *généralité*. Dans la mesure où l'universel[779] résultait du dépassement dialectique de la particularité en vue de son extension auto-compréhensive et auto-conclusive dans l'infini (à savoir dans l'Individu libre et historique qui, satisfait de son Savoir Absolu, devient Sage), le général apparaît comme la dilatation infinie de l'individu asservi et historique (l'Homme en tant que conscience de soi subordonnée à un projet) vers sa libération autodestructrice. Le clivage entre universel et général se joue donc autour du niveau d'abstraction de ces deux dénominations : l'universel étant un abstrait concret, avec tout le corrélat de positivité qu'il comporte (il est ancré dans la matérialité du réel, il est l'Idée qui s'est reconnue comme telle dans le monde), le général se configure comme un abstrait vide de contenus, comme une « négativité sans emploi » qui n'est pas pour autant une simple opération positive et formelle de l'entendement. Plus précisément, le général est l'abolition de la notion d'entendement détachant les formes de leurs objets respectifs ; il est sa mort ou, pour le dire avec Bataille, est l'aboutissement d'« une conscience qui n'a plus *rien pour objet* ». Dans le général, le Savoir Absolu (accumulation infinie – au sens hégélien du terme – des ressources discursives) et le Non-Savoir Absolu (perte improductive de tout repère de la Raison) coïncident sans que leur opposition soit levée. En ce sens, le général est encore le fruit d'un processus dialectique ; seulement, cette dialectique n'aboutirait pas à la *position* d'une conscience satisfaite. La conscience de soi dont Bataille parle est en effet « béante », et cette mort qui lui est promise et qu'elle peut néanmoins déjà vivre dans l'instant de la dépense en constitue tout l'horizon de (non)sens. L'assomption kojévienne selon laquelle l'homme serait la « mort qui vit une vie humaine »[780] semblerait se rapprocher de cet aboutissement spéculatif de Bataille, cependant leur différence fondamentale tient au fait que, chez Kojève,

[779] Il s'agit, bien entendu, de l'universel concret du Concept et non pas de l'universel abstrait mis en œuvre par l'entendement et qui détache les formes de leurs contenus objectifs, ce qui serait encore une forme de particularité.

[780] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 550.

la conscience de la mort était productrice d'Histoire (l'Esclave transforme la Nature propulsé par l'angoisse de sa propre disparition) alors que, dans l'économie générale bataillienne, la mort ne produit qu'un homme sans *but*, librement livré à son « atopie » dans le monde. Cet homme est précisément ce fou frôlant le mysticisme dont Bataille parle – en s'y identifiant – dans la dernière note de bas de page de *La Part maudite*, le fou qui a cru « devenir Dieu » (comme Hegel l'avait cru) et qui, au moment où le croyait, a dû se mettre à mort, se sacrifier.

5.2. 1950-1962 : De la trilogie de *La Part maudite* au projet d'une « Histoire universelle »

L'année 1950 s'avère être cruciale pour l'articulation de la pensée de Bataille vis-à-vis de l'œuvre de Kojève. Si *La Part maudite* constituait l'esquisse d'une théorie de l'économie générale qui, tout en usant des données historiques, débouchait sur la constatation que l'essentiel de cette approche se situait dans la *conscience de soi* de l'homme particulier et dans sa « folle lucidité », à partir de ce moment Bataille décidera d'ébaucher l'opération inverse, à savoir de tracer l'itinéraire des figurations historiques de cette conscience pour en *universaliser* la portée.

Il peut sembler qu'il y ait contradiction et discontinuité entre ces deux projets, mais en réalité ils s'inscrivent dans le même souci d'établir un parallélisme entre le mouvement de la phénoménologie hégélienne et celui du système du non-savoir bataillien. Hegel développait logiquement le double parcours de la conscience qui récapitulait en soi toutes les étapes du devenir de l'Esprit et qui se repérait dans ses multiples figurations historiques, et cela dans le but de se savoir enfin universelle – ce qui, dans le lexique hégélien, veut dire se reconnaître comme raison qui est réalité et réalité qui est raison. Cette récapitulation ne s'abstrait pas des différentes scissions, des conflits divers et des déchirures que la conscience envisage tout au long de son périple mondain avant d'atteindre le Savoir Absolu. En un sens, la trajectoire de la conscience est immanquablement *malheureuse* – Jean Wahl avait bien saisi la portée métaphysique de la douleur accompagnant l'entière opération hégélienne de suture d'Idée et Réalité[781] – et seule la raison discursive est à même de résoudre « fictionnellement », moyennant une grande narration auto-conclusive, un *Bildungsroman*, cette blessure de l'Esprit. De son côté, Bataille conçoit le malheur et, qui est plus, le *mal* comme une donnée fondatrice de l'arrachement de l'homme à sa condition animale, et l'histoire qu'il veut tracer tient moins à

[781] Cf. *supra*, pp. 66-67.

la résolution de cette déchirure dans la plénitude de l'Esprit qui, se sachant universel, assume comme infinie sa propre finitude, qu'à l'universalisation des représentations d'une mort symbolique. Cette mort ne peut se dire qu'au travers d'aperçus discursifs touchant à une collation d'expériences dont l'origine se situe dans les marges de l'histoire « institutionnelle ». En effet, si l'Histoire hégélo-kojévienne est celle de l'Esclave qui façonne le monde par le Travail, la Lutte et le Discours, et que cette approche convient à l'historiographie « classique » fabriquant des séries de « faits » censés s'insérer dans une linéarité progressive artificielle, la *fin* que Bataille, à partir des années 1950, attribue à sa propre activité d'historiographe, est identifiable avec l'esquisse d'un système synchronique dont le noyau serait constitué par les récits de l'œuvre de transgression des interdits que ce Travail et ce Discours mettent en place. Transgression équivaut ici à mis à mort symbolique, à entendre dans le sens hégélien de l'*Aufhebung* dialectique qui dépasse les contradictions tout en conservant l'opposition qu'elles révèlent. Une histoire de la transgression des limites du monde profane appelle un nouveau type d'*universel*, et nous verrons que cette universalité se nourrira tantôt de la méthode de l'école des *Annales* tantôt d'un encyclopédisme de matrice hégélienne voué à la récapitulation du mouvement d'une même Idée s'objectivant, cette fois-ci, dans de différents domaines du *désœuvrement* humain (activité érotique, art, littérature…).

Avant de nous plonger dans la reconstruction de cette entreprise impossible d'*Histoire universelle*, il est nécessaire qu'on suive l'évolution du rapport entre Kojève et Bataille, qui seule nous permettra d'en saisir tous les enjeux.

En janvier 1950, Bataille songe, pour la collection « L'usage des richesses » qu'il dirige aux Éditions de Minuit, à la publication d'un livre de Kojève sur *Hegel marxiste*, suivi de ses propres *Principes de neutralité politique*[782]. Ce projet sera chéri jusqu'au moins en 1954, avec des remaniements considérables (sur lesquels nous reviendrons) et sous un autre titre, *Hegel dans le monde présent*[783], sans pour autant aboutir. La même année, un intéressant échange de lettres entre Bataille et Kojève nous renseigne sur la direction que leurs regards croisés sur l'œuvre de Hegel devaient prendre.

[782] Cf. Archives Minuit et *Chronologie* in G. BATAILLE, *Romans et récits*, *op. cit.*, p. CXXVI. Cf. aussi lettre de Georges Bataille à Georges Lambrichs du 12 janvier 1950, citée par Michel Surya dans *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, p. 399 n.

[783] Les notes pour ce projet se trouvent dans le *Fonds Georges Bataille*, NAF 28086, boîte 1 (série « Enveloppes »), Enveloppes 1-18 et boîte 15 (série « Boîtes »), sous-boîte 4.

Malheureusement, cette correspondance n'a pu être reconstituée que de façon partielle[784], mais les documents dont nous disposons nous indiquent que tout allait dans le sens d'une collaboration « antagoniste » où les deux penseurs remplissaient à tour de rôle la fonction de passeur et d'apostat (relatif) de la philosophie hégélienne. Pour s'en apercevoir, prenons deux lettres qui datent du 10 août et qui sont axées sur une préface que Kojève aurait écrite pour un livre de Bataille qui était encore loin d'être rédigé. D'abord, la lettre de Bataille :

> « Le Charnoy, 10 août 1950,
>
> Mon cher ami,
>
> Nous avons été fort déçus Diane et moi de vous savoir malade. Je voudrais penser que cela n'a pas eu de suite et que votre vue est entièrement rétablie.
>
> Je vous remercie de m'avoir envoyé votre préface. Elle me plait beaucoup. Elle a malheureusement l'inconvénient d'être écrite non seulement avant que le livre ne soit lu, mais même écrit. Si bien que le livre lui-même aura l'air d'être écrit pour réfuter la préface. A la vérité je n'ai pas le choix, le plan de la partie principale touchant les altérations du discours résultant du fait qu'il est devenu celui d'un homme de silence, rentré dans le cercle du discours, au moins provisoirement. Plus exactement, il s'agit pour moi d'interpréter mes contributions à la théorie du sacrifice, ou du rire, ou de l'usage des surplus de la production comme liés à cette position particulière. Cela peut être une sottise. Cela n'en restera pas moins un essai de réfutation de votre préface. Au reste dans la mesure où vous me consacrerez un peu de temps, vous verrez qu'il ne s'agit pas d'une sottise, mais d'une histoire précise.
>
> Ceci a peu d'importance. Il n'en est pas de même de la raison pressée que j'ai de vous écrire : ne pouvez-vous me faire parvenir l'article que vous aviez écrit pour *Critique* ?[785] je vous donne pour cela une adresse qui vaut *jusqu'aux approches du 1er septembre*.
>
> Ensuite il faut adresser à la Bibliothèque municipale de Carpentras (Vaucluse).
>
> Donnez-nous de vos nouvelles et croyez à toute mon amitié. »[786]

À cette missive, Kojève répond :

> « Paris, 10/VIII 50
>
> Cher ami,
>
> Je viens de recevoir votre lettre.

[784] Nous n'avons pas réussi à retrouver les lettres de la période qui va de janvier à juillet 1950.

[785] Il s'agit de l'article « L'action politique des philosophes », compte-rendu du livre de Léo Strauss *On tiranny*. Il sera publié, divisé en deux parties, dans les numéros 41 et 42 de *Critique* (octobre-novembre 1950).

[786] Lettre inédite de Georges Bataille à Alexandre Kojève du 10 août 1950, in *Correspondance Kojève*, NAF 28320.

Je n'avais nullement l'intention de préfacer un livre qui n'est pas encore écrit. J'ai mal compris. J'ai cru qu'il s'agissait d'un recueil de vos anciens ouvrages sous le titre 'Somme a-théologique'.

D'ailleurs, je n'ai pas pris très au sérieux l'idée de préfacer votre livre. Je ne suis pas un [*'bonze' ?*]… ni même un Bergson etc.

Mais je suis un peu étonné que vous [*vouliez ?*] 'réfuter' cette 'préface'. Je pensais que vous seriez d'accord. Au fond, qui dit 'a-théologique', dit également (en dernière analyse) 'a-logique' (Logos – au sens littéral de 'discours', Rede).

Décidément, il y a quelque chose que je ne comprends pas.

Par ailleurs, votre attitude ne m'a jamais paru 'absurde'. Je pensais même écrire un livre sur le Silence, et vous êtes l'une des origines de ce futur livre. Non pas que le silence 'discursif' soit une chose inédite, mais vous êtes le seul homme que je connais qui le pratique.

Quant à mon article pour 'Critique', j'ai téléphoné à Koyré qui a le manuscrit. Or, évidemment, il l'a égaré. Il part pour une semaine.

Je pense que le ms. vous sera envoyé entre le 21 et le 25 août à C…[787], sauf avis contraire.

- Mes yeux vont mieux, mais uniquement avec les gouttes (sulfamides) quotidiennes, càd un équilibre, mais pas de guérison.

Mes amitiés à vous et à Diane, Kojève.

P.S. : Weil[788] pense que le ms. doit être abrégé. Mais je n'ai pas le temps de le faire. Faites toutes les coupures que vous jugerez utiles. K. »[789]

La « préface » dont il est question ici, datée du 12 mai 1950, n'a été publiée que posthume (après la mort de Bataille *et* de Kojève), en 1971, dans le numéro 44 de la revue *L'Arc*. Nous la reproduisons ci-dessous :

« La Science hégélienne, qui remémore et intègre l'histoire du discours philosophique et théologique, pourrait être résumée comme suit :

De Thalès à nos jours, en parvenant à l'extrême limite de la pensée, les philosophes ont discuté de la question de savoir, si cette pensée doit s'arrêter à Trois ou à Deux, ou atteindre l'Un, ou tout au moins tendre vers l'Un, en évoluant, en fait, dans la Dyade.

La réponse qui est donnée par Hegel se réduit à ceci :

[787] Carpentras.

[788] Éric Weil, rédacteur en chef de *Critique* à cette époque.

[789] Lettre d'Alexandre Kojève à Georges Bataille du 10 août 1950, in *Correspondance Bataille*, NAF 15853 – Ambrosino-Kojève, n° 583 ; reproduite dans A. KOJÈVE, « Lettres à Georges Bataille », in *Textures*, *op. cit.*, p. 67. Dans la version publiée, le mois indiqué est erronément celui de juillet (« VII »). Les mots douteux sont reproduits, en italique et suivis par un point d'interrogation, entre crochets.

> L'homme atteindra certainement l'Un un jour, le jour où il cessera d'exister, c'est-à-dire le jour où l'Être ne sera plus révélé par la Parole, où *Dieu*, privé du *Logos*, redeviendra la sphère opaque et muette du paganisme radical de Parménide.
>
> Mais tant que l'homme vivra en tant qu'être parlant de l'Être, il ne pourra jamais dépasser la Trinité irréductible qu'il est lui-même et qui est *Esprit*.
>
> Quant au Deux, c'est l'*Esprit malin* de la perpétuelle tentation du renoncement discursif au Savoir, c'est-à-dire au discours qui se referme par nécessité sur lui-même pour se *maintenir* dans la vérité.
>
> Que peut-on y répondre ? Que l'Hégélianisme et le Christianisme sont, à leur base, les deux formes irréductibles de la foi, dont l'une est la foi paulinienne en la résurrection, et l'autre, la foi terre-à-terre qu'on appelle le bon sens ?
>
> Que l'Hégélianisme est une hérésie 'gnostique' qui, trinitaire, attribue indûment le primat au Saint-Esprit ?
>
> Quoiqu'il en soit [*sic*], les pages qui vont suivre se situent au delà [*sic*] du discours circulaire hégélien.
>
> Reste à savoir si elles contiennent un *discours* (qui aurait, dans ce cas, la valeur d'une réfutation) ou si l'on y trouve une forme verbale du Silence contemplatif. Or, s'il n'y a qu'une seule façon possible de *dire* la Vérité, il y a des façons innombrables de la [se] taire. »[790]

Texte bref, étrange, difficilement classable comme « préface » (d'autant plus que le texte qu'il aurait dû préfacer, au dire de Bataille, n'avait pas encore été écrit), et où le nom de l'auteur des « pages qui vont suivre » n'est jamais cité (sinon dans le titre provisoire). Kojève en profite pour tirer, encore une fois, les conséquences d'une lecture hardie de Hegel, mais il le fait sur un ton dubitatif : est-ce que l'hégélianisme aurait encore le droit d'être envisagé comme une philosophie *athée* ? Ne s'agirait-il que d'une philosophie ancrée dans une foi « terre-à-terre qu'on appelle le bon sens » ? Qui plus est, le trinitarisme de Hegel se réduirait à un monisme où tout serait ramené à un principe unificateur appelé *Esprit* (Kojève pousse encore plus loin son désir d'instiller dans le lecteur l'impression de faire fausse route en le nommant *Saint-Esprit*, ce qui est un clin d'œil à toutes les lectures théistes d'Hegel qu'il avait auparavant critiquées). L'ironie kojévienne semble vouloir suggérer que, s'il y a lieu de traiter la philosophie hégélienne d'athée, ce ne serait qu'à partir de la *perte* de Dieu, de sa chute dans la matière, où son Discours aurait été incarné par l'Esprit trinitaire de l'homme. Néanmoins, ce Dieu-Esprit pourra être réduit au silence, pourra être privé du *Logos* et rendu à la « sphéricité » opaque de l'Être parménidéen au moment où l'homme atteindra l'Un et cessera d'être.

---

[790] A. KOJÈVE, « Préface à l'œuvre de Georges Bataille », in *L'Arc*, n° 44, 1er trimestre 1971, p. 36 (reproduit aussi dans *Plans pour la somme athéologique*, *O.C.*, t. VI, p. 363).

Bien entendu, la suppression de l'homme préfigure la fin de l'Histoire, mais pour la première fois l'on voit Kojève se rapprocher de la limite du Discours, voire de sa réduction au néant, comme d'une occasion de faire valoir un « excès » a-logique qui introduirait un principe de subversion dans l'espace post-historique. Il admet tout naturellement qu'il peut y avoir un « au-delà du discours circulaire hégélien », et que cet au-delà peut se dire, où se taire selon les modalités adoptées, de différentes façons. Georges Bataille serait cet homme qui pratique le silence discursif, certes, mais il reste à décider si son œuvre agit rétrospectivement sur le cercle fermé du Savoir Absolu hégélien en le réfutant, ou bien s'il y a moyen d'intégrer l'a-logique dans le processus d'élargissement du domaine de la conscience de soi prévu par la science hégélienne.

En ce sens, Bataille a bien raison de souligner que la préface écrite par Kojève ne pourrait pas ne pas être réfutée par le livre dont elle est le « prétexte », et pour cause : le « labeur » du silence est la prérogative du discours « d'un homme de silence, rentré dans le cercle du discours, au moins provisoirement ». Les positionnements des deux penseurs à l'égard de la Vérité que ce discours supporte ne pourraient être plus clairs. D'après Kojève, « il n'y a qu'une seule façon possible de *dire* la Vérité », et cela implique le fait que seule la pensée dialectique – donc conceptuelle – reflète le mouvement de la totalité du possible sans qu'aucune fissure ne soit laissée béante, c'est-à-dire inexplorée, par le *Logos*. Mais attention, *dire* la Vérité du Réel ne signifie pas dire *toute* la Vérité car le discours ne se borne qu'à décrire les phénomènes dont il serait légitime de parler. D'après Wittgenstein, « sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence »[791], et Kojève semble confier à Bataille la tâche difficile de *dire* ce silence au lieu de se maintenir dans la Vérité du Discours, donc de rester à l'intérieur du cercle du Savoir. Bataille serait alors le « Deux » (il serait la *différence* et, d'après la conception ontologique parménidéenne, le « non-être »), soit « l'*Esprit malin* de la perpétuelle tentation du renoncement discursif au Savoir » qui refuse de se laisser marginaliser : il veut tout dire, et sa Vérité ne saurait être entière qu'au prix de déformer le discours qui la dit. Dès lors qu'il le déforme, il dit une vérité extra-discursive dans la mesure où cet « extra » indique moins un « au-delà » du discours qu'un supplément de vérité qui s'installe *dans* le discours pour le faire trembler d'angoisse. Somme toute, ce qui intéresse Bataille ce sont « les altérations du discours » qu'un homme du silence introduirait à partir de ces moments (le sacrifice, le rire, la

[791] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, coll. « Tel », Gallimard, Paris, 1993, p. 112.

dépense…) où la parole est censée être défaillante. Cet homme se noyant dans la contradiction, il est alors « négativité sans emploi » au sein du cercle hégélien (du moins « provisoirement », comme le dit Bataille), ce qui veut dire qu'il y a bien *deux* façons possibles de dire la Vérité, conceptuellement et a-conceptuellement (en la disant par des *intensités* de langage, par des sauts et non pas par des enchaînements d'idées claires et distinctes). Cette dualité ne saurait être cautionnée par Kojève, lequel associe l'a-logique à un « post-logique », à un quelque chose qui viendrait forcément après le Discours accompli, et donc après la Vérité. Le silence discursif de Bataille représenterait par conséquent une « post-vérité », et il est étonnant que Kojève ne comprenne pas les raisons qui mèneraient Bataille à construire son livre pour en réfuter la préface. Néanmoins, l'attitude de Bataille ne lui paraît pas « absurde ». Au contraire, il avoue envisager la rédaction d'un livre sur le Silence inspiré par la démarche batailliennne, ce qui en constitue une importante admission de légitimité. Les critiques qu'il avait adressées à *L'Expérience intérieure* dans la lettre de 1943 demeurant toujours valables (Bataille n'ayant pas atteint la condition de Sage), il paraît qu'entre-temps l'esprit de sérieux mis en place par la revue *Critique* et par le projet de *La Part maudite* ait convaincu Kojève que l'acharnement avec lequel Bataille pratiquait le « silence discursif » suggérait en réalité la volonté de faire du mysticisme athéologique la pierre angulaire d'un système de pensée davantage complémentaire qu'oppositif vis-à-vis de la science hégélienne.

Or, ce livre sur le Silence annoncé par Kojève ne verra pas le jour, mais l'on sait qu'il avait entamé le projet d'un « Système du Savoir » en deux parties dont la première, composée par trois « Introductions » pédagogiques, a été rédigée partiellement en 1953 mais publiée posthume sous le titre *Le Concept, le Temps et le Discours*[792]. La deuxième partie, l'« Exposé », prévoyait trois sections (restées à l'état d'esquisses) plus un « Appendice » qui devait présenter une théorie du Silence comme limite du Discours[793]. L'inachèvement n'aurait donc pas épargné Kojève non plus, mais sa « préface à l'œuvre de Georges Bataille » répondait à l'exigence d'introduire une incomplétude revendiquée comme constitutive par une allocution qui en exacerberait la tenue somme toute philosophiquement achevée : savoir si cette œuvre contient un *discours* ou bien une « forme verbale du Silence contemplatif » demande un effort critique que seul Bataille pourrait relever mais qu'en même temps recèle un questionnement général sur le statut de son travail. Effectivement, pour qu'il y ait « œuvre » il est nécessaire que son auteur en assume la fonction négatrice de l'être-donné. Bataille *fait* de sa pensée

[792] Cf. A. KOJÈVE*, Le Concept, le Temps et le Discours. Introduction au Système du Savoir*, *op. cit.*
[793] Cf. *ibid.*, p. 25.

concernant les limites du discours un ensemble fermé de propos qui tiennent débout malgré leur mise en question perpétuelle et les chocs qu'ils provoquent quand ils sont confrontés aux concepts qui habitent solidement l'intérieur de telles limites. Il mène donc un *travail* – au sens hégélien de façonnement des données immédiates du réel – voué à la circonscription *médiatisée* d'un champ de possibles que l'exploration conceptuelle n'avait pas pu épuiser. L'opération bataillienne est encore productrice de savoir (fût-il appelé « non-savoir »), mais ce savoir qu'elle met à nu, qu'elle *ex*-pose au lecteur ne saurait ne pas *mimer* le travail du concept et la vérité qu'il *pro*-pose, qu'il met en avant une fois que toutes les contradictions ont été absorbées par le mouvement de l'*Aufhebung*.

Nous pensons que d'après Kojève ce serait difficile de ne pas voir dans l'œuvre de Georges Bataille une parodie *extatique* du Savoir Absolu, et en ce sens nous pourrions nous reporter aux premières lignes du *18 Brumaire de Louis Bonaparte* de Marx : « Hegel fait quelque part cette remarque que tous les grands événements et personnages historiques se répètent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter : la première fois comme tragédie, la seconde fois comme farce. »[794] Or, l'histoire phénoménologique de l'Esprit commentée par Kojève ne pouvait que se résoudre en une tragédie : à la fin de l'Histoire, « l'Homme proprement dit »[795] disparaissait en réalisant ainsi sa propre mort comme nécessité logique liée à l'essence temporelle de la vérité du *Logos*. En revanche, Bataille répète cette histoire à partir de la perspective d'une mort qui « altère » le *Logos* de l'intérieur et en rend *risible* la portée. Le discours bataillien mime le cheminement du Savoir hégélien vers l'Un en le redoublant par un mouvement axé sur une dialectique négative, ouverte et apparemment sans résolution, où l'instant prime sur l'avenir et où la mort se manifeste moins comme *fin* que comme *moyen* symbolique d'une extase intramondaine. Seul le rire peut accompagner cette expérience tragique, et c'est à ce moment-là que l'histoire de ce qui ne peut pas avoir d'histoire s'avère être une véritable *farce*. Kojève ne s'en était peut-être pas aperçu, mais sa préface avait bien le sens d'une « pré-farce ».

Dans des échanges ultérieurs, ce sentiment de malentendu entre les deux amis se précise. Nous allons transcrire quatre autres lettres, datant de la période qui va d'octobre à décembre 1950. En premier, la lettre de Bataille à Kojève du 11 octobre :

> « Carpentras, Bibliothèque municipale

[794] K. MARX, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Flammarion, Paris, 2010, p. 93.
[795] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 435 n.

Mon cher ami,

J'ai dû finalement me résoudre à couper et à publier en deux fragments l'article sur la Tyrannie[796]. J'ai vraiment fait tout mon possible pour l'éviter mais… Je l'avais pourtant sérieusement réduit. Je n'ai pas voulu vous ennuyer avec ces questions : il faut dire que les coupures étaient relativement faciles à faire en ce sens que l'on n'avait guère le choix.

Vous rappelez-vous que je vous avais proposé l'an dernier de publier les deux articles ensemble dans ma collection (au lieu d'attendre la préface d'Ambrosino) ?[797] Vous m'avez dit alors que les deux études étaient trop disparates. Je n'ai rien dit n'ayant pas alors la seconde. Mais si vous n'y voyez pas d'inconvénient, je n'hésiterais pas à joindre les deux sous un titre comme *Études hégéliennes* avec de sous-titres. Remarquez que l'unité des deux pourrait à mon sens être marquée davantage, par exemple en intitulant *Hegel et le communisme*, ce que l'avant-propos pourrait justifier en dix lignes. Mais je doute que vous n'y voyez pas d'inconvénients !

Si vous acceptez, notez que vous me rendez un grand service.

Les termes de votre contrat devraient alors être changés et je suis sûr que la seule solution possible, la multiplication par deux, sera confirmée par l'éditeur.

J'aurais voulu vous répondre quand j'ai reçu votre lettre sur le malentendu de la préface que vous m'avez envoyée. Je le ferai d'ailleurs un peu plus tard. Je crois, bien entendu, que je me suis mal expliqué : à quoi j'ajoute que j'ai le tort de modifier toujours un peu mes projets et d'oublier leur état premier.

Voulez-vous faire mes amitiés à Nina et recevoir les amitiés de Diane. Très amicalement,

Georges Bataille

[*a latere*] : si par hasard vous lisez, dans le n. de *Critique* que vous recevrez dans une dizaine de jours, mon article sur Kafka, je serais très intéressé si vous me dites votre réaction : j'ai voulu y esquisser le principe de l'opposition maître-esclave dans l'État universel, où le maître subsiste et se révolte vainement sous la forme de l'enfantillage (qu'est la littérature) ; bien entendu, il s'agit toujours du silence, ou de la mort, qui s'établira dès que la négativité n'a plus d'emploi. »[798]

À cette missive, Kojève répond le 19 octobre :

« Cher ami,

merci beaucoup de votre lettre.

[796] Cf. *supra*, p. 267 n.

[797] Référence à l'ouvrage de Kojève que Bataille aurait voulu publier dans la collection « L'usage des richesses » (cf. *supra*, p. 266). En principe, l'intention était de regrouper les articles que Kojève avait rédigés pour *Critique*, notamment « Hegel, Marx et le christianisme » et, comme on le voit ici, « L'action politique des philosophes » (commentaire du livre de Léo Strauss *On tiranny*).

[798] Lettre inédite de Georges Bataille à Alexandre Kojève du 11 octobre 1950, in *Correspondance Kojève*, NAF 28320.

Je m'excuse du mal que vous a donné la mise en forme de mon c.r. sur Strauss. Le travail de rédaction était indispensable, mais je n'aurais jamais eu le courage de le faire moi-même. Je vous remercie vivement d'avoir voulu l'exécuter à ma place.

Quant à la publication du c.r. dans votre Collection, je ne pense pas vous avoir dit que je voyais un obstacle dans le caractère disparate des deux articles en cause. La raison de mon refus était plus simple et indépendante de ma volonté. J'avais déjà signé un contrat avec la NRF pour une publication conjoint avec la trad. du livre de Strauss. Il m'était donc impossible de revenir là-dessus.

Or, il ne peut certainement pas être question de publier aux Ed. de Minuit un article qui a déjà paru dans Critique et chez Gallimard. C'est là la situation.

Si je vous comprends bien, vous avez renoncé à une réédition en un vol. 'bible' de vos anciens ouvrages ? Mais à quel livre avez-vous penser [*sic*] à l'occasion de ma 'Préface' ? La suite de 'La part maudite' ou autre chose ?

Je lis toujours tout ce qui paraît dans votre revue. Je lirai donc aussi votre article de Critique.

Par ailleurs – je suis débordé par l'OECE, le PAM, le GATT, etc.[799]

Très amicalement vôtre Kojève

Mes amitiés à Diane. »[800]

La réplique de Bataille date du 11 décembre :

« Mon cher ami,

Ma mauvaise mémoire a tout embrouillé. Excusez-moi de vous avoir ennuyé avec de telles complications.

Finalement j'ai envoyé à la composition votre texte de Critique, autrefois intitulé Hegel, Marx et le Christianisme, et ne réussissant pas à obtenir l'introduction qu'Ambrosino devait écrire, j'en ai rédigé une moi-même[801].

Je vous enverrai volontiers ce manuscrit si je ne craignais de vous ennuyer. Je ne sais moi-même que penser de mon élucubration sinon que j'ai dû l'écrire en moins de trois semaines alors que d'habitude j'écris lentement. Mais je commence à comprendre pourquoi vous vous occupez maintenant de l'O.E.C.E etc. Au fond je crois avoir dit la même chose que vous, mais [*mot douteux*] dans un milieu fermenté. (j'ai insisté sur le côté *mort* plus que sur le travail).

Vous pourriez, et cette fois je crois que je ne fais pas de confusion, me rendre un grand service. À moins que vous y voyiez un inconvénient j'aimerais joindre en frontispice le portrait de Hegel

[799] À cette époque, Kojève est secrétaire de l'Organisation européenne de coopération économique (OECE) au Ministère des Affaires Étrangères.

[800] Lettre inédite d'Alexandre Kojève à Georges Bataille, in *Correspondance Bataille*, NAF 15853 – Ambrosino-Kojève, n° 582.

[801] Il s'agit probablement de l'« Introduction à Kojève » que l'on trouve dans l'enveloppe 18 de la boîte 1 du *Fonds Georges Bataille,* NAF 28086. Une partie de cette *Introduction* sera refondue dans les articles « Hegel, la mort et le sacrifice » [publié dans le numéro 5 de la revue *Deucalion* (« Études hégéliennes »), octobre 1955, pp. 21-43 ; reproduit in *O.C.*, t. XII, pp. 326-345] et « Hegel, l'homme et l'histoire » (publié dans *Monde nouveau-Paru*, n° 96, janvier 1956, pp. 21-23 et n° 97, février 1956, pp. 1-14 ; reproduit in *O.C.*, t. XII, pp. 349-369).

vieux que vous m'avez montré une fois, qui est presque effrayant. Je crois que vous l'aviez vous-même, dans une édition de Hegel. Sinon je pense que vous en avez la référence et peut-être le nom d'une personne qui la posséderait.

Je suis bien malheureux pour le titre à donner à ce petit ouvrage qui paraîtra sous votre nom. Je n'ai rien trouvé de possible jusqu'ici.

Serez-vous à Paris dans la première quinzaine de janvier ? Nous devons y être Diane et moi. Voulez-vous faire mes amitiés à Nina ?

Croyez à toute mon amitié,

Georges Bataille

P.S. : Mon livre pour lequel vous m'avez envoyé une préface doit être seulement une somme, dans le sens d'abrégé systématique, de ce que j'ai écrit. »[802]

Le dernier mot de Kojève, le 19 décembre :

« Cher ami,

Merci beaucoup de votre lettre. Je suis très content que ce soit vous qui écriviez l'Introd. à mon c.r. réédité. Je pense de plus en plus que la seule attitude possible en regard de celle des 'hégéliens' est l'attitude 'silencieuse' qui est la vôtre. Certes, tant que l'histoire n'est pas achevée, on est obligé de *parler* du silence. Mais tout ce que vous dites, au final, ne tient qu'à la possibilité de *dépenser le discours* même 'total' (c'est-à-dire circulaire, et vrai).

La reproduction du portrait de Hegel dont vous me parlez est en ma possession. Je vous le donnerai en janvier, à moins que vous ne le vouliez avoir avant. Je suis très content de vous revoir, ainsi que Diane, en janvier.

À part ça – rien de nouveau. Toujours beaucoup de travail administratif, d'ailleurs passionnant en ce moment.

Très amicalement vôtre

Kojève.

Mes amitiés à Diane. »[803]

Dans la première lettre que nous avons transcrite, Bataille ne cache pas ses défaillances à l'égard de ses « projets » : ils sont retravaillés en permanence, modifiés, oubliés. La dimension médiatisée du projet a toujours offert à Bataille l'occasion de revenir sur la fonction que la temporalité remplit au niveau de l'organisation du langage. Si l'écriture de l'instant expose les

[802] Lettre inédite de Georges Bataille à Alexandre Kojève du 19 décembre 1950, in *Correspondance Kojève*, NAF 28320.

[803] Lettre d'Alexandre Kojève à Georges Bataille du 19 décembre 1950, in *Correspondance Bataille*, NAF 15853 – Ambrosino-Kojève, n° 584 ; reproduite dans A. KOJÈVE, « Lettres à Georges Bataille », in *Textures*, *op. cit.*, p. 68.

« altérations » que ce dernier peut subir, le fait de pouvoir l'intégrer dans une démarche soumise à la *durée* (tout ouvrage projeté a pour effet secondaire la « remise à plus tard » de l'existence) en sacrifie l'aspect souverain. De ce point de vue, seul le projet inachevé serait vraiment abouti puisqu'il représenterait pleinement cette absence de réponse que l'interrogation touchant à l'expérience intérieure demande pour qu'elle soit la seule autorité. Dès qu'il y a réponse – et tout projet fini, limité, est une réponse potentielle – l'instant se dilate jusqu'à recouvrir une série d'événements qui sont liés dans le temps et dont la succession crée les conditions pour que l'erreur se produise et se reproduise. Conformément à l'enseignement kojévien, « l'Homme proprement dit, c'est-à-dire l'Action négatrice du donné et l'Erreur, ou en général le Sujet *opposé* à l'Objet »[804], présuppose la séparation, dans le temps, des formes de leurs contenus, ce qui permet de travailler symboliquement le réel par le Discours. Or, tout Discours étant fautif tant qu'il n'a pas atteint la vérité du Concept (lequel identifie réel et rationnel) à la fin de la spirale dialectique, le projet qui en résulte ne peut pas ne pas être provisoire et systématiquement falsifiable. En revanche, si pour Kojève la suppression de « l'Homme proprement dit » et donc du Discours « philo-sophique » à la fin de l'Histoire constituait l'apothéose de la vérité non falsifiable de la Sagesse, chez Bataille la suppression de ce même Discours était déjà inscrite et expérimentable dans l'intolérable subordination à l'avenir. Tout projet était pour lui un effort visant le vide existentiel qui seulement dans la suspension pouvait trouver sa vérité[805], par conséquent le fait de ne pas se résoudre à l'achever incarnait la marque d'un échec éprouvé comme consubstantiel à la tentation de vouloir *tout dire*. Ce n'est alors pas par hasard que Bataille suggère à Kojève de lire l'article sur Kafka qu'il venait de publier dans *Critique* et qui démontrait que la Maîtrise pouvait bien se maintenir comme une forme d'*enfantillage* dans la littérature.

Kafka représentait l'auteur (de l')inachevé par excellence. N'ayant publié de son vivant que des récits, son œuvre romanesque demeura inachevée, inachevable et même à brûler (il avait demandé à son ami Max Brod d'effacer à jamais toute trace de son existence littéraire). Dans l'article « Franz Kafka devant la critique communiste », publié dans le numéro 41 de *Critique*[806], Bataille met en premier plan l'attitude *souveraine* de l'écrivain pragois vis-à-vis de

---

[804] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 435 n.

[805] Nous rappelons la phrase par laquelle s'achevait l'entretien de Bataille avec Madeleine Chapsal cité plus haut (cf. *supra*, p. 200) : « G. B. — Est-ce que ma phrase est finie ? M. C. — Je crois. G. B. — Si elle n'est pas finie, cela n'exprimerait pas mal ce que j'ai voulu dire... »

[806] G. BATAILLE, « Franz Kafka devant la critique communiste », in *Critique*, n° 41, octobre 1950, pp. 22-36 ; repris dans ID., *La littérature et le mal*, *O.C.*, t. IX, pp. 271-286. La version contenue dans *La littérature et le mal*, à laquelle nous nous référerons ici, apporte quelques modifications non substantielles à l'article paru dans *Critique*. Celui-ci faisait suite

l'autorité de l'« activité efficace » représentée par l'instance paternelle. La production kafkaïenne s'inscrit sous le signe du feu : « Ce sont des livres pour le feu, des objets auxquels il manque à la vérité d'être en feu, ils sont là mais *pour disparaître* ; déjà, comme s'ils étaient anéantis. »[807] Pourtant Kafka écrivait, et il le faisait avec d'autant plus d'acharnement qu'il n'en tirait aucune satisfaction (« Il comprit que la littérature, *ce qu'il voulait*, lui refusait la satisfaction attendue, mais il ne cessa pas d'écrire »[808]). On a ici un premier élément qui nous permet de rapprocher Kafka de l'insouciance de celui qui n'est dans l'histoire que pour la nier : son écriture n'est pas « sage », ne relève pas du plein discursif qui peut satisfaire l'homme ayant accompli tout le périple des appréhensions dialectiques du réel. Kafka écrivait pour se *dépenser*, sous l'impulsion du désir et non pas de la volonté de réaliser un projet : ses écrits brûlent de la force excédante qui mène un enfant à se révolter contre les limites imposées par l'activité efficace du monde des adultes. En ce sens, Bataille relate un épisode de la vie de l'écrivain où, jeune garçon, se voit refuser par son père le droit à la lecture du soir :

> « 'On ne fera jamais comprendre à un garçon qui, le soir, est au beau milieu d'une histoire captivante, on ne lui fera jamais comprendre par une démonstration limitée à lui-même qu'il lui faut interrompre sa lecture et s'aller coucher[809].' Kafka dit plus loin : '…L'important en tout ceci, c'est que la condamnation qu'avait subie ma lecture exagérée, par mes propres moyens je l'étendais au manquement demeuré secret, à mon devoir et, de ce fait, j'en arrivais au résultat le plus déprimant.' »[810]

Dès lors, Kafka appréhende la lecture et, dans son âge adulte, l'écriture comme des actes criminels suscitant la réprobation du père. Kafka est donc *coupable*[811], et sa volonté d'écrire rejoint la puérilité en ceci que ce qu'il accomplit est le *mal* vis-à-vis de la société des adultes où tout doit être mesuré, scandé par les heures de travail. Cependant, au lieu de rejeter ce

---

à la publication de deux ouvrages, *Franz Kafka* de Michel Carrouges (Labergerie, 1949) et *La muraille de Chine et autres récits*, de Kafka lui-même (Gallimard, 1950).

[807] G. BATAILLE, *La littérature et le mal*, *op. cit.*, p. 271.

[808] *Ibid.*, p. 272. Dans la version de *Critique* on lit : « Mais quand la littérature, ce qu'il *voulait*, lui refusa la satisfaction attendue, nul ne peut dire qu'il s'y installa. »

[809] Bataille cite un passage de l'autobiographie de Kafka tiré de *Journal intime.* Suivi de *Esquisse d'une Autobiographie. Considérations sur le Péché. Méditations*, introduction et traduction par Pierre Klossowski, Grasset, Paris, 1949.

[810] G. BATAILLE, *La littérature et le mal*, *op. cit.*, p. 274.

[811] Dans un passage d'une lettre (non envoyée) de Kafka à son père que Bataille reproduit, le motif de la culpabilité semble s'accorder à l'histoire personnelle de ce dernier : « Devant toi [*le père*], j'avais perdu la confiance en moi-même et assumé en retour un sentiment de culpabilité sans bornes. […] C'est de toi qu'il s'agissait dans tout ce qu'il m'arrivait d'écrire, qu'y faisais-je sinon déverser les plaintes que je n'avais pas pu déverser dans ton sein ? » (*Ibid.*, p. 276)

On a déjà vu comment ce sentiment de culpabilité qui hantait Bataille depuis qu'il avait abandonné son père malade à Reims en 1914, constituait en quelque sorte la raison pour laquelle et contre laquelle il écrivit une large partie de son œuvre (cf. *supra*, p. 183 n.).

monde pour se situer dans la sphère marginale des *hors-la-loi*, il s'engage dans une paradoxale « lutte pour la reconnaissance » par laquelle il cherche à obtenir la bienveillance et l'accord de son père :

> « Ce qui est étrange dans le caractère de Kafka est qu'il voulut essentiellement que son père le comprît et s'accordât à l'enfantillage de sa lecture, plus tard de la littérature, qu'il ne rejetât pas hors de la société des adultes, seule indestructible, ce qu'il confondit dès l'enfance avec l'essence, avec la particularité de son être[812]. Son père était pour lui l'homme de l'autorité, dont l'intérêt se limitait aux valeurs de l'action efficace. Son père signifiait le primat d'un but se subordonnant la vie présente, auquel la plupart des adultes se tiennent. *Puérilement*, Kafka vivait[813], comme chaque écrivain authentique, sous le primat opposé du désir actuel. »[814]

On voit les signes d'une vie menée dans le souci d'un dépassement dialectique d'une impasse insoluble. Comme le remarque Bataille :

> « Non seulement, il [*Kafka*] devait être reconnu de l'autorité la moins susceptible de le reconnaître […], mais il n'eut jamais l'intention d'abattre cette autorité, pas même de s'y opposer. […] À sa manière, il mena une lutte à mort pour entrer dans la société paternelle avec la plénitude de ses droits, mais il n'aurait admis de réussir qu'à une condition, *rester l'enfant irresponsable qu'il était*.
>
> […] Le monde est forcément le bien de ceux à qui une *terre promise* a été attribuée, qui, s'il le faut, travaillent ensemble et luttent pour y parvenir. Ce fut la force silencieuse et désespérée de Kafka de ne pas vouloir contester l'autorité qui lui déniait la possibilité de vivre, et de s'écarter de l'erreur commune, qui engage, en face de l'autorité, le jeu de la rivalité. »[815]

Bataille déploie tout le vocabulaire kojévien de la dialectique Maître-Esclave pour relever la fonction « *ek-statique* » de Kafka au sein de son rapport avec l'autorité paternelle. Naturellement condamné à l'état d'esclave dans un monde où tous « travaillent ensemble et luttent » pour réaliser la « terre promise », Kafka occupe la place intenable de ceux qui désirent rester en vie tout en s'offrant de manière irresponsable à la mort. En effet, contrairement à l'esclave hégélo-kojévien qui recule devant la menace de voir sa vie supprimée par la main de celui qu'il a reconnu comme Maître, Kafka met son existence au service d'une exubérance qu'il ne peut maîtriser que par l'enfantillage qu'est la littérature, mais cette existence est exposée au

---

[812] *Critique* donne : « avec *le principe* de son être. »
[813] *Critique* donne : « *Spontanément* Kafka vivait, *mais puérilement*, comme ».
[814] *Ibid.*, p. 275.
[815] *Ibid.*, pp. 277-278.

danger de se perdre dans la nuit de l'inutilité et de la négligence absolues. Il se révolte contre l'autorité paternelle pour ne pas se révolter véritablement, c'est-à-dire pour ne pas renverser les rôles et assumer ainsi le pouvoir que seule l'action peut octroyer. De ce point de vue, son père demeure le Maître qui exerce hiérarchiquement une pression autoritaire sur la progéniture, mais historiquement il est l'Esclave qui travaille en vue des résultats censés faire avancer l'humanité. Lorsque Bataille, dans la lettre du 11 octobre, dit à Kojève que dans l'article sur Kafka il avait cherché à esquisser le paysage de l'État universel où le Maître subsistait comme impuissant, le terme qu'il entendait réellement employer était celui de « souverain ». Kafka représente cette figure qui habite la dialectique Maître-Esclave pour la faire exploser de son intérieur, cherchant à se faire reconnaître comme « méconnaissable ». Le souverain est le Maître qui, tout en ayant assumé le risque de mourir, se sait libre dans l'ineffectivité que cette mort représente pour lui. S'il exerce un pouvoir, il ne peut que l'exercer *contre* soi-même et non pas *sur* les autres. Bataille le souligne sans cesse : « La souveraineté est à ce prix, elle ne peut se donner que le droit de mourir : elle ne peut jamais agir, jamais revendiquer des droits qu'a seule l'action, l'action qui jamais n'est authentiquement souveraine, ayant le sens servile inhérent à la recherche des résultats, l'action, toujours subordonnée. »[816] Les limites du monde de l'activité efficace sont maintenues, le père n'a pas été sacrifié, mais l'enfant porte en soi un discours inachevé qui se donne comme *exclu* au sein du cercle fermé du savoir servile ; il en est la tache aveugle, la part maudite. En un sens, Bataille souhaite incarner aux yeux de Kojève ce « fils prodigue » qui (se) donne sans mesure dans un monde où la rigueur et la parcimonie constituent le discours de la maturité, le discours du Sage. Il ne veut pas tuer le père, il désire se faire accueillir mais tout en sachant que seul l'échec peut rendre compte de cette impossible reconnaissance. Une telle impossibilité se rend évidente lorsque, dans l'économie de l'article pour *Critique*, Kafka est opposé à la critique des communistes, lesquels affectaient une vive hostilité à son égard[817]. Hostilité que Bataille ne peut que justifier :

> « Loin d'être inattendue, l'hostilité communiste est liée d'une manière essentielle à la compréhension de Kafka.
>
> J'irai plus loin. L'attitude de Kafka devant l'autorité du père n'a de sens que l'autorité générale qui découle de l'*activité efficace*. Apparemment, l'activité efficace élevée à la rigueur d'un système fondé

[816] *Ibid.*, p. 282.
[817] Il en était question dans l'ouvrage de Michel Carrouges, l'un des deux textes dont l'article était le compte-rendu.

> en raison qu'est le communisme est la solution de tous les problèmes, mais elle ne peut ni condamner absolument, ni tolérer dans la pratique l'attitude proprement souveraine, où le moment présent se délie de ceux qui suivront. Cette difficulté est grande pour un parti qui respecte la seule raison[818], qui n'aperçoit dans les valeurs irrationnelles, où la vie luxueuse, inutile, et l'enfantillage se font jour, que l'intérêt particulier, qui se cache. […] L'adulte, s'il donne un sens majeur à l'enfantillage, s'il s'exerce à la littérature avec le sentiment de toucher la valeur souveraine, n'a pas de place dans la société communiste. Dans un monde où l'individualité bourgeoise est bannie, l'humeur inexplicable, puérile de l'adulte Kafka ne peut être défendue. Le communisme est dans son principe la négation accomplie, le contraire de la signification de Kafka.
>
> […] Ce qu'il est, qui n'est rien, n'est que dans la mesure où l'activité efficace le condamne, il n'est que le refus de l'activité efficace. C'est pourquoi il s'incline profondément devant une autorité qui le nie, encore que sa manière de s'incliner soit plus violente qu'une affirmation criée ; il s'incline en aimant, en mourant et en opposant le silence de l'amour et de la mort à ce qui ne pourrait le faire céder, car le *rien* qui malgré l'amour et la mort ne pourrait céder, est *souverainement* ce qu'il est. »[819]

Comment ne pas voir dans les communistes et dans leur raison d'État un clin d'œil sinon une intention polémique bienveillante adressée à Kojève et à son État universel et homogène ? Bataille sait pertinemment que son enfantillage ne pourra être reconnu par le Discours de son Maître – au sens strict du terme – devenu Sage (malgré les timides ouvertures dont celui-ci commençait à témoigner), mais le silence de l'amour et de la mort qu'il lui oppose ne serait-il le sceau le plus affectueux d'un *non serviam* qui desservirait moins la révolte qu'une liberté souveraine et joueuse ?

Quoi qu'il en soit, l'échange entre Bataille et Kojève ne se focalise pas sur l'article autour de Kafka (du moins, nous ignorons si Kojève a donné suite à la suggestion de la lettre du 11 octobre). Il est d'abord question de la publication de l'article de Kojève sur Strauss dans la collection que Bataille dirige aux Éditions de Minuit mais, une fois accusé le *non imprimatur* à cause des conflits d'intérêts avec Gallimard, ce dernier se résout tout de même à faire avancer le projet du livre de Kojève en rédigeant une préface (lui aussi !) pour un ouvrage qui n'avait pas encore été écrit (sinon partiellement, si l'on considère l'article « Hegel, Marx et le christianisme » paru dans *Critique*) et ne verra pas le jour non plus. Dans le manuscrit de Bataille, cette introduction s'étend sur un ensemble de 152 feuillets[820] qu'il aurait écrits en moins de trois semaines, ce qui donne la mesure de l'intensité avec laquelle il réfléchissait à la fonction

[818] La version de *Critique* a été sensiblement remaniée, mais le contenu demeure équivalent.
[819] *Ibid.*, pp. 285-286.
[820] Cf. *Fonds Georges Bataille*, NAF 28086, boîte 1, Enveloppe 18, « Introduction à Kojève ».

et à l'importance de la relecture kojévienne de Hegel. Une large partie de cette introduction, notamment les feuillets 1-138, constituera le noyau de deux articles qui paraîtront respectivement en 1955 et 1956 dans deux revues différentes, *Deucalion* et *Monde nouveau-Paru*, sous les titres « Hegel, la mort et le sacrifice » et « Hegel, l'homme et l'histoire »[821]. Nous les aborderons plus tard dans leur entièreté. Pour l'instant, nous allons nous concentrer sur l'« Avant-propos » (ff[os] 140-148) inédit que Bataille souhaitait placer en amont de son introduction. Le voici :

> « Dès le début en 1933 j'assistai à l'École des Hautes Études au cours d'Alexandre Kojève sur Hegel[822]. Je m'y rendais avec Queneau. Il y avait peu d'assistants.[823] Kojève parlait clairement et vite. Le mouvement rapide, bien articulé et souvent péremptoire de son élocution frappait à lui seul dès l'abord. Dès la première fois, nous eûmes, Queneau et moi, le sentiment d'une intervention magistrale dans le débat philosophique de tous les temps. Par la suite, nous sortions souvent de la salle de cours [*exactement*] médusés. Il est habituel de s'étonner, si rien n'y préparait, d'entendre enchaînées les propositions et les descriptions que l'on attendait, soudain, éclairant les problèmes les plus obscurs [*et ?*] en même temps le rapport de ces problèmes avec tous les autres. L'extrême simplicité et la continuelle ampleur de vue, le terre-à-terre précis, la violence et l'extrême nudité des aperçus envahissaient l'esprit par renversement. Ce qui vous stupéfiait avait exactement ce sens : la parole de Kojève, d'emblée, situait le mouvement de nos pensées, si souvent occupées d'objets concrets et familiers, dans le mouvement global de ce qui est, de ce qui relève en principe des mots les plus vides, ou des mots qui vident la tête.
>
> *
>
> En ce [*un ?*] sens, Kojève n'exposait pas de philosophie personnelle, mais celle de Hegel, celle que donne, ou implique, en particulier la *Phénoménologie de l'Esprit*.
>
> *Pratiquement*, ce livre dont il est possible de dire avec un souci de précision qu'il est le livre des livres demeura plus d'un siècle *inconnu*.
>
> Je pense, je veux savoir ce que je suis, ce qui m'entonne : dans cette mesure il n'est pas de livre qui ait un intérêt comparable pour moi, car il est le seul à répondre totalement au problème total

---

[821] Cf. *supra*, p. 274 n.

[822] Comme philosophe, Alexandre Kojève est connu pour avoir professé de 1933 à 1939 les cours sur Hegel à la Section de Sciences Religieuses de l'École de [*sic*] Hautes Études. (p. 141b) [*Note de Bataille*]

[823] M. Fessard écrit à ce sujet (*Études*, décembre 1948, p. 372) : « …devant un auditoire fort restreint, il est vrai. Mais où se rencontraient habituellement, outre Raymond Queneau, leur [*sic*] éditeur d'aujourd'hui, A. Koyré, E. Weil, Raymond Aron, Georges Bataille, P. Klossowski, Georges Polin, Marjolin, M. Merleau-Ponty ». Il y faut ajouter le R. P. Fessard, auteur de l'article qui dit encore : « … (ces idées) exercent dès maintenant (une profonde influence) et sont déjà diffuses en plus d'un livre et d'une revue ». [*Note de Bataille*]
Le R. P. Fessard fait allusion à l'ensemble des écrits où, plus ou moins explicitement, sont reprises les idées d'Alexandre Kojève. Je citerais entre autres la première conférence de Carême faite à Notre-Dame en 1949 où le R. P. Riquet expose en chaire, d'après Kojève, qu'il cite, la dialectique du Maître et de l'Esclave. (p. 141c) [*Note de Bataille*]

que j'énonce ; le seul à placer la question où elle doit l'être, en un mouvement continuel de la situation (donnée, *matériellement*, dans les humbles limites de l' 'être' : l'être n'est pas donné dans son autonomie, mais dans une dépendance qui en limite le sens ; jamais ce n'est l'être et même, jamais ce n'est l'Homme) à cette hauteur détachée qui est à l'extrême opposé de l'être. Dans ce terre à terre de la description, le mouvement intelligible de l'Histoire, de la mort [*et*] de l'angoisse dans l'Histoire, pourchassait dans ses retranchements l'esprit qui avait eu peur d'une réalité trop forte. Et non seulement la possibilité d'une perspective claire était donnée, mais la peur qui nous fit refuser de la voir apparaissait dans la même clarté. Impossible, sous ce jour, de réserver l'échappatoire ou bien de refléter la Totalité du monde, la conscience reflète l'effet d'une volonté d'être aveugle à ce qui dérange, de substituer des manies privées à l'implacable mouvement de la Totalité.

Au surplus une note d'Alexandre Kojève précise la place de cette philosophie dans le monde présent : *Heidegger*, dit-il, *a repris les thèmes hégéliens de la mort ; mais il néglige les thèmes complémentaires de la Lutte et du Travail ; aussi sa philosophie ne réussit pas à rendre compte de l'Histoire. Marx maintient les thèmes de la Lutte et du Travail, est sa philosophie est ainsi essentiellement 'historiciste' ; mais il néglige le thème de la mort (tout en admettant que l'homme est mortel)*…[824]

Cette phrase est un simple schéma, mais elle résume assez clairement le sens de l'enseignement d'Alexandre Kojève. La philosophie de Hegel a définitivement embrassé les possibilités de la pensée humaine. La philosophie post-hégélienne se meut donc nécessairement dans les limites de Hegel. Honnêtement la tâche de la philosophie présente n'est plus l'œuvre originale mais l'enseignement d'une pensée déjà entièrement développée. Cela ne saurait impliquer l'insignifiance d'un travail. Le jour où un esprit digne du nom de philosophe, à rebours de la routine, se bornerait à 'reconnaître' l'accomplissement déjà donné d'un savoir, la comédie philosophique serait pour le moins suspendue.

Montrer dans Hegel la synthèse de Heidegger et de Marx n'est pas moins digne d'attention qu'ajouter un système nouveau à la fragilité de tous les autres.

La philosophie de Hegel selon Kojève telle que ce dernier l'enseigna durant six ans à l'École des Hautes Études a été publiée les soins de Raymond Queneau, qui joignit à ses notes la sténographie d'une partie appréciable des conférences[825]. Cette publication est d'abord assez désarmante. Il est difficile si l'on n'est prévenu de n'être pas rebuté par l'apparent désordre de ces quelques six cents pages.

La présente publication ne saurait se substituer à l'*Introduction*, mais elle a le mérite de donner en ordre un aperçu d'une philosophie qui n'est pas nouvelle, qui toutefois plaçant sous un jour absolument nouveau la pensée de Hegel, qui a seule aujourd'hui, je le crois, le pouvoir de révéler totalement l'homme à la conscience et qui seule n'est étrangère à aucun côté du monde présent.

---

[824] *Kojève : Introduction à la lecture de Hegel*, p. 579. [*Note de Bataille*]

[825] (p. 147b) *Alexandre Kojève : Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit, professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau.* Gallimard, 1947. In-8°, 599 p. Dans le cours de ce livre, cet ouvrage est cité en abrégé (*Kojève*…). [*Note de Bataille*]

> Dans mon introduction personnelle j'ai cherché à compléter le bel aperçu d'Alexandre Kojève dans le sens de la phrase précédente.
>
> G. B. »[826]

Cet avant-propos montre avec précision combien le séminaire de Kojève ait su infléchir la réflexion bataillienne et la diriger vers une direction insoupçonnée. Dans le premier paragraphe sont évoqués les bouleversements qu'une pensée imbibée d'abstraction peut produire dans un esprit marqué par l'ordre matériel des choses. Quand Bataille dit que « la parole de Kojève, d'emblée, situait le mouvement de nos pensées, si souvent occupées d'objets concrets et familiers, dans le mouvement global de ce qui est, de ce qui relève en principe des mots les plus vides, ou des mots qui vident la tête », il se réfère à l'impact qu'une vision générale des mouvements *idéaux* du réel peut avoir sur une conception *matérielle* de l'idéal telle que celle que Bataille prônait à l'époque de *La Critique sociale*. Les contributions de Kojève à la compréhension de Hegel ont placé les « mots les plus vides » dans un contexte où le vide lui-même, le vide qui est le désir de l'Homme, était en mesure d'arranger les faits immédiats du monde de façon à créer un espace historiquement déterminé où tout se nouerait autour d'une vérité médiatisée, donc marquée par le négatif. Le négatif est précisément l'un de ces « mots qui vident la tête », qui la coupent même (c'est le cas d'*Acéphale*), et dont la portée s'étend au-delà des simples disquisitions oiseuses de la logique philosophique. Bataille n'a pas de doutes : la *Phénoménologie de l'Esprit* est le « livre des livres », le seul qui puisse rendre compte de la Totalité du possible, du moins de ce possible dont il est légitime de parler discursivement, soit dialectiquement. Certes, il s'agit d'un savoir livresque, mais ce livre ne serait-il le reflet philosophique d'un langage représentant la condition de possibilité de tout langage ultérieur ? C'est ce que Bataille lui-même suggère dans une note contenue parmi les 64 feuillets constituant l'apparat préparatoire de son *Introduction*. Elle dit : « Hegel ne prétend point qu'il n'y ait plus après lui d'autre[*s*] système[*s*] philosophique[*s*] possible[*s*], mais qu'ils se développeront en quelque sorte à l'intérieur du sien. »[827] Ce « en quelque sorte » pourrait bien préfigurer le développement hétérodoxe du système du non-savoir bataillien, possible seulement à partir des instruments fournis par Hegel (et Kojève) dans le souci d'isoler, à l'intérieur du cercle hégélien du savoir, les modalités d'une narration *totalement autre* du négatif. À la suite de Descartes, l'homme qui pense ne peut pas ne pas se poser la question sur la substance, le

[826] *Fonds Georges Bataille*, NAF 28086, boîte 1, Enveloppe 18, ff^os^ 140-148. Les mots douteux et les compléments potentiels ont été placés, en italique, entre crochets.

[827] *Fonds Georges Bataille*, NAF 28086, boîte 1, Enveloppe 16, « Notes pour [l'introduction au Hegel de] Kojève », f^o^ 40.

fondement et l'identité de l'être pensant : « Je pense, je veux savoir ce que je suis, ce qui m'entonne ». Et Bataille de relancer : « dans cette mesure il n'est pas de livre qui ait un intérêt comparable pour moi, car il est le seul à répondre totalement au problème total que j'énonce ». Ce livre répond « totalement » à un problème essentiel qui peut être *énoncé*, donc pensé en termes de langage discursif. Le « qui suis-je ? » de l'homme pensant appelle le déploiement de toutes les ressources de la conscience discursive, mais Bataille semble nous souffler l'hypothèse qu'il y aurait une conscience du non-discursif subrepticement avancée par l'attention que Kojève prête à l'œuvre de la mort dans l'Histoire. Bataille l'avoue timidement dans la lettre du 11 décembre : « (j'ai insisté sur le côté *mort* plus que sur le travail) ». C'est ce qui l'intéresse au plus haut point, et en ce sens il est compréhensible qu'il mette l'accent sur le fait que, dans l'épopée phénoménologique hégélienne, « le mouvement intelligible de l'Histoire, de la mort [*et*] de l'angoisse dans l'Histoire, pourchassait dans ses retranchements l'esprit qui avait eu peur d'une réalité trop forte. » Il s'agit de la réalité du négatif, à explorer dans toutes les directions possibles, même celles qui le mèneraient à ne plus avoir d'emploi, à ne plus travailler. « L'implacable mouvement de la Totalité » nécessite d'une reconnaissance supplémentaire, c'est-à-dire de la reconnaissance de « ce qui dérange » et envers lequel la conscience se montre d'habitude « aveugle » (le vocabulaire bataillien lié à l'œil ne fait jamais défaut). Ici Bataille nourrit expressément l'ambiguïté : il nous leurre en citant le passage de Kojève sur la synthèse possible, dans Hegel, de la réflexion heideggérienne sur la mort et de la philosophie historiciste marxienne intégrant les thèmes de la Lutte et du Travail, mais « ce qui dérange » est pour lui la donnée non-historique de la mort qui travaille dans l'Histoire tout en ne donnant pas lieu à des effets discursivement reproductibles. Dès lors, le passage de la lettre du 11 décembre où Bataille dit à Kojève : « Au fond je crois avoir dit la même chose que vous, mais […] dans un milieu fermenté », nous paraît être difficilement recevable. S'il insiste davantage sur le côté « mort » que sur le travail, c'est précisément dans le but de *ne pas* dire la même chose que Kojève, soit de dire encore *plus* que ce dernier, au sens où ce que Bataille cherche à dire serait le *supplément* de mort, l'excès que la « fermentation » de l'Esprit, son stationnement durable auprès du négatif, représente vis-à-vis de toute avancée de l'Histoire. Cet excès ne nie pas pour autant le sens de l'Histoire, qui reste *dicible* dans le cadre d'une suite raisonnée d'événements dont la démarche dialectique éclaire les finalités. Seulement, la mort à l'œuvre au sein de l'historicité demande un *surplus* de sens qui ne peut se dire qu'avec un langage « augmenté », un langage qui se sert d'énoncés capables

de se vider de sens au moment même où ils sont exprimés. C'est l'opération souveraine que la poésie atteint quand elle sacrifie l'emploi « utile » des mots, mais Bataille ne cesse de souligner que la philosophie aussi peut se nourrir du non-sens, pourvu qu'elle n'essaie pas d'ajouter à un savoir déjà accompli – celui développé par Hegel – des contenus nouveaux qui n'apprendraient rien à la conscience humaine. Si Bataille a subi, comme nous le croyons, la tentation de pouvoir se ranger du côté des philosophes (ce que Kojève lui-même avait reconnu dans sa critique de *L'Expérience intérieure*), il serait alors un « post-hégélien », et « la philosophie post-hégélienne se meut donc nécessairement dans les limites de Hegel ». Cela revient à dire, paradoxalement, que Nietzsche aussi, si on l'envisageait comme philosophe, ne pourrait exister que dans les limites de l'hégélianisme. Bataille ne l'avoue pas, mais il est évident que son nietzschéisme aurait comme « pré-texte » le système de Hegel, qui seul a le pouvoir d'engendrer l'« affirmation non positive »[828], le *oui* souverain, à partir d'une négation non négative, à savoir d'une négation qui produit un objet vide (la conscience en tant que désir). Les dernières phrases de l'avant-propos le rendent sensible : Bataille admet que la pensée de Hegel est la seule qui a « le pouvoir de révéler totalement l'homme à la conscience et qui seule n'est étrangère à aucun côté du monde présent ». Explicitons-le à sa place : la pensée de Hegel est la seule qui puisse indiquer, par ce dont elle ne parle pas (le rire, l'érotisme, l'extase…), les domaines de la conscience qui requièrent l'adoption de ce langage excessif pour se révéler totalement à l'homme. Bien entendu, « totalement » est ici à lire moins comme « complètement » (ce qui relèverait de la plénitude de sens du Savoir Absolu) que comme « entièrement », c'est-à-dire sans que ce savoir soit articulé, donc axé sur la séparation et la synthèse.

Revenons à la lettre du 11 décembre. Dans le *post-scriptum*, Bataille annonce que la préface de Kojève aurait dû introduire « une somme, dans le sens d'abrégé systématique » de ce qu'il avait écrit. Comme le remarque Robert Sasso dans son excellent essai *Georges Bataille : le système du non-savoir*, « le mot de 'somme' dans le titre *Somme athéologique* résonne comme 'sommet'[829], au sens où l'entend Bataille, c'est-à-dire extrême du possible, 'maximum de déchirure – de communication', 'fête'[830], souveraineté du non-savoir, et non pas comme 'thésaurisation', addition en vue d'un total. »[831] Kojève, croyant devoir préfacer « une réédition en un vol.[*ume*] 'bible' » des anciens ouvrages de Bataille, n'était pas si loin de la vérité. Le projet que ce

[828] Cf. M. FOUCAULT, « Préface à la transgression », in *Critique*, n° 195-196, *op. cit.*, p. 756.
[829] Le latin *summa* a aussi bien le sens de « totalité » que de « point culminant ». [*Note de Robert Sasso*]
[830] G. BATAILLE, *Sur Nietzsche* (notes), *op. cit.*, p. 395.
[831] R. SASSO, *Georges Bataille : le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, *op. cit.*, pp. 228-229.

dernier avait en tête se rapprochait de celui d'un « livre des livres » où l'ensemble n'aurait en rien été identique à la somme de ses parties. Une bible hétérologique, conçue comme suite de témoignages sur l'instant sacré qui dérangerait toute conception transcendante de la déité ainsi que toute idée salvifique de « projet », soit-il laïque comme théologique.

Dans une lettre à Raymond Queneau du 29 mars 1950, Bataille exposait le plan de cette entreprise :

> « Mon cher Raymond,
>
> Je ne t'ai pas écrit à la suite de la conversation que nous avons eue en novembre sur les rééditions de *L'Expérience intérieure* et de *Sur Nietzsche*. En réalité, je me suis dès lors occupé sérieusement des questions qui posaient pour moi ces rééditions. J'ai déjà longuement travaillé à la préface de *L'Expérience intérieure* qui me paraît finalement inévitable.
>
> Je voudrais faire aux Éditions la proposition suivante, que j'ai longuement mise au point. Je voudrais réunir l'ensemble de mes écrits de la N.R.F. qui devraient faire en tout trois volumes se suivant sous le titre général de 'Somme athéologique' […].
>
> Le premier volume serait formé substantiellement de *L'Expérience intérieure*. Mais il serait sans doute nécessaire d'ajouter le contenu détaillé sur la page de titre, à savoir :
>
> 'L'athéologie' (introduction non seulement de *L'Exp*[érience] *int*[érieure] mais de la 'Somme' entière) ; *L'Exp*[érience] *int*[érieure] 2e éd. ; *Méthode de méditation*, 2e éd. ; *Études d'athéologie* (sur l'existentialisme, la poésie, l'érotisme, etc.).
>
> Le second volume serait formé de :
>
> *Le Monde nietzschéen d'Hiroshima* (que je suis en train de terminer) : *Sur Nietzsche*, 2e éd. ; *Memorandum* 2e éd. (ce sont les morceaux choisis de Nietzsche dont je compte remanier à cette occasion les parties personnelles – introduction des chapitres).
>
> Le troisième volume pourrait porter le titre de *L'Amitié* (premier titre du *Coupable*). Il comprendrait : *Le Coupable*, 2e éd. ; *L'Alleluiah*, 2e éd. ; *Histoire d'une société secrète* (non écrit). […]
>
> Je pense qu'il y aurait intérêt à publier les volumes ainsi constitués dans le format in-8°, peut-être dans la collection 'Philosophie. Systèmes et confessions'. Les volumes auraient en effet près de 800 000 caractères en moyenne.
>
> Normalement, *La Sainteté du mal* devrait former le quatrième volume de cette somme et peut-être y aurait-il intérêt à la faire passer avant *Le Coupable*, afin d'éviter une suite trop lourde de rééditions. […]»[832]

[832] Lettre de Georges Bataille à Raymond Queneau du 29 mars 1950, in *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, pp. 408-409. Michel Surya nous rappelle que « *La Sainteté du mal*, selon le plan annoncé par Bataille à Queneau sur une feuille ajoutée à cette lettre, prévoyait de reprendre plusieurs articles de *Critique* ; entre autres des articles sur Sade, Baudelaire, Simone Weil ; de même que la préface à *La Sorcière* de Michelet. » (*Ibid.*, p. 409) Ce livre ne verra pas le jour, mais le projet sera repris et remanié en 1957 sous le titre de *La littérature et le mal*.

Or ce plan, tel que Bataille le présente à Raymond Queneau, n'aboutira pas. Sous le titre « Somme athéologique », seulement deux des quatre volumes ici esquissés seront publiés. Plus précisément, il s'agit de la réédition, en 1954, de *L'Expérience intérieure* augmentée de *Méthode de méditation* et de *Post-scriptum 1953* (premier tome de la « Somme ») et de la deuxième édition du *Coupable*, en 1961, augmenté d'une Introduction et de *L'Alleluiah* (deuxième tome). *Le monde nietzschéen d'Hiroshima*, *Études d'athéologie* et *Histoire d'une société secrète* ne verront pas le jour[833], tout comme la réédition de *Sur Nietzsche* et de *Memorandum*. En effet, le projet de la « Somme athéologique » sera remanié plusieurs fois, jusqu'à atteindre, en 1954, une ampleur de cinq volumes annoncés lors de la réédition de *L'Expérience intérieure*. Ici, au lieu de la *Sainteté du mal*, on trouve un volume intitulé *Le Pur bonheur* que devait suivre un dernier tome portant le titre de *Le Système inachevé du non-savoir*[834]. Ces deux livres resteront imaginaires, mais ce qui retient notre attention est le fait que la tentation systématique n'ait jamais abandonné l'écrivain. Il en arrive à souhaiter que sa *Somme* soit publiée dans la collection « Philosophie. Systèmes et confessions » de Gallimard, ce qui trahit le désir d'être reconnu non seulement en tant que philosophe, mais aussi – et *a fortiori*, vu la place qu'il fait à la philosophie hégélienne – comme systématique (encore que son système soit inachevé et foncièrement inachevable). Quant aux confessions, il ne fait pas de doute que la matrice aconfessionnelle de la pensée de Bataille ne porte pas vraiment préjudice à une œuvre qui ne se lasse d'user des catégories empruntées à la tradition chrétienne (une œuvre placée sous le signe de la *culpabilité* et donc vouée à l'aveu angoissé du péché voire du mal). À ce propos, la réponse du 19 décembre de Kojève est symptomatique d'une double confession qu'on pourrait aussi qualifier de double trahison : celle du classement de Bataille parmi les hégéliens (un hégélien d'exception, au moins) et celle du classement de Kojève lui-même parmi…les batailliens ! Nous nous référons à ce passage du philosophe russe : « Je pense de plus en plus que la seule attitude possible en regard de celle des 'hégéliens' est l'attitude 'silencieuse' qui est la vôtre. Certes, tant que l'histoire n'est pas achevée, on est obligé de *parler* du silence. Mais tout ce que vous dites, au

[833] *Le monde nietzschéen d'Hiroshima* aurait probablement été une refonte de l'article « À propos des récits des habitant d'Hiroshima » publié dans *Critique*, n° 8-9, janvier-février 1947. Pour ce qui est des *Études d'athéologie* nous ne disposons pas de véritables indices, alors qu'il est légitime de penser que l'*Histoire d'une société secrète* se serait rapportée à Acéphale.

[834] Cf. *Plans pour la somme athéologique*, *op. cit.*, pp. 360-374. Pour ce qui est des plans, datant de 1958-1959, de *Le Pur Bonheur*, cf. aussi *Dossier du « Pur Bonheur »*, *O.C.*, t. XII, pp. 525-547. Ouvrage assez composite (il devait regrouper, entre autres, des textes sur Hegel, des articles sur le jeu et nombre de contributions à la revue *Botteghe Oscure*), on sait que Bataille avait songé à l'introduire soit par la « Préface à l'œuvre de Georges Bataille » de Kojève, soit par son article « Postulat initial », paru en juin 1947 dans le numéro 2 de la revue *Deucalion* (cf. *O.C.*, t. XI, pp. 231-235. Dans cet article, Bataille identifiait, d'un ton aphoristique, le sommet du système utilitaire du savoir hégélien avec l'*impossible* manifestation de l'*instant* qui ne peut plus être subordonné à quoi que ce soit.

final, ne tient qu'à la possibilité de *dépenser le discours* même 'total' (c'est-à-dire circulaire, et vrai). » Kojève admet sournoisement que l'attitude « silencieuse » de Bataille est la seule qui puisse dire encore quelque chose du savoir que le discours hégélien révèle à la conscience : *dire le silence* est l'acte par lequel ce savoir s'accomplit par un excès non positif. Ajouter le silence, le degré zéro de la parole (sa condition de possibilité), au discours vrai total consisterait à ne dire rien de plus de ce qui a été déjà dit sans pour autant se défendre d'introduire une signification nouvelle, fût-elle vide. Ce silence, Bataille le dit à partir (et à l'intérieur) du système pour le *dépenser*, soit pour le ruiner sans qu'un véritable écroulement se produise dans la durée. L'opération bataillienne visant l'instant où la mort se place à la hauteur de la vie tout en la conservant, elle fait jouer le silence comme un vertige qui nie le discours seulement pour mieux en cerner les limites, pour en dire les marges. Kojève a bien raison de soutenir que « tant que l'histoire n'est pas achevée, on est obligé de *parler* du silence » puisque l'action négatrice de l'Homme ne pourrait logiquement se passer de se mettre elle-même en question en tant que Discours et, pour ce faire, le seul moyen qu'elle puisse employer tient à une allocution non-discursive (il faut lire « non-conceptuelle ») concernant la suspension du Discours. En ce sens, le silence rentrerait encore dans le cercle fermé du savoir hégélien comme son point de fuite, comme son origine immédiate et comme préconisation de sa fin. Dès lors que l'Histoire est achevée, Bataille pourrait se taire ; s'il ne le fait pas, c'est que l'Histoire admet encore une vérité cachée. Cette vérité était inscrite dans le système, mais personne n'avait osé la réduire au silence pour la faire parler. Bataille est donc cet hégélien qui a compris qu'aucune fin ne pourrait se donner sans expliciter que ce qui verra après elle était déjà au commencement de tout discours *sur* la fin elle-même. Simplement, le silence d'où le discours procède n'est pas le même silence qui intervient une fois que tout a été dit car les médiations successives faisant avancer l'Histoire l'augmentent d'une expérience intérieure que, dans la déchirure, reconnaît la valeur de l'angoisse devant la mort du Discours (laquelle ne sera jamais satisfaisante). En même temps, Kojève est ce bataillien ayant compris que l'idée de la mort ne coïncide pas seulement avec la cognition qu'une temporalité finie soit garante de toute vérité concernant le réel, donc le rationnel. Le savoir circulaire, le discours total, demandent aussi une mort « silencieuse » (nous rappelons que, d'après Kojève, l'Homme est la Mort qui se réalise en tant que Lutte, Travail et Discours) en mesure de *dire* les « alentours » du *Logos*, soit le prélogique et le post-logique. Paraphrasant Bataille à propos de Hegel, pourrait-on

dire que « seule une dent malade manquerait-elle au grand philosophe » qui est Kojève pour être pleinement bataillien ?

Un dernier témoignage, datant toujours de 1950, de la puissance théorique de la philosophie hégélienne à l'œuvre dans la perspective bataillienne de construction d'un anti-système du désir et du silence qu'il implique, nous est offert par la publication du roman *L'Abbé C.* Il s'agit du premier véritable roman que Bataille ait publié (comme nous l'avons vu, *Le bleu du ciel*, rédigé en 1935, ne paraîtra qu'en 1957), et auquel il confiait tous ses espoirs quant à un potentiel succès éditorial à atteindre après la réception tiède de ses ouvrages précédents[835]. Paru au mois de mai, *L'Abbé C.* relate l'histoire scandaleuse de deux frères jumeaux, Robert C. (l'abbé en question) et Charles C., le premier étant un religieux – représentant du sacré pur – qui cédera, après maintes souffrances psychiques agrémentées de délectations moroses, aux sirènes de l'ordure et de la chair, tandis que le deuxième, libertin, participe avec sa maîtresse Éponine (objet défendu du désir de Robert) du monde souverain du sacré impur. Les deux font parties de la Résistance (le roman a lieu pendant la Seconde Guerre mondiale), et l'intrigue s'achève sur l'arrestation, la torture et la mort de Robert par la Gestapo, à laquelle il « vend » gratuitement son frère et Éponine sans pour autant dénoncer le reste de son groupe de résistants. Cette trahison est vécue avec l'indifférence de qui y aime, avec le mal qu'elle comporte, « l'excessive beauté de la mort »[836]. Trahison qui fait un avec la jouissance de l'amour, un amour qui retrouve dans la « sainteté du mal » son revers impur, non plus lié aux sphères célestes de ce Bien absolu qui est Dieu lequel, néanmoins, répond à cette lâcheté par une infidélité inimitable : « La religion dont je fus, dont je suis le prêtre a fait ressortir, en accusant les hommes de trahir Dieu, ce qui définit notre condition : '*Dieu nous trahit !* – Avec une cruauté d'autant plus résolue que nous élevons vers lui nos prières ! Sa trahison exige d'être divinisée à ce point. »[837] Robert jouit de cet affront à Dieu et à la loi morale des

[835] Dans une lettre à Georges Lambrichs (Éditions de Minuit) du 25 janvier 1950, Bataille se confie comme suit : « Je ne vois pas venir les épreuves de *L'Abbé C.*, ce qui me désole. Je pensais que mes corrections de décembre avaient sérieusement ouvert l'accès à la partie finale des lecteurs éventuels, que le livre maintenant tenait débout. […] Si *L'Abbé C.* ne trouvait pas d'accueil, j'entends un minimum d'accueil, étant donné ce que je vois par ailleurs, la place que me font malgré tout les derniers livres généraux sur la littérature contemporaine, je n'y comprends plus rien. » (*Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, p. 400) Le roman n'eut pas le succès attendu et, même, déclencha un scandale politique qui n'aida pas pour autant les ventes. Plus en particulier, *L'Abbé C.* fut violemment attaqué par les communistes de l'hebdomadaire *Les Lettres françaises*, qui y voyaient une apologie de la délation (le protagoniste, résistant, dénonce à la Gestapo les activités clandestines de son frère et de sa maîtresse, eux-mêmes impliqués dans le réseau de la Résistance). Les Éditions de Minuit répondirent en intentant un procès aux *Lettres françaises*, gagné en juillet 1951 (cf. A. SIMONIN, « L'Affaire de *L'Abbé C.* », in *Les Editions de Minuit, 1942-1955. Le Devoir d'insoumission*, IMEC Éditions, Caen, 1994, pp. 339-344).

[836] G. BATAILLE, *L'Abbé C.*, *O.C.*, t. III, p. 347.

[837] *Ibid.*

hommes, à la loi de la fraternité et de l'amour quand il avoue : « C'est qu'il m'était facile d'endurer s'il s'agissait d'hommes auxquels je suis étranger ! Tandis que j'ai joui de trahir ceux que j'aime. »[838] Le thème du dépassement jouissif des impasses morales posées par la coexistence, dans un seul homme, d'un désir tragique de mal et d'une reconnaissance angoissée des vertus suprêmes du Bien est soulignée par une curieuse présentation de l'édition originale du livre, placée en quatrième de couverture, où l'on peut lire :

> « Georges Bataille, dont on reconnaît la formation hégélienne, poursuit à l'aide de l'essai, du récit, de la méditation, de travaux d'économie politique, et aujourd'hui du roman (mais est-ce le premier ?) l'élaboration d'une sorte d'éthique : les contradictions morales et pratiques du monde s'y surmonteraient par la seule nécessité où nous sommes placés de les vivre chacune en les épuisant. L'expérience de Georges Bataille – et l'a-t-il jamais plus clairement démontré que dans le roman – se situe sur un plan où finalement la conscience l'emporte sur la vie et le *caprice* sur toutes les vertus qui lui font l'obstacle. »[839]

Ces lignes, écrites par Bataille lui-même à la troisième personne, nous paraissent être symboliquement très importantes quant à la dette qu'il reconnaît avoir envers Kojève. Jean-François Louette a très bien montré quels sont les thèmes hégélo-kojéviens qui reviennent dans *L'Abbé C.* Ainsi, les personnages du roman engageraient entre eux une singulière lutte pour la reconnaissance, l'abbé Robert représenterait un cas flagrant de « conscience malheureuse » et les « vertus » hégéliennes de courage (du Maître face à la mort) et d'abnégation dans le Travail (de l'Esclave) seraient détournées par la lâcheté et par l'effondrement dans le *caprice*, donc dans la vacuité du désir[840]. Cela dit, nous souhaitons mettre l'accent sur un autre aspect qui est sous-jacent dans cette quatrième de couverture. C'est la première fois que Bataille avoue, en toute clarté et dans une publication, avoir reçu une « formation » reconnaissable. Lui qui, à la fin des années 1920, élevait sa voix, dans le bref texte « Informe » de *Documents*, contre toute « redingote mathématique »[841] par laquelle la « philosophie entière »[842] cherchait à attribuer une forme à l'univers, reconnaît désormais avoir été formé, être rentré dans une forme productrices de contenus et, ce qui n'est pas négligeable, d'« une sorte d'éthique ». Bataille écarte consciemment la référence nietzschéenne – dont il aurait pu se servir, peut-

[838] *Ibid.*, p. 365.
[839] G. BATAILLE, « Autour de *L'Abbé C.* », in *Romans et récits*, *op. cit.*, p. 752.
[840] J.-F. LOUETTE, « Notice de *L'Abbé C.* », in G. BATAILLE, *Romans et récits*, *op. cit.*, pp. 1273-1274.
[841] G. BATAILLE, « Informe », *op. cit.*, p. 217.
[842] *Ibid.*

être même plus légitimement, pour revendiquer une certain style existentiel – au profit d'une apologie de la formation. Certes, Nietzsche était pour lui moins un maître qu'un pair, un pair souverain par essence dont la seule maîtrise demeurait liée à l'absence de but (une tyrannie de la liberté négative, indifférente à tout projet). Néanmoins, c'est Hegel que Bataille place à l'origine de sa production. C'est à partir du philosophe du système du Savoir Absolu que découleraient les essais, les récits, les méditations, les travaux d'économie politique, les romans. En ce sens, il est logique que le penseur de la négativité en tant que Travail et Discours (selon la lecture kojévienne, il faut le rappeler) ait pu engendrer *matériellement*, quoique de façon oppositionnelle, les ouvrages de Bataille : si Nietzsche incarnait « l'esprit de finesse », l'adhésion irréductible et affective à une vérité intemporelle et anhistorique, c'est seulement avec Hegel qui s'ouvrait la voie d'un « esprit de géométrie » (bien que non mathématisant) dont le caractère architectural et déductif, donc temporel, aurait pu servir de point de départ pour l'édification d'un système qui faisait de la perte de sens sa pierre angulaire. Les « contradictions morales et pratiques du monde » auxquelles Bataille se réfère sont celles qui avaient été mises en lumière par la phénoménologie hégélienne, et le fait de pouvoir les surmonter par épuisement, et donc non par une *Aufhebung* conciliatrice, indique que la ruine est inscrite dans tout édifice censé donner une forme à la totalité du réel. Il n'en reste pas moins qu'il faut être *informé* pour pouvoir détacher les fins de leurs principes, et Bataille ne cache pas l'origine des principes dont il cherche à détourner les finalités.

La dernière phrase de la présentation de *L'Abbé C.*, situant l'expérience de Bataille « sur un plan où finalement la conscience l'emporte sur la vie et le *caprice* sur toutes les vertus qui lui font l'obstacle », nous semble faire écho à ce passage d'un article sur l'existentialisme qu'il avait publié dans *Critique* en 1947-1948 :

> « À lire la *Phénoménologie de l'esprit*, ou à regarder le portrait de Hegel vieux[843], on ne peut manquer d'être saisi par une impression glaçante d'achèvement, où toutes les possibilités se composent. Cette phénoménologie n'est pas une construction intellectuelle, c'est l'apparition et la suppression de la subjectivité dans le monde, c'est l'immense suite de déchirements, d'efforts, de travaux, d'erreurs, de chutes, de révoltes qui la mènent en une épopée épuisante de la particularité du sujet à l'universalité de l'objet, à la conscience de soi comme d'un universel ; c'est l'histoire réelle du genre humain, réduite aux changements qui accomplissent dans la lutte l'édifice nécessaire de l'esprit, qui à la fin

[843] Il s'agit du portrait auquel Bataille fera allusion dans sa lettre à Kojève du 11 décembre 1950 (cf. *supra*, pp. 274-275).

> embrasse la totalité par le savoir. Ce mouvement, procédant dans un monde de ruines, de grincements de dents et de mort, ne peut être réduit à la tragédie : 'mais que l'homme soit incessamment, de lui-même, porté à hauteur de mort en est l'origine et la force. L'esprit qui retient en lui-même comme en un miroir mobile' ce déroulement de l'histoire de la subjectivité à travers les guerres et les oppressions, les angoisses et les sueurs peut être apaisé : son apaisement n'en est pas moins à la mesure de l'immensité déchaînée. La dure vérité de la *Phénoménologie* est que l'esprit est la même chose que l'histoire, que sa tension et son repos se réduisent à l'effet lointain de la lutte sans merci dont la terre fut le lieu. Et ce qui est en cause dans cette naissance mouvementée dont le rythme est donné dans la rapidité, mille fois réelle, de la flèche perçant le corps, c'est, en même temps que la position de l'individu (que la mort individualise par l'angoisse qu'il en a, pour la raison que personne ne peut mourir à sa place), la réduction à l'universel de l'individu, que l'angoisse rive à la particularité ; mais cette réduction apaisante n'est nullement l'effet d'une sagesse lente : c'est une destruction qui scandalise, qui suffoque, *bien que la raison en rende compte et l'exige*. Et l'apaisement ravagé qui apparaît sur les traits de Hegel vieux, dont l'aspect accable et rassure, n'est nullement l'*oubli* de l'impossibilité dont il est issu, c'en est plutôt l'image : une image de mort et d'achèvement. »[844]

Qu'est-ce que serait ce plan de l'expérience bataillienne où la conscience « l'emporte sur la vie » sinon la longue histoire de l'esprit qui, suite à un enchaînement « de ruines, de grincements de dents et de mort », s'anéantit dans l'universel sous la forme d'un supplice mettant en jeu toutes les vertus auxquels le caprice fait obstacle ? La suppression de l'individualité à la fin de l'Histoire (si fin il y a, mais *L'Abbé C.* se jouant sur le terrain de la fiction, la fin ne peut que être le dénouement prévu d'un intrigue qui, dans ce cas, suit les oscillations dialectiques des figures de l'esprit[845]) noie dans l'absolu de la conscience devenue universelle – la quatrième partie du roman, constituée par les notes de l'abbé, s'achève sur un ensemble de textes dont le titre est précisément « La conscience » – le récit des dégâts de ce monde profane où le désir (du) sacré fait irruption. L'apaisement que cette réduction de l'individu à l'universel comporte ne serait qu'un faux-fuyant qui se donne comme nécessaire afin de pouvoir rendre tolérable à la raison tout ce qui se montre intolérable à la vie. Ainsi, la torture envisagée par l'âme et par le corps de Robert dissimule « une destruction qui scandalise, qui

[844] G. BATAILLE, « De l'existentialisme au primat de l'économie », in *Critique*, n[os] 19 et 21, décembre 1947 et février 1948 (*O.C.*, t. XI, pp. 286-287).

[845] L'architecture vertigineuse de *L'Abbé C.*, qui se déploie sur cinq parties représentant les points de vue de l'éditeur (fictif) du roman, de Charles et de Robert, semble parodier une singulière dialectique où le moment conciliateur aboutit en réalité au reniement de tout discours. Ainsi, le roman s'achève sur ces mots de l'éditeur après son dernier échange avec Charles après la mort de Robert : « Nous nous efforçâmes de parler d'autre chose, mais j'eus l'impression d'un malaise sans recours. Je compris à partir de là que j'énervais Charles : il avait dû me parler longuement mais, l'ayant fait, il était mécontent de l'avoir fait. » (G. BATAILLE, *L'Abbé C.*, *op. cit.*, p. 365)

suffoque » mais dont la raison exige de rendre compte. Bataille s'approprierait la tâche d'attribuer une voix, bien que rompue, déchirée, au visage « de mort et d'achèvement » que cette raison assume. Il s'agit de son *caprice*, visant toutes les vertus d'une philosophie eudémoniste qui placerait le bonheur et le Bien idéal au sommet d'une hiérarchie de valeurs qui n'admettraient point de lâcheté, voire d'*impuissance* à l'égard de l'objet qu'on veut atteindre. Surtout, cette philosophie serait l'effet et le principe de l'activité négatrice de l'Esclave, du Travail qu'il accomplit pour se libérer du joug de son Maître. Seulement, pour Bataille ce même travail ne mène qu'à un asservissement ultérieur, l'asservissement au projet, dans lequel le bonheur se retrouve comme produit aveuglant d'une « servitude volontaire ». La satisfaction que ce bonheur garantit ne saurait résoudre les conflits que l'« impossibilité » de la vie impose, et la « sagesse lente » dont Kojève retraçait les prémisses ne serait absolument pas capable de se placer à la hauteur de la mort, de cette mort qui demande la fulguration dans l'instant (« la flèche perçant le corps ») et non pas l'œuvre d'une pensée prenant de la distance vis-à-vis de son objet. En revanche, le délice coupable de la souveraineté qu'un homme peut saisir dans l'expérience *capricieuse* du vice répond mieux qu'une éthique du Travail à la question concernant le sens de l'Histoire qui est l'Esprit. Au fond, c'est peut-être pour cette raison que plus tard, dans la lettre du 11 décembre, Bataille confiera tout naïvement à Kojève de croire avoir dit la même chose lui dans son introduction au livre sur Hegel, mais en insistant sur le côté *mort* plus que sur le travail. Comme on l'a vu plus haut[846], il s'agissait en réalité de dire quelque chose de *plus* que Kojève, et pourtant Bataille reconnaissait déjà dans le portrait du vieux Hegel l'image de ce *surplus* de mort et d'achèvement que seule une écriture capable de « *dépenser le discours* même 'total' (c'est-à-dire circulaire, et vrai) »[847] pouvait atteindre sous l'espèce d'un travail – angoissé et désespéré – mené par une main hésitant entre l'absence de but et la vérité *positive* (puisque posée par la conscience) que cette même absence aurait pu pleinement *dire*.

Entre 1951 et 1953, Bataille travaille inlassablement à nombre de projets, d'articles et de conférences. Parmi ces dernières, il faut signaler notamment celles qui ont été reprises, par la revue *Tel quel*, sous le nom de « Conférences sur le non-savoir »[848]. Ici, Bataille cherche à

[846] Cf. *supra*, p. 284.

[847] Réponse de Kojève du 19 décembre.

[848] Il s'agit de quatre conférences que Bataille avait professées au « Collège philosophique » entre 1951 et 1953 et dont il avait confié, en 1962 (peu avant sa mort), les manuscrits à la revue dirigée, entre autres, par Philippe Sollers en vue de leur publication en un texte continu. Elles paraîtront en effet dans le numéro 10 (été 1962), bien que séparément.

esquisser, suivant les propos qu'il avait déjà exprimés pendant la guerre, les résultats d'une philosophie paradoxale du non-savoir qui, tout en ne se voulant pas conclusive (le non-savoir ne mène à – qu'au – *rien*), serait néanmoins une philosophie positive par excès de négativité. En effet, le non-savoir peut être abordé comme objet d'étude, quitte à en avoir fait l'expérience. Chez Bataille, toute forme de connaissance s'enracine dans une modalité expérimentale du savoir lequel, même quand il procède du connu à l'inconnu, ne peut se soustraire à la preuve ontologique, soit : du fait que le non-savoir peut être pensé, il en résulte qu'il existe, et de cette existence nous pouvons faire expérience. Bataille pousse encore plus loin ses convictions lorsqu'il rapproche le rire du non-savoir et, ce faisant, de la théologie négative :

> « […] Le rire, considéré comme je l'ai fait, ouvre une sorte d'expérience générale qui, à mon avis, est comparable à ce que les théologiens nomment 'théologie mystique' ou 'théologie négative'. Mais je dois ajouter qu'à cet égard, il faut faire une différence : cette expérience, pour ma part, est non pas seulement négative dans certaines limites, mais totalement négative. Je donnerai volontiers à cette expérience, et à la réflexion qui l'accompagne, le nom d'*athéologie*, formé avec l'*a* privatif, et le mot théologie. Si vous voulez, c'est une athéologie dont la considération fondamentale est donnée dans une proposition comme celle-ci : *Dieu est un effet du non-savoir*. Mais toujours est-il que, comme effet du non-savoir, il est connaissable, comme le rire, comme le sacré. »[849]

Ce Dieu comme effet du non-savoir n'est connaissable que sous une forme « positivement négative », ce qui revient à dire qu'il peut être saisi comme un objet qui se dérobe continuellement dans l'absence dont il est le signe. Opération « totalement négative » et pourtant *dicible*. À partir de cela, Bataille n'hésite pas à défendre l'idée que cette manière de voir, « en dépit de son caractère négatif, s'associe avec une sorte de nécessité à une philosophie positive »[850]. Hegel n'est pas loin, et en effet « la dialectique hégélienne ne peut pas être considérée comme tout à fait sans rapport, rapport historiques tout au moins, avec la théologie négative. »[851] De plus, l'édifice inachevable du non-savoir ne peut tenir débout sans que ses fondements ne soient posés dans le terrain clair et distinct du Savoir Absolu. Plus précisément, les propositions spéculatives de Hegel portent en elles un résidu *a priori* insondable qui ne peut être éclairé que par un énoncé en soi contradictoire et dont le conflit interne ne saurait être résolu. Pourtant, dans cette irrésolution s'exprime une vérité expérientielle laquelle, ne disant rien,

---

[849] G. BATAILLE, *Non-savoir, rire et larmes*, *O.C.*, t. VIII, p. 229.
[850] *Ibid.*
[851] *Ibid.*, p. 230.

dit tout ce qui est situé aux marges du sens. Bataille parle en ces termes de tels énoncés : « Pour préciser ce que j'entends par ce non-savoir : ce qui résulte de toute proposition lorsqu'on cherche à aller au fond de son contenu, et qu'on en est gêné. »[852] Cette gêne indique que tout ce qui est formulable discursivement n'épuise pas pour autant la totalité de ce qui est. Quelque chose résiste, mais afin de parvenir à la cerner il est nécessaire de traverser toutes les couches du savoir conceptuel. Seulement dans l'effort de tout embrasser pourra surgir le fond gênant qui se refuse à toute étreinte discursive mais qui peut être dit avec d'autres moyens, avec l'insouciance souveraine de l'homme qui crie (et écrit en criant) l'absurdité de la vie. Bataille est bien conscient de ce jeu imaginaire qui consiste à se savoir entièrement (à *devenir Tout*, à être Dieu) pour ne savoir plus rien, donc pour savoir *ce* rien, et il le souligne clairement :

> « […] Tant que j'ai la curiosité satisfaisable d'un domaine inconnu qui peut se réduire à un domaine connu, je ne peux pas dire ce que Hegel a appelé le savoir absolu. C'est seulement si je savais tout que je pourrais prétendre à ne savoir rien, si ce savoir discursif était en ma possession que je pourrais prétendre d'une façon indélébile être parvenu au non-savoir. Tant que je connais les choses tout de travers, ma prétention au non-savoir est une prétention vide. Si je ne savais rien, je n'aurais rien à dire, donc je me tairais. Il reste ceci : c'est que tout en reconnaissant que je ne peux parvenir au savoir absolu, je puis m'imaginer tout savoir, c'est-à-dire que je puis me désintéresser de la curiosité que j'ai encore. »[853]

Bataille ne se taisant pas (c'était par ailleurs le constat de Kojève dans sa lettre de 1943 autour de *L'Expérience intérieure*), il joue la tragédie du Savoir Absolu (elle se termine par la suppression de l'« Homme proprement dit ») pour pouvoir savoir ce rien qui lui permettrait de se taire. Sa philosophie est alors redevable d'un jeu (qui est plus, d'un jeu risible ![854]) dont la fin consisterait à occuper la place laissée vide par la mort de Dieu afin de pouvoir anéantir la curiosité qui mènerait de l'inconnu au connu. Il ne fait pas de doute que cette curiosité est de l'ordre du Travail, et seul le jeu peut répondre à la nécessité de se désengager de l'asservissement à ce savoir que tout travail produit (« J'aurais su vous rendre sensible ce fait décisif

---

[852] G. BATAILLE, *Les conséquences du non-savoir*, *O.C.*, t. VIII, p. 191.

[853] *Ibid.*, pp. 191-192.

[854] « Il y a, en nous et dans le monde, quelque chose qui se révèle que la connaissance ne nous avait pas donné, et qui se situe uniquement comme ne pouvant pas être atteint par la connaissance. C'est, me semble-t-il, de cela que nous rions. » Et, plus loin : « Je puis dire en effet que, dans la mesure où je fais œuvre philosophique, ma philosophie est une philosophie du rire. C'est une philosophie fondée sur l'expérience du rire, et qui ne prétend pas même aller plus loin. C'est une philosophie qui lâche les problèmes autres que ceux qui m'ont été donnés dans cette expérience précise. » (G. BATAILLE, *Non-savoir, rire et larmes*, *op. cit.*, p. 216, 220)

pour moi que ma pensée n'a qu'un objet, le jeu, dans lequel ma pensée, le travail de ma pensée s'anéantit »[855]). Dès lors, il est légitime de dire que « tout est jeu, que l'être est jeu, que l'univers est jeu, que l'idée de Dieu est mal venue, au surplus insupportable, en ce que Dieu, qui ne peut être initialement, hors du temps, qu'un jeu est attelé par la pensée humaine à la création, et à toutes les implications de la création, qui sont contraires au jeu. »[856] Cette tournure héraclitéenne de la pensée de Bataille[857] ne saurait mettre entre parenthèses la visée tragique de cette expérience ludique laquelle n'est en rien indifférenciée d'un sentiment de désespoir : « Seul, le silence peut exprimer ce qu'on a à dire, donc dans un langage trouble, dans un état d'esprit de parfait désespoir, dans un sens au moins, non comparable à celui qui cherche quelque chose et qui ne l'a pas […]. Ce désespoir est équivalent à celui que peut être la mort. »[858] En ce sens, qui est un sens définitif et incontournable, « l'homme a besoin de se donner une perspective du non-savoir sous la forme de la mort. »[859] Bataille ne cesse de relever ce besoin ultime, et la philosophie hégélo-kojévienne lui fournit l'appui le plus cohérent et fiable pour en détailler le *spectacle* (à entendre ici comme monstration parodique) aménagé par l'Histoire.

C'est aussi le cas lorsqu'il entreprend, en 1951, de mener à terme une *Histoire de l'érotisme*. Or, à strictement parler, l'érotisme ne pourrait se donner une histoire. L'expérience érotique est une expérience intérieure, détachée des objets (les corps et les amants) sur lesquels elle porte. La traiter historiquement correspondrait à pouvoir en expliciter les effets discursifs et donc à tamiser voire nier les troubles qu'elle introduit dans l'esprit humain au moment où il s'éprend d'un désir autrui (selon la leçon kojévienne) pour instaurer une communication dont l'issue serait la mort de ce désir même. Pourtant, Bataille se résout à tracer l'itinéraire de l'expérience érotique dans le temps (et dans l'espace), et cela conformément au projet de *La Part maudite* où il était question d'étudier les prolongements géo-historiques de la notion de *dépense*. En effet, *L'Histoire de l'érotisme* devait faire suite à *La Consumation* (premier titre, nous le rappelons, de *La Part maudite*), même si en 1949 cette suite avait été annoncée avec le titre *De l'angoisse sexuelle au malheur d'Hiroshima*, ouvrage qui, selon les notes de Bataille[860], aurait

[855] G. BATAILLE, *Le non-savoir et la révolte*, *O.C.*, t. VIII, p. 210.
[856] *Ibid.*, p. 211.
[857] Cf. *supra*, p. 176.
[858] G. BATAILLE, *Les conséquences du non-savoir*, *op. cit.*, pp. 192-193.
[859] *Ibid.*, p. 194.
[860] Cf. G. BATAILLE, *L'Histoire de l'érotisme* (notes), *op. cit.*, pp. 529-531.

recouvert aussi des domaines autres que celui de l'érotisme (la théologie, l'art, le mysticisme, le socialisme). En 1950 il décide de se concentrer uniquement sur le sujet qui obsédait le plus son esprit depuis des années, et il commence à rédiger (à partir de l'hiver et jusqu'à l'été 1951) ce texte qu'il n'achèvera pas pour autant. Toutefois, il le reprendra en 1954 lorsqu'il envisageait faire de *La Part maudite* un projet triadique qui aurait compris – outre *La Consumation* – *L'Érotisme* (refonte de *L'Histoire de l'érotisme* qui se rapproche de l'édition finale de 1957) et *La Souveraineté*, mais déjà dans la version de 1951 nous pouvons dégager des problématiques et des suggestions qui sont en relation avec une démarche éminemment dialectique.

Tout d'abord, il faut préciser qu'un projet de livre axé sur l'érotisme travaillait Bataille depuis au moins 1939. Certaines notes datant de cette époque nous apprennent un élément symptomatique : le texte aurait pu s'intituler *La phénoménologie érotique*. Bataille s'explique ainsi sur ce choix : « Phénoménologie érotique se réfère à Hegel et signifie phénoménologie de l'esprit telle qu'elle apparaît dans l'existence érotique. Le domaine érotique a peut-être certaines prérogatives par rapport à celui de l'angoisse, etc. Toutefois phénoménologie érotique signifie évidemment aussi phénoménologie partielle. »[861] Une phénoménologie partielle serait la tentative de reprendre de manière disciplinairement limitée l'approche totalisante hégélienne, mais cela impliquerait le fait de procéder de l'universel au particulier pour décrire une expérience laquelle, bien que restreinte quant au nombre potentiel de sujets qui en font l'épreuve, demeure néanmoins universelle en ce qu'elle concerne la fondation de l'humanité entière. Bataille reconnaît que l'expérience érotique ne peut se passer du vécu subjectif tout en prétendant toucher à la subjectivité en tant que telle :

> « Au moment où je commence ce livre, bien que j'aie l'intention de décrire l'expérience érotique en général – de la même façon qu'un médecin décrit une maladie – il m'est impossible de ne pas éprouver un sentiment déchirant. Je dois décrire ainsi non ce que d'autres ont vécu, mais ma propre vie – la fébrilité avec laquelle cette vie était placée à la limite de la perte. Si l'élément personnel de la vie jouée n'apparaissait pas dans cette description, elle serait en effet vide de sens. […]
>
> [*Biffé :* Ce livre a pour objet de montrer comment l'être humain se forme et apparaît à l'occasion du jeu érotique et, dans ce sens, il ne fait que reprendre dans un domaine limité le développement que Hegel a tenté dans la *Phénoménologie de l'esprit*.] »[862]

[861] *Ibid.*, p. 524.
[862] *Ibid.*, p. 526.

Le rapprochement de l'érotisme et de la pathologie signifie la vérité inquiétante qui se creuse dans ce domaine de l'esprit : l'expérience du désir portant sur un objet qui le met dans un état fébrile est voisine d'un sentiment d'écroulement qui, tout en donnant une forme spécifique à l'être humain, le fait sombrer dans l'absence absolue de forme : « L'érotisme ne représente nullement le point où l'être humain se trouve. Il représente au contraire le point où il se perd. »[863] Dès lors il apparaît évident que l'homme ne peut se sentir uni, cohérent, identique à soi-même que dans la négation de ce désir brûlant :

> « […] L'*être* humain ne s'achève que dans la négation du désir. C'est seulement dans la mesure où cette négation a besoin du désir lui-même pour se produire que l'agitation érotique intervient dans la composition de l'unité de l'être. Cette négation constitutive n'est d'ailleurs pas limitée au domaine érotique : l'homme n'est pas moins porté dans son achèvement à la négation du rire, des larmes, de l'angoisse, du dégoût, des cris, de l'extase, de l'ivresse et en général de toute réaction convulsive. »[864]

On retrouve ici les premiers éléments qui nous permettent de comprendre comment et pourquoi Bataille envisageait de reprendre dans un domaine limité tel que celui de l'érotisme le développement que Hegel avait tenté dans sa *Phénoménologie*. Il serait question de cartographier l'histoire de cette négation du désir, donc l'histoire du *travail* que l'homme a mis en place pour se savoir faussement achevé au moment où il supprimait en soi l'exigence de se perdre dans la « maladie » de la chair désirante.

Le texte de 1951 pousse jusqu'au bout cette assomption que la seule histoire de l'érotisme qui puisse se donner serait celle des *interdits* que l'être humain a apposés sur l'activité érotique et sur l'ensemble des objets – naturels et symboliques – qui en constituent le corollaire nécessaire (l'inceste, l'animalité, les déjections, la nudité…). De plus, cette histoire s'insère dans un mouvement de l'esprit qui se veut extrêmement rigoureux, « comme l'exige la cohérence d'un *système* de pensée épuisant la totalité du possible. »[865] Comme nous le voyons ici, Bataille aurait beau parler d'une exigence de perte inhérente à l'homme qui épuiserait le discours sur l'achèvement de l'homme : quand arrive le moment de rendre compte de cette perte avec des moyens discursifs, ce qui se présente comme nécessaire est l'esquisse d'un système *achevé* du non-savoir se déployant dans l'expérience érotique. La fièvre fait donc appel à la rigueur, et cela dans le but de pouvoir représenter phénoménologiquement ce qui, dans le désir de se

---

[863] *Ibid.*, p. 527.
[864] *Ibid.*
[865] G. BATAILLE, *L'Histoire de l'érotisme*, *op. cit.*, p. 10.

perdre dans le corps de l'autre, ne peut être saisi que dialectiquement. La totalité du possible inclut l'*impossible* de l'érotisme comme sa limite, et de cette limite il est urgent de parler pour qu'elle accède à la conscience de soi dans toute sa profondeur et toute sa complexité. Selon Bataille, l'immédiateté à laquelle on accède lors d'un acte érotique est lourde de médiatisations qui la préparent, et le propre de l'homme serait de *transgresser* les interdits qui le lient au monde profane où la servilité l'emporte sur la souveraineté, où le travail (y compris le travail scientifique abordant la sexualité comme expérience mesurable et donc « extérieure ») l'emporte sur le sacré et la fête, où l'utile écrase l'inutile sans pour autant réussir à le supprimer. Tout l'effort de Bataille consiste à interroger (en s'interrogeant lui-même en premier) ce sentiment de dégoût, de pudibonderie et d'horreur que l'on éprouve quand on a affaire à la matière suscitant un désir érotique pour qu'on puisse apercevoir, comme son contrepoids, l'attirance à l'égard de ce qui appartient au domaine de la mort. Ce tropisme de la répulsion et de l'attraction avait déjà été développé par Bataille à l'époque du « Collège de Sociologie », mais il s'agit désormais de le mettre en rapport avec « les effets dans l'esprit humain d'une sorte de consumation d'énergie généralement tenue pour vile. »[866] Par ailleurs, il faut rappeler que quand Bataille parle d'érotisme, il le distingue foncièrement de la sexualité animale liée à la reproduction laquelle, tout en étant frappée par la même marque d'honte qui caractérise l'acte sexuel gratuit, du moins *sert* à quelque chose dans le cadre de l'économie sociétale. Plus précisément, le passage de l'animal à l'homme constituerait la condition de possibilité de l'érotisme, et ce passage se fait conformément aux lois de la dialectique hégélienne :

> « Je poserai en principe le fait que peu contestable que l'homme est un animal qui n'accepte pas simplement le donné naturel, qui le nie. Il change ainsi le monde extérieur naturel, il en tire des outils et des objets fabriqués qui composent un monde nouveau, le monde *humain*. L'homme parallèlement se nie lui-même, il s'éduque, il refuse par exemple de donner à la satisfaction de ses besoins animaux ce cours *libre*, auquel l'animal n'apportait pas de réserves. Il est nécessaire encore d'accorder que les deux négations – du monde donné et de sa propre animalité – par l'homme sont liées. […] En tant qu'il y a l'homme, il y a d'une part travail et de l'autre négation par interdits de l'animalité de l'homme.
>
> L'homme nie essentiellement ses besoins animaux, c'est le point sur lequel portèrent ses interdits élémentaires, dont certains sont si universels et vont en apparence si bien de soi qu'il n'en est jamais question. […] Mais on ne parle même pas de l'horreur des *excreta*, qui est uniquement le fait de

[866] *Ibid.*, p. 12.

> l'homme. Les prescriptions qui touchent généralement nos aspects orduriers ne sont l'objet d'aucune attention réfléchie et ne sont même pas classées au nombre des tabous. Il existe ainsi une modalité du passage de l'animal à l'homme si radicalement négative qu'on n'en parle pas. […]
>
> Pour simplifier, je ne parlerai pas maintenant du troisième aspect de la spécificité humaine, qui touche la connaissance de la mort : je préciserai seulement à ce propos que cette conception, peu discutable, du passage de l'animal à l'homme est en principe celle de Hegel. Toutefois Hegel, qui insiste sur le premier et le troisième aspect, évite le second, obéissant ainsi (en n'en parlant pas) aux interdits universels que nous suivons. »[867]

L'Histoire de l'érotisme se bornerait à combler, entre autres, cette lacune hégélienne qui néglige de traiter les « aspects orduriers » de l'homme, mais l'approche n'en est pas moins dialectique. Au fond, il est toujours question d'user d'une méthode d'organisation du réel (et du rationnel, surtout quand il cherche à effacer l'irrationnel) qui, au lieu d'en justifier le cloisonnement en domaines disciplinaires indépendants ou en champs de forces opposés, puisse tenir toutes ses formes – idéales comme matérielles – ensemble dans un esprit de *communion* entre pensée et expérience érotique, lesquelles s'articulent par négation et par synthèse (du moins à première vue). Bataille admet qu'ordinairement la pensée discursive « connaît de haut, par condescendance, du dehors »[868] tout ce qui a affaire au domaine sexuel, mais son propos serait de n'envisager « le fait sexuel que dans le cadre d'une *totalité* concrète et solidaire, où le monde érotique et l'intellectuel se complètent et se trouvent sur un plan d'égalité. »[869] Dire le sexuel dans sa totalité, mais aussi *sexualiser* le dire :

> « La pensée est asexuée : on verra cette limitation – opposée à la souveraineté, à toute attitude souveraine – faire du monde intellectuel le monde plat et subordonné que nous connaissons, ce monde des choses utiles et isolées, où l'activité laborieuse est la règle, où il est impliqué que chacun de nous devra tenir sa place dans une ordonnance mécanique. Si je considère au contraire la *totalité*, qui excède de tous côtés le monde réduit de la pensée, je sais qu'elle est faite de distances et d'oppositions. Mais jamais je ne puis, sans m'en détourner, lâcher pour une autre une de ses parties.
>
> […] Il me fallait dire en commençant que mon propos, parler de l'érotisme, ne pouvait être davantage isolé de la réflexion de l'univers dans l'esprit que celle-ci ne peut être isolée de l'érotisme : mais ceci implique en premier lieu que la réflexion, la pensée, dans ces conditions, doit être à la mesure de son objet, et non mon objet, l'érotisme, à la mesure de la pensée traditionnelle, que fonda le mépris de cet objet. »[870]

---

[867] *Ibid.*, pp. 44-45.
[868] *Ibid.*, p. 18.
[869] *Ibid.*, p. 19.
[870] *Ibid.*, pp. 19-20.

L'Histoire de l'érotisme représente donc la tentative d'élever la pensée à la hauteur de l'expérience totalisante et perturbatrice du fait sexuel, et ceci dans le but de rendre compte de tous les déchirements qu'elle peut produire historiquement lorsqu'elle s'oppose à ce monde qui chercherait à la soumettre, à la négliger voire à l'isoler comme étant une déviation inhumaine dont aucune pensée « sérieuse » n'aurait le droit de s'emparer, sinon par approximations abstraites. C'est le cas, par exemple, de la psychanalyse, laquelle « accueille l'élément sexuel, mais c'est dans la mesure où ses développements le réduisent à l'abstraction, dont le fait concret reste sensiblement distinct »[871]. Bataille ne recule pas devant la possibilité de se servir, pour atteindre ce but, de la « pensée réfléchie, cohérente, celle qui seule a formé de l'homme une image assez durable »[872] puisque c'est « celle qui préside en principe à l'élaboration de [*son*] livre »[873]. Seulement, analyser de l'intérieur l'activité érotique signifierait alors s'ouvrir à la totalité que le désir de l'homme vise dans l'étreinte, cette totalité qui anéantit la séparation entre les êtres qui y participent et qui le noie dans une perte sans réserves de leurs limites individuelles[874]. Pour ce faire, il est nécessaire d'employer un langage résultant de la fièvre que cette expérience nourrit, un langage qui se veut à la fois littéraire et scientifique sans que sa cohérence en résulte diminuée. En effet, la littérature a le mérite d'insérer l'amour individuel « autant qu'elle le peut dans l'histoire et elle fait de cette part anhistorique de nous-mêmes un élément imbriqué dans la grande mécanique de constructions se défaisant qu'est l'histoire. »[875] Scientifiquement, il s'agirait de traiter les conséquences historiques que l'apposition d'un interdit sexuel – par exemple celui de l'inceste, pris en examen par Lévi-Strauss – engendrerait dans l'espace social dominé par l'utile ; littérairement, il serait question de narrer ce que la *levée* dialectique de cet interdit, donc sa *transgression* (laquelle n'est pas pour autant un effacement), produirait du point de vue de l'intériorité des individus qui y sont impliqués, sans négliger la valeur sociale de la prise de conscience de l'inutilité de l'acte transgressif. Si *La Part maudite* tâchait de reconstruire historiquement le mouvement de consumation des

[871] *Ibid.*, p. 18.
[872] *Ibid.*
[873] *Ibid.*
[874] Bataille semble reprendre assez fidèlement, mais en la déplaçant dans le domaine des sens, l'interprétation kojévienne du désir de l'homme comme étant le « désir d'un désir » : « L'objet du désir sensuel est par essence un autre désir. Le désir des sens est le désir, sinon de se détruire, de brûler du moins et de se perdre sans réserve. Or l'objet de mon désir ne lui répond vraiment qu'à une condition : si j'éveille en lui un désir égal au mien. […] Mais le désir de l'autre est désirable dans la mesure où il n'est pas connu comme l'est un objet profane, du dehors (comme l'est dans un laboratoire une substance analysée). » (*Ibid.*, p. 97)
[875] *Ibid.*, p. 142.

ressources excessives et non cumulables de l'homme (donc d'objets extérieurs dont la destruction mettait en jeu sa vie intérieure), *L'Histoire de l'érotisme* se bornait à reproduire l'histoire de l'insertion et de la transformation sociétales mises en place par les tabous sexuels, donc par des objets dont la valeur est avant tout d'ordre affectif (fondés sur l'angoisse liée à l'animalité de l'homme, ils ne sont pas moins irrationnels que la transgression qui les dépasse). Tâche vertigineuse, difficile, que Bataille n'achèvera pas (le texte de 1951 fut abandonné) avant d'avoir réglé définitivement la question de la *fin* de l'Histoire.

Une occasion s'en présente, accidentellement, en 1952. Le 6 mars, Kojève écrit à Bataille :

> « Cher ami,
> Ce dimanche j'ai écrit 9 grandes pages sur les 3 romans de Queneau qui traitent (à mon avis, du moins) de la Sagesse.
> J'aurais bien aimer [*sic*] les voir imprimées dans 'Critique'. »[876]

L'article sera effectivement publié dans le numéro 60 de la revue[877], et Kojève y fait état de trois romans de succès de Raymond Queneau (*Pierrot mon ami* [1942], *Loin de Rueil* [1945] et *Le Dimanche de la vie* [1952]). Les protagonistes sont des « 'voyous' désœuvrés »[878] qui passent leurs journées à enchaîner des déboires professionnels et sentimentaux dans un Luna Park parisien (c'est le cas de Pierrot), à s'attribuer des vies parallèles (Jacques l'Aumône dans *Loin de Rueil*) ou à ne penser à rien – sinon à la bataille d'Iéna chère à Hegel – entre une guerre et l'autre tout en vendant des cadres pour photographies et en se déguisant en voyante (le soldat pacifiste Valentin Brû dans *Le Dimanche de la vie*). Tous trois sont envisagés par Kojève comme « trois avatars du Sage, c'est-à-dire trois de ses aspects, ou 'moments-constitutifs', différents et complémentaires »[879] de cette vie immobile qui se déploierait à la fin de l'Histoire. Or, s'il ne fait pas de doute que Queneau se soit effectivement inspiré de la philosophie hégélo-kojévienne pour écrire ces ouvrages[880], la question revient à savoir si la Sagesse de

[876] Lettre inédite d'Alexandre Kojève à Georges Bataille du 6 mars 1952, in *Correspondance Bataille*, NAF 15853 – Ambrosino-Kojève, n° 588.
[877] Cf. A. KOJÈVE, « Les romans de la Sagesse », in *Critique*, n° 60, mai 1952, pp. 387-397.
[878] *Ibid.*, p. 391.
[879] *Ibid.*, p. 388.
[880] « L'interprétation proposée ci-dessus pourrait paraître artificielle et arbitraire, si l'on ne savait par ailleurs que l'auteur des trois romans en question est imbu de philosophie hégélienne (ce qu'il signale, d'ailleurs, lui-même en empruntant à Hegel le titre de son dernier roman). Mais, en le sachant, on pourrait, semble-t-il, admettre cette interprétation. » (*Ibid.*, p. 394)

leurs héros est authentique. Kojève répond par l'affirmative, en l'opposant à celle, jugée inauthentique, des Sages présents dans certaines œuvres littéraires où ils sont « plus ou moins barbus, ou à la rigueur épileptiques, vivant dans l'isolement et parlant, de préférence la nuit, de choses réputées sublimes. »[881] Les Sages de Queneau sont « modernes et normaux »[882] et, ce qui peut paraître à première vue incongru, parlent de choses simples dans une langue vulgaire et grammaticalement incorrecte. Néanmoins, si la Sagesse authentique « n'est rien d'autre que la parfaite satisfaction accompagnée d'une plénitude de la conscience de soi »[883] et qu'une langue proche des aspects concrets du réel est la seule qui puisse être utilisée pour « se débarrasser du magma des *préjugés* que charrient avec eux les mots qu'on emploie 'sur le forum' »[884] (c'est, par ailleurs, le cas de la langue de Socrate et de Hegel), alors Pierrot, Jacques et le soldat Brû peuvent à juste titre être rangés parmi les Sages. En effet ils apparaissent comme conscients de soi et satisfaits d'eux-mêmes, de leur vie vide de contenus positifs et indifférente au développement de l'Histoire, laissée aux marges de la narration (même lorsque Brû est mobilisé pendant la Seconde Guerre mondiale, il est tenu à l'écart de toute action, dans un dépôt militaire). Pourtant, encore faut-il qu'ils croient à l'achèvement de l'Histoire, et Kojève a bien à l'esprit la question préliminaire qu'il serait légitime de se poser à cet égard, à savoir :

> « Comment se fait-il que trois hommes aient pu atteindre la Sagesse, c'est-à-dire le Savoir absolu, voire définitif puisque total, avant que l'Histoire ait été achevée ?
>
> Du point de vue hégélien, tant que ne sont pas terminées les dernières luttes négatrices et les derniers travaux transformateurs du donné, indispensables à la création d'un monde où l'homme pourrait justifier à ses propres yeux et aux yeux de tous ses loisirs pacifiques, c'est-à-dire tant que dure l'Histoire proprement dite, la quiétude sans histoire ne peut être qu'un simulacre de la Sagesse qui, parfois l'imite il est vrai à s'y méprendre. »[885]

Kojève reconnaît que ce qui se joue dans ces « trois romans humoristiques d'allure anodine »[886] est probablement un « simulacre » de la Sagesse, une fiction dérisoire voire *ridicule*, « mais le ridicule ne tue que ceux qui le veulent bien. Et puis, peut-on *raisonnablement* aspirer à autre chose qu'au bonheur tranquille dans la parfaite satisfaction que donne un soi-même

[881] *Ibid.*, p. 388.
[882] *Ibid.*
[883] *Ibid.*, p. 389.
[884] *Ibid.*, p. 392.
[885] *Ibid.*, p. 394.
[886] *Ibid.*, p. 388.

qu'on connaît parfaitement et qui est attrayant non seulement pour l'auteur (divin ou humain) qui l'a créé, mais encore pour *tous ceux* qui l'affrontent (dans la vie ou dans un livre) *sans aucun préjugé*, c'est-à-dire en philosophes ? »[887]

Bataille, dans une lettre du 8 avril, réagit précisément à la légèreté avec laquelle Kojève parle de satisfaction et de ridicule à propos de ces désœuvrés post-historiques, une légèreté qui demanderait une interrogation plus profonde détachée des considérations auxquelles une fiction pourrait donner lieu :

> « Mon cher ami,
>
> Je me sens très d'accord avec ce que vous dites mais il ne vous échappe pas que le terrain où vous vous engagez est glissant : il me semble malgré tout qu'à ne vous y engager qu'à demi, à ne pas avouer que cette satisfaction dont vous parlez n'est pas saisissable, étant en somme et du moins au sens le plus parfait une farce, vous manquez à la politesse élémentaire qui serait d'inviter vos barbus à danser épileptiquement avec les personnages dont vous parlez. […]
>
> Je crois toujours que vous minimisez l'intérêt des expressions évasives que vous employez au moment où vous débouchez dans la fin de l'histoire. C'est pourquoi votre article me plaît tant, qui est la façon d'en parler la plus dérisoire, c'est-à-dire, à mon sens, la moins évasive.
>
> Seulement vous allez peut-être vite, ne vous embarrassant nullement d'aboutir à une *sagesse ridicule* : il faudrait en effet représenter ce qui fait coïncider la sagesse à l'objet du rire.
>
> Or je ne crois pas que vous puissiez personnellement éviter ce problème dernier. Je ne vous ai jamais rien entendu dire, en effet, qui ne soit expressément et volontairement comique, au moment d'arriver à ce point de résolution. C'est peut-être la raison pour laquelle vous avez parfois affecté de faire une part à ma propre sagesse.
>
> Malgré tout, ceci nous oppose : vous parlez de satisfaction et dans votre satisfaction vous voulez bien qu'il y ait de quoi rire, mais non que ce soit le principe même de la satisfaction qui soit risible.
>
> Ceci ouvre, je crois, les perspectives où je développe un certain nombre de questions *neuves*, liées à un problème qui n'est plus exactement celui de la satisfaction, mais celui de la souveraineté. Ce n'est pas seulement une différence de vocabulaire en ce sens : 1) que la souveraineté est plus visiblement inaccessible que la satisfaction ; 2) que la contradiction entre la souveraineté et la lutte contre la nature animale paraît mal engagée dès l'abord (être humain est cesser d'être souverain) ; 3) que le problème de la souveraineté demeure historiquement lié (historiquement : sensiblement) à *toutes* les formes où l'homme se donne à lui-même ; aussi faut-il l'envisager sur les plans les plus humains : le rire, l'érotisme, le combat, le luxe. En d'autres termes, en posant la souveraineté du sage à la fin de l'histoire et non sa satisfaction, l'histoire est présente tout entière – concrètement –

[887] *Ibid.*, p. 397.

dans la fin de l'histoire ; et l'identité de l'insatisfaction et de la satisfaction devient *sensible* (à cette lumière, les problèmes du passé semblent mal posés, subordonnés à un résultat qui semblait possible et le problème dernier supprime les autres étant celui d'un retour à l'instant – qui implique l'échec, en dernier ressort de toute recherche subordonnée).

Je crois en particulier qu'au moment où vous mettez en cause l'ascète de l'Inde, vous oubliez que votre attitude exige un renvoi dos à dos ; la question qui se pose *à la fin* n'ayant de réponse que ce renvoi où l'une et l'autre satisfaction imaginable (celle de l'ascète et la vôtre – ou celle de Queneau) montrent bien la nature de l'instant pour l'homme ; qui est, en même temps que son seul accomplissement possible, son anéantissement comme conscience. N'empêche qu'à formuler la sagesse de la fin de l'histoire à l'aide d'images empruntées à Queneau vous donnez l'impression au spectateur que je suis d'avoir été contraint dans vos derniers retranchements et d'avoir occupé la position où vous puissiez au maximum échapper à une *culpabilité* que définit la seule innocence possible : celle de l'instant.

J'aimerais reconnaître, sans doute, que *Homo quenelleusis* est *bien* plus proche… Pourtant ! Le serait-il sans la conscience d'être l'anéantissement des barbus ? Au fond, ne pourriez-vous reconnaître que l'un et l'autre échouent justement du fait qu'ils ne vont l'un et l'autre au bout que dans la mesure où ils s'éloignent de la conscience, où ils retrouvent une innocence qui seule rend la *satisfaction* supportable, mais elle échappe au même moment. […]

P.S. : J'ai lu la fin du 'Dimanche' que je ne connaissais pas ; dommage que votre article tienne un peu trop de cette littérature provocante et peu intelligible que vous dénoncez si bien.

Diane, qui vous fait ses amitiés, me dit que cette lettre est désagréable. J'espère qu'elle se trompe, sinon c'est que je m'exprime bien maladroitement. »[888]

Quitte à s'exprimer maladroitement, Bataille prend la question au sérieux en se sentant concerné par une sagesse qui pose la question du rire. Si, comme il le soutenait dans la conférence *Non-savoir, rire et larmes*, le risible ne serait que l'*inconnaissable* et que donc « le caractère inconnu du risible ne serait pas accidentel, mais essentiel »[889], atteindre la Sagesse équivaudrait à saisir l'insaisissable dans un mouvement de conscience qui s'anéantit dans l'instant souverain où toutes les formes historiques sont présentes en négatif, par les traces que leur suppression laisse, et non pas en positif. Le « bonheur tranquille » des sages post-historiques de Queneau (et de Kojève) est alors un faux-fuyant qui occulterait la véritable nature d'une récapitulation de l'Histoire qui, si elle se veut *entière* et parfaitement *humaine*, ne peut pas négliger les instances où ce bonheur est mis en échec par l'insatisfaction qui demeure liée à toute expérience profonde de la négation de l'animalité : « le rire, l'érotisme, le combat, le

[888] Lettre de Georges Bataille à Alexandre Kojève du 8 avril 1952, in *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, pp. 441-443.
[889] G. BATAILLE, *Non-savoir, rire et larmes*, *op. cit.*, p. 216.

luxe ». Autant d'expériences dans lesquelles l'homme retrouve son insubordination à la durée, où il accède à la souveraineté qui seule, contrairement à la Sagesse, lui permet d'en finir avec l'action négatrice. Néanmoins, ces expériences représentent l'appel de la mort, de l'éloignement de la conscience, et le rire, pour joyeux qu'il puisse être (même lorsqu'il est associé à des objets qui d'habitude ne sont pas joyeux, comme quand on rit d'une chute), véhicule une joie qui « ne peut pas se séparer […] d'un sentiment tragique. »[890] L'homme souverain vit la fin de l'Histoire comme s'il s'agissait de la fin de toutes les promesses de bonheur avancées par la perspective d'affranchissement de la servitude impliquée dans la dialectique de la reconnaissance entre Maître et Esclave. L'Esclave, se sachant faiseur d'Histoire et donc *maître* de son destin, ne se bornerait, selon Bataille, qu'à réaliser un seul possible parmi ceux qui sont donnés à l'homme, et ce possible du Savoir Absolu – cette subordination au Discours autour de ce qui est connaissable – rendrait le Sage une figure de la *partialité* en raison de son incapacité de saisir l'inconnaissable sinon sous la forme d'une « farce » à laquelle il devrait être impératif d'inviter les « barbus » dansant épileptiquement. Le souverain de Bataille est précisément ce barbu qui danse en proie à une fièvre mortelle, et aucune conception de la fin de l'Histoire n'aurait de sens si l'on n'envisageait pas d'abord les conditions de possibilité de cette souveraineté.

C'est ce que Bataille entreprend de faire dans son grand essai, demeuré inachevé, intitulé *La Souveraineté*. Commencé au printemps 1953, sa rédaction se poursuit au moins jusqu'à l'été 1954[891], mais il faut remarquer que ce projet a subi plusieurs remaniements avant de donner lieu à une suite conséquente de chapitres autour d'une notion dont Bataille s'était servi à maintes reprises depuis les années 1930 sans jamais en exposer de manière extensive les principes et les enjeux[892]. Annoncé en 1954 comme le troisième tome de la trilogie de *La Part maudite*[893], la première ébauche de *La Souveraineté*, datant de 1950, avait été conçue par Bataille comme un livre sur *Nietzsche et le communisme*, lequel à son tour se serait confondu à un moment avec un texte, qui n'a jamais vu le jour, sur Albert Camus. L'ouvrage final, tel qu'il est présenté dans les *Œuvres complètes*, est constitué de quatre parties dont l'essentiel reprend des articles que Bataille avait déjà publiés dans *Critique* entre 1950 et 1953 auxquels ils s'ajoutent

[890] *Ibid.*, p. 224.
[891] Cf. G. BATAILLE, *La Souveraineté* (notes), *op. cit.*, p. 592.
[892] Pour une reconstruction du travail de rédaction de *La Souveraineté*, cf. G. BATAILLE, *La Souveraineté* (notes), *op. cit.*, pp. 592-593.
[893] Cf. G. BATAILLE, *La Part maudite* (notes), *op. cit.*, p. 471.

des chapitres qu'il publiera successivement dans d'autres revues. L'ensemble des textes interroge la fonction de l'expérience souveraine dans le domaine politique et littéraire.

D'entrée de jeu, Bataille énonce le principe qui serait à la base de sa conception de la souveraineté :

> « La souveraineté dont je parle a peu de choses à voir avec celle des États, que définit le droit international. Je parle en générale d'un aspect opposé, dans la vie humaine, à l'aspect servile ou subordonné. Autrefois, la souveraineté appartint à ceux qui, sous les noms de chef, de pharaon, de roi, de roi des rois, jouèrent un rôle de premier plan dans la formation de l'être auquel nous nous identifions, de l'être humain actuel. Mais elle appartint également aux divinités variées, dont le dieu suprême est l'une des formes, comme aux prêtres qui les servirent et les incarnèrent, qui parfois ne firent qu'un avec les rois ; elle appartint enfin à toute une hiérarchie féodale ou sacerdotale qui ne présenta avec ceux qui en occupèrent le sommet qu'une différence de degré. Mais encore : elle appartient essentiellement à *tous les hommes* qui possèdent et jamais n'ont tout à fait perdu la valeur attribuée aux dieux et aux 'dignitaires'. […] Jamais je n'aurai dans l'esprit, quoi qu'il en semble, que la souveraineté apparemment perdue dont le mendiant, parfois, peut être aussi proche que le grand seigneur, mais à laquelle, en principe, le bourgeois est volontairement le plus étranger. »[894]

La souveraineté se définit d'abord par ce qu'elle n'est pas, par ce qui la trahirait. Elle n'est pas *servile* ni *assujettissante*. Ainsi, il s'agit de quelque chose que l'on possède au-delà de toute possession entraînant des effets positifs voire de domination : elle appartient « à *tous les hommes* qui possèdent […] la valeur attribuée aux dieux et aux 'dignitaires' » mais qui n'en ont pas fait un *objet* par lequel on exerce un pouvoir. La souveraineté est donc moins une affaire étatique que subjective, mais encore faut-il comprendre dans quelle mesure la subjectivité de ceux qui se caractérisent en tant que souverains ne serait pas le lieu où se manifesterait le principe d'une hiérarchisation des êtres. Bataille semble vouloir brouiller les cartes lorsqu'il répond à cette question en précisant que « ce qui distingue la souveraineté est la consommation des richesses, en opposition au travail, à la servitude, qui produisent les richesses sans les consommer. Le souverain consomme et ne travaille pas, tandis qu'aux antipodes de la souveraineté, l'esclave, l'homme sans avoir, travaillent et réduisent leur consommation au nécessaire, aux produits sans lesquels ils ne pourraient ni subsister ni travailler. »[895] Jusqu'ici, il paraîtrait ne pas y avoir de différence entre le souverain et le Maître hégélien. Tous les deux s'approprient et consomment les biens que les Esclaves auraient façonnés en travaillant.

[894] G. BATAILLE, *La Souveraineté*, *op. cit.*, p. 247.
[895] *Ibid.*, p. 248.

Pourtant, si la souveraineté concerne le haut comme le bas, le « grand seigneur » comme le « mendiant », il doit exister un élément supplémentaire qui puisse les tenir ensemble dans le refus des conditions dictées par l'obligation au travail persistant dans le monde profane, c'est-à-dire le monde de l'utilité et des interdits qui l'assurent. Cet élément est aussitôt introduit par Bataille :

> « Le souverain, s'il n'est pas imaginaire, jouit réellement des produits de ce monde au delà de ses besoins : en quoi réside sa souveraineté. Disons que le souverain (ou que la vie souveraine) commence quand, le nécessaire assuré, la possibilité de la vie s'ouvre sans limite.
>
> Réciproquement, est souveraine la jouissance de possibilités que l'utilité ne justifie pas (l'utilité : ce dont la fin est l'activité productive). L'*au-delà* de l'utilité est le domaine de la souveraineté. »[896]

L'homme souverain jouit de ce dont il n'a pas besoin, jouit de l'excédent et il revendique pour soi la valeur sacrée de la suspension, nous dirons mieux de la *transgression*, du domaine étroit de l'utilité. En ce sens, le grand seigneur et le mendiant se rejoignent dans le souci de ne pas s'assujettir à une morale du Bien (une morale du « déclin », comme Bataille l'avait montré dans *Sur Nietzsche*) où tous leurs efforts existentiels seraient voués au maintien du *status quo* qui veut que l'administration de la société soit ordonnée verticalement afin de pouvoir disposer *utilement* de toutes ses ressources en limitant les dépenses non nécessaires. Bataille admet ainsi que même l'ouvrier, l'Esclave par excellence, au moment où il boit un verre de vin, nourrit « l'espoir d'échapper à la nécessité qui est le principe du travail. »[897] Qui plus est, « si l'ouvrier s'offre le verre, c'est qu'il entre dans le vin qu'il avale un élément *miraculeux* de saveur, qui justement est le fond de la souveraineté. C'est peu de chose, mais du moins le verre de vin lui donne *un court instant* la sensation *miraculeuse* de disposer librement du monde. »[898] On dispose ici de deux éléments qui nous éclairent tout en compliquant le discours autour de la notion de souveraineté. Pour ce qui est de l'*instant*, Bataille avait déjà amplement montré, dans toute sa production précédente, comment l'expérience souveraine ne pouvait surgir que dans les plis insondables de la durée, au moment où tout souci concernant l'avenir s'anéantissait dans l'anhistoricité de la présence à soi-même de ce qui n'était plus possible, donc de l'*impossible*. L'instant correspond à la déchirure de la conscience qui accède au royaume *immuable* de la mort, fin de la temporalité ainsi que lieu où le vivant se replie

[896] *Ibid.*
[897] *Ibid.*, p. 249.
[898] *Ibid.*

quand il investit dans la perte de soi l'excès dont il dispose. L'ouvrier qui boit un verre de vin, consommant un bien formellement inutile (il n'est pas nécessaire qu'il boive du vin pour survivre et continuer à travailler), s'oublie dans l'instant qui le fait *communiquer* avec le grand seigneur et le mendiant. L'ivresse est le moyen à travers lequel il refuse le monde qui le veut cloué à la servilité mais, bien entendu, il ne s'agit que d'un moyen provisoire, limité dans le temps et qui n'efface pas pour autant sa condition subordonnée. Un moyen qui est cependant une fin en soi car qu'il n'est pas employé un vue d'un gain, d'un résultat mesurable. Un moyen qui vise le *miracle*. Ce terme, qui figure dans la production bataillienne pour la première fois avec *La Souveraineté*, nous pose un nouveau défi interprétatif.

Notion trouble en raison de sa forte connotation religieuse, Bataille dit que « plus loin que le besoin, l'objet du désir est, humainement, le *miracle*, c'est la vie souveraine, au delà du nécessaire que la souffrance définit. »[899] Il en arrive même à définir ainsi la souveraineté: « Je définis la souveraineté sans mélange : *le règne miraculeux du non-savoir*. »[900] Le rapprochement entre le « miraculeux » et le non-savoir nous indique qu'il y aurait quelque chose de *divin* dans la suspension du savoir, et que cette chose ferait de la souveraineté une extension du domaine du sacré et en même temps une manifestation première du non-discursif. En effet, Bataille ne tranche pas aisément la question : « Le divin n'est sans doute qu'un aspect du *miraculeux*. Il n'est rien de *miraculeux* qui ne soit en un sens *divin*. Rien de *divin* qui ne soit en même temps *miraculeux*. La question est d'ailleurs difficile. La catégorie du *miraculeux*, moins étroite que celle du *divin*, n'en est pas moins embarrassante. »[901] Que la souveraineté soit miraculeuse et donc proche de la « sacerté », Batalle nous l'avait déjà suggéré au moment où, dans la première page du livre, il disait qu'elle appartint « aux divinités variées, dont le dieu suprême est l'une des formes, comme aux prêtres qui les servirent et les incarnèrent, qui parfois ne firent qu'un avec les rois ». Néanmoins, ce n'est pas suffisant. Les divinités, y compris le « dieu suprême », ne sont qu'une épiphanie transcendante du sacré et par conséquent encore une forme « extérieure » d'une expérience qui s'avère ainsi être asservissante et, même, aliénante (les divinités demandent un culte, une dévotion, un ordonnément particulier – et donc une limitation – des activités humaines). Plus loin, Bataille trouve une formulation plus pertinente du miraculeux : il est « *impossible et pourtant là* »[902]. Le miracle *advient* comme une irruption,

[899] *Ibid.*
[900] *Ibid.*, p. 252 n.
[901] *Ibid.*, p. 250.
[902] *Ibid.*, p. 256.

dans le possible des activités soumises à la durée, de l'instant *impossible* où toute attente est anéantie. En ce sens, l'impossible miraculeux fait intervenir la *mort* dans le sacré, et Bataille se sert d'une citation de Goethe pour le rendre sensible : la mort est « une impossibilité qui tout à coup se change en réalité »[903]. Cette phrase fait écho à un passage de la *Phénoménologie* de Hegel que Bataille avait bien à l'esprit et sur laquelle il reviendra par la suite, à savoir : « La mort, pour donner ce nom à cette ineffectivité, est ce qu'il y a de plus terrible, et retenir ce qui est mort, est ce qui requiert la plus grande force. »[904] Une telle « ineffectivité » (*Unwirklichkeit* en allemand) avait été rendue par Kojève par le terme « irréalité »[905], ce qui la rapproche de la réalité dans laquelle l'impossibilité de la mort se changerait *miraculeusement*. Bien entendu, ce miracle est de l'ordre du négatif car il ne répond pas à l'attente d'un bien. Plus précisément, dans l'instant miraculeux « l'attente se résout en RIEN »[906], ce qui en ferait l'attente d'un objet vide, de cet objet qui est la mort, objet supprimant tous les objets et donc tout assujettissement au domaine de la production. Ce « RIEN » est également l'objet du non-savoir, qui est un savoir de la mort (le génitif est ici subjectif, la mort possédant un savoir qui échappe à l'homme), savoir indicible « *et pourtant là* ». De plus, Bataille tient à préciser que ce « RIEN » n'est pas le « néant » des métaphysiciens (absence absolue de l'existence ou de l'existant) puisqu'il se donne dans l'expérience et « n'est envisagé que dans la mesure où l'expérience l'implique. »[907] Tant que la mort demeure à l'état d'« irréalité », donc comme extériorité saisissable abstraitement, sous forme de concept, elle *est* le néant. Dès qu'elle rentre dans le périmètre de l'expérience et qu'elle atteint la réalité de ce qui est, du possible, elle n'est RIEN car discursivement insaisissable. L'expérience demande l'existence, et alors la souveraineté viserait avant tout une intériorité faisant l'expérience du RIEN que la mort ouvre. Lorsque Bataille, vers la fin du livre (si fin il peut y avoir d'un livre inachevé), remarque que le principal est que « la souveraineté n'est RIEN »[908], semble vouloir avancer qu'elle est moins une attitude *inessentielle* qu'une conduite intérieure, contraire à l'action qui produit des objets par lesquels elle se laisserait éventuellement assujettir. Dès lors, ce que Bataille disait (suivant Blanchot) de l'expérience intérieure pourrait se dire aussi de la souveraineté, à savoir qu'« elle-même est l'autorité (mais que l'autorité s'expie). »[909] En effet la souveraineté nie les

[903] *Ibid.*, p. 260.
[904] G.F.W. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, p. 79.
[905] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 540.
[906] G. BATAILLE, *La Souveraineté*, *op. cit.*, p. 254.
[907] *Ibid.*, p. 259 n.
[908] *Ibid.*, p. 456.
[909] G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 19.

autres autorités, les autres valeurs (serviles) en se sabotant aussi comme autorité pour elle-même : négativement, la souveraineté ne se subordonne pas à d'autres instances équivalentes ; positivement, l'expérience met en question l'autorité qu'elle se reconnaît. Toutefois, aucun discours autour de la souveraineté ne pourrait avoir lieu sans intégrer un *excursus* sur le pouvoir politique que le terme, historiquement, sous-entend comme sa condition de possibilité.

Comme on l'a vu plus haut[910], déjà à l'époque de l'article « La structure psychologique du fascisme », en 1933, Bataille avait abordé la notion de souveraineté, mais en termes de domination. Comme il l'explique dans une note de bas de page, « le mot *souverain* a pour origine l'adjectif bas-latin *superaneus* qui signifie *supérieur*.»[911] Dès lors :

> « La *supériorité* (souveraineté impérative) désigne l'ensemble des aspects frappants – déterminant affectivement attraction ou répulsion – propres aux différentes situations humaines dans lesquelles il est possible de dominer et même d'opprimer ses semblables, en raison de leur âge, de leur faiblesse physique, de leur état juridique ou simplement de la nécessité de se placer sous la direction d'un seul […]. »[912]

La souveraineté était alors un forme impérative de l'existence hétérogène caractérisant les grands meneurs, les chefs politiques, les rois, les dignitaires qui exerçaient un pouvoir violent et irréductible envers leurs sujets : « Le simple fait de dominer ses semblables implique l'*hétérogénéité* du maître, tout au moins en tant qu'il est maître : dans la mesure où il se réfère à sa nature, à sa qualité personnelle, comme à une justification de son autorité, il désigne cette nature *tout autre*, sans pouvoir en rendre compte rationnellement. »[913] Cette souveraineté relève donc du sacré *pur*, le sacré qui, tout en étant rationnellement injustifiable (il est « *tout autre* ») exclue l'irrationalité *basse* des éléments ignobles – au sens de *non-nobles*, non élevés – qui salissent le tissu social (les misérables, les malades…). Néanmoins, « l'*hétérogénéité* du maître ne s'oppose pas moins à celle de l'esclave. Si la nature hétérogène de l'esclave se confond avec celle de l'immondice, où sa situation matérielle le condamne à vivre, celle du maître se forme dans un acte d'exclusion de toute immondice, acte dont la direction est la pureté

---

[910] Cf. *supra*, pp. 72 sqq.
[911] G. BATAILLE, « La structure psychologique du fascisme », *op. cit.*, p. 351 n.
[912] *Ibid.*
[913] *Ibid.*

mais dont la forme est sadique. »[914] La misère de l'esclave, opprimé et exploité par le souverain, est également d'ordre sacré, de ce sacré *impur* qui en fait quelque chose d'abject, d'intouchable (« Le mot *misérable* après avoir voulu dire *qui porte à la pitié* est devenu synonyme d'abject : il a cessé de solliciter hypocritement la pitié pour exiger cyniquement l'aversion »[915]). Le misérable est utile dans la mesure où il sert le souverain avec son travail, mais lorsqu'il touche à l'intégrité morale du corpus social en y interposant sa vie *basse*, indigne, il se fait rejeter comme *inutile* et méprisable. Sa sacerté appartient au domaine de la mort qui salit et non pas à celui de la mort qui anoblit, celle qui est mise au service d'un bien supérieur au travers d'un *sacrifice* voué à renforcer l'homogénéité de la communauté où elle se situe.

Dans *La Souveraineté*, du point de vue politique, Bataille ne s'intéresse plus à ce qui est impérativement *supérieur*, bien qu'hétérogène. La souveraineté est désormais une affaire de subjectivité dont le pouvoir exercé est moins imbriqué dans une relation entre dominants et dominés qu'investi dans l'instance de la *révolte*[916] du sujet contre le principe d'utilité, fût-il d'ordre étatique. Bataille le dit en toutes lettres : « Le sujet, c'est pour moi le *souverain*. Le sujet dont je parle n'a rien d'*assujetti*. »[917] Il s'agit en premier lieu d'aborder le sujet de *son intérieur*, en le démarquant des effets extérieurs de sa conduite dans le monde profane. Ainsi, Bataille tâche d'abord de désigner la souveraineté à partir de la royauté du monde archaïque, où le sacré n'avait pas encore été entièrement objectivé, rendu éminemment transcendant, par la chrétienté. Il soutient que « l'homme archaïque était principalement occupé de ce qui est souverain, merveilleux, de l'au-delà de l'utile », en ajoutant que « l'homme moderne ignore où méconnaît, il tend à dénigrer ou à nier ce que l'homme archaïque a tenu pour souverain. »[918] Dans la société archaïque, la souveraineté se manifestait de façon spectaculaire, en bâtissant des monuments à la mort de celui qui la possédait. Un exemple en est la pyramide des pharaons :

> « La mise à mort du roi est la plus grande affirmation de la souveraineté : le roi ne peut mourir, la mort n'est rien pour lui, elle est ce que sa présence nie, ce que sa présence anéantit jusque dans la mort, ce que sa mort elle-même anéantit. Les pyramides n'étaient qu'un jeu donnant sa forme la

[914] *Ibid.*, pp. 351-352.
[915] G. BATAILLE, *L'abjection et les formes misérables*, *O.C.*, t. II, p. 218.
[916] Il ne faut pas oublier que *La Souveraineté* repose aussi sur des réflexions autour d'Albert Camus, dont Bataille retient notamment le concept de « révolte ».
[917] G. BATAILLE, *La Souveraineté*, *op. cit.*, p. 283 n.
[918] *Ibid.*, p. 273.

> plus coûteuse à la divinité impérissable de l'homme, mais ce furent des 'travaux' d'êtres subordonnés, *dont une souveraineté sans limite ne cessait pas de faire un 'jeu'*.
>
> Aux yeux des Égyptiens, la pyramide était une image de rayon solaire. En la personne du roi mort, la mort était changée en rayonnement, changée en être indéfini. La pyramide n'est pas seulement le monument le plus durable, c'est aussi l'adéquation du monument et de l'absence de monument, du passage et des traces effacées, de l'être et de l'*absence* de l'être. »[919]

La pyramide est un travail, mais il baigne dans le somptueux, dans un luxe qui n'a aucun autre but que la magnification de la perte sans limites dont il est le signe. Le royaume de la mort qui est suggéré par la pyramide appartient à ce mouvement de *dépense improductive* qui décèle dans le rayonnement du soleil son exemple le plus saillant. D'après Bataille, le sacré des rois d'autrefois, divinités incarnées, se plaçait à la hauteur de la mort, laquelle n'était « RIEN » (en tant que RIEN, elle était un « jeu ») tout en se manifestant sous la forme d'une trace durable. Ce sacré représentait avec précision la limite entre le dehors et le dedans, entre l'intouchable et le vénérable, entre l'irréalité et la réalité de l'impossible. Pourtant, dans le monde actuel le sens de ce sacré s'est perdu sous l'impulsion de l'effondrement de la société féodale – où un seul homme jouissait d'une souveraineté « accompagnée » du travail de ses sujets[920] – opéré d'abord par les révolutions bourgeoises et ensuite par les insurrections communistes. En principe, la souveraineté divine ne peut pas être acquise : « Ce qui est souverain ne peut venir que de l'arbitraire, de la chance. Il ne devrait pas exister de *moyen* par lequel un homme pourrait *devenir* souverain : il convient qu'il le *soit*, et dès lors la souveraineté ne peut lui être retirée, mais, s'il ne la possède pas, il ne peut l'acquérir. »[921] Dès lors, l'expression de la souveraineté ne peut que tenir à un processus subjectif de révolte qui déclencherait, même dans l'homme *bas*, misérable (dans le « mendiant » dont Bataille parlait au début du livre), un mouvement de rejet de la condition d'opprimé visant l'état de servilité qui lui avait été imposé par la société bourgeoise homogène, où tous sont censés travailler pour l'utile et où le *miraculeux* n'est plus qu'un effet de la grâce divine, provenant du haut.

À ce moment, le développement de Bataille bifurque suivant d'un côté les considérations qu'il avait déjà exprimées dans *La Part maudite* autour de la révolution communiste, notamment soviétique-stalinienne, et de l'autre côté la réponse nietzschéenne, celle de la littérature sacrée, à la nouvelle forme de souveraineté qui semblerait se produire dans le communisme.

---

[919] *Ibid.*, pp. 270-271.
[920] Cf. *ibid.*, p. 326.
[921] *Ibid.*, p. 273.

Ici, le refus de l'individualisme bourgeois se manifesterait sous la forme de l'abolition du cloisonnement social qui divise les hommes en maîtres et en esclaves. Le marxisme s'est donc appuyé sur Hegel pour résoudre les conflits que ce dernier avait mis en évidence sans pour autant parvenir aux mêmes résultats. Bataille en fait le constat amer lorsqu'il dit qu' « une position hégélienne est possible, qui n'est pas forcément la communiste et qui s'accorde à l'interprétation du communisme […]. Elle consiste à dire : la coexistence des deux mondes est possible et leur différence s'atténuera, l'unité humaine existe. Mais ce n'est pas une solution, cela signifie même que, désormais, toute position est superflue. »[922] Malheureusement, « Hegel fut d'abord entraîné par le romantisme, mais il le renia et sa rupture l'amena pour finir au soutien de l'État bourgeois (il ne brisait pas de cette manière avec l'idéal révolutionnaire de sa jeunesse, il prenait le parti de l'État bourgeois, des fonctionnaires d'esprit bourgeois, non celui de l'État féodal). »[923] Néanmoins, la solution communiste ne réalise qu'une « souveraineté négative » : Staline représente l'homme qui « n'accepta jamais pour lui-même l'essentiel d'une souveraineté dont il n'eut que le *pouvoir* et non la *jouissance* ; Staline est même le meilleur exemple de l'homme renonçant souverainement à la souveraineté dont il dispose. »[924] Par conséquent, le domaine du communisme qu'il avait voulu réaliser était celui « où l'homme est souverain, mais à condition de nier en lui-même la disposition de lui-même et du monde. »[925] Une telle renonciation souveraine favorisait ainsi l'accumulation, voire la collectivisation des moyens de production en vue d'un ordonnément étatique soumis au principe de l'industrialisation sauvage où tous n'étaient réduits qu'à l'état d'*objet* (« rejetant de cette manière les trompeuses apparences qu'avait assumées le sujet »[926]). Paradoxalement, dans une société où la souveraineté était *objectivée* comme renonciation *de facto* au pouvoir d'insubordination dont on disposait *de iure*, nul ne pouvait se dire véritablement souverain. L'échec du communisme dans la réalisation de l'homme souverain devait alors, selon Bataille, être mis en relation avec un autre positionnement qui, à ses yeux, constituait la seul façon « possible » d'atteindre, dans la durée du temps profane, l'instant miraculeux où l'impossible du non-savoir et de l'inutilité absolue aurait pu rayonner. Ce positionnement est, au premier abord, celui de Nietzsche.

[922] *Ibid.*, p. 405.
[923] *Ibid.*, p. 404.
[924] *Ibid.*, p. 360.
[925] *Ibid.*, p. 361.
[926] *Ibid.*, p. 402.

La quatrième et dernière partie (inachevée) de *La Souveraineté* s'intitule « Le monde littéraire et le communisme », et les sections accomplies portent notamment sur Nietzsche[927]. Par-delà la position hégélienne (qui n'était pas pour autant une position puisqu'elle justifiait le *status quo*), Bataille est convaincu que « la position de Nietzsche est la seule en dehors du communisme. »[928] Qui plus est, et prolongeant les propos qu'il avait déjà tenus dans *Sur Nietzsche*, il affirme être le seul à se présenter « non comme un glosateur de Nietzsche, mais comme étant le même que lui »[929], bien que sa pensée en diffère sur certains développements[930]. La raison en est aussitôt explicitée :

> « [*Nietzsche*] 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. Il s'imposait à lui de retrouver la souveraineté perdue.
>
> […] Pour Nietzsche, un monde privé de ce que je nomme souverain ne serait plus tolérable. À l'égard de la souveraineté traditionnelle, il eut la même attitude que les communistes. Mais il ne pouvait accepter un monde où l'homme – *où chaque homme* – serait le moyen et non la fin de quelque entreprise commune. […] Le refus de servir (d'être utile) est le principe de la pensée de Nietzsche, comme il l'est de cet ouvrage. »[931]

Nietzsche représente, aux yeux de Bataille, le penseur de l'instant souverain où la vie, la philosophie et la littérature font un. Prenant comme exemple le *Zarathoustra*, il est facile de voir comment Nietzsche fait d'une fiction poético-philosophique la marque de la vie qu'il a entendu mener et rendre sensible à travers le texte. Une vie insoumise dont le personnage de Zarathoustra étale, sous la forme d'un apologue mythique, les appendices sacrés. Zarathoustra est Nietzsche dissimulé sous le masque d'un langage qui brûle d'*impossible*, qui fait glisser dans le monde de la littérature profane – de la littérature d'« action » (au sens hégélo-kojévien du terme, comme travail réglementé par l'« ordre du discours », du *Logos*) – le *miracle* de l'insubordination à tout avenir. Une littérature qui touche à la mort puisqu'elle met en cause l'écrivain même qui la produit et qui, en la produisant, *s'oublie* dans et par l'acte souverain d'où elle découle. En ce sens, la littérature de Nietzsche et des auteurs qui ont fait de l'acte

---

[927] Bataille y avait intégré aussi un chapitre sur Kafka, refonte de l'article de *Critique* « Kafka devant la critique communiste ». Il sera publié tel quel dans *La littérature et le mal*, en 1957.

[928] *Ibid.*, p. 405.

[929] *Ibid.*, p. 401.

[930] Notamment en ce qui concerne la volonté de puissance : « Le défaut de Nietzsche est même essentiellement, selon moi, d'avoir mal vu l'opposition de la souveraineté et de la puissance. » (*Ibid.*, p. 401 n.) Nous en avons parlé plus haut (cf. *supra*, p. 218).

[931] *Ibid.*

souverain leur raison d'écrire (Sade, Kafka…), partage l'angoisse de l'homme qui est posé face à la mort, dans la transgression des interdits qui règlent le monde de l'utile. Écrire est alors un acte *sacrificiel* où le lecteur participe d'un sens de dépassement de ses propres limites ; ainsi, la littérature « sacrée » ouvre à la *communication*, à la fusion non dialectique du sujet et de l'objet. Néanmoins, il s'agit d'une fiction, et Bataille ne saurait pas ne pas le reconnaître : « Ce livre [*le Zarathoustra*] est la *fiction* de la *réalité* sacrée bien qu'il soit l'expression immédiate de la subjectivité souveraine […]. »[932] Le clivage qui se produit entre la réalité et la fiction est le même qui concerne l'impossible et le possible. Dans la déchirure que l'angoisse du réel, où l'expérience de la mort est tangible bien qu'inconnaissable, produit en l'homme qui cherche à vivre souverainement, l'écriture est un escamotage qui permet de donner une voix à cette angoisse qui serait autrement aliénante (elle ferait de cet homme un esclave). Cette voix est le plus souvent un *cri* de désespoir[933], et pourtant « le cri de Nietzsche rappelle le cri qu'à toute force il nous faudrait crier en rêvant et dont nous savons dans notre terreur qu'il n'émet pas de son. C'est néanmoins un cri de joie : c'est le cri de la subjectivité heureuse, que le monde des objets n'abusera plus, et qui sait se réduire à RIEN. »[934] La souveraineté, quand elle s'écrit (ou *s'écrie*), ne trahit pas moins l'impossible car à ce moment elle renoncerait à elle-même en se subordonnant à un projet comme le serait celui d'un livre. Il n'en demeure pas moins que cette contradiction est vécue comme un « enfantillage », comme un jeu dont personne ne saurait établir les règles.

Or, la notion de souveraineté – elle ne peut pas être un concept puisque sa résolution est, comme nous venons de le voir, aporétique – demande une élucidation complémentaire. Si la manière dont elle se manifeste est pleinement nietzschéenne, sa construction a été favorisée par Hegel. Dans un carnet de notes préparatoires sur souveraineté, érotisme et non-savoir datant de 1952-1953, à la feuille 58 on peut lire :

> « PRINCIPE GÉNÉRAL (sur HEGEL)
>
> Que d'une manière suffisante, l'exercice cohérent de la pensée mène au hégélianisme, le rend possible – inévitable et seul possible.
>
> Que ce savoir absolu équivaut à un non-savoir absolu.

[932] *Ibid.*, p. 448

[933] « En *Zarathoustra*, dit Bataille, nous ne pouvons plus voir, à présent, que la souffrance de Nietzsche égaré de sentir en lui la subjectivité souveraine, étouffant et, de désespoir, à la faveur de la fiction, cherchant l'issue dans des voies désertées. » (*Ibid.*)

[934] *Ibid.*, p. 404.

> Qu'à partir de là commence une sorte d'adaptation. Le développement hégélien se trouve constamment interprété ou amendé par une sorte de réflexion post-hégélienne où le non-savoir se compose. Mener ce développement sans fidélité aux divisions particulières du développement hégélien. Ce n'est au fond qu'un 'le plus possible', sinon il faudrait s'arrêter plus tôt. »[935]

Ces quelques lignes resteraient anodines si l'on ne les rattachait pas à un paragraphe significatif de *La Souveraineté* intitulé « La pensée de Nietzsche, celle de Hegel et la mienne ». Nous en transcrivons l'essentiel :

> « Quoi qu'il en soit, il semble arbitraire d'affirmer que seule deux positions [*celle de Nietzsche et celle de Bataille*] coïncident. D'autres hommes affirmèrent leur indépendance, la souveraineté de leur pensée dans un monde où généralement les valeurs sont remises en jeu. Il est banal de faire observer que le « savoir absolu » ne différait pas de Hegel.
>
> Au risque de sembler étroit, même alors que d'autres questions se poseraient, je ne parlerai que du maître de Marx.
>
> L'essentiel de mon intention est donné dans la volonté d'autonomie de Hegel (il s'agit pour Hegel de l'autonomie de la pensée, mais il est impossible pour Hegel de séparer la pensée des autres contenus de ce monde). Le philosophe, associé aux formes dominantes, de la même façon que l'esprit au corps, et dans la même unité, sans conteste, atteint, selon Hegel, l'autonomie que n'atteignait pas le maître (en un sens, dans le langage de Hegel, le souverain) dans le dernier état des choses possibles, le philosophe en effet ne pouvait rien vouloir qui ne soit pas la réalité dominante, celle-ci ne pouvait rien effectuer qui ne réponde à la pensée du philosophe. La différence de ma pensée *dialectique* et de celle de Hegel est difficile à formuler, puisque la contradiction peut reprendre sans cesse le développement de l'une et de l'autre[936]. Il n'est rien que je ne suive dans l'ensemble du mouvement que la pensée de Hegel représente à mes yeux. Mais l'autonomie du 'savoir absolu' de Hegel est celle du discours se développant dans le temps. Hegel situe la subjectivité non dans l'évanouissement (toujours recommencé) de l'objet, mais dans l'identité que le sujet et l'objet atteignent dans le discours. Mais à la fin, le « savoir absolu », le discours où s'identifient le sujet et l'objet se dissout lui-même dans le RIEN du non-savoir, et la pensée évanouissante du non-savoir est, elle, dans l'instant. D'un côté, il y a identité du savoir absolu et de cette pensée évanouissante ; d'un autre côté, cette identité ne se retrouve pas *dans la vie*. Le « savoir absolu » se ferme, alors que le mouvement dont je parle s'ouvre. Partant du 'savoir absolu', Hegel ne pouvait éviter que le discours ne s'évanouît, mais il s'évanouissait *dans le sommeil*[937]. La pensée évanouissante dont je parle est l'éveil et non

[935] G. BATAILLE, *La Souveraineté* (notes), *op. cit.*, p. 628.

[936] *Note de Bataille* : « Je ne 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). Ainsi Alexandre Kojève ne développe pas une *autre* pensée que celle de Hegel. »

[937] *Note de Bataille* : « En un sens, dans le sommeil de l'action qui, par rapport à l'éveil dont je parle, diffère peu du sommeil physiologique ou de la mort. »

> le sommeil de la pensée : elle se retrouve dans une égalité – et dans la *communication* – avec les *moments souverains* de tous les hommes, dans la mesure où ceux-ci ne veulent pas les prendre pour des choses[938].
>
> Elle se retrouve surtout dans les moments que précéda la conscience ou la pensée du non-savoir[939]. Je parle du discours qui entre dans la nuit et que la clarté même achève de plonger dans la nuit (la nuit – c'est le silence définitif). Je parle du discours où la pensée menée à la limite de la pensée exige le sacrifice, ou la mort, de la pensée. C'est selon moi le sens de l'œuvre et de la vie de Nietzsche. Il s'agit de marquer dans le dédale de la pensée les voies qui mènent, en des mouvements de gaîté violente, à ce lieu de mort où l'excessive beauté appelle la souffrance excessive, où se mêlent enfin tous les cris qui jamais ne seront entendus, et dont l'impuissance, dans l'éveil, est notre magnificence *secrète*. »[940]

Bataille ne cache plus son jeu : s'il fait intervenir Nietzsche, c'est pour éclairer l'ombre longue du Savoir Absolu hégélien. La « volonté d'autonomie de Hegel », et donc de la philosophie qu'il incarne, ne serait pas différente de la souveraineté cherchée par Bataille dans et par Nietzsche. Seulement, Hegel avait échoué – ou, pour mieux dire, il avait réussi quitte à en devenir fou, à devenir Dieu – en se renfermant dans un discours circulaire qui affirmait l'autonomie d'un savoir formulé selon les principes du travail du négatif. Autonomie « que n'atteignait pas le maître » car, à l'issue du processus dialectique qui l'opposait à l'esclave, il se retrouvait à la merci de ce dernier. Néanmoins, la démarche hégélienne apparaît à Bataille comme la seule qui puisse témoigner avec exactitude et cohérence de la « réalité dominante ». Pour reprendre les notes du carnet de 1952-1953 : « […] d'une manière suffisante, l'exercice cohérent de la pensée mène au hégélianisme, le rend possible – inévitable et seul possible. » L'hégélianisme est la pensée du *possible*, et nul ne peut échapper à la nécessité que la dialectique interpole dans l'ordre des choses du monde. Plus précisément, la dialectique *est* cet ordre, et toute pensée qui se veut légitime est tenue à se mesurer avec ses instances. Certes, se mesurer avec elle signifie la prolonger, la développer sans pouvoir en sortir : la pensée de Bataille, ainsi que celle de Kojève, n'est pas une pensée *autre* par rapport à celle de Hegel puisque l'originalité n'aurait plus de sens dans une réalité discursive qui a été déjà pleinement accomplie. Dès lors, il ne s'agirait que d'isoler les différences relatives aux aboutissements

---

[938] *Note de Bataille* : « C'est-à-dire : en une certaine mesure, mais jamais sans doute d'une manière absolue. »

[939] *Note de Bataille* : « Le passage du savoir au non-savoir n'est pas un moment de composition, c'est une décomposition de la pensée, partant soit de l'idée classique de Dieu, soit de celle de 'savoir absolu' c'est l'athéisme, s'opposant à la confiance donnée aveuglément à Dieu, mais sans le recours compensatoire à la confiance donnée aux choses d'une manière bornée, ou le sentiment de l'identité du 'savoir absolu' et de RIEN : Nietzsche *seul* l'a décrit dans la 'mort de Dieu' (*Gai savoir*, § 125). »

[940] G. BATAILLE, *La Souveraineté*, *op. cit.*, pp. 402-404.

des pensées *nécessairement* dialectiques de ceux qui ont reconnu dans le « maître de Marx » la souveraineté d'une philosophie s'ouvrant à une contradiction toujours possible. À vrai dire, Hegel n'aurait pas admis une négation infinie car elle aurait falsifié l'intégrité même du système du Savoir Absolu, lequel n'est rationnel qu'à condition d'être réel, et donc temporellement fini. La vérité du Concept – la réalité étant ce Concept – est le Temps : le soumettre à une suite infinie de contradictions signifierait déchirer le réel, le rendre béant. L'opération bataillienne se situe exactement à ce niveau. Reprenons le carnet cité plus haut : « Que ce savoir absolu équivaut à un non-savoir absolu. Qu'à partir de là commence une sorte d'adaptation. Le développement hégélien se trouve constamment interprété ou amendé par une sorte de réflexion post-hégélienne où le non-savoir se compose. Mener ce développement sans fidélité aux divisions particulières du développement hégélien. »

La vérité de Bataille est dans l'infidélité. Même, elle est véritablement souveraine quand elle est infidèle. La réflexion « post-hégélienne où le non-savoir se compose » répond en réalité à l'exigence d'une décomposition – au sens près de *putréfaction* – du corps du savoir dominant. Bataille prétend avoir dissous le Savoir Absolu dans le RIEN, dans la « pensée évanouissante du non-savoir », par un mouvement qui ne s'éloignerait point de celui de la pensée de Hegel. En revanche, là où le philosophe allemand se plaçait sous le signe de la durée (« l'autonomie du 'savoir absolu' de Hegel est celle du discours se développant dans le temps »), Bataille fait surgir l'instant miraculeux et, ce faisant, il trahit – avec un acte *coupable* dont il assume les conséquences – la vérité du Maître. L'identité du Savoir Absolu et de la pensée évanouissante « ne se retrouve pas *dans la vie* » : en un sens, cela restitue sa signification la plus propre à la formulation qui voyait le miraculeux comme « impossible et pourtant là ». Bataille ne recule pas devant l'opportunité de déceler en Hegel cette impossibilité comme *réelle*, comme prévue par son système, « là » depuis toujours. La mort de la pensée, son sacrifice, serait le résultat le plus conséquent du discours hégélien. Paradoxalement, « réveiller » cette mort, l'insérer dans l'équation du Savoir Absolu comme sa possibilité la plus extrême est un moyen qui permet l'accès à une « égalité », soit à la *communication*, où se trouvent « les *moments souverains* de tous les hommes, dans la mesure où ceux-ci ne veulent pas les prendre pour des choses. »

Nous sommes persuadés que ces développements nous disent moins de la tentative de Bataille de s'identifier à Nietzsche que de celle d'opposer la souveraineté à la Sagesse

kojévienne. Si cette notion batailliennne a pu se construire et évoluer depuis le début des années 1930, c'est exactement en fonction de l'enseignement de Kojève, lequel a permis à l'intellectuel français de délaisser l'idée impérative du souverain pour la pousser vers une interprétation *générale*, non *restreinte*, du principe d'insubordination.[941] Dès lors, la souveraineté se désigne par négation de la dialectique Maître-Esclave. Négation qui ne mène pas pour autant à une résolution synthétique du conflit comme celle du Sage pouvait l'être : n'étant jamais identique à soi-même, le souverain n'est ni Maître ni Esclave ni une figure accomplie de leur dépassement. En même temps, il peut être les deux à la fois, mais au moment où il le réalise il se perd dans sa propre conscience pour retrouver un non-savoir qu'il ne saurait pas saisir et lequel se laisserait entendre comme silence plutôt que comme bruissement du discours qui le rend possible. La pensée de Bataille, tout en revendiquant une allure dialectique, ne se résout par conséquent qu'en une négation irréductible de ses principes, du moins au niveau logique (le langage qu'il emploie pour *dire* le lieu du silence laisse néanmoins des traces, il est affirmatif).

Suivant les réflexions que Bataille avait exposées dans le paragraphe sur la différence-identité entre sa pensée et celle de Hegel, d'autres questions se posent qui interrogent, cette fois-ci, directement le concept de Sagesse. Qu'est-ce que serait cette « égalité » dans la souveraineté des hommes ayant rejeté le monde des choses sinon la transfiguration *miraculeuse*, accédant à l'instant, des Sages qui embrassent l'ensemble du *dicible* dans l'État homogène et universel où tous les hommes sont également reconnus ? Et encore, la fiction des Sages ridicules des romans de Queneau ne serait-elle un avatar inconscient de la littérature produite souverainement, dans l'enfantillage ? Enfin, la figure du souverain ne serait-elle autant fictionnelle que celle du Sage (il existe l'acte souverain, mais le souverain en soi ne se présente que par son absence dans le monde réel) ? Certes, Queneau se place du côté du comique et la tragédie de ses personnages lui échappe, mais Bataille y voit très clair quand, dans la lettre à Kojève sur les romans de la Sagesse, il lui fait remarquer qu'il faudrait envisager la souveraineté des Sages au lieu de leur satisfaction. Le souverain serait alors chargé de « la pensée

[941] On pourrait alléguer que déjà Kojève avait traité, en 1942, un sujet superposable à celui de Bataille. En effet, il avait rédigé un texte, *La notion de l'autorité*, dont le manuscrit, déposé à la Bibliothèque Nationale, n'a été publié qu'en 2004 (A. KOJÈVE, *La notion de l'autorité*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », Paris, 2004). On ignore si Bataille ait lu ce manuscrit et si ce dernier ait pu jouer un rôle décisif, oppositionnel, dans le développement de la notion de souveraineté. Il faut néanmoins préciser que l'autorité dont Kojève parle est celle du « *superaneus* », de celui qui se place en haut, soit-il individu ou État, et du pouvoir qu'il exerce, alors que Bataille ne s'intéresse qu'à l'*expérience* souveraine, par-delà le souci du gouvernement ou de l'administration. En ce sens, la souveraineté batailliennne s'oppose moins à la notion d'autorité (dont le Maître hégélien est l'une de ses quatre manifestations – Kojève parle aussi du Père, du Chef et du Juge) qu'à celle de Sagesse, laquelle n'exerce aucun pouvoir sinon celui d'administration d'un capital discursif.

évanouissante du non-savoir », foncièrement insatisfaisante et pourtant joyeuse devant la mort. La seule fin possible de la dialectique, la fin qui ne conclut pas, appartiendrait donc à l'identité de Savoir Absolu et de Non-Savoir Absolu, identité a-dialectique qui se donne « dans la nuit et que la clarté même achève de plonger dans la nuit (la nuit – c'est le silence définitif) ». Comme Bataille le soutenait dans la même lettre, « en posant la souveraineté du sage à la fin de l'histoire et non sa satisfaction, l'histoire est présente tout entière – concrètement – dans la fin de l'histoire ; et l'identité de l'insatisfaction et de la satisfaction devient *sensible*. » De cette identité on peut rire, le risible étant ce qui brise la pensée, qui retire de nous tout savoir. Aux dires de Bataille, Kojève n'avait pas su repérer le sens authentique du ridicule chez ses Sages : il lui manquait de reconnaître que le principe même de la satisfaction était risible (dans *L'Expérience intérieure*, on pouvait lire : « poésie, *rire*, extase ne sont pas l'homme achevé, ne donnent pas de 'satisfaction' »[942]). Bataille ajouterait : la souveraineté n'est pas moins risible, mais dans le rire du souverain se joue toute la vérité de l'Histoire, vérité tragique qui reflète le contenu concret, entier et *universel* de ce qui ne se laisserait jamais réduire à un objet : la mort, « ce maître absolu »[943]. À la fin de l'Histoire, seul le souverain et non pas le Sage pourrait rendre compte de la totalité du possible dans lequel sévit la mort.

En 1954, Bataille publie une réédition de *L'Expérience intérieure*. Elle est augmentée de la *Méthode de méditation*, ensemble d'aphorismes et de fragments qui avait déjà paru séparément en 1947, mais aussi d'un court « Post-scriptum (1953) ». Ici, Bataille reprend brièvement, entre autres, certaines considérations qu'il était en train de développer, à la même époque, dans *La Souveraineté*, et plus précisément celles concernant « l'évanouissement de la pensée » dans le non-savoir qui dilue le Savoir Absolu en le menant au « RIEN ». Seulement, il introduit une nouvelle formule pour désigner la pensée que le savoir hégélien structure : il parle de « réel discursif ». On pourrait s'attendre à ce que Bataille récuse le rapprochement de réel et discursivité : pour lui, le réel est le lieu du déchirement de l'homme qui fait expérience des conflits déterminés par l'irruption de l'impossible dans le possible, alors que la discursivité serait exactement un moyen de « digestion » de telles contradictions en vue d'une conceptualisation apaisante. Pour être plus précis, la discursivité ne peut proliférer qu'au détriment des moments souverains, angoissés et angoissants, qui libèrent l'homme de l'appréhension du réel en tant que *chose*. Elle les ignore en fermant les yeux pour ne les rouvrir qu'au moment

[942] G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 130. Nous soulignons.
[943] G.F.W. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, p. 203.

où le cercle du savoir se ferme, à la fin de l'Histoire, puisque cela correspondrait à la mort de la pensée en tant qu'Action négatrice du donné. Bataille prend le relais du « réel discursif » à l'instant où il se dissout dans le non-savoir, et alors s'il peut tenir ensemble réalité et discursivité c'est pour indiquer que les deux instances s'équivalent dans le fait de se constituer comme des *objets* que la subjectivité souveraine ferait « s'évanouir ». Par ailleurs, Bataille ne néglige nullement d'avoir un rôle à jouer dans le développement du « réel discursif » : « S'il fallait me donner une place dans l'histoire 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 : cette lumière éblouit peut-être, mais elle annonce l'opacité de la *nuit* ; elle n'annonce que la nuit. »[944] Et il ajoute en note, comme pour s'excuser, pour *expier* sa maladresse discursive : « Je ne puis préciser ici une proposition qui forcément, de par sa nature, ne peut être exprimée que d'une manière boiteuse. »[945]

On voit bien que Bataille cherche à s'insérer abusivement (il s'autorise de lui-même, de manière souveraine) dans le sillon de la pensée hégélienne pour faire valoir, quand tout a été dit, la puissance du « jeu » :

> « Souvent, il me semble, aujourd'hui, que j'avais tort de jouer un jeu crépusculaire avec une sorte de légèreté, avançant candidement des hypothèses, sans être en état de poursuivre les travaux qu'elles impliquaient. Mon orgueil d'autrefois me plaît néanmoins plus qu'il ne me gêne [*Bataille se réfère à l'époque de la première édition de* L'Expérience intérieure]. Maintenant, je m'évertue à la lourdeur – à une recherche plus lente – et pourtant, je n'en puis douter, la désinvolture d'un jeu répond seule à cette situation indue que la nécessité laisse à l'esprit.
>
> Ce jeu du 'réel discursif' et de son évanouissement existe *en fait*. Il exige l'honnêteté, la loyauté et la générosité du joueur (il n'est pas de générosité sans loyauté). Mais quand j'excède le 'réel discursif', il n'y a plus qu'un jeu et l'honnêteté dont je parle n'est pas celle de la loi. La loi fonde le réel, elle en crée la valeur absolue, mais elle ne serait pas s'il n'était le chantage d'un mysticisme qu'elle tire de la mort et de la douleur. La mort et la douleur étant le principe de la servitude (pas d'esclaves sans la crainte de la mort et de la douleur) sont aussi les fondements mystiques de la loi.
>
> Seule la *pensée violente* coïncide avec l'évanouissement de la pensée. Mais elle exige un acharnement minutieux et elle ne cède à la violence – son contraire – qu'à la fin et dans la mesure où, devenue elle-même, contre elle-même, la violence, elle se délivre de la mollesse où elle durait. »[946]

---

[944] G. BATAILLE, « Post-scriptum (1953) », in *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 231.
[945] *Ibid.*
[946] *Ibid.*, pp. 231-232.

Il peut paraître légitime que Bataille confie à un *post-scriptum*, à ce qui vient après l'écrit – donc après l'incarnation du *Logos* abstrait, sa chute dans la matière –, des considérations sur la nécessité qu'un jeu soit l'issue naturelle de l'évanouissement de la pensée. Un jeu violent qui délivrerait l'écrit de sa mollesse, de l'embarras qu'il exprime lorsqu'il se confronte aux fulgurations mystiques dérivant de la mort et de la douleur et qui, tout en étant a-dialectiques, fondent la loi (*dialectique*, hégélienne) du réel. *L'Expérience intérieure* était ce texte embarrassé car il cherchait à échapper au langage servile par un autre langage, encore soumis à la durée, qui aurait dû atteindre l'extrême du possible, le sommet de l'expérience souveraine, mystique et pourtant *athéologique*. Cette difficulté, Bataille la reconnaît : « Je ne suis pas à l'aise avec ce livre, où j'aurais voulu épuiser la possibilité d'être. Il ne me déplaît pas vraiment. Mais je hais sa lenteur et son obscurité. J'aimerais dire la même chose en peu de mots. J'aimerais en libérer le mouvement, le sauver de ce qui l'enlise. Ce ne serait au demeurant ni facile ni satisfaisant. »[947] Cependant, on comprend plus difficilement pourquoi il avoue qu'au moment historique où il rédige le « Post-scriptum » et où, en quelque sorte, il revendique l'exigence d'une « pensée violente » contre (et à la fin de) la pensée molle et laborieuse du « réel discursif », il était en train de s'évertuer « à la lourdeur – à une recherche plus lente ». On le comprend difficilement dans l'économie d'un texte qui se place *après* la fin de *L'Expérience intérieure* – après la fin d'un récit que de l'Histoire raconte seulement la ruine, par un langage également ruiné – mais on pourrait le justifier par le fait qu'en 1953, Bataille caressait toujours le projet de bâtir autour de cette ruine un système lourd et non moins soumis à la lenteur que celui de Hegel. Il le dit dans des passages non retenus du manuscrit du « Post-scriptum », et il le dit avec une certaine fierté qui ne saurait cacher une amertume foncière concernant les prémisses des textes qu'il avait rédigés pendant la guerre :

> « En dehors de mon intention actuelle d'exprimer ma pensée plus simplement, avec plus de cohérence (à quoi répond un ouvrage général sur les 'effets du non-savoir', élaboré lentement, suivant un plan), une seule chose m'importe au sujets de mes premiers livres*. Souvent, ceux qui les aiment en fait les associent à l'esprit vague et à la sentimentalité : je veux dire ici que je décevrais platement, j'en suis sûr, la plupart de ceux qui m'ont loué. Je les décevrais s'ils savaient et je désire qu'ils sachent à quel point mon goût de la sèche précision et mon horreur de la facilité les éloignent de moi.

[947] *Ibid.*, p. 231.

> Je me sens incapable depuis longtemps de me prêter, serait-ce en apparence, au plus faible glissement mystique. Il m'est arrivé autrefois d'avoir une attitude moins claire. En particulier *L'Expérience intérieure*, *Méthode de Méditation* qui la prolonge (sans parler du *Coupable* ou de *Sur Nietzsche*) à mes yeux d'aujourd'hui sont critiquables…
>
> Je suis de plus en plus lié à la sécheresse de l'intelligence, et il me semble bon d'ajouter ces pages à mon premier livre pour le situer par rapport à mon sentiment présent et pour mieux m'opposer au mysticisme que, par erreur, il est possible d'y trouver, de dénoncer celui qui aliène encore à peu près toute pensée humaine. […]
>
> Ceci est peut-être la négation des livres dont voici, presque inchangée, la réédition. Ce n'en est pas moins, le reniement. Dans ces livres déjà, l'expérience se composait avec la réflexion sur elle. Il est vrai que j'ai fait la part belle à l'*expérience*…, que la réflexion, *sans laquelle l'expérience ne serait pas*, y est balbutiante, incertaine. […] Mon effort actuel, substituant la voix ferme au balbutiement, me laissera finalement dans cette chance d'issue.
>
> * Je désigne ainsi non seulement *L'Expérience intérieure*, mais *Le Coupable* et *Sur Nietzsche*. L'ouvrage général auquel je travaille maintenant reprendra les thèmes que j'ai développés en plusieurs années dans une suite cohérente de conférences du Collège Philosophique [*biffé* : sous le titre : *Mourir de rire, et rire de mourir*]. »[948]

En prenant ses distances de l'emportement mystique qui l'avait un temps caractérisé, Bataille exprime avec la « sécheresse de l'intelligence » son « horreur de la facilité » et de la sentimentalité que quelques âmes avaient pu lui attribuer naïvement. Ici, celui qui parle est le Bataille de la maturité de la pensée, de la pensée qui a voulu se débarrasser partiellement de l'immédiateté, sans pour autant la renier, pour faire « la part belle » à la réflexion, « *sans laquelle l'expérience ne serait pas* ». Il ne fait pas de doute que l'influence de Kojève, ses remarques, ses critiques, ses timides louanges y sont pour quelque chose. Encore en 1954, et justement à l'occasion de la publication de la deuxième édition de *L'Expérience intérieure*, Kojève écrivait à Bataille : « Ces derniers temps, en travaillant au mien [*à son livre* Le système du Savoir*, cf.* supra*, p. 271*], j'ai beaucoup réfléchi à 'vos' problèmes : Souveraineté – Silence (Non-Savoir) – Amour. Je suis arrivé à quelques résultats qui m'ont surpris et qui semblent se rapprocher des vôtres (à la terminologie près). Il faudrait qu'on en parle un jour. »[949] Gage d'amitié et de profonde connivence que celui de Kojève ! Bataille avait désormais adopté la méthode de travail lente mais efficace de son maître, de son « formateur », tout en la pliant à des exigences

[948] G. BATAILLE, « Post-scriptum (1953) » (notes), *O.C.*, t. V, pp. 490-490.

[949] Lettre d'Alexandre Kojève à Georges Bataille du 5 avril 1954, in *Correspondance Bataille*, NAF 15853 – Ambrosino-Kojève, n° 592 ; reproduite dans A. KOJÈVE, « Lettres à Georges Bataille », in *Textures*, *op. cit.*, p. 69.

nouvelles, soit au glissement de vérités de nature non discursive dans une architecture dialectiquement irréprochable.[950]

L'« ouvrage général sur les 'effets du non-savoir' » auquel Bataille travaillait lentement à cette époque en « suivant un plan », donc en escamotant l'urgence dans laquelle il plongeait au moment de la guerre, avait été titré initialement *Mourir de rire, et rire de mourir*. Formulation encore trop hâtive, trop risible, trop immédiate. En publiant la réédition de *L'Expérience intérieure*, Bataille annonçait cet ouvrage avec un nouveau titre qui s'accordait mieux à la nouvelle posture qu'il était en train de se tailler par sa démarche intellectuelle. Cette fois-ci, le projet aurait pris le nom de *Le Système inachevé du non-savoir*. *Mourir de rire, et rire de mourir* devait comprendre, paraît-il, *Théorie de la religion* et les « Conférences sur le non-savoir » que Bataille avait prononcées au « Collège philosophique » en 1952[951]. *Le Système inachevé du non-savoir*, annoncé en 1954 comme cinquième et dernier volume de la *Somme athéologique*, aurait augmenté l'ensemble de *Mourir de rire*… de quelques aphorismes inédits de 1952 et de l'article « Le Non-savoir » qui avait paru dans le numéro XI de la revue *Botteghe oscure*, en 1953[952].

Quoi qu'il en soit, cet ouvrage ne verra jamais le jour, et il en sera de même pour un autre projet que Bataille envisageait depuis 1949-1950 et qui aurait dû sceller une fois pour toutes son lien étroit avec la dialectique hégélienne dans l'interprétation qui en donnait Kojève. Il s'agit du livre sur Hegel pour lequel il avait rédigé, en 1950, une introduction et un avant-propos[953]. Le texte aurait dû être écrit par Kojève et publié aux Éditions de Minuit, mais des difficultés éditoriales empêchèrent la réalisation de cette entreprise. En 1954, Bataille en reprend le plan, il le structure davantage, il corrige et amplifie les parties de l'introduction qu'il

[950] Le 10 juillet 1954, suite à la publication de la deuxième édition de *L'Expérience intérieure*, Bataille est interviewé par Pierre Barbier pour l'émission « La Vie des lettres ». Interrogé sur le caractère prétendument unitaire des trois tomes de la *Somme athéologique* déjà publiés, Bataille saisit l'occasion pour s'exprimer sur son intention *d'achever* une philosophie – fût-elle existentialiste (au sens kierkegaardien du terme) – tout en sortant des chemins battus par les philosophes de profession. Ses propos se rapprochent de ceux qui sont contenus dans le « Post-scriptum » : « Un ensemble qui devrait être complété. La pensée ou la sensibilité ne peuvent guère s'exprimer qu'à une condition : celle de faire une sorte de tour… de ramasser la totalité du sensible, et de l'intelligible que l'on a pu toucher. Et, pour moi, j'éprouve au dernier degré le besoin de sortir par une œuvre assez complète du caractère fragmentaire de ce que j'ai donné jusqu'ici à l'expression de ma pensée. Il me paraît nécessaire d'en sortir précisément pour rendre clair le fait que l'on est en présence non pas seulement d'une poésie autour de la philosophie mais, malgré tout, d'une philosophie aussi complète, encore qu'elle se veuille une anti-philosophie. » (Transcription tirée de M. SURYA, *Georges Bataille, une liberté souveraine*, *op. cit.*, p. 118)

[951] Cf. *Plans pour la somme athéologique*, *op. cit.*, p. 362.

[952] Cf. *ibid.* L'article « Le Non-savoir » est également reproduit dans *O.C.*, t. XII, pp. 278-288. Ici, Bataille reprend plus succinctement, mais de manière plus rigoureuse et suivie, les thèmes développés dans les conférences du « Collège philosophique », en y intégrant aussi des réflexions contenues dans *La Souveraineté.*

[953] Cf. *supra*, pp. 280 sqq.

avait rédigées auparavant et il arrête le titre final du volume : ce sera *Hegel dans le monde présent*[954]. Le projet demeurera irréalisé, mais l'introduction de Bataille sera partiellement publiée sous la forme de deux articles parus dans les revues *Deucalion* et *Monde nouveau-Paru*, respectivement en 1955 et 1956. Nous donnons en annexe la table des matières (version de 1950) et les parties inédites de l'introduction à *Hegel dans le monde présent* (cf. *infra*, p. 395). Les articles, quant à eux, méritent une attention particulière.

« Hegel, la mort et le sacrifice », qui constituait les premières deux parties de l'introduction de Bataille au livre de Kojève, parut en 1955 dans la revue *Deucalion*, dans un numéro consacré aux « Études hégéliennes »[955]. Dans le même numéro, figurait aussi l'article « La critique des fondements de la dialectique hégélienne » que Bataille et Queneau avaient publié dans *La Critique sociale* en 1932. Pourtant, les structures de pensée qu'on peut déceler dans les deux articles sont extrêmement différentes par rapport à l'approche que Bataille adopte vis-à-vis de la philosophie hégélienne. En 1932, Hegel était filtré par le matérialisme historique et par la phénoménologie allemande (notamment par les réflexions de Nicolaï Hartmann)[956]. En 1955 – mais il faut rappeler que le texte avait été rédigé en 1950 – le Hegel de Bataille est entièrement kojévien, sans pour autant qu'il y adhère de manière orthodoxe. En effet, l'article s'ouvre par une note de bas de page qui nous fait saisir qu'il s'agirait de rendre un véritable hommage à l'interprétation de Hegel que Kojève avait donnée à l'École Pratique :

> « Extrait d'une étude sur la pensée, fondamentalement hégélienne d'Alexandre Kojève. Cette 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 (connaissant, par exemple, les événements depuis 1917 et, tout aussi bien, la philosophie de Heidegger), 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. »[957]

Pourtant, l'allure prétendument pédagogique de l'article ne doit pas nous tromper : ce qu'on y retient est l'accent que Bataille met sur « sur le côté *mort* plus que sur le travail »[958].

---

[954] Cf. *Fonds Georges Bataille*, NAF 28086, boîte 15 (série « Boîtes »), sous-boîte 4 : « Hegel dans le monde présent. Introduction de G. Bataille au livre de Kojève sur Hegel », dactylographie corrigée, 52 ff^{os}.

[955] G. BATAILLE, « Hegel, la mort et le sacrifice », in *Deucalion*, n°5, octobre 1955, pp. 21-43 ; reproduit in *O.C.*, t. XII, pp. 326-345. Nous citerons cette version.

[956] Cf. *supra*, pp. 51 sqq.

[957] *Ibid.*, p. 326 n.

[958] Cf. lettre de Bataille du 11 décembre 1950, *supra*, p. 274.

Ainsi, quitte à « renoncer à faire une philosophie originale », Bataille suit Kojève jusqu'au point de faire de la lecture de Hegel de ce dernier un prétexte pour introduire des résultats qui sont moins définitifs qu'aporétiques ou, pour mieux dire, des résultats qui font du savoir kojévien sur la finitude une *fiction* qui cacherait une fin essentiellement aporétique, voire ouverte de l'Histoire.

Au début de l'article, on trouve un passage des *Conférences* de Hegel de 1805-1806 que Kojève avait cité dans ses cours mais qui ici établit le ton foncièrement *bataillien* de ce qui va suivre :

> « L'homme est cette nuit, ce Néant vide, qui contient tout dans sa simplicité indivise : une richesse d'un nombre infini de représentations, d'images, dont aucune ne lui vient précisément à l'esprit, ou (encore), qui ne sont pas (là) en tant que réellement présentes. C'est la nuit, l'intériorité – ou – l'intimité de la Nature qui existe ici : - *(le)* Moi-personnel pur. Dans de représentations fantasmagoriques il fait nuit tout autour : ici surgit alors brusquement une tête ensanglantée ; là, une autre apparition blanche ; et elles disparaissent tout aussi brusquement. C'est cette nuit qu'on aperçoit si l'on regarde un homme dans les yeux : on plonge alors ses regards en une nuit qui devient terrible ; c'est la nuit du monde qui se présente alors à nous. »[959]

La nuit que l'homme est, la nuit dans laquelle tout le savoir se résout, la nuit qui est silence et Néant vide et qu'on ne peut pas interroger car aucune réponse positive serait en mesure d'être formulée : cette nuit, présente dans d'innombrables ouvrages batailliens, est désormais intégrée dans et par Hegel[960]. Déjà dans les carnets préparatoires du *Coupable* on pouvait lire : « L'être est lui-même réductible à l'apparence ou n'est rien. Ce que nous appelons néant n'est lui-même que la nuit ; entre 'être' et 'apparaître', il est vrai que nous imaginons des différences : ces différences – en faveur de l'être – sont les fusils de la nuit qui nous font faire l'amour – ou la mort – avec la nuit. Mais que la nuit nous tue ne signifie pas qu'elle soit. »[961] Même si à partir des années 1950 Bataille a préféré parler de « RIEN » pour détourner les équivoques métaphysiques que le terme « néant » pouvait impliquer[962], la nuit est bien le non-sens à partir duquel tout sens se produit, fût-il de l'ordre du non-savoir (« Il y a d'un côté

---

[959] G. BATAILLE, « Hegel, la mort et le sacrifice », *op. cit.*, p. 327. Cité par Kojève dans *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 575.

[960] Certes, un Hegel aux tons romantiques, mais « le romantisme de Hegel ne doit pas être entendu au sens vague. Si Hegel fut romantique, ce fut peut-être d'une manière *fondamentale* (il fut de toute façon romantique pour commencer – dans sa jeunesse –, alors qu'il était banalement révolutionnaire), mais il ne vit pas alors dans le romantisme la méthode par laquelle un esprit dédaigneux croit subordonner le monde réel à l'arbitraire de ses rêves. » (*Ibid.*, p. 327)

[961] G. BATAILLE, *Le Coupable* (notes), *op. cit.*, p. 551.

[962] Cf. *supra*, p. 310.

poésie : la destruction, surgie et se diluant, d'une *tête ensanglantée* »[963]) comme du savoir (« de l'autre Action : le travail, la lutte »[964]). Cependant, l'interprétation kojévienne ne voit dans le passage cité de Hegel que « l'idée que le fondement et la source de la réalité objective (*Wirklichkeit*) et de l'existence empirique (*Dasein*) humaines sont le Néant qui se manifeste en tant qu'Action négative ou créatrice, libre et consciente d'elle-même. »[965] Aucune trace de la « tête ensanglantée » ici, et pour cause : la poésie de la destruction, de la destruction du monde de l'utile, la négation pure (non soumise au travail qui façonne la Nature), la « représentation fantasmagorique » où « il fait nuit tout autour » ne se fonde pas sur le discours kojévien, lequel est entièrement redevable au Concept enraciné dans le monde historique, dont il exprime la vérité. Première *hétérodoxie* bataillienne : le Néant que l'homme est, est aussi une « négativité sans emploi » qui creuse le terrain autour et sous le monde que l'on crée par l'Action négatrice *positive* (la Lutte et le Travail).

Ensuite, il est question d'envisager la philosophie de Hegel comme une philosophie de la mort ou de l'athéisme. Dans la mort l'homme achève la temporalité dont il dispose pour agir dans le monde et s'y rendre libre, historique et individuel, puisque « d'après Hegel, l'être 'spirituel' ou 'dialectique' est nécessairement *temporel* et fini. »[966] Si l'homme ne niait pas en soi ce qui est toujours identique à soi-même, à savoir son animalité, dans et par la mort qui l'angoisse, sa vérité ne serait pas achevée, et « il n'y aurait ni homme ni liberté, ni histoire ni individu. Autrement dit, s'il se complaît dans ce qui néanmoins lui fait peur, s'il est l'être, identique à lui-même, qui met l'être (identique) lui-même en jeu, l'homme est alors un Homme en vérité : il se sépare de l'animal. »[967] La temporalité de l'homme, la négativité qu'il porte en lui dans sa conscience que seule la mort peut lui permettre de se détacher du monde naturel pour réaliser le monde historique, se heurterait à la tradition judéo-chrétienne (dans laquelle Hegel s'insère) qui veut attribuée à Dieu seul la 'spiritualité', laquelle assume les valeurs d'éternité et d'infinitude. En ce sens, la philosophie hégélienne serait une anthropologie qui ferait de Dieu un moment provisoire, une fausse route, du cheminement de l'Esprit, que seul l'homme incarnerait. Ainsi, l'homme « aurait pris la place de Dieu »[968] et il l'aurait même

[963] G. BATAILLE, « Hegel, la mort et le sacrifice », *op. cit.*, p. 328.
[964] *Ibid.*
[965] *Ibid.*, p. 327.
[966] *Ibid.*, p. 329.
[967] *Ibid.*
[968] *Ibid.*

tué dans la figure de Jésus. Or, il est évident que Hegel ne s'exprima pas en ces termes, et Bataille, suivant Kojève, le reconnaît :

> « Cette manière de voir peut être à bon droit tenue pour comique. Hegel d'ailleurs n'en parla pas explicitement. […] Kojève lui-même observe la prudence. Il en parle sans lourdeur, évitant d'en préciser les conséquences. Pour exprimer comme il convient la situation dans laquelle Hegel se fourra, sans doute involontairement, il faudrait le ton, ou du moins, sous une forme contenue, l'horreur de la tragédie. Mais les choses auraient bientôt une allure comique. »[969]

Bataille insiste deux fois sur l'aboutissement « comique » de la dialectique hégélienne. Et il ne le fait pas sans associer le manque d'humour de Hegel (« l'humour, semble-t-il, est incompatible avec le travail, et l'application que les choses demandent »[970]) à la condition du Sage hégélo-kojévien, « dans lequel l'histoire révéla, puis acheva de révéler, le plein développement de l'être et la totalité de son devenir »[971]. Il occuperait, selon Bataille, une position souveraine, mais cette souveraineté serait risible elle aussi, engouffrée dans un « Sage divinisé […] et gonflant sa grandeur à partir de la vanité humaine. »[972] Deuxième *hétérodoxie* batailleienne : le Sage occuperait une place, une place comique, au-delà du sérieux de l'Histoire.

Le Sage est censé s'élever à hauteur de la mort car il est le seul qui puisse assumer pleinement le Savoir Absolu et l'angoisse que la totalité du possible demande à qui s'en ferait le garant. À ce propos, Bataille cite un passage de la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* qui rend sensible ce en quoi consiste l'œuvre de la mort. Il le cite dans une traduction qu'il prétend avoir empruntée à Jean Hyppolite, mais qui en réalité est plus proche de celle que Kojève en donne dans l'*Introduction*. Voici le passage tel que Bataille le transcrit :

> « …La mort, écrit Hegel, – si nous voulons nommer ainsi cette irréalité – est ce qu'il y a de plus terrible et maintenir l'œuvre de la mort est ce qui demande la plus grande force. La beauté impuissante hait l'entendement, parce qu'il exige d'elle ce dont elle n'est pas capable. Or, la vie de l'Esprit n'est pas la vie qui s'effarouche devant la mort, et se préserve de la destruction, mais celle qui supporte la mort et se conserve en elle. L'esprit n'obtient sa vérité qu'en se trouvant soi-même dans le déchirement absolu. Il n'est pas cette puissance (prodigieuse) en étant le Positif qui se détourne du Négatif, comme lorsque nous disons de quelque chose : ceci n'est rien ou (ceci est) faux et, l'ayant (ainsi) liquidé, passons de là à quelque chose d'autre ; non, l'Esprit n'est cette puissance que dans la

[969] *Ibid.*, pp. 329-330.
[970] *Ibid.*, p. 330.
[971] *Ibid.*, p. 329.
[972] *Ibid.*, p. 330.

> mesure où il contemple le Négatif bien en face (et) séjourne près de lui. Ce séjour-prolongé est la force magique qui transpose le négatif dans l'Être-donné. »[973]

Bataille s'attarde sur ce passage pour faire ressortir une vérité tout à fait nouvelle, éloignée de celle que Kojève avait pu y voir. La puissance de l'Entendement (le langage, la pensée discursive) permet à l'homme d'introduire l'isolement, la séparation dans la continuité de la Nature. L'Entendement, détachant les formes de leurs contenus, se manifeste comme instance de négation des entités dont il s'empare dans la Nature : la Totalité de l'Être-donné est ainsi fragmentée pour que l'homme puisse *raisonner* à partir de ce qui, dans ce *continuum* où tout se vaut, surgit dans toute sa particularité. L'animal demeure dans la Nature en « ne niant rien »[974], pareillement aux vagues dans la mer, qui sont toujours égales à elles-mêmes. Mais l'animal qu'est l'Homme, en niant la Nature, est obligé de se nier lui-même (il *agit* à l'extérieur comme à l'intérieur de soi) et de se savoir ainsi un individu temporel, fini, libre et *a fortiori* mortel. L'Homme serait donc un « animal anthropophore », la Nature supportant sa propre négation (la vie de l'Esprit « qui supporte la mort et se conserve en elle », comme le dit Hegel). Ainsi, dans le passage cité ce qui apparaît est la violence de l'Entendement, sa négativité, « s'opposant à la beauté pure du rêve, qui ne peut agir, qui est impuissante. »[975] La beauté se situe du côté du non-séparé, du concret qui *hait* l'abstraction de l'Entendement puisqu'il lui demanderait « de soutenir en la maintenant l'œuvre de la mort *humaine* »[976], ce qu'elle ne peut faire parce que, si elle le faisait, elle serait Action. Ce qui équivaut à dire, pour Bataille, que « la beauté est souveraine, elle est une fin, ou elle n'est pas : c'est pourquoi elle n'est pas susceptible d'agir, elle est dans son principe même impuissante et ne peut céder à la négation active de l'Entendement qui change le monde et devient lui-même autre chose que ce qu'il est. »[977] La beauté ne serait pas différente de la « tête ensanglantée » de la poésie destructrice,

---

[973] *Ibid.*, p. 331. La traduction d'Hyppolite est la suivante : « La mort, si nous voulons nommer ainsi cette irréalité, est la chose la plus redoutable, et tenir fermement ce qui est mort, est ce qui exige la plus grande force. La beauté sans force hait l'entendement, parce que l'entendement attend d'elle ce qu'elle n'est pas en mesure d'accomplir. Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit. L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement. L'esprit est cette puissance en n'étant pas semblable au positif qui se détourne du négatif, (comme quand nous disons d'une chose qu'elle n'est rien, ou qu'elle est fausse, et que, débarrassé alors d'elle, nous passons sans plus à quelque chose d'autre), mais l'esprit est cette puissance seulement en sachant regarder le négatif en face, et en sachant séjourner près de lui. Ce séjour est le pouvoir magique qui convertit le négatif en être. » (G.F.W. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. fr. par J. Hyppolite, *op. cit.*, vol. 1, p. 29)

La traduction de Kojève se trouve aux pages 540-541 de l'*Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*

[974] G. BATAILLE, « Hegel, la mort et le sacrifice », *op. cit.*, p. 332.

[975] *Ibid.*, p. 333.

[976] *Ibid.*

[977] *Ibid.*

et la beauté mène son impuissance à hauteur de mort. Tout en n'agissant pas, il y aurait une sorte de gloire pernicieuse en elle, ce que Bataille souligne à maintes reprises dans toute sa production, par exemple quand il parle de l'« excessive beauté de la mort »[978]. La mort est par ailleurs en même temps désirée et rejetée par l'homme comme l'on pourrait désirer une belle femme dont la laideur des « parties animales » nous répugne.[979] Cela ne fait pas de doute : la lecture bataillienne diverge consciemment de celle de Kojève, comme on le remarque dans une note de bas de page :

> « Ici mon interprétation diffère un peu de celle de Kojève. Kojève dit simplement que 'la beauté impuissante est incapable de se plier aux exigences de l'Entendement. L'esthète, le romantique, le mystique fuient l'idée de la mort et parlent du Néant lui-même comme de quelque chose qui *est*'. En particulier, il définit ainsi le mystique admirablement. Mais la même ambiguïté se retrouve chez le philosophe (chez Hegel, chez Heidegger), au moins pour finir. En vérité, Kojève me semble avoir le tort de ne pas envisager, au-delà du mysticisme classique, un 'mysticisme conscient', ayant conscience de faire un Être du Néant, définissant, qui plus est, cette impasse comme celle d'une Négativité qui n'aurait plus de champ d'Action (à la fin de l'Histoire). Le mystique athée, *conscient de soi*, conscient de devoir mourir et disparaître, vivrait, comme Hegel le dit *évidemment de lui-même*, 'dans le déchirement absolu' ; mais, pour lui, il ne s'agit que d'une période : à l'encontre de Hegel, il n'en sortirait pas, 'contemplant le Négatif bien en face', mais ne pouvant jamais le transposer en Être, refusant de le faire et se maintenant dans l'ambiguïté. »[980]

Dans cette note, Bataille ne fait que reprendre le différend qui l'opposait à Kojève depuis la lettre de 1937. Bataille serait exactement ce « mystique conscient » qui vivrait dans le « déchirement absolu » et reconnaîtrait « faire un Être du Néant, définissant, qui plus est, cette impasse comme celle d'une Négativité qui n'aurait plus de champ d'Action (à la fin de l'Histoire) », périphrase habile qui remplace la formule célèbre qu'il avait employée autrefois, celle

---

[978] Cf. G. BATAILLE, *L'Abbé C.*, *op. cit.*, p. 347. La même expression se retrouve aussi dans *Le Coupable*.

[979] Dans *L'Érotisme*, Bataille dira : « L'image de la femme désirable, donnée en premier lieu, serait fade – elle ne provoquerait pas le désir – si elle n'annonçait pas, ou ne révélait pas, en même temps, un aspect animal secret, plus lourdement suggestif. La beauté de la femme désirable annonce ses parties honteuses : justement ses parties pileuses, ses parties animales. L'instinct inscrit en nous le désir de ces parties. […] La beauté négatrice de l'animalité, qui éveille le désir, aboutit dans l'exaspération du désir à l'exaltation des parties animales ! » (G. BATAILLE, *L'Érotisme*, *O.C.*, t. X, pp. 142-143)

Ici, l'on peut constater que Bataille propose une notion *puissante*, active de la beauté, laquelle *nie* l'animalité ainsi que l'Entendement le ferait. Mais il s'agit d'une action *passive*, c'est-à-dire vouée à susciter une autre action, celle du désir, dont le but serait de *souiller* voire de *profaner* le corps que la beauté informe et que l'interdit de l'homme concernant la sexualité rendrait *sacré* : « Rien de plus déprimant, pour un homme, que la laideur d'une femme, sur laquelle la laideur des organes ou de l'acte ne ressort pas. La beauté importe au premier chef en ce que la laideur ne peut être souillée, et que l'essence de l'érotisme est la souillure. L'humanité significative de l'interdit, est transgressée dans l'érotisme. Elle est transgressée, profanée, souillée. Plus grande est la beauté, plus profonde est la souillure. » (*Ibid.*, p. 144)

[980] G. BATAILLE, « Hegel, la mort et le sacrifice », *op. cit.*, p. 333.

de « négativité sans emploi » caractérisant la « blessure ouverte » que serait sa vie. Seulement, en 1955 Bataille n'est plus le mystique athée auquel il s'identifiait en 1937, et s'il rétorque à Kojève avoir eu le tort de ne pas envisager cette modalité du mysticisme c'est peut-être pour régler publiquement un compte que tous deux avaient déjà réglé en privé, dans leur correspondance, lorsque Kojève avait reconnu « que la seule attitude possible en regard de celle des 'hégéliens' est l'attitude 'silencieuse' qui est la vôtre [*celle de Bataille*] »[981]. Si Bataille insiste sur la beauté souveraine de la mort, Kojève, quant à lui, ne met l'accent que sur l'Homme comme Entendement qui se donne dans la Nature en tant qu'« Action négative qui réalise le Néant en anéantissant l'Être : l'être donné de l'Homme (dans la Lutte) et l'être donné de la Nature (par le Travail – qui résulte d'ailleurs du contact réel avec la mort dans la Lutte).»[982] On est en présence de la troisième *hétérodoxie* bataillienne, se situant idéalement à la suite de celle qu'on a isolée comme étant la première : à une philosophie de la lutte des classes et du travail, Bataille répond par une philosophie de la souveraineté du désir de la mort.

Dans la deuxième partie de l'article, intitulée « Le sacrifice », Bataille propose – à l'encontre des propos qu'il avait tenus dans la note de bas de page initiale – une lecture complètement originale du Hegel de Kojève mais que celle du philosophe russe devrait impliquer si l'on voulait en tirer toutes les conséquences. Bataille repère dans le processus anthropogène, celui qui séparerait l'homme de l'animal, l'Esprit de la Nature, la même structure qu'il avait déjà amplement esquissée dans *Théorie de la religion*, à savoir celle du *sacrifice*. L'homme mettrait à mort l'animal qu'il porte en lui-même selon les modalités sacrificielles dont l'humanité entière, depuis toujours, a fait l'expérience. Dans cette mise à mort se révélerait « la vérité non corporelle qui décrit Hegel, qui, de l'homme fait – selon l'expression de Heidegger – un être pour la mort (*Sein zum Tode*), ou – selon l'expression de Kojève lui-même – 'la mort qui vit une vie humaine'. »[983] Cette vérité serait donc *universelle*, et Bataille introduit l'assomption selon laquelle la Négativité, en niant la Nature, ne saurait se soustraire au surgissement d'une conscience de la mort qui, dans le sacrifice, est à la fois *immédiate* et *médiatisée*. Immédiate puisque le bourreau s'identifie à la victime dans l'horreur sacrée, insaisissable par la discursivité, que la mort de cette dernière suscite : « Dans le sacrifice, le sacrifiant s'identifie à l'animal frappé de mort. Ainsi meurt-il en se voyant mourir, et même en quelque sorte, par a propre

[981] Cf. *supra*, p. 275.
[982] G. BATAILLE, « Hegel, la mort et le sacrifice », *op. cit.*, p. 334.
[983] *Ibid.*, p. 335.

volonté, de cœur avec l'arme du sacrifice. »[984] Il s'agit également une conscience de la mort médiatisée car tout cela ne reste qu'une « comédie », un spectacle ou une représentation : la mort *réelle* de l'animal qui supporte l'homme entraînerait la mort de la conscience humaine elle-même, ne révélant donc rien. L'homme a par conséquent besoin de *vivre* la mort en usant d'un subterfuge capable de le maintenir éveillé « au moment où il meurt vraiment »[985]. Or, Hegel n'a pas pu voir la vérité universelle de la Négation se déployant dans le sacrifice[986] :

> « Entre Hegel et l'homme du sacrifice subsiste néanmoins une différence profonde. Hegel s'éveilla d'une manière *consciente* à la représentation qu'il se donna du Négatif : il le situait, lucidement, en un point défini du 'discours cohérent' par lequel il se révélait à lui-même. Cette Totalité incluant le discours qui la révèle. Tandis que l'homme du sacrifice, auquel manqua une connaissance discursive de ce qu'il faisait, n'en eut que la connaissance 'sensible', c'est-à-dire obscure, réduite à l'émotion inintelligible. »[987]

Quatrième *hétérodoxie* bataillienne : « le sacrifice à lui seul témoign[*e*] de *tout* le mouvement de la mort »[988], même lorsqu'il n'est vécu que sensiblement – et ici, la nostalgie de l'expérience d'Acéphale ne peut ne pas avoir joué dans l'attribution d'un sens *universellement* valable à un phénomène *particulièrement* insensé. Bataille soutient néanmoins que le « moment » du sacrifice était inclus dans le mouvement de la *Phénoménologie* mais que Hegel, se conduisant en Sage, n'eut de la mort qu'une conscience « satisfaite » et pleine se détournant, après y avoir séjourné, du « déchirement absolu » dans lequel une sensibilité naïve pourrait se maintenir. Il n'en reste pas moins que, d'après Kojève, l'idée de la mort ne rend pas l'Homme heureux et ne lui procure aucun plaisir car il s'agirait dans ce cas d'une « satisfaction vulgaire » à rejeter

---

[984] *Ibid.*, p. 336.

[985] *Ibid.*, p. 337.

[986] Bataille en propose une explication fondée sur la formation religieuse du philosophe allemand : « Peut-être faute d'une expérience religieuse catholique. J'imagine le catholicisme plus proche de l'expérience païenne. J'entends d'une expérience religieuse universelle dont la Réforme s'éloigne. Peut-être seule une profonde piété catholique peut avoir introduit le sentiment intime sans lequel la phénoménologie du sacrifice serait impossible. » (*Ibid.*, p. 338 n.)

Nous rappelons que Bataille fut profondément religieux pendant une brève période de sa vie : il se « convertit » à la foi catholique en 1914, à dix-sept ans (son père était irréligieux, sa mère indifférente), pour se retrouver athée au début des années 1920, probablement suite à la lecture de Nietzsche et à la fréquentation du philosophe russe Léon Chestov, émigré socialiste qui le forma philosophiquement.

[987] *Ibid.*, p. 338.

[988] *Ibid.*

puisque le « déchirement absolu » dont parle Hegel « s'accorde mal avec le désir d'être reconnu. »[989] De quoi pourrait-on jouir alors quand on est consciemment en présence de la mort ?[990]

Bataille, en répondant à cette question, expose sa cinquième *hétérodoxie*, la moins recevable par rapport à la démarche hégélo-kojévienne : de la mort on peut tirer du plaisir, et même de la jouissance érotique, dans un double mouvement complémentaire d'« angoisse gaie » et de « gaieté angoissée » lié à la transgression des interdits. En effet, l'association entre l'érotisme et la mort avait déjà été bien établie par Bataille, pour lequel le plaisir s'accroît dans le sentiment de commettre un péché lorsqu'on brise consciemment les tabous frappant la sexualité :

> « L'idée de la mort contribue, d'une certaine manière et dans certains cas, à multiplier le plaisir des sens. Je crois même que, sous forme de souillure, le monde (ou plutôt l'imagerie générale) de la mort est à la base de l'érotisme. Le sentiment du péché se lie dans la conscience claire à l'idée de la mort, et *de la même façon* le sentiment du péché se lie au plaisir. Il n'en est pas en effet de plaisir *humain* sans une situation irrégulière, sans la rupture d'un interdit, dont, actuellement, le plus simple – en même temps le plus fort – est celui de la nudité. »[991]

Le moment souverain de l'érotisme ne peut se dissocier d'un état d'esprit qui baigne dans l'angoisse que toute représentation de la mort évoque. Si l'homme jouit dans les ébats sexuels, il ne le fait qu'au prix d'une profonde détresse qui le frappe au moment où il découvre, dans la violence de la possession du corps d'autrui, le fond *coupable* de tout plaisir. En franchissant les limites dictées par le monde de l'utilité, il plonge dans l'affreuse conscience du sens mortifère de la sphère interdite à laquelle il touche : toute possession est en réalité une *dépossession*, soit l'expérience d'une perte de soi qui ouvre à la Totalité concrète, indifférenciée, de l'être-donné. Il touche donc à l'animalité qu'il rejetait et dont il avait horreur. Il meurt à lui-même

---

[989] *Ibid.*, p. 339.

[990] Dans l'article « L'au-delà du sérieux », paru en 1955 dans *La Nouvelle N.R.F.*, Bataille revient sur le « malheur » de Hegel en s'exprimant ainsi : « Dans la mesure où il assigne la totalité de l'expérience, Hegel échappe à la réduction du malheur. La *Phénoménologie de l'esprit* fait la part de la jouissance (*Genuss*). Mais, illogiquement, la *Phénoménologie* donne au sérieux du malheur et à l'absence de jeu la valeur finale. Je ne crois pas que Hegel fut pleinement l'athée qu'Alexandre Kojève voit en lui*. Hegel fait une *chose* de l'univers, une chose humaine, il en fait Dieu (dans le sens où, en Dieu, l'immanence ou le caractère sacré de l'univers se donne la transcendance d'un objet, d'un objet utile). Hegel n'a pas saisi, dans notre achèvement, une inhumanité singulière, l'absence de tout sérieux de l'homme à la fin libéré des *conséquences* qu'ont les tâches serviles, n'ayant plus à prendre ces tâches au sérieux, n'ayant plus *rien* à prendre au sérieux.

* Kojève n'en a pas moins raison. Impossible de ne pas voir en Hegel une résolution, un changement en autre chose, une négation de Dieu. » (G. BATAILLE, « L'au-delà du sérieux », in *La Nouvelle N.R.F.*, n° 26, février 1955, pp. 239-248 ; reproduit in *O.C.*, t. XII, pp. 313-325. La citation est tirée des pages 314-315)

[991] *Ibid.*, p. 340.

en fusionnant avec l'autre qui lui renvoie l'image spéculaire de la mort qu'il est en train de *vivre*. En ce sens, l'acte érotique est une représentation altérée du sacrifice, et Bataille souligne l'ambiguïté émotive qui accompagne depuis toujours ce phénomène : « Il faut dire aussi que le sacrifice était, comme la tragédie, l'élément d'une fête : il annonçait une joie délétère, aveugle, et tout le danger de cette joie, mais c'est justement le principe de la joie *humaine* : elle excède et menace de mort celui qu'elle entraîne dans son mouvement. »[992] Hegel n'avait pas pu saisir cette ambivalence ; il se contenta d'isoler les deux attitudes les plus communes à l'égard de la mort : soit l'homme recule d'horreur devant elle, soit il dit « ce n'est rien » en détournant le regard. Or, le Sage qu'Hegel incarne se maintient près de l'œuvre de la mort, il la regarde bien en face, mais il est incapable d'en éprouver une joie excessive : son angoisse n'est pas gaie, et elle n'est pas gaie parce que le Discours dont il recouvre le travail du Négatif donne lieu à une médiatisation qui éloigne toute naïveté.

Chez Bataille, cette naïveté est le sens le plus propre de l'homme souverain, de l'homme *entier*, non servile lequel retient, du Discours, les moments de suspension. Quand il y a silence, la souveraineté surgit, la « beauté impuissante » marque son entrée dans le monde soumis à l'Action négatrice de l'Entendement. Si le sacrifice a un sens, ce serait celui de rendre l'homme libre du besoin animal, en réalisant ainsi *entièrement* son humanité dans la possibilité de faire « ce qui lui plait, son bon plaisir. »[993] Néanmoins, la discursivité, liée au travail que l'homme doit accomplir pour satisfaire ses besoins animaux, a gâché un tel plaisir. « Le sacrifice, poursuit Bataille, n'est donc une manière d'être *souveraine*, *autonome*, que dans la mesure où le discours *significatif* ne l'informe pas. Dans la mesure où le discours l'informe, ce qui est *souverain* est donné en termes de *servitude* », alors que le souverain, « par définition ne *sert* pas. »[994] Hegel, et Kojève avec lui, a eu le tort de vouloir asservir la Sagesse – laquelle, prise en soi, devrait être une figure de l'absoluité – à la recherche discursive d'elle-même. Elle n'est pas authentiquement souveraine du fait qu'elle se révèle par le discours, à la fin de l'Histoire, en se soumettant à un projet. Hegel a eu beau parler de « déchirement absolu », cela n'était qu'« un accident dans l'ascension »[995] vers une Sagesse pleinement homogène et achevée.

Sixième et dernière *hétérodoxie* bataillienne, la plus décisive : si de souveraineté authentique on peut parler, ce serait alors uniquement dans le sens d'une souveraineté *inconsciente* que l'on

[992] *Ibid.*
[993] *Ibid.*, p. 342.
[994] *Ibid.*
[995] *Ibid.*, p. 344.

ne chercherait pas. Pourtant, Bataille conclut que « jamais rien ne nous est donné, sinon de cette manière équivoque »[996], ce qui fait de l'« échec » de Hegel le plus haut signe de « l'incomparable portée de sa démarche »[997], laquelle ne sort en rien diminuée par les contradictions qu'elle nous oblige à envisager comme étant celles qui, somme toute, nous fondent en tant qu'êtres humains.

Cet article de Bataille, conçu comme une introduction à la pensée de Kojève, nous fait véritablement toucher du doigt les questions qui, dans l'apothéose du savoir discursif, pouvaient la troubler au plus haut point. Cependant, la force de l'argumentation bataillienne est de démontrer qu'aucune réflexion qui se veut totalisante ne peut se passer du trouble que la totalité elle-même représente aux yeux de qui tâcherait de l'embrasser. Le « déchirement absolu », minimisé par Kojève, devient alors pour Bataille la marque la plus significative de la difficulté dans laquelle Hegel se trouva au moment de fermer son système. Kojève a voulu l'achever hâtivement à sa place, Bataille a entendu le rouvrir pour nous exposer la blessure que jamais nous ne pourrons suturer. Cette blessure avait peut-être fait croire à Hegel qu'il était en train de devenir fou tout en devenant *Dieu*, c'est-à-dire le Savoir Absolu. Mais un Dieu qui révélerait, par ses défaillances, le sens de son omniscience, serait-il encore tel ?

Nous croyons que Bataille, en voulant rendre hommage à Kojève, a en réalité fait jouer la folie de Hegel *contre* la Sagesse, ce qui est une manière de s'identifier, par Hegel, à cette folie qui peut mener à une souveraineté inconsciente. Encore une occasion pour être cette « dent douloureuse dans la bouche »[998] du philosophe mais, cette fois-ci, le philosophe en question est bien Kojève alors que la dent serait Hegel.

Dans l'article « Hegel, l'homme et l'histoire », paru en 1956 dans la revue *Monde nouveau-Paru*[999] et qui rassemble les parties IV, V et VI de l'introduction à *Hegel dans le monde présent*, Bataille ne se soucie plus de suivre fidèlement l'interprétation kojévienne : si dans l'article précédent on a pu parler d'*hétérodoxies* internes au développement de la philosophie de Kojève, maintenant il est explicitement question d'« interprétation personnelle »[1000] de la

[996] *Ibid.*, p. 345.
[997] *Ibid.*, p. 344.
[998] G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure* (notes), *op. cit.*, p. 423.
[999] G. BATAILLE, « Hegel, l'homme et l'histoire », in *Monde nouveau-Paru*, n° 96, janvier 1956, pp. 21-23 et n° 97, février 1956, pp. 1-14 ; reproduit in *O.C.*, t. XII, pp. 349-369. Nous citerons cette dernière version.
[1000] *Ibid.*, p. 351.

Lutte à mort entre Maître et Esclave, du monde historique que ce dernier développe en travaillant et du problème insoluble – puisque toujours ouvert – de la fin de l'Histoire.

D'entrée de jeu Bataille, sans s'éloigner de la construction logique que Hegel avait exposée dans la *Phénoménologie*, s'appuie sur la dialectique de la reconnaissance Maître-Esclave pour définir les caractères du *souverain*. Dès lors, il ne fait que prolonger les propos qu'il avait tenus dans *La Souveraineté*, les faisant jouer cette fois-ci dans un corps-à-corps plus serré avec les éléments que la description hégélienne de la Maîtrise avait mis en lumière. En effet, le Maître est en premier lieu un être qui risque la mort dans une lutte de *pur prestige* dont le but ne serait pas de satisfaire les besoins animaux. Il met en jeu sa vie pour le fait même d'avoir *choisi* de le faire, et en cela il est formellement *libre* et éminemment *souverain*. Toutefois, cette souveraineté ne peut se soustraire à une reconnaissance car, si elle n'était pas reconnue, elle ne serait point. Cet homme souverain laisse donc en vie son adversaire, l'être qui a reculé devant la mort, pour le réduire en esclavage et en obtenir ainsi en échange une instance identificatrice. À ce moment, l'humanité se divise par conséquent en deux classes, celle des Maîtres et celle des Esclaves. Et Bataille de rectifier : « […] J'introduis cette remarque personnelle : avant d'avoir des esclaves, l'homme n'avait qu'une souveraineté limitée. Le souverain devait éventuellement faire de sa vie deux parts, l'une absolument souveraine et l'autre active, au service des fins animales. Les esclaves lui permirent de se libérer de la part active. »[1001] Depuis lors, Bataille ne cesse de se servir de bipartitions structurales, bâties autour de l'alternance entre action et refus d'agir, entre utile et inutile, pour faire saisir la portée à la fois dialectique et antidialectique puisqu'anthropologiquement aporétique, injustifiable, de la philosophie de Hegel dont Kojève n'avait isolé que quelques moments réputés fondamentaux.

En premier lieu, l'accent est mis sur le fait que le Maître d'Esclaves doit déléguer une partie de sa souveraineté à des emplois utiles[1002] : d'un côté il a besoin d'exercer un pouvoir assujettissant, de l'autre côté il peut se complaire dans la liberté de tuer (à ce propos, Bataille le rattache à la « beauté impuissante » dont il était question dans le passage longuement commenté de la préface de la *Phénoménologie*). Ainsi, la souveraineté se divise en « militaire » et « religieuse ». Le roi religieux est souverain « pour *ce qu'il est* »[1003] et non pas pour *ce qu'il fait*,

[1001] *Ibid.*, p. 352.

[1002] Bataille tente d'esquisser une reconstruction anthropologique de la souveraineté, mais il sait très pertinemment, et il l'explicite même, que Hegel visait un développement logique du rapport entre Maître et Esclave, lequel n'aurait pas eu pour but de suivre historiquement leurs représentations réelles.

[1003] *Ibid.*

et il pourrait même lui arriver d'être mis à mort, d'être sacrifié : il a de la mort une connaissance immédiate qui s'exprime par une *impuissance* vis-à-vis du monde sacré dont il est garant et dont il pourrait être victime. En revanche, lorsque le Maître militaire *agit* pour se faire reconnaître par l'adversaire vaincu, soumet sa *puissance* à l'utilité tout en ayant méprisé l'animalité de la mort « parce qu'il est glorieux de la mépriser. »[1004] Mais quid de l'Esclave ?

Selon Hegel, l'Esclave n'est pas seulement l'objet d'une propriété individuelle réclamée par le Maître qui l'a assujetti : il est d'abord un homme qui a librement préféré la servitude à la mort. Dans cette liberté, il retrouve néanmoins l'injonction de travailler pour le Maître mais – et ici la leçon hégélo-kojévienne est pleinement reçue – le fait de façonner la Nature (à laquelle il avait cédé, sous l'impulsion de l'instinct de conservation, en refusant de mourir et donc de se reconnaître comme Homme) lui permet de s'en rendre Maître. Ce faisant, il nie la Nature extérieure mais aussi sa propre nature : il est enfin libre de lui-même, libre de sa nature d'Esclave, et peut se conduire comme un Maître qui *agit*. Le souverain militaire, quant à lui, ne pouvant directement changer le monde puisqu'il se sert du travail de l'Esclave pour le faire, retrouve son impuissance première – l'impuissance profonde du religieux – et, dans un jeu de renversements dialectiques, se subordonne essentiellement à l'Esclave qui a supprimé sa servitude et qui devient faiseur d'Histoire. Il la fait par le travail et par le refoulement du désir de jouir immédiatement des produits qu'il transforme pour le Maître. En ce sens, l'avenir appartient à l'Esclave alors que le Maître est cloué à un présent oisif et conservateur.

Or, Bataille introduit néanmoins des considérations tirées des travaux des ethnologues et des anthropologues pour instiller le doute sur le fait que les choses ne se sont pas passées de la manière dont le suggère Hegel. Il avance l'hypothèse que, historiquement, « le travail a dû précéder l'esclavage »[1005] et que, si l'Esclave ne consommait aussitôt les objets qu'il façonnait, c'était probablement à cause d'interdits religieux qui les frappaient[1006]. Pourtant, Hegel ne pouvant connaître ces données, sa reconstruction *phénoménologique* (et donc logique) reste valable, du moins dans le domaine « spatial ». Effectivement, les conflits extérieurs que Hegel a décrits devaient conserver dialectiquement (donc sublimer) un « drame intérieur »[1007] qui

[1004] *Ibid.*, p. 353.
[1005] *Ibid.*, p. 356.
[1006] Dans une note de bas de page, Bataille ne cache aucunement sa propre distance de la philosophie hégélo-kojévienne vis-à-vis de la naissance de l'humanité, même s'il ne fait de cette distance qu'une étape particulière d'un mouvement plus général qui la comprendrait : « Selon moi, c'est par l'*interdit* ou les interdits religieux que l'Homme se serait séparé de l'animalité. Mais en écrivant le mot, je ne fais ici qu'énoncer vaguement sans en développer le sens un moment de la Négativité qui s'insère, en un sens, de lui-même, dans les constructions hégéliennes. » (*Ibid.*, p. 358 n.)
[1007] *Ibid.*

s'était d'abord ordonné dans le temps : « C'est le sens d'une opposition classique entre 'temps sacré' et 'temps profane'. Ce que le temps profane est au sacré, l'Esclave le fut au Maître. »[1008] Du point de vue – symbolique – de la temporalité, la servitude ne travaille que dans l'espace profane des interdits pour produire ces ressources qui, s'accumulant, serviront à la consumation rituelle dans les fêtes du temps sacré, administrées par le Maître. L'opposition des deux régimes temporels est donc claire et assure une certaine stabilité sociale (fût-elle temporaire). Pourtant, dans l'espace, l'opposition entre Maître et Esclave « annonce l'instabilité de l'Histoire : le Maître est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est, il ne peut avoir l'autonomie du 'temps sacré', il insère même dans l'existence sacrée le mouvement du temps profane, où l'on agit en vue d'un résultat. Son être même introduit, du fait qu'il dure, un élément contraire à l'*instantanéité* du 'temps sacré' […]. »[1009]

Bataille reprend donc les thèses qu'il avait intégrées dans ses œuvres depuis les années 1930 pour indiquer que, si la dialectique du Maître et de l'Esclave peut énoncer une vérité logique sur le déroulement de l'Esprit dans l'Histoire, elle ne saurait pour autant reposer que sur des éléments d'ordre économico-religieux dont aucun commentateur s'était emparé auparavant, pas même Kojève. Somme toute, ce qui intéressait le penseur russe était d'ébaucher une philosophie *politique* de l'Histoire qui aurait atteint son sommet dans le constat que seul le devenir de l'Esclave, moteur du processus historique, pouvait réaliser l'« État universel et homogène », c'est-à-dire la « société sans classes », où tous les hommes auraient été également reconnus par tous. Cependant, la préoccupation majeure de Bataille consistait à mettre en avant le caractère *fictionnel* de cette lecture, une lecture qui écartait comme inessentiel tout moment *authentiquement* souverain, anti-discursif, qui seul, selon lui, pouvait véritablement rendre compte de la nature humaine, laquelle accorde davantage de sens au non-sens qu'à une existence pleinement révélée par la raison.

Dans ce but, Bataille consacre la dernière partie de l'article au « problème dernier de l'hégélianisme »[1010] (il oublie de dire : de l'hégélianisme de matrice kojévienne), c'est-à-dire à la question controversée de la fin de l'Histoire. Il aborde le sujet comme suit :

> « Ce moment ultime de l'imagination implique la vue d'une totalité dont aucun élément constitutif ne peut être séparé, qui, en conséquence, en dernier lieu, amène tout élément au moment où la mort

[1008] *Ibid.*, p. 357.
[1009] *Ibid.*
[1010] *Ibid.*, p. 359.

> le touche ; qui, bien plus, tire la vérité de chaque élément de cette absorption prochaine dans la mort. Mais cette contemplation de la totalité n'est pas possible réellement. Elle n'est pas moins horse de notre atteinte que celle de la mort.
>
> J'introduis de cette manière le postulat de la 'fin de l'Histoire'. Le discours de Hegel n'a de sens qu'achevé et il ne s'achève qu'au moment où l'Histoire elle-même, où tout s'achève. Car, sinon, l'Histoire continue, et d'autres choses encore devront être dites. La cohérence du discours entre alors en cause, et même sa possibilité.
>
> La fin de l'Histoire peut sans doute avoir lieu de plusieurs manières. Et de quelque manière qu'elle ait lieu il me paraît, sinon légitime, inévitable, à défaut de vivre la fin de s'imaginer la vivant, de la *représenter* pour cela par un artifice. »[1011]

Le vocabulaire employé par Bataille ne saurait être plus significatif : « imagination », « postulat », « représenter », « artifice »… Il apparaît de façon très claire que la position bataillienne est celle d'un homme qui, quitte à trahir la légitimité – mais non la cohérence – du discours qu'il est en train de commenter, repère dans l'incrédulité et dans la déception son aboutissement nécessaire[1012]. La fin de l'Histoire étant la fin de tout Discours et de la Philosophie qu'il entraîne, la fin de toute Action négatrice, étant même la fin de l'Homme proprement dit, elle ne peut pas se donner comme une donnée vérifiable. Dans « Hegel, la mort et le sacrifice », Bataille avait traité le sacrifice de *comédie*. La fin de l'Histoire ne serait pas moins risible, à cette différence près qui « demeure entre deux comédies : la mort, elle, est certaine. Mais la fin de l'Histoire ne l'est pas. »[1013] Tout en citant les passages où Kojève détaille en quoi consisterait cette fin et quelles en seraient les conséquences, Bataille ne peut dissimuler sa contrariété[1014], mais il se résout également à adhérer à la vérité de cet événement pour y faire glisser un « enseignement » autre : « Malgré les manières de penser qui prévalent, j'envisage maintenant la fin de l'Histoire comme une vérité quelconque, comme une vérité établie. La condition essentielle en est claire, c'est seulement le passage des hommes à la société homogène ; la cessation du jeu par lequel ces hommes s'opposaient entre eux, et réalisaient tour à

[1011] *Ibid.*

[1012] Par ailleurs, dans le plan de l'introduction à *Hegel dans le monde présent* dont cet article est issu, le paragraphe sur la fin de l'Histoire était introduit par le titre « Difficulté de croire à la fin de l'Histoire » (cf. *Fonds Georges Bataille*, NAF 28086, boîte 15 (série « Boîtes »), sous-boîte 4 : « Hegel dans le monde présent. Introduction de G. Bataille au livre de Kojève sur Hegel », f° 3).

[1013] *Ibid.*, p. 360.

[1014] Il souscrit les conséquences logiques du développement kojévien, mais il y voit en même temps une réduction misérable de l'homme à un objet dont il serait légitime de se désintéresser. En effet, à la fin de l'Histoire, le *Logos* de l'Homme subsisterait à l'état d'une chose morte, tel un livre qui, une fois terminé et publié, n'appartiendrait plus à la réalité humaine qui l'a produit. Pareillement, le rapport entre le Sage et son Livre (post-historique) est analogue à celui entre l'homme et *sa* mort. Elle serait impersonnelle et éternelle, c'est-à-dire inhumaine : tant qu'on est en vie, elle nous appartient dans l'avenir mais, une fois qu'on est mort, notre corps cesse d'être à nous, cesse d'être un « moi » (cet exemple, cité par Bataille, est tiré de Kojève : cf. *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, pp. 387-388).

tour des modalités *humaines* différentes. »[1015] La fin de l'Histoire serait une conséquence directe de l'homogénéisation du monde par le biais du travail de l'Esclave mais, s'il nous reste une attitude à préserver, ce serait celle de cet Esclave au moment où il s'aperçut qu'il pouvait user souverainement des ressources qu'il produisait, c'est-à-dire ne pas s'en soucier et de les *dépenser*. Dans un jeu de renversements dialectiques, le fait de se reconnaître comme un Maître lui instilla la honte de les consumer dans le luxe car, en s'asservissant aux objets dont il pouvait disposer et en se transformant ainsi en capitaliste, il se devait d'accroître le nombre des moyens de production. Bataille suit ici dans les grandes lignes le développement historique qu'il avait envisagé dans *La Part maudite* et dans *La Souveraineté*. Dès lors, ses Esclaves (devenus entre-temps des ouvriers) s'engagèrent dans une lutte révolutionnaire visant une redistribution des ressources : « L'excès des richesses disponibles devait passer d'une répartition inégale voyante, à une répartition homogène, sous la forme d'un accroissement du niveau de vie des travailleurs – de tous les travailleurs. Le luxe est supprimé et sublimé sous forme de *commodité*. »[1016]

Or, selon Bataille, si l'on lit attentivement Hegel, voire à travers le filtre de la *souveraineté* et non celui d'une Sagesse à accomplir (qui est encore une forme de servitude), on aperçoit une autre vérité :

> « Si l'on pense avec Hegel, que l'Histoire, c'est-à-dire l'Homme, commence avec la lutte de pur prestige en vue de la Reconnaissance, il faut admettre, à la base de l'existence *humaine*, le problème d'un choix entre l'emploi des ressources, à la croissance en nombre et en puissance d'une part, la consommation *improductive*, d'autre part. Le choix initial de la lutte de prestige marque le privilège de la consommation improductive, mais il est moins clair qu'il ne semble d'abord ; il n'y a qu'en apparence choix unilatéral, il y a en vérité *double* mouvement. Jamais le souci de croître ne cessa de jouer, ni jamais non plus celui de vivre glorieusement. […] Le choix authentique de l'homme est la *duplicité*. »[1017]

Bataille avait bien raison d'insister « sur le côté *mort* plus que sur le travail »[1018] dans son introduction au Hegel de Kojève puisque, pour faire ressortir la « duplicité » foncière de l'homme, il rendait nécessaire de souligner combien le mouvement d'attraction et de répulsion que la mort inspire n'est en rien différent de celui qui lui permet de saisir le sens du

[1015] *Ibid.*, p. 363.
[1016] *Ibid.*, pp. 368-369.
[1017] *Ibid.*, pp. 366-367.
[1018] Cf. lettre de Bataille à Kojève du 11 décembre 1950, *supra*, p. 274.

monde qu'il habite. Ce sens est double, et tient ensemble, sans jamais les résoudre dialectiquement, les promesses du savoir (l'utile), à la fois convoitées et exécrées en raison de leur tendance à nous asservir, et celles du non-savoir, abhorrées juste avant de pouvoir y déceler les délices de la souveraineté *pure* que celui-ci assure. Dans cette ambivalence, Bataille a néanmoins choisi son camp, et la fin de l'article lance un message assez clair au Kojève qui, dans la correspondance privée, avouait se rapprocher de plus en plus des positions dont il s'était jadis méfié :

> « L'Homme à la vérité ne réfléchit le monde qu'en recevant la mort. À ce moment, il est souverain, mais c'est que la souveraineté lui échappe (il sait aussi que, s'il la maintenait, elle cesserait d'être ce qu'elle est…). Il dit ce qu'est le monde, mais sa parole ne peut troubler le silence qui s'étend. Et il ne sait rien que dans la mesure où le sens du savoir qu'il a se dérobe à lui. »[1019]

*

En 1956, *Madame Edwarda* est réédité avec une préface signée par Bataille alors que le récit demeurait attribué à l'hétéronyme Pierre Angélique. L'occasion en est la préparation de la traduction anglaise du texte par Austryn Wainhouse pour Olympia Press[1020], mais aussi la volonté, de la part de Bataille, d'introduire son récit par un court texte pouvant en expliciter les enjeux (l'édition de 1941 n'offrait aucun repère au lecteur, alors que, par exemple, l'*Histoire de l'œil* présentait une partie, « Réminiscences »[1021], où l'auteur s'expliquait sur ses choix narratifs). En même temps, depuis 1955 Bataille travaillait au projet – non abouti – d'une suite de récits autobiographiques signés par Pierre Angélique et recueillis sous le faux-titre *Divinus Deus* : après *Madame Edwarda*, il y aurait eu *Ma mère* et *Charlotte d'Ingerville*[1022].

La préface de *Madame Edwarda*, conçue en 1955, témoigne des préoccupations majeures de Bataille à cette époque. Le texte fictionnel ayant été rédigé en 1941, à un moment où l'auteur exprimait ses « visions » mystiques dans la partie de *L'Expérience intérieure* intitulée « Le Supplice » (dont *Madame Edwarda* constituait la « clé lubrique »[1023]), la préface publiée en

---

[1019] *Ibid.*, p. 369.

[1020] P. ANGÉLIQUE, *The Naked Beast at Heaven's Gate*, Olympia Press, Montreuil, 1956.

[1021] Titre de la version de 1947. Dans la première édition, publiée en 1928, on pouvait lire « Coïncidences ».

[1022] *Ma mère*, inachevé, n'a été publié que posthume, aux éditions Jean-Jacques Pauvert, en 1966 (cf. aussi G. BATAILLE, *Ma mère*, *O.C.*, t. IV, pp. 175-275 et ID., *Romans et récits*, *op. cit.*, pp. 759-876). *Charlotte d'Ingerville*, également inachevé, n'a jamais fait l'objet d'une publication à part entière, et l'ébauche qui en reste n'a pu être lue que dans les *Œuvres Complètes* (cf. G. BATAILLE, *Charlotte d'Ingerville*, *O.C.*, t. IV, pp. 279-293 ; aussi in Id, *Romans et récits*, *op. cit.*, pp. 877-894). Le projet *Divinus Deus* aurait compris aussi, comme postface, la refonte d'un article de Bataille intitulé « Le paradoxe de l'érotisme », paru dans le numéro 29 de *La Nouvelle N.R.F*, en mai 1955 (cf. G. BATAILLE, « Le paradoxe de l'érotisme », *O.C.*, t. XII, pp. 321-325).

[1023] Cf. le projet de préface cité plus haut, *supra*, p. 226.

1956 rend compte d'une approche interprétative éminemment spéculative qui laisse aux marges les extases d'autrefois pour retrouver les sujets chers au Bataille du projet de *La Part maudite*.

Un exergue tiré de la *Phénoménologie* de Hegel situe le texte dans cette nouvelle démarche. Il s'agit des premiers mots du passage que Bataille avait commenté dans « Hegel, la mort et le sacrifice », soit « La mort est ce qu'il y a de plus terrible et maintenir l'œuvre de la mort est ce qui demande la plus grande force. »[1024] Or, si la préface ne se borne pas à expliciter le sens hégélien de l'exergue, celui-ci sert du moins à établir la tonalité de ce qui suit. En effet, la première phrase en est : « L'auteur de *Madame Edwarda* a lui-même attiré l'attention sur la gravité de son livre. »[1025] Cela ne fait aucun doute qu'il s'agit d'un livre « grave », d'autant plus que cette gravité, cette lourdeur, est soulignée par la matière *basse* dont il est question (une prostituée), matière qui subit la pression de ce qu'il y a de *plus haut* (Dieu) pour montrer que les extrêmes peuvent se toucher, voire s'identifier et que, dans la conscience de cette identification, toute l'œuvre sacrée de la mort se présente à l'homme comme une évidence.

La première partie de la préface se joue précisément sur l'antagonisme entre le plaisir et la douleur, dont les extrêmes (la jouissance sexuelle et la mort) sont également objet d'interdits et surtout d'un mouvement dérisoire qui peut déboucher sur le rire. Et « ce rire, qui accuse l'opposition du plaisir et de la douleur (la douleur et la mort sont dignes de respect, tandis que le plaisir est dérisoire, désigné au mépris), en marque aussi la parenté fondamentale. Le rire n'est plus respectueux, mais c'est le signe de l'horreur. »[1026] Ainsi que le rire puisse servir de moyen pour neutraliser ce qui nous répugne, l'érotisme – d'habitude traité avec légèreté[1027] – peut être « envisagé gravement, tragiquement ».[1028] En refusant de prendre au sérieux l'érotisme, c'est-à-dire « *au tragique* »[1029], on passerait à côté d'une vérité première, une vérité pour laquelle Bataille lance un appel qui se veut « pathétique »[1030]. Il s'agit du constat que, dans

[1024] G. BATAILLE, *Madame Edwarda*, *op. cit.*, p. 9.
[1025] *Ibid.*
[1026] *Ibid.*
[1027] Bataille en profite également pour signaler sa perplexité vis-à-vis d'un mouvement, celui de la révolution sexuelle qui s'esquissait en ces années, de banalisation des interdits sexuels voué à leur levée. Il remarque que seul l'interdit nous permet d'accéder à la transgression, et que c'est dans la transgression qui se joue notre humanité. Le fait d'éliminer les interdits nous rapprocherait d'une condition animale (le temps « de la libre dévoration et de l'indifférence aux immondices », *ibid.*, p. 10) où les élans d'horreur suivis d'attrait, « auxquels se lient la sensibilité et l'intelligence » (*ibid.*), n'auraient plus aucun effet.
[1028] *Ibid.*, p. 10.
[1029] *Ibid.*
[1030] *Ibid.*

l'érotisme, nul ne pourrait échapper, s'il a la volonté d'ouvrir les yeux, « de voir en face *ce qui arrive* »[1031], à la présence d'une extrême joie douloureuse :

> « Ce dont ce grand rire nous détourne, que suscite la plaisanterie licencieuse, est l'identité du plaisir extrême et de l'extrême douleur : l'identité de l'être et de la mort, du savoir s'achevant sur cette perspective éclatante et de l'obscurité définitive. De cette vérité, sans doute, nous pourrons finalement rire, mais cette fois d'un rire absolu, qui ne s'arrête pas au mépris de ce qui peut être répugnant, mais dont le dégoût nous enfonce. »[1032]

L'horreur serait donc la prémisse de la jouissance, et l'horreur la plus forte, celle qui est liée à la perspective de la mort, à nôtre disparition, est « goûtée » dans l'érotisme comme celle qui nous rend désirable au plus haut point l'étreinte sexuelle, laquelle serait autrement marquée d'une répugnance inhibitrice. Certes, dans l'érotisme nous n'avons qu'un « *sentiment* de la mort »[1033], en tout pareil à celui que les mystiques pouvaient éprouver dans leurs extases – au fond, il ne s'agit encore que d'une *comédie* – et pourtant ce sentiment est l'expérience la plus fidèle que le désir de disparaître *dans* l'autre et *avec* l'autre puisse nous renvoyer.

Or, dans ce dépassement de nous-mêmes que les transes érotiques et les extases mystiques accomplissent, nous retrouvons, selon Bataille, l'être dans sa forme la plus excessive : « dans ces moments intolérables où il nous semble que nous mourons, […] l'être en nous n'est plus là que par excès, quand la plénitude de l'horreur et celle de la joie coïncident. »[1034] Ce dépassement, à première vue, ne saurait pas être authentiquement dialectique. Dans une note de bas de page, Bataille s'empresse de dire que « cette définition de l'être et de l'excès ne peut philosophiquement se fonder, en ce que l'excès excède le fondement : l'excès est cela même par quoi l'être est d'abord, avant toutes choses, hors de toutes limites. »[1035] En employant des termes heideggériens, Bataille semble en réalité mettre en avant le fait que l'excès, insondable et infondé, est néanmoins ce « fondement non fondé » (l'*Abgrund* de Heidegger) d'où l'être découle et que celui-ci ne pourra regagner que dans les moments où le sujet limité, qui en est une épiphanie, transgressera les bornes du savoir. À l'issue de cette transgression, de ce dépassement du savoir par le non-savoir, Bataille nous dit que « nous retrouvons

[1031] *Ibid.*
[1032] *Ibid.*, pp. 10-11.
[1033] *Ibid.*, p. 11.
[1034] *Ibid.*, p. 12.
[1035] *Ibid.*, p. 12 n.

Dieu. »[1036] Aboutissement d'abord inexplicable : comment Dieu pourrait se reconnaître dans l'excès ? Dieu, résumant la Totalité du possible d'après les formulations hégéliennes, serait plutôt le sommet du savoir, ce Savoir Absolu qui est en même temps sujet et objet, sujet en tant qu'Esprit et objet en tant que possession certaine de la vérité rationnelle du réel. Au-delà de Dieu, seul le non-savoir trouverait sa légitimité. Mais Dieu, selon Bataille (et suivant en cela la tradition chrétienne), était encore une hypostase transcendante liée au principe d'utilité discursive, et donc un représentant du sacré *pur*, impératif, qui écartait toute immanence, tout éloignement du *Logos*. Dès lors, si l'on peut retrouver l'excès dans Dieu et Dieu dans l'excès, cela ne peut avoir lieu qu'au moyen d'une opération *dialectique* qui supprimerait les contradictions entre le possible et l'impossible tout en les conservant dans une nouvelle figure de l'Esprit. Dans *Madame Edwarda*, cette figure est la prostituée :

> « C'est le sens, c'est l'énormité, de ce livre *insensé* : ce récit met en jeu dans la plénitude de ses attributs, Dieu lui-même ; et ce Dieu, néanmoins, est une fille publique, en tout pareille aux autres. Mais ce que le mysticisme n'a pu dire (au moment de le dire, il défaillait), l'érotisme le dit : Dieu n'est rien s'il n'est pas dépassement de Dieu dans tous les sens ; dans le sens de l'être vulgaire, dans celui de l'horreur et de l'impureté ; à la fin, dans le sens de rien… Nous ne pouvons ajouter au langage impunément le mot qui dépasse les mots, le mot *Dieu* ; dès l'instant où nous le faisons, ce mot se dépassant lui-même détruit vertigineusement ses limites. Ce qu'il est ne recule devant rien, il est partout où il est impossible de l'attendre : lui-même est une *énormité*. »[1037]

Edwarda incarne la résolution de toutes les oppositions apparentes qui innervent le domaine de l'humain. Elle est *le plus haut* comme *le plus bas*, Dieu en fille publique, le Savoir Absolu châtré par le désir[1038], le Non-Savoir Absolu qui souille la *Wirklichkeit* dans un mouvement sacré – donc pernicieux – qui permet de toucher aux deux faces de l'intangible, à Dieu comme au misérable. Le fait que dans les ébauches de la préface de *Madame Edwarda* Bataille introduise le thème de la souveraineté n'est pas dénué d'intérêt. Pierre Angélique y apparaît désormais comme le « souverain » qui fait l'expérience de ces deux extrêmes :

> « *b)* […] Nous devrions, me semble-t-il, nous méfier un peu plus de cet Angélique.

[1036] *Ibid.*, p. 12.
[1037] *Ibid.*
[1038] Cf. *supra*, pp. 229-230.

> Ainsi parle-t-il aux premiers mots de ce livre minuscule de celui qui règne aujourd'hui : au sein d'une foule promise aux secrets désordres de l'érotisme, le personnage jugé digne du nom équivoque de 'souverain' serait perdu, lui-même avide de dissimuler sa honteuse royauté. Comme si l'obscénité, la salacité éhontées étaient souveraines, comme si toutes choses devaient pâlir devant les horreurs qu'autorise la nuit.
>
> *c)* Ainsi le souverain serait-il méconnaissable sous les traits d'un homme entre les autres, à peine un peu plus vague, à peine un peu plus terne. Et de même, il deviendrait impossible de ne plus confondre la nausée que nous donne une putain obscène avec le sentiment le plus inintelligible et le plus violent. […]
>
> *d)* Que Pierre Angélique diffère du fait même d'un souci de souveraineté des autres écrivains, il assume à lui seul l'interrogation de l'homme sur l'ensemble de l'espèce humaine, il interrompt le cours. […]
>
> Le complet humour de la situation. Hegel. Dieu.
>
> C'est la transgression de tout langage. Dieu est cette transgression, à laquelle, dans la transgression de la règle humaine, nous appartenons. […]
>
> *e)* Angélique aperçut le premier qu'en trouvant la condition souveraine dans l'inavouable et le délire divin dans l'ordure, il ne diminuait pas la vérité profonde et ne la réduisait pas aux dimensions du démoniaque. »[1039]

Cette digression sur la souveraineté ne sera pas gardée dans la préface publiée, mais le deuxième liminaire du récit s'y rattache : « MON ANGOISSE EST ENFIN L'ABSOLUE SOUVERAINE. MA SOUVERAINETÉ MORTE EST À LA RUE. INSAISISSABLE – AUTOUR D'ELLE UN SILENCE DE TOMBE – TAPIE DANS L'ATTENTE D'UN TERRIBLE – ET POURTANT SA TRISTESSE SE RIT DE TOUT. »[1040] Pierre Angélique retrouve dans l'obscénité de Dieu sa souveraineté angoissée, ce qui équivaut à dire qu'il retrouve dans le nom d'Edwarda l'antonyme et le synonyme de l'expérience du Savoir Absolu. Dans l'instant où son regard se noie dans les « 'guenilles' […] velues et roses, pleines de vie comme une pieuvre répugnante »[1041] de la prostituée divine, Pierre est le souverain qui achève son humanité par la reconnaissance de sa « tache aveugle », de cet espace où la bassesse et la nudité sont moins le gage d'une pauvreté que d'une richesse éblouissante de la conscience (dans le premier liminaire, on peut lire : « Es-tu seul ? as-tu froid ? sais-tu jusqu'à quel point l'homme est 'toi-même' ? imbécile ? et nu ? »[1042]). Par ailleurs, dans la partie finale de la préface, Bataille suggère que « le domaine

[1039] G. BATAILLE, *Madame Edwarda* (notes), *op. cit.*, pp. 492-493. La scansion du texte opérée par les lettres en italique au début de certains paragraphes suit la série de projets de préfaces esquissés par Bataille.
[1040] G. BATAILLE, *Madame Edwarda*, *op. cit.*, p. 17.
[1041] *Ibid.*, pp. 20-21.
[1042] *Ibid.*, p. 15.

de l'érotisme est voué sans échappatoire à la ruse. L'objet qui provoque le mouvement d'Éros se donne pour autre chose qu'il n'est. Les ascètes disent de la beauté qu'elle est le piège du diable : la beauté seule, en effet, rend tolérable un besoin de désordre, de violence et d'indignité qui est la racine de l'amour. »[1043] L'érotisme s'appuie sur la ruse (avec Hegel, on pourrait dire sur la « ruse de la raison ») pour rendre désirable ce qui est immonde et immonde ce qui coïncide avec le bonheur extrême. Dieu est alors seulement le nom de « ce qui ne recule devant rien »[1044], c'est-à-dire le nom de ce qui ne recule devant le rien qui est la mort, fût-elle délicieusement obscène. En poussant plus loin notre réflexion, on pourrait dire que Dieu est cet *amour* pour ce qui, en nous, annonce la mort sans pour autant se confondre avec elle. Il est évident que Bataille *n'aime pas* la mort ; s'il en étale l'œuvre, c'est pour nous acclimater au surplus de sens que notre vie reconnaîtrait en acceptant l'historicité de l'être. Un surplus qui, bien entendu, fait de l'excès une défaillance du savoir mais non pas une diminution de nos possibilités. Pour Bataille, le fait que l'être soit périssable s'accorderait parfaitement avec l'exubérance que l'excédent d'énergie dont nous disposons demande à mettre en jeu. Dans la perte – des richesses, de la conscience subjective, du discours et, en dernier lieu mais symboliquement, par un détour *spectaculaire*, de la vie – nous atteignons le sommet de l'humanité.

Cette préface fit réagir Kojève qui, dans une lettre datée du 4 mars 1956, écrit ceci à Bataille :

> « Cher ami,
>
> merci beaucoup de l'envoi de Mme Edwarda et mille excuses pour ce remerciement si tardif.
>
> J'ai été « débordé », comme on dit dans l'Administration : Maroc, Tunisie, OECE, etc. etc. J'ai cependant eu le temps de lire l'opuscule.
>
> Le texte lui-même m'a plu. Quant à la Préface…je n'ai jamais beaucoup apprécié le pathétisme, [*du moins ?*] en littérature.
>
> Toutefois, sur le fond, je suis d'accord : Dieu = Amour, quel qu'il soit.
>
> En général – nous sommes d'accord. Ce qui diffère, c'est l'attitude vis-à-vis de ce sur quoi nous sommes d'accord.
>
> À bientôt, j'espère.
>
> Amitié à Diane. »[1045]

[1043] *Ibid.*, p. 13.
[1044] *Ibid.*, p. 12.
[1045] Lettre d'Alexandre Kojève à Georges Bataille du 4 mars 1956, in *Correspondance Bataille*, NAF 15853 – Ambrosino-Kojève, n° 594 ; reproduite dans A. KOJÈVE, « Lettres à Georges Bataille », in *Textures*, *op. cit.*, p. 71.

Quitte à ne pas apprécier le pathétisme de l'appel de Bataille à l'égard de la vérité concernant la survivance, dans l'identité de ces contraires qui sont le plaisir et la douleur, de cette part maudite de l'Esprit qui guette dans sa finitude la promesse d'une souveraineté risible, Kojève se dit d'accord – sur le fond. Il aurait dû dire : sur le *fondement* que Dieu, « quel qu'il soit », Bien transcendant ou putain immanente et immonde, représente pour l'Amour. À ce propos, il faut rappeler encore une fois que, dans la note de bas de page ajoutée à l'édition de 1962 de l'*Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève s'emparait des moments souverains décrits par Bataille (« l'art, l'amour, le jeu etc… »[1046]) pour les attribuer à l'animal post-historique, en ajoutant ceci :

> « Si l'Homme re-devient [*sic*] un animal, ses arts, ses amours et ses jeux doivent eux-aussi re-devenir [*sic*] purement 'naturels'. Il faudrait donc admettre, qu'après la fin de l'Histoire, les hommes construiraient leurs édifices et leurs ouvrages d'art comme les oiseaux construisent leurs nids et les araignées tissent leurs toiles, exécuteraient des concerts musicaux à l'instar des grenouilles et des cigales, joueraient comme jouent les jeunes animaux et s'adonneraient à l'amour comme le font les bêtes adultes. Mais on ne peut pas dire alors que tout ceci 'rend l'homme *heureux*'. Il faudrait dire que les animaux post-historiques de l'espèce *Homo sapiens* (qui vivront dans l'abondance et en pleine sécurité) seront *contents* en fonction de leur comportement artistique, érotique et ludique, vu que, par définition, ils s'en contenteront. »[1047]

L'amour des animaux post-historiques en « bêtes adultes » ne serait-il peut-être un clin d'œil à cet homme souverain, pleinement historique et pourtant hors du temps, qui connaîtrait par l'amour envers ce qui est plus bas, ce qui est plus animal, son propre achèvement soit la disparition de l'« Homme proprement dit »[1048] (l'Action négatrice du donné) au profit d'un avatar de la divinité immanente ? Quoi qu'il en soit, Bataille et Kojève sont d'accord, mais « ce qui diffère, c'est l'attitude vis-à-vis de ce sur quoi [*ils sont*] d'accord » : Bataille avait eu besoin d'une prostituée sacrée, Kojève s'était *contenté* d'un Sage. Et les deux figures sont vouées à la disparition du fait de l'intenable nature de leur existence car la prostituée et l'homme souverain qu'elle « forme » ne peuvent véritablement s'appréhender que dans l'instant où tout projet et tout discours s'évanouissent dans la nuit du non-savoir, pareillement au Sage dont la présence ne serait plus requise puisqu'« il n'y aurait plus, chez ces animaux

[1046] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 435 n.
[1047] *Ibid.*, p. 436 n.
[1048] Cf. *ibid.*, p. 435 n.

post-historiques, de '*connaissance* [discursive] du Monde et de soi. »[1049] Mais encore, ce n'est qu'une *comédie*.

1956 est aussi l'année où Bataille renoue avec un autre projet qui le travaillait depuis très longtemps et s'inscrit dans la lignée de la trilogie de *La Part maudite* mais aussi dans celle des travaux sur le *commencement* et la *destinée* de l'homme envisagés à partir de 1955, avec l'essai *Lascaux ou la naissance de l'art*. Il s'agit de celui de l'*Histoire universelle*, projet d'envergure exquisément hégélienne quant à ses visées mais profondément bataillienne quant à ses contenus.

Bataille avait commencé à y réfléchir déjà en 1934 lorsque, dans une lettre à Raymond Queneau écrite à Rome[1050], il lui exposait ce qui suit :

> « Je songe à te proposer d'écrire ensemble une *Histoire universelle*, le mieux serait en dix ou vingt pages, pratiquement en deux ou trois cents pages. Naturellement il faudrait convenir d'une date à partir de laquelle nous ne nous occuperions plus de rien d'autre qui soit important. C'est faisable à condition d'encadrer dans des séries de dates et de faits des dissertations telles que celle que tu pourrais faire sur le stoïcisme. Il faudrait faire le moins de théorie possible et se borner à exposer l'histoire des trois groupes successifs de civilisations historiques. Je crois qu'il n'est pas impossible d'arriver à une simplicité stupéfiante.
>
> […] Je suis persuadé qu'on peut se mettre d'accord pour toutes les choses importantes. Si ce projet t'intéresse je te proposerai de m'occuper plus spécialement de la Chine et de l'Inde. Mais il est évident qu'il faudrait que chacun de nous, en même temps, prenne contact dans l'ordre du plan avec chaque partie. »[1051]

Bien entendu, cette *Histoire universelle* n'aboutira jamais et la « simplicité stupéfiante » rêvée par Bataille ne se résoudra pas moins en une impossibilité flagrante. Toute l'œuvre bataillienne a été marquée par une complexification constante des propos, des projets et des notions, ce qui ne lui empêcha pas pour autant de multiplier le nombre de voies (et de *vies*) possibles à attribuer à ces impossibles.

Or, en 1956, et justement au moment où Queneau était devenu le directeur de la collection « Encyclopédie de la Pléiade » chez Gallimard, vit le jour le tome I d'une *Histoire universelle*

[1049] *Ibid.*, p. 436 n.

[1050] Bataille y avait visité l'« Exposition de la révolution fasciste » laquelle, inaugurée en octobre 1932, commémorait le dixième anniversaire de la prise au pouvoir par Mussolini.

[1051] Lettre de Georges Bataille à Raymond Queneau datée du 14 avril 1934, in *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, pp. 82-83.

que cette même collection publiait sous la direction de René Grousset et Émile G. Léonard[1052]. Bataille en profite aussitôt pour en donner un compte-rendu dans *Critique*, et l'occasion était favorable pour lui de faire le point sur l'avancement imaginaire de ce projet qu'il concoctait discrètement depuis les années 1930 et dont on avait déjà pu apprécier certains balbutiements dans *Théorie de la religion* ainsi que, comme on l'a vu, dans la suite de textes de *La Part maudite*.

L'article, intitulé « Qu'est-ce que l'histoire universelle ? »[1053], développe une série de critiques très pointues sur la visée générale que les auteurs de cette *Histoire* entendaient déployer. En particulier, Bataille s'en prend à l'allure spécialiste et « spécialisante » qui ferait de cet ouvrage une somme de connaissances particulières où les fins se confondraient avec les moyens. Pourtant, aborder une « histoire universelle » ne serait pas la même chose que faire d'un ensemble de connaissances – prises en tant qu'objets, donc en tant que moyens – l'équivalent d'un savoir général sur l'humanité, qui devrait être une fin en soi. Ce passage l'explique clairement :

> « Le savoir général tend à prendre et il prend spontanément la forme d'une somme des connaissances particulières.
>
> Je tenterai de le montrer par un exemple, celui de l'histoire universelle.
>
> Cet exemple pourrait sans doute être tenu pour incorrect, puisque l'histoire universelle n'est pas le savoir général, mais n'en est qu'un aspect particulier. Mais je pose en principe que dès l'instant où l'histoire n'est plus celle d'une contrée et d'un temps, mais celle de toutes les contrées et tous les temps, elle n'est plus seulement somme des connaissances particulières : elle prend place, dès l'instant, dans la vue d'ensemble qu'est généralement le savoir de l'homme. Le savoir de l'homme en général apparaît en réponse à la question fondamentale : 'Que signifie ce que je suis ?' À quoi l'histoire universelle ne répond sans doute que partiellement. […] Je montrerai d'abord que l'histoire répondant à la question : 'Que signifie ce que je suis ?' diffère de celle qui fait la somme des faits connus – comme la fin diffère des moyens. »[1054]

Certes, le savoir général ne peut faire abstraction des données particulières de l'histoire, mais encore faut-il en saisir le sens, la signification universelle. Surtout, il faut qu'il réponde à la question sur l'Homme et, en cela, Bataille ne saurait être davantage hégélien. L'entreprise

---

[1052] *Histoire universelle, I. Des Origines à l'Islam*, dirigé par René Grousset et Émile G. Léonard, Gallimard, coll. « Encyclopédie de la Pléiade », Paris, 1956.

[1053] G. BATAILLE, « Qu'est-ce que l'histoire universelle ? », in *Critique*, n° 111-112, août-septembre 1956, pp. 748-768 (*O.C.*, t. XII, pp. 414-436, version que nous citerons).

[1054] *Ibid.*, p. 416.

d'une *Weltgeschichte* avait en effet été esquissée par Hegel comme une réponse à l'interrogation fondamentale sur la destinée de l'Esprit, c'est-à-dire sur la réalisation de sa liberté dans l'Histoire comme révélée par la Raison[1055]. Cependant, le concept d'« histoire universelle » n'étant pas clairement défini[1056], Bataille ne peut s'en tenir, suivant Hegel, qu'à l'assomption selon laquelle elle traiterait aussi des *commencements* de l'homme proprement dit, c'est-à-dire de l'homme en tant qu'être *pensant* :

> « […] La philosophie de l'histoire n'est que la considération *pensante* de cette dernière, et il n'est pas possible de renoncer à la pensée. Car l'homme est un être *pensant* ; c'est ce qui le distingue de l'animal. Tout ce qui est *humain*, la sensibilité, la connaissance et la science, l'instinct et la volonté – pour autant que cela soit humain et non animal – contient une pensée, et cette pensée se trouve aussi impliquée chaque fois qu'on s'occupe de l'histoire. »[1057]

Seulement, Bataille, ne pouvant souscrire à l'idée qui consisterait à faire de l'homme une simple hypostase de la pensée, ce qui rejetterait hors de l'histoire les manifestations non discursives de l'humanité primitive, isole dans la *préhistoire* – au moment où le travail et les interdits apparaissent, dans le Paléolithique supérieur – le moment fondant où l'homme se démarquerait de l'animal tout en y demeurant absolument proche[1058].

L'*Histoire universelle* de la Pléiade accorde une place importante à la préhistoire, ce qui en ferait la *clé*, selon Bataille, de tout ce que l'homme a pu devenir par la suite. Cependant, les considérations qu'André Leroi-Gourhan, responsable de la section du volume consacrée à la préhistoire, développe à ce sujet, sont jugées lacunaires. Il se désintéresserait, conformément

---

[1055] Cf. G.F.W. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 342.

[1056] Au début de son cours sur la philosophie de l'histoire, en 1830, Hegel s'exprimait ainsi : « Je n'ai pas besoin de vous dire ce qu'est l'histoire, l'histoire universelle. L'idée qu'on s'en fait généralement – et avec laquelle nous sommes plus ou moins d'accord – est suffisante. » (G.F.W. HEGEL, *La raison dans l'histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, trad. fr. par K. Papaioannou, Plon, coll. « 10/18 », Paris, 1965, p. 43). Pour une reconstruction du concept d'« histoire universelle » et de l'usage que Bataille en fait, nous renvoyons à l'excellent article de L. DUBREUIL, « Projets d'Histoire universelle », in *L'histoire-Bataille. L'écriture de l'histoire dans l'œuvre de Georges Bataille* (Actes de la journée d'études consacrée à Georges Bataille. Paris, École nationale des chartes, 7 décembre 2002), études réunies par Laurent Ferri et Christophe Gauthier, École des chartes, Paris, 2006, pp. 27-51.

[1057] G.F.W. HEGEL, *La raison dans l'histoire*, *op. cit.*, pp. 43-44.

[1058] D'après Hegel, l'organisation étatique constituait la véritable ligne de partage entre l'*historique* et le *préhistorique* : « La réalité inorganique de l'Esprit – l'état où il est inconscient de la liberté, c'est-à-dire du bien et du mal, donc des lois – est un état de torpeur qu'on peut juger sauvage ou non sauvage, qu'on peut même déclarer excellent : en fait, il n'est pas même objet de l'histoire. […] La liberté consiste uniquement à savoir et à vouloir des objets universels, substantiels, comme le droit et la loi, et à créer une réalité qui leur est conforme : l'État.

Avant de parvenir à leur propre destination, les peuples ont pu vivre longtemps dans organisation étatique, tout en réalisant un important développement dans certains domaines. Cette *préhistoire* est, comme nous l'avons dit, en dehors de notre propos, qu'elle ait été suivie d'une vraie histoire ou que les peuples ne soient pas du tout arrivés à former un État. » (*Ibid.*, pp. 191-192)

à la « science historique classique »[1059], à des faits fondamentaux de l'histoire universelle tels que « l'apparition de l'attitude humaine universelle à l'égard des morts » et la « naissance de l'art »[1060], qui seraient renvoyés à deux volumes ultérieurs sur l'*Histoire de l'art* et l'*Histoire des religions*. Ces faits constituent pour Bataille des données décisives pour répondre à la question « Que signifie ce que je suis ? », mais Leroi-Gourhan, dans son exposé, ne se concentre, excluant toute réflexion concernant la signification profonde de ce qu'il expose, que sur l'étude du perfectionnement technique des outils que l'homme préhistorique aurait employés pour travailler. En cela la séparation de l'homme de l'animal ne serait que l'effet d'une mise à distance du monde comme objet sur lequel *agir*. Vérité qu'on ne saurait pas nier, mais ce que l'historien ne juge pas nécessaire de dire serait que « l'homme est donc d'abord l'animal qui échappe à la contrainte toute-puissante du désir immédiat, il est l'animal qui met le désir en sursis, pour se consacrer entièrement à la mise en œuvre du moyen. »[1061]

Ainsi, une réflexion sur les *fins* du travail est systématiquement écartée au profit d'une longue accumulation de données sur les moyens dont l'homme préhistorique aurait usé pour construire son monde. Mais l'essentiel se trouve dans le fait que cette humanité, par la pierre taillée, aurait introduit le *sujet* dans l'histoire : « C'est l'objet qui annonce le sujet, qui annonce le *je*, qui annonce le *nous*. »[1062] Dès lors, ce qui se dessine pour l'homme est un monde où le travail ouvre à la *connaissance* de ce qui est travaillé. Les « préhistoriens » se contentent de différencier l'*Homo faber* de l'*Homo sapiens* par le fait que ce dernier aurait seulement été l'« Homme de la connaissance », mais il s'agit là d'une classification décevante qui passerait sous silence le fait qu'en réalité la seule faculté qui les différencierait serait celle de faire œuvre d'art. Pourtant, le travail de l'homme de Néandertal ne se distingue en rien de celui de l'*Homo sapiens* et, chose qui permet à Bataille de souligner une autre importante lacune dans le volume qu'il examine est que tous deux ont laissé des témoignages du respect, et de la crainte, qu'ils manifestaient à l'égard des morts.

Les pratiques funéraires ne peuvent pas être ignorées par un ouvrage qui se placerait sous le signe d'une « histoire universelle » puisque « non seulement l'inhumation des morts est la preuve de la présence au monde d'un 'Homme de la religion', mais elle atteste une forme de savoir complémentaire de celle dont le travail témoigne. »[1063] Ainsi, Bataille rejoint les sujets

[1059] G. BATAILLE, « Qu'est-ce que l'histoire universelle ? », *op. cit.*, p. 418.
[1060] *Ibid.*
[1061] *Ibid.*, pp. 418-419.
[1062] *Ibid.*, p. 421.
[1063] *Ibid.*, p. 422.

qu'il affectionnait le plus et qui, seuls, justifieraient l'architecture véritablement universelle du savoir qu'il souhaite mettre au cœur de sa démarche théorique. L'attitude vis-à-vis des morts, objets de répulsion aussi bien que de respect (« Le mort est, de toute façon, l'objet qui ne peut demeurer dans la communauté, mais qui ne peut non plus en être rejeté »[1064]), provoque l'irruption du domaine du sacré dans la sphère profane de l'utilité (celle de la pierre taillée servant à façonner le monde). Qui plus est, le sacré annonce l'élaboration d'*interdits* frappant le cadavre, et c'est l'existence de ces interdits qui « va définir l'humanité »[1065], laquelle peut faire désormais de l'horreur que la mort suscite le signe de la présence d'un espace où des choses intangibles et potentiellement mortifères se manifesteraient. Un espace où, à la connaissance que le travail fonderait (Bataille nomme « monde de la raison »[1066] le domaine de cette connaissance), se substituerait la violence déraisonnable de ce qui ne peut pas être réduit à l'état d'un objet parmi les autres. Une histoire de ces interdits est alors nécessaire, ce que l'ouvrage de la Pléiade laisse aux marges de ses intentions : « Il est hors de question d'avoir une vue d'ensemble de l'histoire et d'aboutir à une histoire universelle authentique, si nous ne tenons pas compte de l'action du travail, et réciproquement, si nous ne tenons pas compte de celle des interdits. »[1067] Bataille fait de l'interdit le véritable moteur de l'histoire, au point où l'on peut trouver, glissée entre parenthèses, cette phrase capitale : « Je suis même porté à penser qu'une fois les interdits résorbés – mais ceci devrai être expliqué avec soin –, l'histoire serait finie ; je ne puis, d'ailleurs dans le cadre de cet article, aller plus loin qu'une allusion »[1068]. Si l'Histoire, d'après Kojève, ne pouvait s'accomplir que dans la résolution dialectique (donc dans la rationalisation) de tous les conflits dus à la longue marche du désir de reconnaissance, Bataille voit dans la disparition progressive des interdits – qui ne sont pas moins l'expression d'une déchirure interne à l'homme qui cherche à se reconnaître dans ce qui est absolument autre et pourtant si proche – le triomphe de la Raison qui nivelle tout. Les deux démarches s'équivalent, à la différence près que, pour Bataille, l'homogénéisation discursive du réel, se rattachant à la perte de tout sentiment du sacré, assume une valeur appauvrissante à l'égard de l'humanité post-historique, alors que pour Kojève l'étrange animalité regagnée par l'homme à la fin de l'Histoire ne peut être que la marque d'une plénitude où le seul souci reste celui de l'administration égalitaire du bonheur et des ressources.

[1064] *Ibid.*, p. 423.
[1065] *Ibid.*
[1066] *Ibid.*, p. 424.
[1067] *Ibid.*, p. 426.
[1068] *Ibid.*

Or, Bataille prétend que l'histoire des interdits ne peut se passer des données de la sociologie, laquelle n'hésite pas, à son tour, à se situer le plus souvent en dehors d'une démarche historique. Ainsi, seule la valeur fondamentale des guerres (envisagées d'abord comme un « jeu » de pur prestige où l'infraction de l'interdit du meurtre en révèle le caractère non stratégique) et de la souveraineté religieuse des rois (aussitôt glissée dans la souveraineté militaire) est à même de rendre compte de l'évolution de l'humanité vers le royaume de la rationalisation de la violence. L'histoire universelle ne saurait être telle que dans la description de ces deux mouvements, ceux de l'introduction et de l'infraction d'abord, puis de la disparition des interdits, qui s'affrontent depuis toujours dans le processus de prise de conscience de l'humain. Pourtant, Bataille n'a pas de doute quant à la victoire qui sera remportée à la fin de l'Histoire par le monde de la Raison :

> « Dans l'unité d'un mouvement né du choc de deux courants, celui du travail et de la raison, celui des interdits et des représentations souveraines, il n'est rien qui ne soit violemment emporté et changé. Qu'il s'agisse d'esclavage ou d'industrie, de religion universelle, de philosophies ou de révolution politique et sociale, l'histoire retentit de l'action qui oppose la raison individuelle, clairvoyante, à la force aveugle qui sans cesse renaît d'un immense jeu de transgressions et d'interdits. Mais d'avance la victoire du travail est donnée. Jamais, depuis les origines, les interdits ne cessèrent de céder aux jugements de la raison. »[1069]

Pour comprendre quel serait alors le rôle de l'historien « non classique » (ici il faut lire : non factuel, non *chartiste*[1070]) que Bataille souhaite incarner, il faut se reporter à la partie finale de l'article. Un bref passage annonce la seule posture légitimement envisageable :

> « Mes conclusions passeront près des historiens pour être d'ordre philosophique. Je répondrai qu'une histoire universelle ne peut alléguer quoi qu'il en soit la moindre raison de passer ces faits sous silence, sinon celle-ci : qu'on n'en pourrait parler sans les interpréter. Personnellement, l'interprétation m'a semblé possible : c'est de bien peu si elle excède les limites ordinaires de l'histoire. L'omission me semble impossible. »[1071]

[1069] *Ibid.*, pp. 431-432.

[1070] Il faut pourtant rappeler que Bataille lui-même avait obtenu, en 1922, un diplôme d'archiviste paléographe à l'École des Chartes.

[1071] *Ibid.,* p. 432.

Le ton en est donné : une approche philosophique est indispensable. Pourtant, chez Bataille l'adjectif « philosophique » se décline moins dans le sens d'une étude professorale, à la manière de Hegel, des fondements métaphysiques du savoir, fût-elle historique, que dans celui d'une vue d'ensemble en mesure d'intégrer les données factuelles dans une démarche qui se veut comparatiste. Pour cela, l'apport des sciences sociales est nécessaire, et c'est la tradition de l'école des *Annales* qui lui sert d'appui pour montrer quelles en seraient les lignes directrices sans négliger les dangers dont une telle méthode peine à se défaire.

Bien que les travaux de Marc Bloch et de Lucien Febvre ne soient jamais cités, Bataille met en opposition l'*Histoire universelle* de la Pléiade aux deux premiers tomes, édités par les Presses Universitaires de France, de l'*Histoire générale des Civilisations*[1072]. L'arrière-fond théorique sur lequel ils ont été conçus vise à « reconnaître la contribution fondamentale à l'histoire que représente l'étude moderne de la vie sociale et économique. »[1073] Pour Bataille, il s'agit sans doute de la « tendance actuellement dominante de la science historique »[1074], laquelle présente nombre d'avantages par rapport à l'accumulation accablante de faits dont l'histoire de la Pléiade faisait état : « […] L'esprit que l'ouvrage [*l'*Histoire universelle] introduit dans cette succession inépuisable de guerres, de batailles et de luttes de royaumes ou de prétendants, se perd dans la répétition de faits analogues, que différencient bien vaguement des noms barbares. »[1075] En effet, « c'est […] dans la succession sèche des faits que les arbres dissimulent le mieux la forêt »[1076], ce qui revient à dire que le récit de la somme des moyens que l'homme s'est appropriés dans son histoire empêche de répondre à la question sur la signification de ce qu'il *est* au fond. Cependant, si l'*Histoire des Civilisations* nous offre des éléments concrets d'ordre sociologique et économique en mesure de constituer une « histoire universelle » qui ne soit pas tout simplement « la succession sans plus des histoires par région »[1077], un risque également concret se présente à l'historien se montrant davantage intéressé à la « forêt » qu'aux arbres qui la composent. C'est un risque auquel les auteurs de l'*Histoire des Civilisations* n'ont pas réussi à échapper : dans le souci de réduire tout fait historique à un fait social à large spectre, ils refusèrent « d'entrer dans le détail des faits. »[1078] Bien que

[1072] A. AYMARD, *L'Orient et la Grèce*, P.U.F., Paris, 1955[2] et J. AUBOYER, *Rome et son Empire*, P.U.F., Paris, 1956[2]. Les deux travaux ont été réalisés sous la direction de Maurice Crouzet.
[1073] G. BATAILLE, « Qu'est-ce que l'histoire universelle ? », *op. cit.*, p. 435.
[1074] *Ibid.*, p. 434.
[1075] *Ibid.*, pp. 432-433.
[1076] *Ibid.*, p. 435.
[1077] *Ibid.*
[1078] *Ibid.*, p. 434.

Bataille reproche à l'*Histoire universelle* de perdre de vue ce que la totalité des événements historiques indique à un niveau supplémentaire de réflexion où l'homme lui-même serait en jeu, et que seule une approche comparatiste pourrait assurer, il n'en reste pas moins que le fait de se perdre dans le détail n'est pas en soi un inconvénient. Supprimer l'acribie factuelle engendrerait des risques difficilement sous-estimables : « D'abord les résumés déforment gravement. Surtout ils ne font pas apparaître la somme d'efforts épuisants, de massacres, de famines et de triomphes abominables, qui forment, avec les joies, les fêtes et les réussites, enfin les affaissements, la trame surprenante de l'histoire. […] L'accumulation a seule la force de convaincre, seule elle convainc jusqu'à l'accablement. »[1079] Ainsi, les auteurs de l'*Histoire des Civilisations*, en négligeant le détail, amèneraient à laisser passer l'essentiel[1080]. La solution la plus correcte à adopter serait alors celle qui consisterait à intégrer les deux approches, « à les compléter au moins l'un[*e*] par l'autre »[1081], dans la quête incontournable d'« introduire sous le nom d'histoire universelle un exposé plus entier de ce que nous savons des origines, seul susceptible de donner à l'ensemble le mouvement d'unité dans lequel l'humanité entière trouve son sens. »[1082]

Bataille, qui a toujours eu en horreur le savoir comme somme des connaissances autour du possible, autour de ce qui *est*, et qui *est* en tant que *dicible*, semble d'un coup prôner cette œuvre d'« encyclopédisation » totale du réel que Hegel avait systématisée autrefois, tout en la restructurant au moyen de compétences disciplinaires dont le philosophe allemand n'avait pas pu disposer. Qui plus est, cette nouvelle « histoire universelle » devrait envisager tout ce que Hegel avait laissé en dehors de l'histoire (la préhistoire, les sociétés sans organisation étatique, les interdits d'où s'origine le sacré, les expériences souveraines qui suspendent le savoir…), mais surtout elle devrait répondre à l'énigme de la séparation entre l'homme et l'animal. Si cette opération n'est pas *totalement* hégélienne puisqu'elle dirait aussi ce que Hegel ne jugeait pas légitime ou « raisonnable » de dire, elle tirerait tout au moins de la systématisation du savoir concernant l'homme (objet) et *de* l'homme (sujet) toute sa force. Les dernières lignes de l'article sont, en ce sens, emblématiques :

[1079] *Ibid.*, p. 433.

[1080] Bataille fait l'exemple d'une omission, dans les volumes de cet *Histoire*, qu'il considère « exceptionnelle » et qui concernerait « […] ces révolutions, […] ces subversions de la seconde moitié du troisième millénaire avant J.-C., qui sont bien mal connues, mais qui certainement contestèrent l'autorité royale. » (*Ibid.*, p. 435)

[1081] *Ibid.*, p. 435.

[1082] *Ibid.*

> « Je voudrais seulement rappeler, pour finir, que rien ne répondra à l'ambition constitutive de l'histoire universelle, tant qu'elle ne visera pas essentiellement la question : 'Que signifie ce que je suis ?', ce qui implique, avec la description des aspects, la succession des faits, mais ne peut être fondé que sur les déterminations majeures.
>
> À ce moment, une histoire universelle qui, par définition, ne pourrait s'ordonner dans la bataille rangée qu'est l'élaboration d'une 'encyclopédie' – c'est-à-dire, de l'ensemble des connaissances (une 'encyclopédie', me semble-t-il, doit résumer les connaissances acquises et non créer la connaissance nouvelle) – devrait cependant prendre – en un sens modeste du moins – valeur encyclopédique : en ce sens que le savoir lui-même, au moins dans son essence, se trouverait de lui-même au centre, le savoir étant finalement, avec l'équipement technique, la grande œuvre de l'histoire. »[1083]

Quitte à aboutir à un « système inachevé du non-savoir », on sait que Bataille éprouva au plus haut point cette exigence d'esquisser un « système achevé du savoir », un savoir qui comprenne *les* savoirs, donc une histoire générale des connaissances de l'homme sur l'homme. Il avait effectivement réfléchi à la préparation d'un ouvrage d'histoire universelle ; nous en retrouvons cinq plans dont la datation, incertaine, couvrirait la période qui va de 1956 à 1959[1084]. Le plan le plus accompli est celui du dossier H de la boîte 10 du *Fonds Georges Bataille*[1085], que nous donnons en annexe (cf. *infra*, p. 405). Il s'agit d'un projet démesuré, dont l'inachèvement et le caractère fragmentaire appellent l'impossible *fin* de l'histoire, mais on peut tout de même en saisir un point fondamental : l'écriture de cette histoire sera *littéraire*, ce qui veut dire qu'elle sera un *jeu souverain*.

Dans le f° 1 du plan du dossier H on lit le titre présumé de ce projet, soit « La bouteille à la mer ou l'Histoire universelle des origines à la veille d'un désastre éventuel ». Déjà, la dimension « irrésolue » de l'entreprise en question apparaît dans la formule « La bouteille à la mer ». Ne serait-elle le présage d'une transmission imparfaite d'un savoir dont la réception demeurerait incertaine, en proie au hasard – on pourrait dire en proie à la *chance* ? Cette bouteille « logophore » indiquerait alors la destinée risible, sa valeur de jeu, de toute communica-

---

[1083] *Ibid.*, p. 436.

[1084] Cf. *Fonds Georges Bataille*, NAF 28086, boîte 21, sous-boîte 10, dossiers G, H, L mais aussi les notes présentes dans la boîte 20, dossier Ag. Les plans du projet de l'*Histoire universelle* ont été reproduits dans *L'histoire-Bataille. L'écriture de l'histoire dans l'œuvre de Georges Bataille*, *op. cit.*, pp. 133-146. Dans cet ouvrage, le plan du dossier H est incomplet. Nous l'avons reconstitué, en annexe, dans son intégralité.

[1085] La présence, dans ce dossier, d'une coupure de presse relative à un article sur « L'extraordinaire développement de l'agriculture chinoise » publié dans *Le Monde* du 12-13 octobre 1958, permet de le dater avec une certaine approximation.

tion qui se veuille accomplie. D'après Bataille, la communication est en effet moins une affaire de discursivité transparente entre deux sujets séparés, entre des *individus*, qu'une fusion de désirs s'exposant au risque de leur mort. Un message confié aux vagues de l'être-donné, de la Nature, ne serait-il le signe d'une discursivité limitée qui glisserait sur le monde illimité de l'immanence sans jamais le toucher, sans jamais y faire brèche ? En ce sens, le projet d'une « histoire universelle » soulignerait bien sa portée transcendante et utilitaire, son appartenance au domaine du travail. Dès lors, le « ou » du titre s'avère foncièrement ambigu et on aurait du mal à en trancher la fonction : soit il s'agit d'une conjonction avec valeur disjonctive exclusive (la bouteille à la mer *exclut* l'histoire universelle comme le jeu exclut le travail) soit la disjonction serait inclusive, et alors la bouteille à la mer ne serait que la marque d'une parodie de cette histoire, la marque d'une *fiction*.

Le f° 2 nous permet une interprétation plus aisée de la question. On peut y lire :

> « La Torture
> ~~Le Supplice Universel~~
> ~~ou L'Histoire universelle 'authentique' enfin révélée~~
> ou la première
> Histoire universelle
> ~~authentique~~
> fondée sur l'ensemble des faits
> Présenter un petit nombre de faits précis
> Le fait que l'on ne peut
> écrire un roman sans supplicier
> le lecteur sensible, ne pas
> réussir à le supplicier
> c'est échouer
> Le fait n'est pas niable mais je m'éloigne
> Semble-t-il des
> questions [*résoudre ?*] que pose à l'être avide de
> la question fondamentale. »

La « torture » se place spectaculairement au début d'une telle histoire, elle en indique la signification de « supplice » et, de surcroît, le statut romanesque qui s'imposerait à son lecteur-victime. Dans l'avant-propos de *La littérature et le mal*, en 1957, Bataille écrivait : « La

littérature est l'essentiel, ou n'est rien. Le Mal – une forme aiguë de Mal – dont elle est l'expression, a pour nous, je le crois, la valeur souveraine. […] La littérature est *communication*. »[1086] Apparenter l'histoire universelle et la littérature, *a fortiori* une littérature « coupable »[1087] en raison de son caractère d'enfantillage, de jeu souverain qui se révolte aux limites du discours utilitaire, souligne qu'on est en présence d'un projet dont le sérieux ne saurait pas ne pas impliquer une « part maudite », et que cette part maudite, bien que « fondée sur l'ensemble des faits » (pourtant, « un petit nombre de faits précis » serait suffisant), dépasserait la spécialisation des savoirs historiques pour rejoindre l'universalité de la question fondamentale, soit « Que signifie ce que je suis ? ». La réponse à une telle interrogation requiert un supplice auquel n'importe quel homme, et d'autant plus celui qui lit cette histoire, devrait s'exposer. L'exposition de l'homme au « mal », donc à la *communication* qui met en jeu sa subjectivité, répond seule à l'intérêt d'une histoire universelle de faire ressortir le sens de ce qu'il est. Il ne devrait pas se perdre dans le détail de faits, opération encore liée à l'accumulation technique d'un savoir envisagé comme ensemble de moyens perdant de vue la *fin*. Il devrait se perdre, souverainement, dans cette fin que le supplice sollicite : la fin est ici finalité aussi bien que conscience de la mort. Mort dont on peut apercevoir un écho dans le « désastre éventuel » du titre. Mais cette mort est bien plus que l'effet d'un désastre préparé par la menace nucléaire, donc par l'œuvre destructrice de la raison technique (la référence à la bombe atomique apparaît dans le f° 3a et dans le f° 5) : il s'agit du désastre que l'homme encourt au moment où il cède à la tentation de ne plus laisser s'exprimer le jeu qu'est sa vie. La disparition du jeu peut en effet être la conséquence de la rationalisation extrême du monde actuel, un monde où les interdits – et le sacré qu'ils cernent – se dérobent de plus en plus au regard effaré de ceux qui les transgressent. Pourtant, la transgression est la clé de l'humanité (les animaux n'ont pas d'interdits et ne peuvent pas par conséquent s'élever à la souveraineté que leur transgression entraîne), et une histoire universelle ne peut déroger à la tâche de *narrer* l'histoire de ces interdits. En parcourant la division par chapitres du plan du dossier H de l'*Histoire universelle*, on se rend compte que la périodisation historique proposée par Bataille[1088] est

[1086] G. BATAILLE, *La littérature et le mal*, *op. cit.*, p. 171.

[1087] Cf. *ibid.*, p. 172.

[1088] On peut constater que les faits auxquels Bataille s'intéresse pour cette *Histoire universelle*, bien que géographiquement transversaux (on y retrouve la Chine, l'Inde, le monde islamique…) sont soit très anciens soit très actuels. Les origines et le dénouement de l'histoire, le commencement et la fin, constituent pour lui les seuls moments où l'humanité pourrait retrouver le sens de son entière trajectoire existentielle. L'universalité relèverait donc d'un ensemble d'éléments invariables quelles qu'elles soient les époques et les aires géographiques où ils se manifesteraient. En ce sens, il s'agit moins d'une somme de connaissances régionales que d'un travail structural voué à l'individuation d'un schématisme dans lequel Bataille ferait jouer, subrepticement, une finalité commune. La différence évoque par conséquent la répétition.

scandée par l'opposition du travail/de la raison/des interdits et du jeu. La fin du jeu et celle des interdits qui s'y rattachent aurait pour conséquence soit le désastre soit la solution hégélo-kojévienne de l'Histoire, que l'on retrouve dans le f° 15 :

> « Le dépassement de l'histoire identique à la suppression des différences entre les hommes
> La volonté de non-différence, l'action se poursuivant comme une résolution vers la non-différence »

Synthèse que Bataille redoute, comme en témoigne la place que la différentiation qui s'origine dans le jeu de la transgression occupe dans le plan en question. Le sens explicite que l'entreprise bataillienne recèle nous est donné, à notre sens, dans le f° 18 :

> « [*sur le côté*] *Histoire universelle*
>
> *Essentiel*
>
> Je pars des mouvements aphoristiques et des développements partiels
> Sans les deux exemples cités, l'hist. univ. serait incompréhensible
> Mais elle est jeu.
> [*sur le côté*] Le jeu implique les délégations du pouvoir du travail
> Serrer de près le sens du jeu, en tant qu'identique à la vie
> Peut-être cela signifie-t-il la mort ?
>
> C'est la mort qui introduit le jeu
> Et sans la mort consciente il n'est pas de jeu
> Et sans jeu ?
> Chercher, dans les pages collées, le passage où je refuse le travail
> N'y a-t-il pas : travailler pour jouer ? »

Cette histoire universelle serait donc aphoristique et – ce qui peut choquer – même constituée de « développements partiels ». Partialité qui se place sous l'emprise du jeu qu'est la vie, et qui la pousse à la conscience de la mort. Seul le jeu sacré serait alors la réponse à la question « Que signifie ce que je suis » ? La mort pourrait-elle seule tenir en vie l'Histoire ?

Nous n'en savons pas davantage, mais une note présente dans le f° 207 du dossier Ag de la boîte 20 semble suggérer que la *fiction* de l'*Histoire universelle*, la narration de cette histoire pour laquelle se pose moins le souci de l'écriture que celui de la manière dont le lecteur pourrait en être affecté, ne pourrait s'achever que sur une béance, sur rien :

> « Ne pas prétendre aboutir à quelque chose
> de ferme ou de définitif. Mais il doit y avoir
> une certaine homogénéité à partir du début. »

Si la rédaction homogène de cet ouvrage n'a jamais été entamée, le Bataille de la deuxième moitié des années 1950 ne se concentra pas moins sur les moments fondateurs d'une histoire du jeu souverain. Entre 1955 et 1961, nombre de textes sur l'art, la littérature et l'érotisme voient le jour, et qui peuvent en quelque sorte en constituer des chapitres isolés. À défaut de les parcourir tous, ce qui n'entre pas dans le périmètre de cette étude, nous nous bornerons à en indiquer les étapes saillantes pour voir comment la « valeur encyclopédique » du savoir que Bataille met au cœur de son histoire peut se rapporter au souci éminemment hégélien d'élucider le sens de notre destinée dans le monde.

En 1955, Bataille publie l'essai *Lascaux ou la naissance de l'art*. La découverte fortuite par quatre adolescents, en septembre 1940, des peintures pariétales préhistoriques des grottes de Lascaux, en Dordogne, fut saluée par lui comme un événement véritablement *miraculeux* qui nous aurait renseigné sur les débuts de l'homme d'une manière sensiblement plus satisfaisante que celle dont tous les travaux d'anthropologie auraient pu faire état. Dans l'avant-propos, on peut lire :

> « Dans ce livre, j'ai voulu montrer la place éminente de la caverne de Lascaux dans l'histoire de l'art et plus généralement, dans l'histoire de l'humanité. […]
>
> J'ai insisté, dans les développements de ce livre, sur le sens général que l'œuvre d'art a pour l'humanité : la question s'imposait à moi puisqu'il s'agissait de l'art le plus ancien, de la *naissance* de l'art, et non de l'un de ses développements entre beaucoup d'autres. Autrefois, la véritable naissance de l'art, l'époque à laquelle il avait pris le sens d'une éclosion miraculeuse de l'être humain, semblait beaucoup plus proche de nous. L'on parlait de miracle grec et c'était à partir de la Grèce que l'homme nous paraissait pleinement notre semblable. J'ai voulu souligner le fait que le moment de l'histoire le plus exactement miraculeux, le moment décisif, devait être reculé bien plus haut. Ce qui différencia l'homme de la bête a pris en effet pour nous la forme spectaculaire d'un miracle, mais ce n'est pas tellement du miracle grec que nous devrions désormais parler que du *miracle de Lascaux*. »[1089]

[1089] G. BATAILLE, *Lascaux ou la naissance de l'art*, *O.C.*, t. IX, p. 9.

L'apologie du miracle grec, où « l'homme nous paraissait pleinement notre semblable », est l'héritage de la lecture que Hegel avait faite d'un art qui avait su concilier le contenu sensible et le contenu spirituel dans une harmonie des formes que seule était en mesure de refléter la pleine conscience que l'humain avait de lui-même. En revanche, Bataille isole dans le foisonnement de l'art pariétal du Paléolithique supérieur (plus spécifiquement, l'art de la période dite « aurignacienne »[1090]) les premiers balbutiements d'une humanité qui, quitte à ne pas savoir exprimer harmoniquement sa propre nature, n'en avait pas moins su repérer le caractère *souverain* vis-à-vis de l'animalité dont elle était encore si proche et au monde du travail utilitaire. La caverne de Lascaux représente le témoignage le plus significatif, en raison de l'abondance de traces qu'elle nous a laissées, de l'objectivation, au moyen de l'œuvre d'art, de la transcendance la plus aboutie de l'*Homo sapiens* par rapport à la nature qu'il habitait. L'homme de Néandertal (*l'Homo faber*) était déjà un « homme du travail » aussi bien qu'un « homme religieux » en raison de son penchant pour les pratiques funéraires visant l'occultation des cadavres, et donc la séparation d'un espace *sacré*, intangible, du domaine *profane* des objets qu'il façonnait à l'aide de pierres taillées (mais aussi des animaux qu'il tuait, en les réduisant également à l'état d'objet). Pourtant, ce n'est que dans le Paléolithique supérieur (ou Âge du renne) que les premières œuvres d'art apparaissent par opposition au domaine du travail utile. C'est seulement à ce moment, selon Bataille, que l'homme a pu prendre vraiment conscience de sa possibilité de *communiquer* et se soustraire ainsi au joug asservissant de l'utilité, qui fut le véritable premier opérateur de sa séparation d'avec la condition animale : « L' 'homme de Lascaux' créa *de rien ce monde de l'art, où commence la communication des esprits*. L' 'homme de Lascaux' communique même, de cette manière, avec la lointaine postérité que l'humanité présente est pour lui. »[1091] Certes, l'« homme de Lascaux » ne pouvait avoir qu'un sentiment très restreint de l'avenir, mais c'est dans et par l'art qu'il trouva le moyen de s'échapper à la durée calculable introduite par l'outillage (qui restait lié à la négation de la satisfaction immédiate de ses besoins) par la durée indéterminée que seul l'art pouvait suggérer. Dans cette indétermination, l'homme gagna la faculté de communiquer, voire de *communier* avec ce qui le dépassait, avec ce qui n'était pas situable dans un point précis, limité, de l'espace et du temps.

Dès lors, ce qui se révéla à cette humanité fut le domaine du *jeu* :

[1090] Approximativement 40000 ou 30000 ans avant notre ère.
[1091] *Ibid.*, p. 12.

> « Deux événements décisifs ont marqué le cours du monde ; le premier est la naissance de l'outillage (ou du travail) ; le second, la naissance de l'art (ou du jeu). L'outillage est dû à l'*Homo faber*, à celui qui, n'étant plus animal, n'était pas tout à fait l'homme actuel. C'est par exemple l'homme de Néandertal. L'art commença avec l'homme actuel, l'*Homo sapiens*, qui n'apparaît qu'au début des temps paléolithiques supérieurs, à l'Aurignacien.
>
> Non seulement, l'art supposa la possession d'outils et l'habileté acquise en les fabriquant, ou en les maniant, mais il a, par rapport à l'activité utilitaire, la valeur d'une opposition : c'est une protestation contre un monde qui existait, mais sans lequel la protestation elle-même n'aurait pu prendre corps.
>
> Ce que l'art est tout d'abord, et ce qu'il demeure avant tout, est un jeu. Tandis que l'outillage est le principe du travail. Déterminer le sens de Lascaux, j'entends de l'époque dont Lascaux est l'aboutissement, est apercevoir le passage du monde du travail au monde du jeu, qui en même temps est le passage de l'*Homo faber* à l'*Homo sapiens*, physiquement de l'ébauche à l'être achevé. »[1092]

Bataille insiste à maintes reprises sur la valeur fondatrice que le travail assume pour l'homme. En cela, il ne suit que partiellement la lecture kojévienne de Hegel, lecture qui faisait – logiquement – de la lutte de pur prestige pour la reconnaissance, l'antécédent du travail par lequel le monde discursif, et donc la conscience de soi, pouvaient surgir. Mais, historiquement, le travail précéda la lutte, précéda les guerres sans pour autant déroger à sa fonction de rationalisation du réel (« Ce n'est que par le travail de la pierre que l'homme se séparait alors, d'une manière absolu, de l'animal. Il se sépara de l'animal dans la mesure où la *pensée* humaine lui fut donnée par le travail »[1093]). Bien entendu, le travail dont Kojève parlait était le travail de l'esclave, le travail subordonné à une autorité extérieure, tandis que le travail de l'homme préhistorique n'était soumis qu'à l'avenir, c'est-à-dire à la conscience qu'on pouvait fabriquer des objets capables de résister à la fuite du temps, d'être durables. Néanmoins, ces deux modalités de négation de l'être-donné, de négation de la Nature, réagissaient au même sentiment de précarité de l'existence. L'esclave était motivé par la crainte de la mort, alors que l'homme préhistorique avait réalisé que les objets qu'il produisait différaient de leurs producteurs en ceci que ces derniers pouvaient *mourir*. L'homme de Néandertal comme l'homme de Lascaux connurent le sens de la mort et lui opposèrent un interdit. Ils pratiquaient l'inhumation dans la terreur d'être atteints par la même violence pernicieuse qui avait causé le décès de leur proche. Mais du cadavre, quelque chose restait. Les ossements étaient

[1092] *Ibid.*, p. 28.
[1093] *Ibid.*, p. 30.

là pour rappeler qu'il s'agissait d'objets de nature différente de celle des outils : ils annonçaient qu'on était en présence de quelque chose qui, dans la mort, se liait strictement avec les vivants. Les restes humains devinrent par conséquent des objets dignes d'horreur et de respect, des objets interdits, intouchables et donc sacrés. Tout cela, Hegel et Kojève l'avaient négligé. Pour eux, la mort n'était qu'une puissance négatrice du donné, une instance séparatrice, mais ce qu'elle laissait véritablement entrevoir, soit le monde de l'interdit et du sacré, ils ne jugèrent pas nécessaire de le voir. Ils tournèrent le dos à l'horreur et à l'attirance que la mort suscite pour ne se concentrer que sur l'administration raisonnée de ce qui, à la suite de sa négation, se manifeste dans le monde profane du projet. Bataille a voulu combler cette lacune, rendre sensible que la mort nous rend plus vivants, plus humains que le travail. La raison en est aussitôt élucidée : dès qu'il y a interdit, il y a également sa transgression.

Les fresques de Lascaux répondent précisément à ce jeu transgressif qui consisterait à dépasser les interdits en mettant en scène le *merveilleux*, la fête, le « désir de prodige »[1094] impliqués dans l'essence de l'être humain. Les préhistoriens se sont souvent bornés à mettre en relation les peintures pariétales avec leur fonction magique, avec le calcul intéressé qui voulait que la représentation des animaux sur les parois des grottes ne fût que l'expression d'un désir de concrétisation de ce qui y était figuré. À l'encontre de cette interprétation par trop insatisfaisante, Bataille est persuadé que, si la magie dut avoir une part non négligeable dans la vie de l'homme préhistorique, elle n'épuise pas tout le sens de cet acte de « génie »[1095] de l'*Homo sapiens* (l'*Homo faber*, paraît-il, se désintéressait à l'art : en étant l'homme du travail, il fut pleinement homme de la raison tandis que le *sapiens*, en dépit de ce nom, fut davantage l'homme de l'art[1096]). Certes, les témoignages relatifs à la fête et à la transgression à l'Âge du renne sont fragmentaires, et Bataille ne s'y réfère qu'à partir, pour la plupart, des travaux des ethnographes sur les sociétés dites « primitives ». Mais l'art a toujours participé de ces moments où, à l'ordre du monde utilitaire du travail, s'opposait le libre jeu des passions[1097].

[1094] *Ibid.*, p. 37.

[1095] Cf. *ibid.*, p. 26.

[1096] Cf. *ibid.*, p. 38.

[1097] Bataille ajoute : « Nous avançons avec une sorte d'assurance qu'au sens fort, la transgression n'existe qu'à partir du moment où l'art lui-même se manifeste et qu'à peu près, la naissance de l'art coïncide, à l'Âge du renne, avec un tumulte de jeu et de fête, qu'annoncent au fond des cavernes ces figures où éclate la vie, qui toujours se dépasse et qui s'accomplit dans le jeu de la mort et de la naissance.

La fête, de toute façon, pour la raison qu'elle met en œuvre toutes les ressources des hommes et que ces ressources y prennent la forme de l'art, doit en principe laisser des traces. En effet, nous avons ces traces à l'Âge du renne, alors qu'à l'âge antérieur, nous n'en trouvons pas. Elles sont, comme je l'ai dit, fragmentaires, mais si nous les interprétons dans le même sens que les préhistoriens (ils admettent l'existence de la fête à l'époque des peintures des cavernes), elles donnent à l'hypothèse que nous formons un caractère si accentué de vraisemblance que nous pouvons nous appuyer sur elle. » (*Ibid.*, p. 41)

Les scènes peintes dans les grottes de Lascaux sont décrites par Bataille en empruntant beaucoup au vocabulaire du merveilleux et du miraculeux, comme si elles étaient le signe de la naissance non seulement de l'art mais aussi de l'homme souverain qui y retrouva sa liberté de faire de son travail manuel une *fin* en soi et non pas forcément un *moyen* en vue d'un objet utile. Une peinture en particulier, longuement commentée, retint son attention. C'est la scène « du puits » (fig. 7) :

> « […] Une parois sur laquelle, d'un côté, un rhinocéros est figuré et, de l'autre, un bison ; entre eux, à demi tombé, un homme à tête d'oiseau surmonte un oiseau figuré en haut d'une perche. Le bison est littéralement hérissé de fureur, sa queue est dressée et ses entrailles se vident en lourdes volutes entre ses jambes. Devant l'animal, une sagaie est tracée de droite à gauche, coupant le haut de la blessure. L'homme est nu et ithyphallique ; un dessin de facture puérile le fait voir couché de son long, comme s'il venait d'être frappé à mort : ses bras sont écartés, ses mains ouvertes (celles-ci n'ont que quatre doigts).
>
> Nous verrons que cette énigme préhistorique a suscité la fièvre des commentateurs : elle introduit un élément de drame dans un art qui peut-être en est lourd, mais où jamais il ne prend forme. Je ne manquerai pas d'énoncer plus bas les diverses hypothèses proposées, mais je ne puis rien ajouter à la discussion : l'ambiguïté de la scène, énigme et drame, doit lui être laissée. »[1098]



Figure 7

[1098] *Ibid.*, pp. 59-60.

Même si Bataille, dans *Lascaux ou la naissance de l'art*, s'abstient d'en fournir une interprétation en préférant exposer et critiquer celles déjà avancées[1099], on peut comprendre pourquoi une telle scène le frappa. Les éléments majeurs qui devaient structurer son *Histoire universelle* étaient là : le jeu, la mort, la souveraineté, la séparation et la proximité de l'homme et de l'animal, l'érotisme (le sexe de l'homme est inexplicablement dressé devant la carcasse du bison), le travail et ses interdits mais aussi le sacrifice (il pourrait s'agir soit d'une scène de chasse soit d'un sacrifice).

À en juger d'une lettre du 7 juillet 1955, Kojève aurait beaucoup apprécié l'effort déployé par Bataille dans la reconstitution d'un tel scénario concernant l'« enfance » de l'homme :

> « L'autre livre est splendide. Et le texte (effectivement très 'orthodoxe') m'a beaucoup plu.
> Les images me font de plus en plus croire que tout ceci est un faux (style 1950 en général et des 'chevaux chinois' en particulier), mais ceci ne change rien à ce que vous dites, car, après tout, on aurait pu le dire aussi à propos d'Altamira qui semble être authentique (bien que contesté au début). »[1100]

Un texte « très orthodoxe » sur un faux historique potentiel. Ironiquement, Kojève n'aurait pu mieux résumer ce que Bataille semblait penser de son *Introduction à la lecture de Hegel*.

Le célèbre essai *L'Érotisme*, publié en 1957, reprend ces sujets en les faisant pivoter autour du strict lien entre éros et mort. L'ouvrage se présente comme une version amplifiée, déhistoricisée (du moins quant au titre) et atténuée par rapport au ton[1101] et aux thèmes abordés

---

[1099] Cf. *ibid*, pp. 94-95. Par la suite, il risquera une explication. Dans *L'Érotisme*, en 1957, il dira : « Les images des cavernes auraient eu pour fin de figurer le moment où, l'animal apparaissant, le meurtre nécessaire, en même temps que condamnable, révélait l'ambiguïté religieuse de la vie : de la vie que l'homme angoissé refuse, que cependant il accomplit dans le dépassement merveilleux de son refus. Cette hypothèse repose sur le fait que l'expiation consécutive au meurtre de l'animal est de règle chez les peuples dont la vie ressemble sans doute à celle des peintres des cavernes. Elle a le mérite de proposer une interprétation cohérente de la peinture du puits de Lascaux, où un bison mourant affronte l'homme qui peut-être l'a tué, auquel le peintre a donné l'aspect d'un mort. Le sujet de cette célèbre peinture, qui suscita des explications contradictoires, nombreuses et fragiles, serait *le meurtre et l'expiation*.

Tout au moins cette manière de voir a-t-elle le mérite de substituer à l'interprétation magique (utilitaire), évidemment pauvre, des images des cavernes, une interprétation religieuse, plus en accord avec un caractère de jeu suprême, qui généralement est le fait de l'art et auquel répond l'aspect de ces peintures prodigieuses, qui nous sont parvenues du fond des âges. » (G. BATAILLE, *L'Érotisme*, *op. cit.*, p. 77)

Cette interprétation aurait, nous paraît-il, un sens éminemment dialectique : le meurtre de l'animal – que l'homme de Lascaux considérait encore comme un semblable –, représentant l'infraction d'un interdit, appelle une expiation qui puisse *lever* la culpabilité qui se lie à cette négation de l'être-donné. L'œuvre d'art assume ainsi la valeur d'un dépassement qui lève la contradiction tout en la conservant sous forme de jeu.

[1100] Lettre d'Alexandre Kojève à Georges Bataille du 7 juillet 1955, in *Correspondance Bataille*, NAF 15853 – Ambrosino-Kojève, n° 593 ; partiellement reproduite dans A. KOJÈVE, « Lettres à Georges Bataille », in *Textures*, *op. cit.*, p.70.

[1101] Le langage employé par Bataille en 1951 était plus fébrile que celui, maîtrisé et moins audacieux, de 1957.

de *L'Histoire de l'érotisme* (qui avait été déjà réécrit en 1954, dans une forme très proche de celle du texte de 1957). Nous tâcherons d'en mettre en évidence seulement les aspects qui nous intéressent à ce stade de notre développement, l'essentiel de la conception bataillienne de l'érotisme ayant été déjà esquissé plus haut.[1102]

L*'Histoire de l'érotisme* s'insérant dans le projet de *La Part maudite*, l'attention était portée sur le corrélat de *dépense* que l'expérience érotique impliquait au moment où les interdits sexuels étaient transgressés. Il s'agissait d'un texte axé moins sur le *mouvement* de la perte que sur les ravages que la perte fait éprouver à qui s'y noierait. Dans *L'Érotisme*, Bataille fait, en revanche, la part belle à la transgression d'un point de vue philosophique, mais cette philosophie appelle le paradoxe. S'il entend parler philosophiquement de cette transgression, ce ne serait qu'au prix de placer celle-ci à la base de la philosophie même qui en découle :

> « Si la philosophie passait, de la base du travail et de l'interdit (qui s'accordent et se complètent), à celle de la transgression, la philosophie ne serait plus ce qu'elle est, mais sa dérision.
>
> La transgression par rapport au travail est un jeu.
>
> La philosophie, dans le monde du jeu, se dissout.
>
> Donner à la philosophie la transgression pour fondement (c'est la démarche de ma pensée), c'est substituer au langage une contemplation silencieuse. *C'est la contemplation de l'être au sommet de l'être.* Le langage n'a nullement disparu. Le sommet serait-il accessible si le discours n'en avait révélé les accès ? Mais le langage qui les décrivit n'a plus de sens à l'*instant* décisif, quand la transgression elle-même en son mouvement se substitue à l'exposé discursif de la transgression, mais un moment suprême s'ajoute à ces apparitions successives : dans ce moment de profond silence – dans ce moment de mort – se révèle l'unité de l'être, dans l'intensité des expériences où sa vérité se détache de la vie et de ses objets. »[1103]

On retrouve encore une fois la dialectique ouverte, béante, qui fait du savoir concernant ce qui est *possible* le seul instrument qui puisse conduire à désigner les objets (en l'occurrence, l'extase érotique) qui se dérobent sans cesse à la prise du langage, qui le nient. Ces objets, lesquels à la rigueur ne sont plus tels au moment où nous en faisons expérience (ils perdent leur statut transcendant), refusent d'être saisis par ce qui nous permet de les nommer, mais s'ils sont là, dans le langage et après le langage, c'est que notre conscience les a conservés. Conservés mais non conceptualisés, le non-savoir qui les accompagne étant une notion et non pas un concept (le Concept hégélien seul est ancré dans le réel et peut en exprimer la

[1102] Cf. *supra.*, pp. 224 sqq et pp. 296 sqq.
[1103] G. BATAILLE, *L'Érotisme*, *op. cit.*, p. 269.

vérité). Le dépassement dialectique, l'*Aufhebung*, ne saurait alors être en mesure de s'accomplir : le non-savoir érotique, qui est un non-savoir concernant la transgression de l'interdit qui frappe la sexualité, n'apparaît que comme sommet du savoir qui le précède (sa négation absolue, souveraine, sachant que ce savoir était déjà la négation de l'être immédiat de la Nature), mais dans le sommet il n'y a que la nuit inconnaissable.

Néanmoins, à lire de près certaines pages de *L'Érotisme*, on se rend compte aussitôt que la dialectique de la transgression pourrait être bien plus strictement hégélienne et fermée que l'on ne croit.

Qu'on ne s'y trompe pas : « essentiellement, le domaine de l'érotisme est le domaine de la violence, le domaine de la violation »[1104] et non pas le lieu d'un discours. Violation d'une limite, la limite introduite par la discontinuité des individus, leur séparation, dans laquelle la jouissance, la « petite mort », fait rupture, pour leur permettre de regagner ce que Bataille appelle, dans cet essai, « continuum » et qui dissimule le royaume indifférencié de l'immanence, à savoir du post-logique et du pré-logique. En un sens, il s'agit du royaume de la Nature et de l'animalité, mais auquel la conscience de soi n'accède que temporairement – en se perdant elle-même – que par la nostalgie, par l'horreur et par la culpabilité[1105] qu'elle éprouve du fait d'avoir voulu le nier. L'acte érotique serait une forme d'expiation de cette négation coupable de l'animalité en soi tout comme l'œuvre d'art de l'homme de Lascaux l'était en réaction au meurtre de l'animal.

Or, l'érotisme accomplit une œuvre de dissolution des formes constituées, de transgression des limites par leur épuisement ; transgression qui, en montrant la mort, déploie une violence indicible qui caractérise également la position de la limite. La transgression, en effet, est une *énergétique*. Une énergétique de la démesure et de la violence. Le double mouvement de limitation et transgression s'accompagne de cette violence : c'est par la violence qu'on impose un interdit, lequel a toujours un travail pour objet[1106] et une limitation pour résultat. Mais c'est aussi grâce à la violence que la transgression, laquelle ouvre toujours à l'excès, s'effectue et met en jeu l'individu dans la jouissance (et dans la mort qu'elle porte en soi). On a par conséquent deux processus équivalents : d'un côté, la violence qui, par l'interdit et la limitation, cerne l'espace du travail et, de l'autre côté, une violence qui, par la transgression

[1104] *Ibid.*, p. 22.

[1105] « […] Nous éprouvons, au moment de la transgression, l'angoisse sans laquelle l'interdit ne serait pas : c'est l'expérience du péché. » (*Ibid.*, p. 42)

[1106] L'interdit permet de tenir à distance les objets et les expériences qui pourraient déranger l'ordre utilitaire du monde.

ouvrant à l'excès, provoque une jouissance symboliquement mortifère. Il s'agit donc de deux mouvements qui ne sont pas extérieurs l'un pour l'autre. La transgression ne peut se défaire de l'interdit, qu'elle lève sans pour autant le supprimer. Bataille le dit très clairement en se référant à Hegel : « Inutile d'insister sur le caractère hégélien de cette opération, qui répond au moment de la dialectique exprimé par le verbe allemand intraduisible *aufheben* (dépasser en maintenant). »[1107] En quelque sorte, la transgression conserve l'interdit et, en le conservant, l'achève : « L'expérience mène à la transgression achevée, à la transgression réussie, qui, maintenant l'interdit, le maintient *pour en jouir*. »[1108] L'érotisme demande donc du sujet qui en fait l'expérience « *une sensibilité non moins grande à l'angoisse fondant l'interdit, qu'au désir menant à l'enfreindre*. »[1109] Ce jeu de l'angoisse et du désir est le jeu de l'*irrationnel* puisque l'interdit, au fond, n'est pas moins irrationnel que la transgression. D'où découle l'aspect *sensible* de la transgression : il s'agit du domaine de l'angoisse, de l'épouvante, de l'horreur ; il s'agit du désir, de la jouissance, de se dérober à soi-même, et non du discours ou du concept. Le rapport entre transgression et interdit est un rapport de complémentarité. L'interdit refuse la violence mais exige en même temps la transgression qu'une telle violence déchaîne. Néanmoins, si la transgression, au moment où elle est « *réussie* », ne donne pas suite à un concept, elle accomplit quand même son œuvre, elle *agit* pour le maintien du domaine du travail. Elle est positive tout en l'étant par négation. La dialectique se ferme : elle n'aura pas produit une vérité conceptuelle (sinon par défaut, en en perdant l'aspect d'immédiateté expérientielle qu'un discours *sur* la transgression comme celui de Bataille comporte), mais la négativité que la transgression incarne ne restera pas non plus suspendue dans un espace où plus rien ne pourrait être nié, un espace post-historique qui hébergerait une « négativité sans emploi ». La transgression garde l'interdit pour pouvoir encore « en jouir », dans une compulsion de répétition qui nous restitue tout le sens de la richesse de l'homme selon Bataille. Un homme qui peut à jamais jouir de sa culpabilité, voire de sa souveraineté.

Souveraineté et culpabilité que Bataille avait déjà autrefois liées à la littérature, mais ce n'est qu'en 1957 qu'il systématise l'effort de rendre sensible le « mal » que ces deux attitudes impliquent. En publiant *La littérature et le mal*, recueil d'études sur huit écrivains « souverains » déjà parues dans *Critique* et quelque peu modifiées, Bataille prolonge ses réflexions sur la part

[1107] *Ibid.*, p. 39 n.
[1108] *Ibid.*, p. 42.
[1109] *Ibid.*

de transgression et de jeu coupable qui revient à l'homme décidant de ne pas se soumettre aux lois utilitaires de l'interdit, fût-ce de nature langagière. Dans la prière d'insérer, on peut lire :

> « Les hommes diffèrent des animaux en ce qu'ils observent des interdits, mais les interdits sont ambigus. Ils les observent, mais il leur faut aussi les violer. La transgression des interdits n'est pas leur ignorance : elle demande un courage résolu. Le courage nécessaire à la transgression est pour l'homme un accomplissement. C'est en particulier l'accomplissement de la littérature, dont le mouvement privilégié est un défi. La littérature authentique est prométhéenne. L'écrivain authentique ose faire ce qui contrevient aux lois fondamentales de la société active. La littérature met en jeu les principes d'une régularité, d'une prudence essentielles.
>
> L'écrivain sait qu'il est coupable. Il pourrait reconnaître ses torts. Il peut revendiquer la jouissance d'une fièvre, qui est un signe d'élection.
>
> Le péché, la condamnation, est au sommet.
>
> Dans les voies de huit écrivains qui sont étudiés dans ce livre, Emily Brontë, Baudelaire, Michelet, William Blake, Sade, Proust, Kafka, Jean Genet, nous pressentons cette aspiration dangereuse, mais humainement décisive, à une liberté coupable. »[1110]

Si l'*Histoire universelle* devait être l'histoire romanesque d'un supplice mené au nom d'une libération souveraine, les études de *La littérature et le mal* ne peuvent y rentrer que comme le chapitre caché, l'appendice (même au sens physique du terme) qui indiquerait le sens véritable du corps auquel il s'attache. Cet appendice est peut-être infecté, potentiellement à exciser, mais Bataille nous dit que la contamination, le va-et-vient entre le « normal », voire le normé, et le pathologique est la seule marque de l'humanité authentique. La supprimer équivaudrait à rendre l'homme à son indifférence animale, à sa pauvreté foncière, à l'absence de « miracle ».

Il est significatif que la même année, Bataille publie le roman *Le bleu du ciel*, écrit en 1935 mais oublié pendant longtemps[1111]. En paraissant peu après *La littérature et le mal*[1112], il en devient l'appendice nécessaire, l'appendice par lequel Bataille se range de façon imaginaire parmi les huit écrivains de son étude. Il est leur semblable et leur interprète, tous complices dans cette « liberté coupable », à ceci près que Bataille en est conscient. Eux en étaient inconscients et, par conséquent, encore plus souverains puisque la conscience asservit.

[1110] G. BATAILLE, *La littérature et le mal* (notes), *O.C.*, t. IX, pp. 437-438.
[1111] Cf. *supra*, p. 77.
[1112] *Le bleu du ciel* paraît le 30 septembre alors que *La littérature et le mal* avait été publié le 30 juillet.

De 1958 jusqu'à sa mort, Bataille continue à entasser des plans et des notes pour son *Histoire universelle*, mais ses conditions de santé précaires[1113] ralentissent son écriture et ses facultés cognitives empirent. Néanmoins, au bout d'un difficile travail de rédaction duré deux ans[1114], il réussit à achever, en 1961, un dernier ouvrage qu'on peut considérer comme la véritable *summa* de la pensée bataillienne des années 1950. Quoique très elliptique, parfois obscur, alourdi par une écriture involue, *Les Larmes d'Éros* s'offre au lecteur comme une récapitulation illustrée (le texte et les images s'enchevêtrent à un rythme vertigineux) de l'identité de l'expérience érotique et de la mort, de l'œuvre d'art et du jeu de la transgression, du savoir et de son dépassement. Il s'agit d'un livre d'histoire de l'art où l'histoire est la prémisse nécessaire, le travail qui prépare cet art capable de le *ruiner*, un art érotique et tragique qui objectiverait toutes ses identités. Mais sont-elles *dialectiques* ?

Bataille a toujours hésité entre une dialectique résolument inachevable (c'était le cas des travaux des années 1940) et une dialectique aboutissant à un résultat appréciable bien que non définitif, toujours à remodeler (les essais des années 1950). Avec *Les Larmes d'Éros*, une *fin* est, sinon donnée, du moins soufflée par un Bataille malade, presque aphasique. On le voit déjà au niveau de la structuration des chapitres. Par-delà l'apparat paratextuel, il n'y en a que deux : « Le commencement (la naissance d'Éros) », qui traite de la préhistoire, et « La fin (de l'Antiquité à nos jours) », qui fait état de l'histoire proprement dite, laquelle n'est envisagée par Bataille que comme la chute de l'homme souverain, le début de l'accomplissement du monde du travail, la victoire de la conscience qui refroidit les passions violentes sans lesquelles elle n'aurait pas pu atteindre la pleine clarté de ses possibilités. Pourtant, dans l'avant-propos, Bataille nous propose une dernière voie à parcourir, une voie qui lie la « douleur finale » et une « insupportable joie »[1115]. Il s'agit moins d'une vision chargée d'espoir que du constat que tout n'a pas été dit par la raison, et que si elle peut dire encore quelque chose, ce ne serait que dans et par son *dépassement* :

> « Le sens de ce livre est, *en un premier pas*, d'ouvrir la conscience à l'identité de la 'petite mort' et d'une mort définitive. De la volupté, du délire à l'horreur sans limites.
>
> C'est *le premier pas*.
>
> Nous menant à l'oubli des enfantillages de la raison !

[1113] Il était atteint, depuis 1953, d'artériosclérose cérébrale. Il en mourra le 9 juillet 1962.
[1114] Cf. G. BATAILLE, *Les Larmes d'Éros* (notes), *O.C.*, t. X, pp. 716-725.
[1115] G. BATAILLE, *Les Larmes d'Éros*, *O.C.*, t. X, p. 577.

> De la raison qui jamais ne sut mesurer ses limites.
>
> Ces limites sont données dans le fait qu'inévitablement, la *fin* de la raison, qui excède la raison, n'est pas contraire au *dépassement* de la raison !
>
> Par la violence du dépassement, je saisis, dans le désordre de mes rires et de mes sanglots, dans l'excès des transports qui me brisent, la similitude de l'horreur et d'une volupté qui m'excède, de la douleur finale et d'une insupportable joie ! »[1116]

Or, la « similitude » n'est pas « l'identité », mais le « dépassement » ne peut être associé par Bataille qu'à l'*Aufhebung* hégélienne. Tous les éléments qui nous permettraient de comprendre quelle est la véritable *fin* de la raison (comme terme et comme finalité) sont là, mais leur sens demeure encore partiellement caché. Le langage poétique adopté par Bataille y est pour quelque chose[1117].

Si seuls le début et la fin comptent, allons voir alors ce qui est dit à la fin. Le livre s'achève sur la vision nouvelle que Bataille a entendu nous faire saisir, une vision éblouissante dans sa noirceur. Il nous met sous les yeux, dans toute sa violence, les photographies d'un supplicié chinois, coupable d'une tentative de régicide, soumis à la torture dite « des cent morceaux ». Dans ces clichés, dont l'un obsédait Bataille depuis 1925, l'on voit un jeune homme, les cheveux dressés sur la tête, les membres découpés, les yeux révulsés comme dans un moment d'extase, probablement drogué à l'opium pour prolonger son supplice (Fig. 8).

[1116] *Ibid.*

[1117] Dans un fragment rejeté des *Larmes d'Éros*, Bataille insiste sur l'intention non philosophique du livre : « Je voudrais dans ce petit livre, aux antipodes de la philosophie, partant de la réflexion sur l'érotisme envisager les possibilités de la vie humaine. » (G. BATAILLE, *Les Larmes d'Éros* (notes), *op. cit.*, p. 651)



Figure 8

Et Bataille de gloser :

> « Ce que soudainement je voyais et qui m'enfermait dans l'angoisse – mais qui dans le même temps m'en délivrait – était l'identité de ces parfaits contraires, opposant à l'extase divine une horreur extrême.
>
> *Telle est, selon moi, l'inévitable conclusion d'une histoire de l'érotisme*. Mais je dois l'ajouter : limité à son domaine propre, l'érotisme n'aurait pu accéder à cette vérité fondamentale, donnée dans l'*érotisme religieux*, l'identité de l'horreur et du religieux. La religion dans son ensemble se fonda sur le sacrifice. Mais seul un détour interminable a permis d'accéder à l'instant où, visiblement, les contraires paraissent liés, où l'horreur religieuse, donnée, nous le savions, dans le sacrifice, se lie à l'abîme de l'érotisme, aux derniers sanglots que seul l'érotisme illumine. »[1118]

Avec ces termes imagés, Bataille revient une dernière fois sur l'identité des contraires, mais sa position ne nous permet pas encore de trancher sur la nature d'une telle identité.

Néanmoins, sur des feuillets désordonnés, « parmi les tout derniers que Bataille, dans la souffrance et la maladie, a écrits »[1119], on retrouve des mots singuliers, éclairants, qui nous restituent tout le sens caché – ou mieux, souvent tu – de sa trajectoire intellectuelle et qui

[1118] G. BATAILLE, *Les Larmes d'Éros.*, *op. cit.*, p. 627.
[1119] G. BATAILLE, *Les Larmes d'Éros* (notes), *op. cit.*, p. 728.

résument tout ce qu'on a essayé de montrer, bien qu'avec difficulté vu les ressources parfois contradictoires auxquelles on a eu affaire, dans le présent travail. Il s'agit de quelques lignes rattachées à un éventuel « Post-scriptum » conçu pour *Les Larmes d'Éros* :

> « S'ils me prêtent l'oreille c'est malgré tout parce qu'ils sont engagés dans l'esclavage et que leur oreille est docile (la mienne aussi).
>
> Ma doctrine de la chance est la seule partie de ce que j'ai dit qui soit extérieure à Hegel. Le reste y peut rentrer (au besoin par une modification que j'accepte d'avance).
> rectification
> Mais je ne dis pas cela comme Hegel lui-même aurait pu le dire.
> Sur ce point l'aléa ? »[1120]

Tout est dit. Leurs langages diffèrent, leurs intentions les rapprochent. À la fin du système il n'y a que la chance, seule à se donner dans une extériorité irréductible, non dialectisable. Bataille est alors ce que Hegel aurait pu être s'il avait reconnu la part d'aléa qui se *joue* chez homme.

Dans un autre fragment, prévu pour le projet d'un livre d'aphorismes intitulé *Catastrophe* qui daterait de la même époque que *Les Larmes d'Éros*, on lit :

> « Je n'ai pas la force nécessaire
> pour qu'en mon esprit Hegel ne soit
> pas en question
>
> essentiel le jeu contre le travail
>
> Je m'enfonce dans le possible
> que représente une humble renonciation
> dont m'enchante – au sens plein –
> la fierté paradoxale. »[1121]

La dernière résolution dialectique des conflits est là. Le jeu contre le travail, oui, mais à condition que Hegel soit toujours présent pour nous rappeler que l'opposition n'implique pas une exclusion, que l'opposition aboutit à une richesse dont la « fierté [*est*] paradoxale ».

[1120] G. BATAILLE, *Dossiers des « Larmes d'Éros »*, *O.C.*, t. X. p. 659.
[1121] G. BATAILLE, *Hors « Les Larmes d'Éros »*, *O.C.*, t. X, p. 684.

En 1961 encore, peu après la parution des *Larmes d'Éros*, un Bataille extrêmement malade écrivait à Kojève :

> « En partie je suis réduit d'ailleurs à réfléchir sur le délabrement au moins relatif de ma tête : je ne suis plus sûr de disposer encore des quelques possibilités qui m'ont appartenu jadis… En particulier s'il s'agit de philosophie. Pourtant je veux tout au moins tenter une sorte de parallèle à votre *Introduction à la lecture de Hegel* mais cela devrait être infiniment plus arbitraire, et fondé, principalement, sur un effort pour interpréter ce que Hegel a ignoré ou négligé (ainsi la préhistoire, le temps présent, l'avenir, etc.). Il ne s'agit pas de me moquer du principe du hibou puisqu'il pourrait être plus justifié que jamais (possibilité et peut-être fatalité de catastrophe finale), mais de placer à la base même (ou à la fin) de la réflexion hégélienne une équivalence de la folie : je ne saurais, à vrai dire, préciser ce dont il s'agit – ce dont il s'agira plutôt – qu'après l'avoir écrit. Mais cette sorte d'aboutissement me paraît impliqué dans le principe – sinon du hégélianisme – de son objet. »[1122]

La fin catastrophique de l'histoire demande une démarche « infiniment plus arbitraire », pour être interprétée, que celle de l'*Introduction à la lecture de Hegel*. Elle requiert l'*aléa*, une « équivalence de la folie ». Bataille a peut-être cru, à ce moment de grave infirmité, devenir fou comme Hegel avait pu le croire au moment où son système se fermait *en lui*. Mais la folie de Hegel était celle d'un homme qui, à la fin de l'Histoire, s'était identifié au Tout, s'était identifié à Dieu, un Dieu discursif. La folie de Bataille ne fait pas œuvre, sinon dans l'absence de but et, si elle aboutissait à quelque chose, ce ne serait qu'à l'échec que la rencontre du discursif et du réel, de la transcendance et de l'immanence, engendre au niveau expérientiel. Pourtant, la narration de cet échec est nécessaire ; la tentative de captation, par le logique, de l'illogique qui le brise, est l'héritage le plus important que la folie de Bataille nous ait laissé. Le projet définitivement réalisable est impossible, Bataille en a témoigné à travers tous ses projets infiniment repris et retravaillés qui n'ont vécu qu'au niveau du symbolique, d'un langage pluriel dont il n'a jamais pu se défaire. Il n'en reste pas moins que, sans réserves, de cette impossibilité il a fallu dire le *silence*.

[1122] Brouillon d'une lettre de Georges Bataille à Alexandre Kojève, datée du 2 juin 1961, in *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, p. 573. On ne sait pas si cette lettre ait été effectivement communiquée.

CONCLUSION

À l'issue de ce long périple, nous nous devons de constater que l'articulation de la pensée batailliennne, une pensée qui trop souvent a été jugée *impossible*, n'a pas reculé devant la *possibilité* de « contempler le Négatif bien en face »[1123] pour en faire une *œuvre*. Dès lors, il serait sans doute légitime d'alléguer que, si on peut parler d'œuvre, notre discours demanderait à ce que ses limites en soient successivement déplacées, enfreintes voire complétées par ce qu'elles rejetaient, dans un premier temps, hors de leur domaine. Seules les limites appellent la transgression, mais ce qui est transgressé ne cesse pas pour autant de revenir comme refoulé. En l'occurrence, l'on pourrait indiquer dans le système hégélien ce traumatisme refoulé qui n'a jamais arrêté de se structurer comme symptôme chez Bataille. Un symptôme, on le sait d'après Lacan, est la trace d'un signifiant qu'on a frappé d'interdit et qui se représente avec une charge de jouissance pernicieuse dont le corps souffrant est affecté. Le symptôme est du côté de l'« *impossible* et pourtant là »[1124] : est le signe du miraculeux mais aussi de la mort qui, de son ineffectivité première (elle n'est d'abord pour nous qu'un *manque*, une potentialité), fait une réalité au moment où elle déchire, en agissant, notre existence bien rangée, ordonnée par les lois de l'utilité.

Or, quand Bataille rencontre Hegel, vers la fin des années 1920, sa vie est loin d'être rangée. Beuveries, débauche sexuelle, névroses les plus turbulentes… tout nous indique qu'à cette époque, il n'aurait pas été un lecteur attentif du philosophe du système du Savoir Absolu. Et en effet, il ne le fut pas. Faute de bonnes traductions et d'un bon passeur, le Hegel que Bataille connut fut celui des surréalistes. Un Hegel « panlogiste », avide d'intégrer dialectiquement dans le Concept la totalité de ce dont on peut avoir connaissance et que le surréalisme utilisait naïvement, de manière non *scientifique*, pour résoudre les conflits entre imaginaire et réel. Un Hegel par trop *idéaliste*, au sens où la matière basse, le sordide, l'irréductible, le non-médiatisable, tout ce dont Bataille pressentait la gravité dans sa vie, était rejeté comme un « rien » devant se soustraire à notre regard. Les surréalistes, Breton en premier, semblaient partager cette horreur pour l'infâme et l'infime : même quand ils s'emparaient de Sade, ils en faisaient un *saint*. Qui plus est, pour eux, « la vie et l'œuvre de D.A.F. de Sade n'auraient […]

[1123] Cf. *supra*, p. 330.
[1124] G. BATAILLE, *La Souveraineté*, *op. cit.*, p. 256.

d'autre valeur d'usage que la valeur d'usage vulgaire des excréments, dans lesquels on n'aime le plus souvent que le plaisir rapide (et violent) de les évacuer et de ne plus les voir. »[1125] Dans le premier chapitre on a pu avancer l'hypothèse selon laquelle Hegel incarnait pour Bataille, à l'époque de *Documents*, ce « philosophe-excrément » dont la bassesse consistait à ne pas vouloir quitter les hautes sphères de l'idéal, là où tout est discursivement homogène et où il n'y a pas de place pour la *souillure* du réel a-logique. Bataille l'aurait ainsi évacué comme ce à quoi il ne faut pas toucher, comme un objet intangible puisque potentiellement contaminant de par sa tendance à tout vouloir assujettir, comme un objet frappé d'interdit et donc *sacré*. Mais Bataille ne pouvait pas encore savoir que, de cet objet à refouler, il aurait fait lui aussi un *saint*, fût-ce un saint fou dont la folie maîtrisée n'aurait été en rien moins respectable que celle, déchaînée, de Nietzsche.

Par ailleurs, au début des années 1930, la pensée de Hegel se représente à Bataille filtrée, médiatisée, non plus comme un objet honteux mais comme un outil dont un usage correct aurait pu éclairer les conflits d'une période historique marquée par la montée imparable des totalitarismes. Il ne s'agit plus de faire jouer Hegel *avec* les surréalistes *contre* le « bas matérialisme »[1126] de Bataille, mais plutôt de le faire jouer *avec* les nouvelles données de la phénoménologie allemande, de la sociologie française et de la psychanalyse *contre* une certaine application naïve, fanatique et presque religieuse, du matérialisme historique marxiste. Entre-temps, Bataille avait en effet pu lire ou approfondir Marx et Engels aussi bien que Nicolaï Hartmann (par le biais de Georges Gurvitch), Freud, Durkheim et Mauss. Ce sont les années de la revue *La Critique sociale*, inspirée d'un marxisme oppositionnel, antisoviétique. Bataille, en participant à cette entreprise, découvre et diffuse l'idée d'un Hegel amendable, d'un Hegel perfectionné par l'apport de la « pensée bourgeoise »[1127] et contre laquelle la dialectique pouvait remplir une fonction critique. Désormais, ce qui fascine Bataille chez Hegel est surtout la puissance du « négatif », vue comme une instance irréductible de l'insoumission qu'il identifie aussitôt, parfois maladroitement[1128], à la *bassesse* du prolétariat. Dès lors, il ne s'agirait que d'interpréter les passions de ce nouveau sujet historique afin qu'il puisse les libérer, les déchaîner, contre l'autorité fasciste. En ce sens, Bataille mène une lecture sociologique et psychologique de Hegel selon laquelle les contradictions sociales peuvent être mises au service

[1125] G. BATAILLE, *La valeur d'usage de D.A.F. de Sade (1)*, p. 56.
[1126] Cf. *supra*, pp. 37 sqq.
[1127] Notamment la psychanalyse et la nouvelle sociologie française.
[1128] Cf. *supra*, pp. 57 sqq.

de la révolution, mais cette révolution – Bataille préfère parler de révolte – ne saurait être résolutrice. Bataille est persuadé, et c'est ce que nous avons souligné dans le deuxième chapitre, que ce qui compte vraiment est moins l'organisation d'un État révolutionnaire que le déchaînement des forces hétérogènes des couches les plus aliénées de la société, quitte à devoir les faire basculer vers le côté impératif du pouvoir.

À ce moment, le « symptôme Hegel » fait l'objet d'une analyse que Bataille mène sur lui-même pour en isoler « ce qui est vivant et ce qui est mort »[1129], ce qui est politiquement utilisable et ce qui n'est destiné qu'à des querelles professorales. Cependant, Bataille connaît encore assez mal la pensée du philosophe allemand. Il s'appuie sur des commentateurs, il ne le lit pas vraiment de près. Cette lacune sera partiellement comblée par la rencontre, en 1933 (ou en 1934, il est difficile de trancher avec précision[1130]), d'Alexandre Kojève. Sous l'impulsion de son séminaire sur la *Phénoménologie de l'Esprit*, Bataille inaugurera une nouvelle saison de sa pensée ainsi qu'une liaison durable avec Hegel, le Hegel de Kojève, qui informera toute sa production successive.

La littérature secondaire sur Bataille paraît être unanime : Kojève a joué un rôle fondamental dans la démarche intellectuelle de l'auteur de la *Somme athéologique*. En revanche, ce qui est étonnant est que, dans la plupart des cas, cette littérature, pour étayer ses propos, n'a isolé chez Bataille que la posture d'opposition qu'il aurait envisagée à l'égard de la philosophie hégélo-kojévienne. Or, dans notre travail, nous avons cherché à démontrer, à l'appui de nombreuses sources documentaires (en premier lieu les textes de Bataille, mais aussi sa correspondance, ses notes éditées et inédites, ses brouillons, ses projets inachevés…), que la rencontre avec Kojève a donné lieu à une véritable matrice discursive sans laquelle aucune idée bataillienne n'aurait pu être déclinée par la suite, ni dans le domaine théorique ni dans le domaine littéraire[1131]. Bien évidemment, cela ne fait pas de Bataille un hégélien tout court mais, s'il avouait en 1950 d'être de « formation hégélienne »[1132], il nous a paru important d'interroger ce que cette *formation* pouvait signifier pour quelqu'un qui, depuis 1929, avait pris le parti de l'*informe*[1133].

[1129] L'expression est de Benedetto Croce. Cf. B. CROCE, *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*, *op. cit.*

[1130] Cf. *supra,* p. 75 n.

[1131] Dans notre travail nous avons montré comment nombre de textes fictionnels de Bataille acquerraient leur pleine signification seulement à la lumière de Hegel, dont les concepts-clés se retrouvent soit en filigrane dans le corpus du récit/roman (*Le bleu du ciel*, *Madame Edwarda*, *L'Abbé C.*…) soit, parfois, explicités en exergue (*Dirty*).

[1132] G. BATAILLE, « Autour de *L'Abbé C.* », in *Romans et récits*, *op. cit.*, p. 752.

[1133] G. BATAILLE, « Informe », *op. cit.*, p. 217.

Ayant négligé le fait que, chez Bataille, il y a eu un Hegel avant Kojève, beaucoup de commentateurs n'ont pas vu que le séminaire du philosophe russe s'insérait dans la continuité d'une réflexion sur les limites d'application d'une méthode – Hegel n'est quasiment jamais abordé dans la particularité de ses propos[1134] – moyennant laquelle il aurait été possible de moduler un discours autant ontologique qu'esthétique, éthique et politique. Dans un premier temps, l'enseignement de Kojève permettra à Bataille d'articuler tous ces aspects moins contre Kojève lui-même que contre le Hegel qu'il avait fréquenté auparavant, un Hegel connu mais non *reconnu*. Le séminaire du jeune philosophe russe provoque en Bataille un choc interprétatif et se présente comme une véritable *chance*, une césure inattendue dans le possible : en 1933, Kojève est un inconnu dont le seul mérite était d'avoir gagné la confiance d'Alexandre Koyré, lequel lui avait demandé de prendre le relais de son cours sur la philosophie religieuse de Hegel à l'École Pratique des Hautes Études. Bataille avait été déjà un auditeur des séminaires de Koyré – dont celui sur Nicolas de Cues l'avait particulièrement frappé – mais ce n'est qu'avec Kojève qu'il découvre qu'un usage ultérieur de Hegel, moins partiel, est possible et qu'il suffit de lire en entier la *Phénoménologie de l'Esprit* pour s'apercevoir qu'il n'y a pas d'autre pensée philosophiquement significative en dehors de celle de Hegel. Nous entendons bien mettre l'accent sur l'adverbe « philosophiquement » car on a souvent qualifié Bataille de nietzschéen faisant irruption dans le champ hégélien du Savoir Absolu pour le désarticuler, pour l'exposer à l'excès. Or, nous croyons avoir suffisamment montré au cours de notre travail que la seule référence philosophique que Bataille ait jamais reconnue comme telle était celle de Hegel : s'il a pu être « nietzschéen », il ne l'était pas *philosophiquement* puisque, de Nietzsche, il a fait un « esprit souverain » et non pas un philosophe[1135]. Nietzsche appartenait au domaine de l'*expérience*, Hegel à celui du Savoir. Bataille avait cru pouvoir s'identifier existentiellement à Nietzsche, à l'agitation fébrile, à l'absence de but et à la pratique du « Mal »[1136] que ce dernier incarnait à ses yeux, mais au moment où il était question de *fonder* un discours, quoiqu'irrémédiablement sans fondement, c'est à Hegel qu'il s'adressait. En ce

[1134] En effet, jusqu'à la fin de sa vie, Bataille ne s'intéressera jamais aux contenus véritables, à la lettre de la philosophie hégélienne. Même quand il lit Hegel *avec* Kojève et *contre* Kojève, sa connaissance du philosophe allemand s'avère être partielle, davantage attachée au mouvement générale du système du Savoir Absolu qu'à ses articulations isolées.

[1135] Cela explique aussi les nombreuses tentatives batailliennes de défense de l'œuvre de Nietzsche contre son appropriation nazie, dans le but de montrer que sa pensée ne pouvait être *asservie* à qui ou à quoi que ce soit. À la rigueur, elle ne pouvait être asservie pas même à la pensée philosophique tout court, laquelle est somme toute une pensée de la finalité. Les conceptions les plus philosophiques de Nietzsche, telles que celles de la « volonté de puissance » et de l' « éternel retour », ont été également critiquées par Bataille, même si d'une façon subtile et non explicite (cf. *supra*, p. 218 et p. 112).

[1136] Cf. *supra*, pp. 217 sqq.

sens, une opposition manichéenne entre le nietzschéisme et l'hégélianisme de Bataille ne saurait guère se justifier : à partir de l'enseignement de Kojève, Bataille a entendu rentrer dans le cercle du Savoir Absolu hégélien sans pour autant vouloir le disqualifier *par* Nietzsche puisque ce dernier représentait la « beauté impuissante »[1137] qui ne saurait nier aucune œuvre de l'Entendement. Certes, Bataille a cru pouvoir « trouer » le discours hégélien, être sa « tache aveugle »[1138], mais il n'en reste pas moins que son opération est discursive, même lorsque son langage, par le biais de la suggestion poétique et de l'aphorisme (pratiques nietzschéennes), s'efforce de rendre incandescente une telle discursivité. Mais encore, cela ne serait qu'une vision partielle des choses : cette posture nietzschéenne vis-à-vis du système hégélien et de son langage n'est clairement isolable que dans les travaux écrits pendant la Seconde Guerre mondiale. Le rapport entre le Hegel de Kojève et Bataille s'avère être bien plus complexe et structuré que l'on ne croit, se transformant au fil des années jusqu'au point où Kojève lui-même accréditera une certaine légitimité aux positions batailliennes.

C'est précisément ce que nous avons essayé de rendre sensible à partir du troisième chapitre. L'interprétation kojévienne de Hegel se nouant, d'un côté, autour de la dialectique de la reconnaissance du Maître et de l'Esclave comme motrice de l'Histoire à travers la Lutte et le Travail (jusqu'à son inévitable fin), de l'autre côté, autour de l'Action négatrice de l'homme en tant que « mort qui vit une vie humaine »[1139], Bataille se nourrira alternativement de ces deux perspectives pour construire une œuvre qui a seulement l'aspect extérieur de l'inachèvement alors que, dans son intériorité, exige une systématicité et une rigueur inexorables.

Pendant les années du séminaire, Bataille ne cesse de solliciter la participation de Kojève à ses activités, politiques comme « impolitiques ». L'aventure du mouvement insurrectionnel *Contre-Attaque* montre que la dialectique hégélo-kojévienne du Maître et de l'Esclave pouvait être mise au service du renversement de l'ordre établi en vue d'une rationalisation des ressources affectives du prolétariat afin de créer un « État (révolutionnaire) universel et homogène » prônant une morale égalitariste transnationale. À la violence hétérogène et impérative de l'époque de *La Critique sociale* devait donc faire suite un moment d'homogénéisation de l'espace politique que Bataille aurait pu théoriser seulement à partir de l'enseignement de Kojève, bien que celui-ci se montra réticent à tout appel à l'action. L'entreprise de *Contre-Attaque* ayant échoué, ce fut à *Acéphale* et au « Collège de Sociologie » de faire la part belle

[1137] G. BATAILLE, « Hegel, la mort et le sacrifice », *op. cit.*, p. 331.
[1138] G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 129.
[1139] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 544.

aux catégories interprétatives introduites par le philosophe russe. Seulement, cette fois Bataille, voulant se démarquer du pragmatisme politique, concentre son attention sur la portée *sacrée* que la philosophie hégélo-kojévienne de la Mort pouvait assumer. Kojève, peu intéressé à *Acéphale*, exprima sa méfiance à l'égard de la démarche du Collège, mais il se résolut néanmoins à y donner une conférence sur « Les conceptions hégéliennes ». La réaction de Bataille, confiée à la célèbre lettre sur la « négativité sans emploi »[1140], donne lieu à un tournant décisif pour l'étude de la trajectoire de sa pensée. Il s'agit du premier véritable moment où Bataille formule une position originale au sein de l'enseignement de son maître et notamment à propos de la conception de la « fin de l'Histoire », dans laquelle il ne peut trouver une place que comme « blessure ouverte ». Comme nous l'avons vu, jusqu'à ce moment (1937), Kojève avait été pour Bataille un levier théorique en mesure de nuancer les propos ingénus qu'il avait pu tenir sur Hegel auparavant, et en même temps une source incomparable de concepts philosophiques capables d'étayer à la fois ses positionnements politiques et « impolitiques ». Après cette lettre, Bataille commence à s'approprier le système hégélo-kojévien du Savoir afin de pouvoir l'habiter comme un locataire insolvable. Tout en reconnaissant une dette incalculable envers Hegel, Bataille refuse souverainement de se soumettre de manière docile aux règles que le philosophe allemand avait établies pour l'architecture de sa pensée, mais cela ne pouvait se faire qu'au prix de quelques concessions.

Avec les écrits qu'il réunira sous le nom de *Somme athéologique*, Bataille marque sa distance « inclusive » vis-à-vis du système du Savoir Absolu. Il en est en même temps au-dedans et au-dehors, il s'enracine violemment, avec la fureur extatique du mystique, dans le seuil qui sépare le monde du projet, le monde du possible, du monde de l'*aléa*, de la *chance*, du rire et du non-savoir. Bataille se sert de la dialectique hégélienne pour situer, à la limite de ses possibilités, le moment où toute synthèse devrait s'écrouler sous le poids de l'*immédiateté* de la nuit que le non-savoir installe au sein de l'homme insouciant de son avenir. Il fait valoir l'*expérience intérieure* contre l'Action négatrice de l'être-donné, la *culpabilité* de ceux qui se dérobent à l'utilité contre le travail vertueux du négatif, le « Mal » qu'entraîne la *communication* (le sacrifice de l'individualité dans la fusion des êtres) contre les prérogatives auto-conservatrices de la conscience de soi de l'Esclave. La ligne argumentative de Bataille n'est pas toujours nette, lucide et cohérente : elle ne peut pas l'être, la non-résolution étant la marque constitu-

[1140] Lettre de Georges Bataille à Alexandre Kojève du 6 décembre 1937, in *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, pp. 131-136. Cf. *supra*, pp. 146 sqq.

tive de l'angoisse qui anime son écriture tout au long des années de la guerre. Dans le quatrième chapitre nous avons mis en relief les hésitations, les balbutiements d'une pensée qui se veut *impossible* lorsqu'elle se heurte aux exigences discursives de ce qui, étant réel, est censé être également rationnel. Dès lors, Bataille cache avec difficulté sa tentation d'*agir* par l'écriture en un contexte où seul le silence répondrait au *supplice* que le non-savoir inflige à qui serait à même d'en écouter la vérité. Dans l'apparat paratextuel des ouvrages de cette époque, nous avons pu repérer des indices importants sur les basculements de la pensée bataillienne devant gérer à la fois les instances asservissantes de la dialectique hégélienne et le *non serviam* souverain que Nietzsche lui avait inspiré. Cela peut étonner, mais au même moment où Bataille rédigeait son plaidoyer pour la nécessité de « blesser » le cercle fermé du Savoir Absolu, il s'exprimait en ces termes : « admettre la vérité de Hegel : c'est la position la plus contraire mais peut-être, par là même, la plus favorable au mouvement de ma propre pensée »[1141]. Mais aussi, lors d'un débat chez Marcel Moré sur la notion de péché : « Comme dans toute dialectique, il y a dépassement et non pas suppression. Là, je me réfère à la dialectique hégélienne, je ne fais pas mystère de ce fait que *je suis plus que tout autre chose et sans l'être de bout à bout, hégélien*. »[1142] On voit bien que Bataille avait besoin de Hegel pour y faire parler Nietzsche, et que l'expérience nietzschéenne puisait toute sa signification dans la « vérité » du système dans lequel elle faisait rupture.

Après la guerre, un nouveau défi se présente. C'est le moment de réorganiser le monde de l'utile à la suite des *dépenses* catastrophiques qui l'avaient ravagé. Le « symptôme Hegel » s'impose alors dans sa structure ultime, totalisante. La séduction du système fait retentir toutes ses sirènes, Bataille y cède en éprouvant une jouissance absolue qui s'accompagne d'une insatisfaction constitutive. À partir de 1946 et jusqu'à sa mort, il enchaîne les projets, les plans, les réécritures, les ajouts, les préfaces, les postfaces… Ses échanges avec Kojève s'intensifient, et il se peut qu'une missive où, suite à la parution de *L'Expérience intérieure*, l'intellectuel russe reprochait à Bataille d'être *encore* un philosophe au lieu de viser la Sagesse[1143], y soit pour quelque chose. Désormais il est question de régler les comptes avec la synthèse *impossible* de l'extra-discursif et du discursif. Bataille avait repéré ce qui excédait le système hégélien : le jeu, l'érotisme, le rire, le sacré immanent… en dernière analyse, toutes les expériences sou-

[1141] G. BATAILLE, *Sur Nietzsche* (notes), *op. cit.*, p. 426.
[1142] G. BATAILLE, *Discussion sur le péché*, *op. cit.*, p. 348. Nous soulignons.
[1143] Cf. *supra*, pp. 211 sqq.

veraines. Pourtant, il pense que de ces expériences il peut y avoir connaissance. Une connaissance bien imparfaite, certes, dégradée par la rencontre avec le langage quand celui-ci cherche à attribuer un *sens* aux objets dont il s'empare. Une connaissance néanmoins, sans laquelle l'homme ne saurait se différencier des animaux. Or, Bataille sait très bien qu'à la base de la connaissance il y a le travail par lequel le monde s'organise et duquel surgit le discours qui en appréhende les produits. L'anthropologie et la sociologie l'avaient démontré historiquement, Hegel *via* Kojève l'avait conceptualisé logiquement. Mais s'il y a travail il doit y avoir aussi des interdits qui tiendraient à l'écart ce qui peut déranger l'ordre des *choses*. Ils concernent notamment la mort, la sexualité et tout ce qui s'y relie. Bataille veut dire cette vérité, veut dire qu'un système ne serait complet qu'à condition d'y faire jouer sa *part maudite*, naturellement indicible. On ne peut pas échapper au *sérieux* qu'une opération pareille comporte. Dans l'effort de s'essayer au jeu de ce Discours « utile » il fonde, en 1946, la revue *Critique*, qui, au moyen de compte-rendus d'ouvrages paraissant en France et à l'étranger, « voudrait donner un aperçu, le moins incomplet qu'il se pourra, des diverses activités de l'esprit humain dans les domaines de la création littéraire, des recherches philosophiques, des connaissances historiques, scientifiques, politiques et économiques. »[1144] Elle deviendra aussitôt pour Bataille un organe de diffusion de ses idées les plus hardies autour de ce que le système négligeait, mais cette fois-ci sous une forme « assagie », réfléchie, éloignée des fulgurations des années précédentes. Kojève y participe à plusieurs reprises, il y voit le signe d'une vocation « encyclopédique » que Bataille aurait étouffée trop hâtivement. En effet, cette vocation prendra l'allure d'une quête inachevable d'un « système du non-savoir ». Dans le cinquième chapitre nous avons suivi toutes les péripéties de cette aventure. D'abord, il est question d'économie, mais une économie « générale », qui attribuerait davantage de valeur à ce qui est *dépensé* qu'à ce qui est accumulé. C'est le projet de *La Part maudite*, lequel aurait intégré aussi des chapitres érotiques (*L'Histoire de l'érotisme*) et politico-littéraires (*La Souveraineté*), demeurés inachevés. Puis, à partir de la moitié des années 1950, Bataille reprend une ancienne lubie, celle d'écrire une « Histoire universelle » d'envergure hégélienne mais qui retracerait, dans le temps et dans l'espace, le destin des interdits et de leur transgression (qu'il interprète comme un mouvement d'*Aufhebung*), soit de tout ce que Hegel avait consciemment négligé puisque inessentiel dans l'économie de son Discours. Dans ce but, Bataille s'intéresse surtout au commencement et à la fin de l'homme, les deux extrêmes auxquels Kojève aussi s'était intéressé et qui, seuls,

[1144] *Critique*, n° 1, juin 1946, p. 2.

auraient pu rendre compte du *sens* de l'entièreté de l'existence humaine, ce qui répondrait à la question de fond à laquelle toute histoire qui se veut « universelle » devrait répondre, à savoir : « Que signifie ce que je suis ? »[1145] Entreprise *impossible* tant qu'une fin réelle de l'Histoire, catastrophique ou conciliatrice, ne se soit encore produite, et dont seulement des moments isolés verront la lumière (*Lascaux ou la naissance de l'art*, *L'Érotisme*, *Les Larmes d'Éros*).

Entre-temps, les rapports entre Bataille et Kojève avaient atteint une richesse critique étonnante. De 1950 à 1954, ils travaillent l'un pour l'autre : Bataille aurait dû écrire une introduction pour un livre de Kojève intitulé « Hegel dans le monde présent », Kojève aurait dû préfacer la réédition de la *Somme athéologique* de Bataille. On dispose de ces textes, mais non pas des projets d'ensemble correspondants. Qui plus est, les positions de Kojève montrent une ouverture inattendue à l'égard des thèses batailliennes. Nous avons analysé la correspondance entre les deux penseurs, d'où il ressort que, quitte à ne pas dire *exactement* la même chose par le même langage (« En général – nous sommes d'accord. Ce qui diffère, c'est l'attitude vis-à-vis de ce sur quoi nous sommes d'accord »[1146]), Kojève pense pouvoir accorder aux réflexions de Bataille sur le silence discursif toute la place qu'elles méritent dans une démarche qui se voudrait véritablement hégélienne : « Je pense de plus en plus que la seule attitude possible en regard de celle des 'hégéliens' est l'attitude 'silencieuse' qui est la vôtre. Certes, tant que l'histoire n'est pas achevée, on est obligé de *parler* du silence. Mais tout ce que vous dites, au final, ne tient qu'à la possibilité de *dépenser le discours* même 'total' (c'est-à-dire circulaire, et vrai). »[1147] Un témoignage supplémentaire de la *reconnaissance* que Bataille avait gagnée aux yeux de Kojève nous est fourni, entre les lignes, par la note de bas de page que ce dernier avait rédigée pour la première édition de son *Introduction à la lecture de Hegel* lorsque, en caractérisant l'humanité post-historique, il dit que celle-ci aurait maintenu « l'art, l'amour, le jeu, etc. etc. »[1148]. Activités souveraines que le système hégélien avait dialectisées comme des moments « provisoires » en vue du Savoir Absolu mais que l'auteur de *L'Expérience intérieure* avait placées à la base et à la fin de son édifice du non-savoir.

Bataille, quant à lui, se rapproche de plus en plus d'une certaine lecture de Hegel dont l'interprétation kojévienne ne serait qu'un appendice nécessaire mais insuffisant, par trop

---

[1145] G. BATAILLE, « Qu'est-ce que l'histoire universelle ? », p. 416.

[1146] Lettre d'Alexandre Kojève à Georges Bataille du 4 mars 1956, in *Correspondance Bataille*, NAF 15853 – Ambrosino-Kojève, n° 594 ; reproduite dans A. KOJÈVE, « Lettres à Georges Bataille », in *Textures*, *op. cit.*, p. 71.

[1147] Lettre d'Alexandre Kojève à Georges Bataille du 19 décembre 1950, in *Correspondance Bataille*, NAF 15853 – Ambrosino-Kojève, n° 584 ; reproduite dans A. KOJÈVE, « Lettres à Georges Bataille », in *Textures*, *op. cit.*, p. 68.

[1148] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 435 n.

conciliateur et risible. Il pense qu'il faudrait mettre davantage l'accent sur le *drame* et, par là, sur le caractère *fictionnel* du passage de l'animal à l'homme et de la fin de l'Histoire. Il le souligne dans les deux célèbres articles « Hegel, la mort et le sacrifice » et « Hegel, l'homme et l'histoire » lesquels, censés être une introduction pédagogique à l'enseignement kojévien[1149], font en réalité état de son insatisfaction foncière à l'égard de l'interprétation de certains aspects que, tout en étant impliqués par la vérité du système hégélien, le philosophe russe avait négligés ou résolus par une synthèse trop ancrée dans le monde de l'utile, dans le monde profane du travail. Il est notamment question du *sacré* et de la *souveraineté*, cette dernière constituant moins la reformulation bataillienne de la Maîtrise hégélienne que le dépassement à la fois dialectique et a-dialectique de la Sagesse située par Kojève à la fin de l'Histoire.

Les derniers textes et projets de Bataille (l'« Histoire universelle », la réédition de la *Somme athéologique*…) suggèrent désormais qu'il est possible de se servir de Hegel contre l'usage que Kojève en avait fait, un usage marqué par le souci de faire *propagande politique*[1150]. Pour cela, il faut revenir au moment révélateur où Hegel « crut devenir fou »[1151] en fermant son système, en devenant Dieu. Dans le brouillon d'une lettre adressée à Kojève en 1961, on peut lire les dernières volontés d'un Bataille extrêmement malade, frôlant l'aphasie. Il y avoue vouloir envisager « une sorte de parallèle à [*l'*] *Introduction à la lecture de Hegel* mais cela devrait être infiniment plus arbitraire, et fondé, principalement, sur un effort pour interpréter ce que Hegel a ignoré ou négligé (ainsi la préhistoire, le temps présent, l'avenir, etc.). Il ne s'agit pas de me moquer du principe du hibou puisqu'il pourrait être plus justifié que jamais (possibilité et peut-être fatalité de catastrophe finale), mais de placer à la base même (ou à la fin) de la réflexion hégélienne une équivalence de la folie. »[1152]

Comme on l'a souligné au début de cette conclusion, la folie de Bataille répond aussi bien à la folie nietzschéenne, irréductible, qu'à celle discursive de Hegel. Pourtant, celle de Hegel a le mérite d'avoir montré qu'il faut *tout* dire pour que le *silence* puisse trouver sa vérité. Bataille veut *dire*, nécessairement, ce silence. Michel Surya a pu insister sur le fait que « le moins 'systématiste' des penseurs aurait eu en tête une 'systématicité' à laquelle il ne renonça, à la fin, que faute que le temps lui en fût laissé (son nietzschéisme n'aurait été en ce cas que de

---

[1149] Tirés de l'introduction de Bataille au livre imaginaire *Hegel dans le monde présent*. Nous avons pu reconstituer leur histoire et leurs enjeux premiers. Cf. *supra*, pp. 326 sqq.

[1150] Cf. la lettre de Kojève à Tran Duc Thao du 7 octobre 1948, in *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire, op. cit.*, pp. 344-345.

[1151] G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 56.

[1152] Brouillon d'une lettre de Georges Bataille à Alexandre Kojève, datée du 2 juin 1961, in *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, p. 573.

façade, dissimulant mal un hégélianisme dominant). »[1153] Nous souscrivons pleinement à cette assertion, d'autant plus que, dans un des tout derniers aphorismes que Bataille nous a laissés, on peut lire : « Je n'ai pas la force nécessaire / pour qu'en mon esprit Hegel ne soit / pas en question / essentiel le jeu contre le travail »[1154]. Dès lors, Bataille a peut-être cru devenir fou au moment où le *jeu* que sa vie représentait – la *chance*, l'aléa qu'il avait repéré comme le seul élément que Hegel n'aurait pu dialectiser[1155] – devait paradoxalement refermer, suturer le système qu'il avait blessé. Si Derrida était persuadé que « le mouvement auquel est […] soumis tout le discours hégélien » rend Bataille « encore moins hégélien qu'il ne le croit »[1156], nous pensons que par ce mouvement de systématisation impossible de la *chance* Bataille aurait su rendre Hegel plus bataillien qu'il ne le voulait, et qu'il aurait voulu être plus hégélien que Kojève ne l'était.

Si l'on voulait employer, peut-être abusivement, des formules lacaniennes, le « symptôme Hegel » se structurerait alors selon nous autour d'une paradoxale saturation névrotique de la « forclusion du Nom-du-Père ». Ce père aveugle, syphilitique et paralytique que Bataille avait coupablement abandonné à Reims sous les bombes des allemands, et dont la souveraineté a marqué *in absentia* toute son œuvre[1157] en creusant un trou *réel* dans le domaine symbolique de son langage, aurait été intégré métaphoriquement, par un processus de condensation, dans ce père par trop *présent* que Hegel a pu représenter pour le penseur français (la « formation hégélienne »). Le résultat : l'instauration d'une loi du Savoir dont seul l'arbitraire de la transgression serait à même d'évoquer la vérité ultime.

[1153] M. SURYA, « Avant-propos », in *Choix de lettres 1917-1962*, *op. cit.*, p. XV.
[1154] G. BATAILLE, *Hors « Les Larmes d'Éros »*, *op. cit.*, p. 684.
[1155] « Ma doctrine de la chance est la seule partie de ce que j'ai dit qui soit extérieure à Hegel. Le reste y peut rentrer (au besoin par une modification que j'accepte d'avance). » (G. BATAILLE, *Dossiers des « Larmes d'Éros »*, p. 659)
[1156] J. DERRIDA, « De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve », in *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 405.
[1157] Cf. *supra*, p. 193 n.

BIBLIOGRAPHIE

Ne figurent ici que les écrits utilisés ou consultés dans le cadre de ce travail. Lorsqu'un article cité dans la thèse est présent dans un ouvrage collectif, nous ne mentionnerons que ce dernier.

FONDS ET ARCHIVES CONSULTÉS

Fonds Georges Bataille, NAF 28086, département des manuscrits occidentaux de la Bibliothèque Nationale de France.

Fonds Alexandre Kojève, NAF 28320, département des manuscrits occidentaux de la Bibliothèque Nationale de France.

Fonds Raymond Queneau, Bibliothèque universitaire de Dijon (Université de Bourgogne).

Fonds André Breton, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet, Paris.

I. BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE ET CRITIQUE DE GEORGES BATAILLE

1. Écrits de Georges Bataille

a. *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1970-1988 ; mentionnées dans ce travail sous l'abréviation *OC*, suivi du numéro en chiffres romains du volume

Tome I : *Premiers écrits, 1922-1940 : Histoire de l'œil, L'anus solaire, Sacrifices, Articles*, (1970).

Tome II : *Écrits posthumes, 1922-1940*, (1971).

Tome III : *Œuvres littéraires : Madame Edwarda, Le Petit, L'Archangélique, L'Impossible, La Scissiparité, L'Abbé C., L'Être indifférencié n'est rien, Le Bleu du ciel*, (1971).

Tome IV : *Œuvres littéraires posthumes : Poèmes, Le Mort, Julie, La Maison brûlée, La Tombe de Louis XXX, Divinus Deus, Ébauches*, (1971).

Tome V : *La Somme athéologique, I, L'Expérience intérieure, Méthode de méditation, Post-scriptum 1953, Le Coupable, L'Alleluiah*, (1973).

Tome VI : *La Somme athéologique, II, Sur Nietzsche, Mémorandum, Annexes*, (1981).

Tome VII : *L'Économie à la mesure de l'univers, La Part maudite, La Limite de l'utile (fragments), Théorie de la religion, Conférences, 1947-1948, Annexes*, (1976).

Tome VIII : *L'Histoire de l'érotisme, Le Surréalisme au jour le jour, Conférences, 1951-1953, La Souveraineté, Annexes*, (1976).

Tome IX : *Lascaux ou la naissance de l'art, Manet, La Littérature et le Mal, Annexes*, (1979).

Tome X : *L'Érotisme, Le Procès de Gilles de Rais, Les Larmes d'Éros*, (1987).

Tome XI : *Articles, I, 1944-1949*, (1988).

Tome XII : *Articles, II, 1950-1961*, (1988).

b. **Éditions complémentaires**

Acéphale, préface de Michel Camus, n°1 - n°5, Jean-Michel Place, Paris, 1995.

BATAILLE G., LEIRIS M., *Échanges et correspondances*, édité par Louis Yvert, Gallimard, Paris, 2004.

BATAILLE G., *Lettres à Roger Caillois : 4 août 1935 - 4 février 1959*, édité par Jean-Pierre le Bouler, Éditions Folle Avoine, Paris, 1992.

BATAILLE G., *Romans et récits*, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », Paris, 2004.

Choix de lettres 1917-1962, édité par M. Surya, Gallimard, Paris, 1997.

Coffret Georges Bataille: Histoire de l'œil; Madame Edwarda (versions illustrées), Pauvert, Paris, 2001.

Documents, réédition intégrale de la revue, deux volumes, préface de Denis Hollier, Jean-Michel Place, Paris, 1991.

Georges Bataille, une liberté souveraine, textes et entretiens réunis et présentés par Michel Surya, Farrago, Tours, 2000.

Georges Bataille, Vision of excess. Selected writings, 1927-1939, édité et introduit par Allan Stoekl, traduit du français par Allan Stoekl, Carl R. Lovitt et Donald M. Leslie Jr., University of Minnesota Press, Minneapolis, 1985.

L'Apprenti sorcier : textes, correspondances et documents (1932-1939), textes rassemblés, présentés et annotés par Marina Galletti, Éditions de la Différence, Paris, 1999.

Le Collège de Sociologie. 1937-1939, présenté par Denis Hollier, Gallimard, coll. « Folio/Essais », Paris, 1995[2].

2. Écrits sur Georges Bataille

a. *Travaux entièrement consacrés à Georges Bataille (livres et articles)*

ADES Dawn, BAKER Simon, *Undercover Surrealism : Georges Bataille and Documents*, The MIT Press, Cambridge, 2006.

ARNAUD Alain, EXCOFFON-LAFARGE Gisèle, *Bataille*, Éditions du Seuil, coll. Écrivains de toujours, 1978.

BESNIER Jean-Michel, *Éloge de l'irrespect*, Descartes & Cie, Paris, 1998.

BESNIER Jean-Michel, *Georges Bataille, La politique de l'impossible*, Éditions nouvelles Cécile Défaut, Nantes, 2014.

CHATAIN Jacques, *Georges Bataille*, Éditions Seghers, Paris, 1973.

CORNILLE Jean-Louis, *Bataille conservateur : emprunts intimes d'un bibliothécaire*, L'Harmattan, Paris, 2004.

DERRIDA Jacques, « De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve », in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.

DIDI-HUBERMAN Georges, *La Ressemblance informe ou le Gai savoir visuel selon Georges Bataille*, Éditions Macula, Paris, 1995.

DURAS Marguerite, « Bataille, Feydeau et Dieu », in *France Observateur*, n° 396, 1957, pp. 20-21.

ERNST Gilles, *Georges Bataille, analyse du récit de mort*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.

ESPOSITO Silvia, *L'unité des flammes. Analisi della rivista «Acéphale», diretta da Georges Bataille*, mémoire de master soutenu à l'université « L'Orientale » de Naples, 2014.

FABRE Daniel, *Bataille à Lascaux*, L'Échoppe, Paris, 2014.

FEYEL Juliette, *Georges Bataille : une quête érotique du sacré*, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2013.

FINAS Lucette, *La Crue. Une lecture de Bataille : Madame Edwarda*, Gallimard, Paris, 1972.

FRANCO Lina, *Georges Bataille, le corps fictionnel*, L'Harmattan, Paris, 2004.

GENY Vincent, « Georges Bataille / Héraclite. Contribution à une analyse de la notion de *chance* », in *Le Portique* [en ligne], n° 29, 2012.

HAMANO Koichiro, *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, Éditions Universitaires de Dijon, Dijon, 2004.

HAWLEY Daniel, *Bibliographie annotée de la critique sur Georges Bataille de 1929 à 1975*, Librairie Honoré Champion, Paris, 1976.

HAWLEY Daniel, *L'œuvre insolite de Georges Bataille : une hiérophanie moderne*, Librairie Honoré Champion, Paris, 1978.

HEIMONET Jean-Michel, *Le Mal à l'œuvre. Georges Bataille et l'écriture du sacrifice*, Parenthèses, Marseille, 1986.

HILL Leslie, *Bataille, Klossowski, Blanchot : Writing at the Limit*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

HOLLIER Denis, *La prise de la concorde* suivi de *Les dimanches de la vie : Essais sur Georges Bataille*, Gallimard, Paris, 1993.

HOLLIER Denis, « Le dispositif Hegel/Nietzsche dans la bibliothèque de Bataille », in *L'Arc*, n° 38, 1968, pp. 35-47.

LALA Marie-Christine, *Georges Bataille, poète du réel*, Peter Lang, Bern, 2010.

LAND Nick, *The thirst of annihilation*, Routledge, Londres et New York, 1992.

LEIRIS Michel, *A propos de Georges Bataille*, Fourbis, Paris, 1988.

LOUVRIER Pascal, *Georges Bataille : la fascination du mal*, Éditions du Rocher, Monaco, 2008.

MACHEREY Pierre, « Georges Bataille et le renversement matérialiste », in *À quoi pense la littérature?*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.

MARMANDE Francis, *Georges Bataille politique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1985.

MARMANDE Francis, *Le Pur bonheur, Georges Bataille*, Nouvelles Éditions Lignes, Paris, 2011.

MAYNÉ Gilles, *Georges Bataille, l'érotisme et l'écriture : applications pratiques à l'étude de textes littéraires*, Descartes & Cie, Paris, 2003.

NGUYÊN Albert, *La Perdi(c)tion de Georges Bataille. Essai de psychanalyse,* Éditions Stilus, coll. Résonances, Paris, 2016.

PERNIOLA Mario, *L'Instant éternel : Bataille et la pensée de la marginalité*, Méridiens Anthropos, Paris, 1982.

PRÉVOST Pierre, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, Jean-Michel Place, Paris, 1987.

RELLA Franco, MATI Susanna, *Georges Bataille philosophe*, Mimesis, Paris, 2010.

SABOT Philippe, « Bataille, entre Kojève et Queneau : le désir et l'histoire », in *Le Portique* [en ligne], n° 29, 2012.

SARTRE Jean-Paul., « Un nouveau mystique », in *Critiques littéraires (Situations, I)*, Gallimard, Paris, 1947.

SASSO Robert, *Georges Bataille : le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Éditions de Minuit, Paris, 1978.

SICHÈRE Bernard, *Pour Bataille. Être, chance, souveraineté*, Gallimard, Paris, 2006.

SIMONIN Anne, « L'Affaire de *L'Abbé C.* », in *Les Editions de Minuit, 1942-1955. Le Devoir d'insoumission*, IMEC Éditions, Caen, 1994.

SURYA Michel, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, Gallimard, coll. « Tel », Paris, 2012.

SURYA Michel, *Sainteté de Bataille*, Éditions de l'éclat, Paris, 2012.

TEIXEIRA Vincent, *Georges Bataille, la part de l'art : la peinture du non-savoir*, L'Harmattan, Paris, 1997.

b. *Travaux partiellement consacrés à Georges Bataille (livres et articles)*

BAUDRILLARD Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, 1976.

BLANCHOT Maurice, *Faux pas*, Gallimard, Paris, 1943.

BLANCHOT Maurice, *La communauté inavouable*, Éditions de Minuit, Paris, 1983.

BLANCHOT Maurice, *L'amitié*, Gallimard, Paris, 1971.

BLANCHOT Maurice, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969.

BLANCHOT Maurice, *Le livre à venir*, Gallimard, Paris, 1986.

BRETON André., *Manifestes du surréalisme*, Gallimard, Paris, 1985.

CHAPSAL Madeleine, *Quinze écrivains*, Julliard, Paris, 1963.

DURAS Marguerite, *Outside*, P.O.L., Paris, 1984.

LAPOUGE Gilles, « Entretien avec Roger Caillois », in *La Quinzaine littéraire*, n° 97, 16 juin 1970.

LIPPI Silvia, *Transgressions : Bataille, Lacan*, Erès, Paris, 2008.

MAYNÉ Gilles, *Pornographie, violence obscène, érotisme*, Descartes & Cie, Paris, 2001.

NANCY Jean-Luc, *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Éditeur, 2004.

SABOT Philippe, *Pratiques d'écritures, pratiques de pensée : figures du sujet chez Breton-Eluard, Bataille et Leiris*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq, 2001.

c. *Numéros spéciaux, actes de colloques et ouvrages collectifs*

Cahiers Bataille, n° 1, Éditions Les Cahiers, Mercourt, 2011.

Cahiers Bataille, n° 2, Éditions Les Cahiers, Mercourt, 2014.

Cahiers Bataille, n° 3, Éditions Les Cahiers, Mercourt, 2016.

Critique, « Hommage à Georges Bataille », n° 195-196, Éditions de Minuit, Paris, août-septembre 1963.

Critique, « Georges Bataille. D'un monde l'autre », n° 788-789, Éditions de Minuit, Paris, janvier-février 2013.

Diacritics, « An occasion of misunderstanding », vol. 26, n° 2, The Johns Hopkins university Press, Baltimore et Londres, 1996.

La Ciguë, « Georges Bataille », n° 1, 1958.

L'Arc, « Georges Bataille », n° 32, Cavaillon, 1967.

L'Arc, « Bataille », n° 44, Cavaillon, 1971.

Le Portique, « Georges Bataille », n° 29, 2012, numéro accessible en ligne : http://le-portique.revues.org/2588.

Les Temps Modernes, « Georges Bataille », n° 602, Paris, 1998-1999.

Lignes, « Nouvelles lectures de Georges Bataille », n° 17, Paris, 2005.

Littérature, « Georges Bataille écrivain », n° 152, Larousse / Armand Colin, Paris, décembre 2008.

Nouvelles lectures de Georges Bataille, *Lignes*, n° 17, Éditions Lignes et Manifestes, Paris, mai 2005.

Revue des deux mondes, « Dans l'œil de Georges Bataille », mai 2012.

Revue des sciences humaines, « Georges Bataille », n° 206, Presses Universitaires de Lille, Villeneuve d'Ascq, 1987.

Yale French Studies, « On Bataille », n° 78, Yale University Press, New Haven, 1990.

ERNST Gilles, LOUETTE Jean-François (éd.), *Georges Bataille, cinquante ans après*, Éditions Cécile Defaut, Paris, 2013.

FERRI Laurent, GAUTHIER Christophe (éd.)*, L'histoire-Bataille. L'écriture de l'histoire dans l'œuvre de Georges Bataille* (Actes de la journée d'études consacrée à Georges Bataille. Paris, École nationale des chartes, 7 décembre 2002), École des chartes, Paris, 2006.

HOLLIER Denis (éd.), *Georges Bataille après tout*, Actes du colloque (« Bataille après tout », à Orléans, novembre 1993), Belin, Paris, 1995.

LIMOUSIN Christian (éd.), *La Part maudite de Georges Bataille-La dépense et l'excès*, Classiques Garnier, Paris, 2015.

SOLLERS Philippe (éd.), *Bataille. Actes du colloque Artaud / Bataille à Cerisy-la-Salle* (« Vers une Révolution Culturelle : Artaud, Bataille », 29 juin - 9 juillet 1972), Union Générale d'Éditions, coll. « 10/18 », Paris, 1973.

II. BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE ET CRITIQUE D'ALEXANDRE KOJÈVE

1. Écrits d'Alexandre Kojève

Esquisse d'une phénoménologie du droit (1943), Gallimard, Paris, 1981.

Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne, vol. I, Gallimard, Paris, 1968.

Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne, vol. II, Gallimard, Paris, 1972.

Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne, vol. III, Gallimard, Paris, 1973.

Introduction à la lecture de Hegel, édité par R. Queneau, Gallimard, Paris, 1947 (1962^2).

Kant (1952), Gallimard, Paris, 1973.

L'Athéisme (1931), trad. du russe par N. Ivanoff, Gallimard, Paris, 1998.

L'Idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne (1932), Le Livre de poche, Paris, 1990.

La notion de l'autorité, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », Paris, 2004.

Le Concept, le Temps et le Discours. Introduction au Système du Savoir, Gallimard, Paris, 1990.

Tyrannie et Sagesse, in STRAUSS Léo, *De la tyrannie*, Gallimard, coll. « Les Essais », Paris, 1954, pp. 387-397.

« Hegel, Marx et le christianisme », in *Critique*, n° 3-4, août-septembre 1946, pp. 339-366.

« Christianisme et communisme », in *Critique*, n° 3-4, septembre 1946, pp. 308-312.

« L'action politique des philosophes (I) », in *Critique,* n° 41, octobre 1950, pp. 46-55.

« L'action politique des philosophes (II) », in *Critique*, n° 42, novembre 1950, pp. 138-155.

« Les romans de la Sagesse », in *Critique*, n° 60, mai 1952, pp. 387-397.

« Le dernier monde nouveau », in *Critique*, n° 111-112, septembre 1956, pp. 702-708.

« Lettres à Georges Bataille », in *Textures*, n° 6, 1970, pp. 61-71.

« Préface à l'œuvre de Georges Bataille », in *L'Arc*, n° 44, 1er trimestre 1971, p. 36.

2. Ouvrages sur Alexandre Kojève

ARON Raymond, *Mémoires*, Robert Laffont, Paris, 2010, pp. 138-139.

AUFFRET Dominique, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1990.

DE LUSSY Florence, *Hommage à Alexandre Kojève. Actes de la « Journée A. Kojève » du 28 janvier 2003*, Éditions de la Bibliothèque nationale de France, Paris, 2007.

FILONI Marco, *Kojève mon ami*, Aragno, Torino, 2013.

FILONI Marco, *Le philosophe du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève*, trad. fr. par Gérald Larché, Gallimard, Paris, 2010.

LAURENT Éric, « La fin de l'Histoire, la civilisation de la science, et le dandysme de la pulsion », in *Lacan Quotidien*, n° 780, juin 2018.

VEGETTI Matteo, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano, 1999.

WESLATI Hager, « Kojève's letter to Stalin », in *Radical Philosophy*, n° 184, mars-avril 2014.

« Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages. Entretien avec Alexandre Kojève », par Gilles Lapouge, dans *La Quinzaine littéraire*, n° 53, 1-15 juillet 1968.

III. BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE ET CRITIQUE DE G.F.W. HEGEL

1. Écrits de Hegel

La philosophie de l'esprit, trad. fr. par A. Véra, Germer-Baillière, Paris, 1867 (vol. 1), 1869 (vol. 2).

La philosophie de la nature, trad. fr. par A. Véra, Ladrange, Paris, 1863 (vol. 1), 1864 (vol. 2).

La philosophie de la religion, trad. fr. par A. Véra, Germer-Baillière, 1876 (vol. 1), 1878 (vol.2).

Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, présenté, traduit et annoté par B. Bourgeois, Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris, 2012.

Esthétique, trad. fr. par Charles Bénard, Germer-Baillière, Paris, 1874 (vol. 1).

La raison dans l'histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire, trad. fr. par K. Papaioannou, Plon, coll. « 10/18 », Paris, 1965.

Leçons sur la philosophie de la religion, P.U.F., Paris, 2004.

Logique, trad. fr. par A. Véra, Germer, Paris, 1859.

Phénoménologie de l'Esprit, trad. fr. par J. Hyppolite, Aubier, Paris, 1939 (vol. 1), 1941 (vol. 2).

Phénoménologie de l'Esprit, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Flammarion, Paris, 2012.

2. Écrits sur Hegel

BELLANTONE Andrea, *Hegel en France*, 2 voll., Éditions Hermann, coll. « Hermann Philosophie », Paris, 2011.

CANGUILHEM Georges, « Hegel en France », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n. 28-29, 1948-49, p. 284.

CROCE Benedetto, *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*, trad. H. Buriot, V. Giard et E. Brière, 1910.

HARTMANN Nicolaï, « Hegel et le problème de la dialectique du réel », in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 38, 1931.

HYPPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1946.

KOYRÉ Alexandre, « Hegel à Iéna », in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Colin, Paris, 1961.

KOYRÉ Alexandre, *De la mystique à la science – Cours, conférences et documents (1922-1962)*, édités par P. Redondi, éd. de l'E.H.E.S.S., Paris, 1986, chap. II (« 1931-1939 : Histoire des idées religieuses dans l'Europe moderne »).

NIEL Henri, *De la Médiation dans la philosophie de Hegel*, Aubier, 1945.

WAHL Jean, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Rieder, Paris, 1929.

Études sur Hegel, par MM. B. Croce, N. Hartmann, Ch. Andler, V. Basch, R. Berthelot, M. Gueroult, Ed. Vermeil, Colin, Paris, 1931.

ANNEXE 1

Fonds Georges Bataille, NAF 28086 (boîte 1) Enveloppes 1-18

Enveloppe 18

« Introduction à Kojève » (manuscrit, 152 ff^{os})

Table des matières – ff^{os} 149-152[1158]

(f° 149) **Table des matières**

(f° 150) [Kojève)

§1. – Dialectique et médiation

§2. – L'athéisme de Hegel

I

La Totalité

§1. – Le seul objet concret du Savoir est la Totalité, qui comprend à la fois l'objet et le « Sujet » du Savoir.

§2. – La Totalité, dans le Temps, est la somme de ses changements

§3. – Le « Sujet » de la Totalité n'est pas Dieu, mais l'Homme niant l'Être donné (la Nature, non créée par lui).

§4. – La Totalité, ni immatérielle, ni matérielle, est « chair » se faisant « Verbe » (« Logos »).

§5. – L'intériorisation du Dieu extérieur irréel dans l'Homme réel

§6. – Le caractère « fini » de la « fin » de l'histoire.

§7. – L'existence individuelle de l'Homme est « essentiellement » finie et mortelle.

(f° 151) II

La dialectique de l'Histoire

§1. – La première dialectique de Hegel est une dialectique de l'Amour.

§2. – La filiation de la dialectique de l'Amour à la dialectique de l'Histoire.

§3. – Caractère essentiellement limité de la « totalité » amoureuse.

§4. – L'apparition et la place de la dialectique de l'Histoire dans l'œuvre de Hegel.

§5. – Le moment fondamental de la dialectique de l'Histoire : la lutte à mort pour la Reconnaissance ou la lutte de pur prestige.

§6. – Les résultats de la lutte : le Maître et l'Esclave.

[1158] Nous donnons ici la table des matières du premier jet du projet d'un livre sur Hegel que Kojève aurait dû rédiger en 1950 et qui aurait été précédé par un avant-propos (cf. *supra*, pp. 281-283) et une introduction de Bataille (cf. *supra*, pp. 326-342).

§7. – Le travail de l'esclave, la pensée discursive et l'Entendement.

§8. – L'Esclave et l'univers fictif de l'Art et de la Religion.

(f° 152) §. 9 – La lutte de classes et son but : l'État « universel et homogène » ou la société sans classes.

§10. – La fin de l'histoire et la plénitude de la conscience de soi.

III

La fin de l'histoire

Ou

Hegel lui-même

§1. – La fin de l'Histoire, le Savoir absolu et la conscience de la finitude dernière de l'homme.

§2. – Le jugement de l'Histoire est le jugement dernier.

*

Fonds Georges Bataille, NAF 28086 (boîte 15) – Sous-boîte 4

« Hegel dans le monde présent. Introduction de G. Bataille au livre de Kojève sur Hegel » : dactylographie corrigée : 52 ff^{os}[1159]

(f° 2) [TABLE DES MATIÈRES]

- *Avant-propos*

INTRODUCTION

I

LA MORT

§ 1.- La Négativité, la mort et l'Action de l'Homme.

§ 2.- La philosophie de Hegel est une philosophie de la mort ou de l'athéisme.

§ 3.- Le sens comique de la divinité de l'Homme.

[1159] Nous reproduisons ici d'abord le sommaire de l'introduction que Bataille avait rédigée en 1950 (cf. *supra*, pp. 326-342) pour le livre de Kojève sur Hegel (désormais titré *Hegel dans le monde présent*), dans sa version de 1954. Ensuite, nous donnons la partie III de l'introduction de Bataille, partiellement publiée, avec des modifications, dans son article « De l'existentialisme au primat de l'économie », *op. cit.*, notamment aux pages 282-289.

§ 4.- Un texte capital.

§ 5.- La négation humaine de la Nature et de l'être naturel de l'Homme.

§ 6.- « La beauté impuissante hait l'Entendement. »

II

LE SACRIFICE

§ 1.- Le Sacrifice, d'une part, et de l'autre le regard de Hegel absorbé dans la mort.

§ 2.- Qu'il vive ou qu'il meure, l'Homme ne peut connaître réellement la mort.

§ 3.- La connaissance de la mort ne peut se passer d'un subterfuge : le spectacle.

§ 4.- Les conduites naïves et la réaction de Hegel.

§ 5.- La tristesse de la mort et le plaisir.

§ 6.- L'angoisse gaie, la gaieté angoissée.

§ 7.- Le discours donne des fins utiles au sacrifice « après coup ».

§ 8.- Impuissance du Sage à parvenir à la souveraineté « à partir » du discours.

(f° 3) III

HEGEL AU DELÀ DE KIERKEGAARD

§ 1.- Le Système et l'Existence.

§ 2.- Kierkegaard et la révolte du « Sujet » contre l'objet.

§ 3.- « L'existentialisme est la mort de la philosophie de l'existence. »

§ 4.- La position de Heidegger.

§ 5.- Pendant deux ans, Hegel crut devenir fou…

§ 6.- Le déchirement de Hegel prolongé dans la « Satisfaction ».

IV

LE SOUVERAIN, LA MORT ET L'ACTION

§ 1.- La lutte à mort pour la Reconnaissance : le Maître et l'Esclave.

§ 2.- Le souverain militaire et le souverain religieux.

V

L'ESCLAVE ET LE TRAVAIL

§ 1.- L'esclave de la Nature devient par le Travail le maître de la Nature.

§ 2.- L'impasse, ou l'impuissance du Maître.

§ 3.- L'avenir et l'Histoire appartiennent à l'Esclave travailleur.

§ 4.- Le Maître est à l'Esclave ce que le temps « sacré » est au temps « profane ».

§ 5.- Caractère décisif de la dialectique du travail de Hegel.

VI

LE (*SIC*) FIN DE L'HISTOIRE

ET

L'ANÉANTISSEMENT DE L'HOMME

§ 1.- (*sic*)

§ 2.- Difficulté de croire à la fin de l'histoire.

§ 3.- La fin de l'Histoire annonce le retour de l'Homme à l'animalité.

(f° 4) § 4.- La fin de l'Histoire est impliquée dans l'action universelle pour une humanité homogène.

§ 5.- Vue d'ensemble du temps présent.

[(ff^{os} 5-6) Même plan que celui recopié plus haut (en réf. à la partie rédigée par Kojève) ; un seul ajout :

VII

LA FIN DE L'HISTOIRE

OU

HEGEL LUI-MÊME

§ 3.- La fin de l'histoire incarnée dans l'action de Napoléon et dans la conscience de Hegel.

§ 4.- La fin de l'histoire et l'erreur prétendue de Hegel : l'action marxiste et la suite de la discussion.]

*

(f° 30) III

HEGEL ~~ET L'EXISTENTIALISME~~ AU DELÀ DE KIERKEGAARD

§ I. *Le Système et l'Existence*

Le contenu des chapitres précédents de mon introduction le montre bien : les démarches du hégélianisme ne s'opposent pas forcément à celles de la philosophie qu'une mode de mauvaise aloi consacra sous le nom d'existentialisme. Je ne parle pas de la philosophie de Jean-Paul Sartre : elle n'est pas moins étrangère à la phénoménologie de la mort de Hegel qu'à celle de la lutte et du travail. Mais la représentation que Heidegger[1160] a donné(e) de l'être mortel est voisine de celle de Hegel. « Heidegger, dit Kojève[1161], a repris les thèmes hégéliens de la mort ». Et Kojève admet que l'on n'aurait pu, sans Heidegger, comprendre la *Phénoménologie* de Hegel, – que, généralement, l'on n'aurait pu comprendre Hegel. C'est bizarre : la révolte contre Hegel est la base de cette tradition philosophique qui remonte à Kierkegaard. Mais il semble aujourd'hui que l'opposition n'a de sens qu'à une condition : de la situer comme on peut le faire de la philosophie de Heidegger, à l'intérieur de celle de Hegel. Hegel apparemment, développa les possibilités de la pensée d'une manière si entière, que la philosophie postérieure est toujours en quelque sorte incluse à l'*intérieur* du système qu'il a créé. Mais il arrive qu'en || (f° 31) certains points, qui sont justement décisifs, les successeurs révèlent ce que n'avait pu révéler pleinement la lecture du créateur. Ce n'est pas seulement à Heidegger que nous devons d'avoir de Hegel une image plus riche que ses contemporains. En un sens différent, c'est à Marx, et par delà Marx à la partie de l'histoire que Marx domine… Mais Kierkegaard lui-même contribua dans sa révolte à la pleine révélation de Hegel.

Ce qui m'oblige maintenant à rapprocher Hegel de Heidegger ou de Kierkegaard, c'est que les attitudes dont j'ai parlé et la manière même dont j'en parle semblent relever d'une méthode philosophique qui met l'*existence* au premier plan. On pourrait dès lors se demander si l'intérêt de Hegel, l'intérêt du moins que je lui porte, n'est pas simplement limité à l'intérêt de cette philosophie qui répond au pénible nom d'*existentialisme*. J'aimerais rendre sensible au contraire le fait que les moments de Hegel n'ont de place que dans le Système, qu'ils ne perdent dans l'insertion rien de leur sens, ni rien de leur intensité, que même ils en sont plus violents, et que ce fut la chance de Kierkegaard de se heurter à l'obstacle de Hegel. D'autre part il faut reconnaître que le dialogue posthume de Kierkegaard et de Hegel aide à saisir le sens de la *Phénoménologie*, principalement le passage que je commente.

§ 2.- *Kierkegaard et la révolte du « Sujet » contre l'objet.*

La connaissance fut pour les philosophes en général une recherche de l'objet, d'une essence immuable, éternelle, d'une « vérité universelle valable pour tous les temps ». Hegel, il est vrai, posait l'objet comme une totalité dont le « Sujet », était une partie : chaque individu, chaque pensée était un moment du devenir universel, du système du monde. Mais le sujet se savait à la fin réduit à n'être qu'un « paragraphe » de l'ensemble, – du Système. Il ne pouvait que s'abîmer, s'absorber en disparaissant dans la connaissance d'une totalité du devenir : et il ne pouvait *être* qu'à une condition : de

---

[1160] *Note de Bataille* : Heidegger n'accepte pas le terme d'existentialisme. Il dit même que Sartre n'est pas un philosophe. Il a raison d'ignorer le terme d'école adopté par Sartre, toutefois il ne peut faire que le terme ne se soit imposé, et dans un sens qui ne peut l'exclure.

[1161] *Note de Bataille* : *Kojève,* p. 573. « … mais, poursuit le texte, il néglige les thèmes complémentaires de la Lutte et du Travail, aussi sa philosophie ne réussit-elle pas à rendre compte de l'Histoire. Marx maintint les thèmes de la Lutte et du Travail, et sa philosophie est aussi essentiellement 'historiste', mails il néglige le thème de la mort… ».

savoir qu' « il » *n'était pas*. Sinon c'était une pièce subordonnée d'un ensemble immense et nécessaire, une « utilité », et, s'il se croyait autonome, une erreur. Le désir de Hegel se résout de cette façon dans un savoir, qui est absolu, qui est une suppression du sujet, relatif, qui sait. *On n'existe plus* dans ces conditions : l'histoire, tout d'abord, est supposée achevée et de même la vie du sujet individuel doit l'être.

Jamais, si l'on y pense, on n'a rien conçu de plus mort : la vie multiple était l'immense enjeu et l'immense erreur que l'achèvement de cette mort nécessitait. Vers la fin de sa vie, Hegel ne se posa plus de problème : il répétait ses cours et jouait aux cartes.

Contre une philosophie inhumaine, Kierkegaard a élevé la protestation, le cri d'une existence suffoquée. Il a opposé à la satisfaction || (f° 32) de l'idée éternelle l'intensité du sentiment individuel, et cet aléa du possible qui peut être ou n'être pas et nous laisse suspendus dans l'angoisse. Il était, lui, un *existant* : même si l'existence, ce qu'il crut, était le péché, il la voulut, en lui-même, exaspérée, tendue et suspendue. Le Dieu devant lequel il existait n'était pas la vérité immuable, mais cet existant inconnaissable et injustifiable, que la raison ne peut atteindre, qu'est le Dieu d'Abraham.

À partir de là, il ne peut y avoir à proprement parler de philosophie, mais plutôt le cri que j'ai dit : c'est l'expression d'une existence, d'une subjectivité. Cette expression peut être le fait d'un homme qui a versé dans les problèmes de la philosophie, elle n'en sera pas un système pour autant. En ce sens, Jean Wahl, selon lequel « on ne peut définir de façon satisfaisante le terme existentialisme », rapproche Kierkegaard de Rimbaud, voire de (la vie de) Van Gogh. L'expression donnée par Rimbaud, ce qu'il vécut, aurait un intérêt de même nature que les livres de Kierkegaard. Une existence pathétique exprimée avec force se substituerait à la position de la vérité philosophique. Le rôle d'un philosophe se bornerait à montrer comment la philosophie se résout dans la position de l'existence. Jean Wahl a parlé de philosophes-poètes : ce seraient si je l'entends, des philosophes par l'origine mais pour liquider un héritage : ils résoudraient sans fin la tension de la recherche philosophique dans celle de l'effusion poétique. Il est en somme très naturel, à partir de Kierkegaard, de retrouver l'attitude d'une religion, pour laquelle les mythes et les rites ont plus d'intérêt que la connaissance philosophique, voire dogmatique (nous devrions même, à cet égard, assimiler les anciens mythes à ces expériences privilégiées qui priment la pensée).

§ 3. – *L' « existentialisme » est la mort de la philosophie de l'existence.*

Je n'ai encore donné qu'un premier mouvement par lequel || (f° 33) en l'espèce de Kierkegaard, la philosophie voulut sorti du système de Hegel.

Par rapport à la position de Kierkegaard, la moderne philosophie de l'existence est un compromis. Elle s'oppose encore à la philosophie en général. Il s'agit toujours d'*éprouver* l'existence, de *vivre avant* de connaître (sans cela l'existence, ne pourrait précéder l'essence). Mais la connaissance, l'exercice professoral, déborde (surtout chez Sartre). Ce n'est plus la vie subjective de l'individu qui pose les questions, mais l'exigence même de la pensée. Sans doute est-ce la raison pour laquelle Jaspers, comme le répète Jean Wahl, disait que l'existentialisme était la mort de la philosophie de l'existence. On peut représenter à la rigueur (comme le fait Emmanuel Levinas) que l'existentialisme professoral a révélé Kierkegaard, qu'il l'a exactement situé dans l'histoire de la philosophie. S'il en est ainsi, l'existentialisme de nos jours est comparable au sacrificateur ancien qui révélait la vérité d'une victime en la tuant.

Ce reniement est surprenant, – comme si une impuissance morale venait d'un excès de puissance intellectuelle. Le langage de cette philosophie est pénible, il est gluant. Il y a, me semble-t-il, à la base, une hésitation. La pensée existentialiste est toujours fuyante, mais n'achève jamais en elle-même l'anéantissement de la pensée. Comme un enfant pressé par un besoin danse sur place, et ne peut se décider, cette pensée se dérobe sans mourir, malade d'une virtuosité morose.

§ 4.- *La position de Heidegger*

Ces brillants développements de la philosophie moderne sont troubles. Seul Heidegger force l'admiration. Non seulement il sut rouvrir, dans la représentation de l'être, la perspective vertigineuse de la mort, mais à l'expérience religieuse traditionnelle (comme Hegel, il étudia la théologie), il sut lier celle de la philosophie d'école (l'associant comme Hegel, à l'athéisme). Toutefois, si l'on met, sans prudence et sans passion, l'accent sur le sacré, ce que Heidegger nomme plus généralement || (f° 34) *l'authentique*, voulût-on se garder d'émettre un jugement de valeur, c'est la porte ouverte (comme elle le fut communément dans l'histoire) à la vulgaire extravagance ; il est un seul remède : opposer formellement l'*authentique* et le *viable* (c'est le *sacré* et le *profane*), ne tenir pour vie authentique qu'une consumation intense, privée de sens et rigoureusement inutile (la passion ne peut être subordonnée à des fins pratiques, – il n'y a de vie souveraine, non servile, que dans le refus de diriger, d'asservir légalement : c'est l'attitude de Sade). Mais c'est associer la prudence à la passion… La misère de cette philosophie me semble sur ce point tributaire de son origine : l'authenticité de Kierkegaard était inapplicable au monde, c'était une consumation si intense de la vie qu'elle laissait à l'arrière-plan le développement de la connaissance. On voit mal chez Heidegger ce qui répondit à la passion, presque folle et criée, de Kierkegaard : l'authentique en lui est « conscience » de l' « authentique », ou la nostalgie de rares moments authentiques, que suit une vie d'études professorales, adonnés à la *connaissance* de l' « authentique ». Décidément, cette vie ne semble pas dominée par une terrible passion : ce qui semble avoir dominé Heidegger fut sans doute le désir intellectuel de révéler l'être (l'être non l'existence) par le discours (par le langage philosophique).

Jean Wahl dit justement que la « connaissance de l'existentialiste, et même de son existence », risquent d'être troublées (je dirai de devenir *troubles*). Il poursuit : l'existentialiste « ne risque-t-il pas de détruire cette existence même qui veut avant tout préserver ? Il s'agit de savoir si l'existence n'est pas quelque chose qui doit être réservée à la méditation solitaire »[1162]. Mais il n'est nul besoin du Christ ou de mythe, le silence du discours que Wahl désigne n'a de limite que le cri d'une passion inutile, et ne peut manquer, s'il évite le retour des phrases qui nous lient à d'autres hommes (nous privent de solitude), de consumer la vie à la limite de mourir. Il n'y a là nulle emphase : l'expérience du vide, de la solitude, de la présence du monde en soi-même et hors de soi, comme celle d'une || (f° 35) violence inintelligible, n'est pas *moins* mais *plus* pathétique que celle du religieux devant la croix. Se vouer par une position de principe à ce silence et philosopher, parler, est toujours trouble : le glissement sans lequel l'exercice ne serait pas est alors le mouvement même de la pensée.

§ 5.- *Pendant deux ans, Hegel crut devenir fou*

[1162] *Note de Bataille* : Wahl, *Petite histoire de l' « Existentialisme »*, p. 61. Le vocabulaire de Jean Wahl me semble malheureux : « méditation » est un mot faible, « préserver » l'existence, avoir peur de la « détruire » pourraient s'entendre à la rigueur dans le sens contraire à celui qui est voulu (il faut « perdre » sa vie pour la « trouver », la « consumer », ne plus la « préserver » pour n'en être pas frustré).

Je reviens maintenant sur la position de Hegel, donnée au départ de tout le mouvement.

Il est étrange aujourd'hui d'apercevoir ce que Kierkegaard ne put savoir : que Hegel, comme Kierkegaard, connut devant l'idée absolue le refus de la subjectivité. On imaginerait en principe que, Hegel refusant, il s'agissait d'une opposition conceptuelle : au contraire. Le fait n'est pas déduit d'un texte philosophique, mais d'une lettre à un ami, auquel il confia que, pendant deux ans, il crut devenir fou. La raison en était la nécessité où il se trouva de renoncer en lui-même à l'individu (se représentant la nécessité de n'être plus, lui, l'être particulier, l'individu qu'il était, mais Idée universelle, de tomber si l'on veut dans l'inanité divine, – en un mot d'être Dieu, mais devant, mais voulant mourir, il se sentit devenir fou). Ceci ne dura pas une nuit, ni deux jours, mais deux ans.

Évidemment, cette lettre désigne ou l'analogue ou le moment critique lui-même que décrit la Préface de la *Phénoménologie*. Mais elle est plus, elle est ce que n'est pas expressément ce texte : individuelle, intime. Ce n'est plus la manifestation d'un moment du devenir, c'est le moment lui-même exprimé indépendamment du projet d'édifier le Système. La phrase rapide de Hegel a même une force que n'a pas le long cri de Kierkegaard. Elle n'est pas moins donnée dans l'existence – qui tremble et excède – que ce cri. Mais Hegel diffère de Kierkegaard en ce que l'exigence de l'universel ne lui est pas donnée du dehors, comme un livre pour ses lecteurs. Il s'agit, *ce qui est plus grave*, d'une nécessité en même temps impersonnelle et intérieure, mais immanente à l'esprit qu'elle impose, articulée avec rigueur, ne laissant nulle échappatoire. Kierkegaard avait le loisir d'argumenter ou subtilement de se dérober à l'argumentation d'autrui (de le mal comprendre). Hegel ne pouvait que subir sa propre raison – ou la perdre. Il demeurait d'accord contre lui-même, regardant bien en face l'œuvre même qui le déchirait absolument, qui n'était pas seulement la mort, qui était aussi bien le Système. Quand Hegel parle, en effet, n'est-ce-pas la Négativité elle-même qui parle (la Négativité, ou la mort) ? La totalité est sans doute l'*Être*, c'est aussi la Négativité qui le change, et le discours exprime essentiellement le changement, non l'Être identique.

(f° 36) § 6.- *Le déchirement de Hegel prolongé dans la « Satisfaction »*

À lire la *Phénoménologie de l'Esprit* ou à regarder le portrait de Hegel vieux, nous ne pouvons manquer d'être saisi[*s ?*] par une impression glaçante d'achèvement, où toutes les possibilités se composent. Cette *Phénoménologie* n'est pas une construction intellectuelle, c'est l'apparition de la subjectivité dans le monde, c'est l'immense suite de déchirements, d'efforts, de travaux, d'erreurs, de chutes, de révoltes qui la mène en une épopée épuisante de la particularité du sujet à l'universalité de l'objet, à la conscience de soi comme d'un universel ; c'est l'histoire réelle du genre humain, réduite aux changements qui accomplissent dans la lutte l'édifice nécessaire de l'Esprit, qui embrasse la Totalité par le savoir. Ce mouvement procédant dans un monde de ruines, de grincements de dents et de mort, ne peut être réduit à la tragédie : mais que l'homme soit incessamment, de lui-même, porté à hauteur de mort en est l'origine et la force. L'esprit qui retient en lui-même l'histoire de la subjectivité à travers les guerres et les oppressions, les angoisses et les sueurs, peut être apaisé : son apaisement n'en est pas moins à la mesure de l'immensité en mouvement. La dure vérité de la *Phénoménologie* est que l'esprit est la même chose que l'Histoire, que sa tension et son repos se réduisent à l'effet lointain de la lutte sans merci dont la terre fut le lieu. Et ce qui est en cause dans cette naissance mouvementée (dont le rythme est donné dans la rapidité, mille fois réelle, de la flèche perçant le cœur), c'est en

même temps que la position de l'individu (que la mort individualise par l'angoisse qu'il en a, pour la raison que personne ne peut mourir à sa place), la réduction à l'universel de l'individu || (f° 37) que l'angoisse rive à la particularité ; mais cette réduction apaisante n'est nullement l'effet d'une sagesse lente : c'est une destruction qui scandalise (,) qui suffoque, *bien que la raison en rende compte et l'exige*. Et l'apaisement ravagé qui apparaît sur les traits de Hegel vieux, dont l'aspect accable et rassure, n'est nullement l'*oubli* de l'impossibilité dont il est issu, c'en est plutôt l'image ; une image de mort et d'achèvement.

§ 7.- *L'individu « pour la mort »*

Ce qui frappe, si l'on envisage au contraire le maintien de la subjectivité, de l'individu dans le cri, c'est que la subjectivité n'y est pas sauvée non plus : elle est seulement étrangère à ce qui la détruit (ce qui détruit lui apparaît dans une transcendance). Mais l'expérience de la subjectivité profonde a toujours une condition : qu'elle détruise celui qui la fait. Le choix que fait Jean Wahl de Rimbaud, de Van Gogh est significatif ; il s'agit d'esprits si tendus qu'ils ne survivent pas. Kierkegaard s'est lui-même consumé rapidement. Mais ceux qui, à la condition de disparaître expriment l'existence dans l'intensité ne sont pas détruits par une nécessité dot ils ont *conscience*. Ils n'atteignent eux-mêmes rien d'universel : seuls des commentaires et l'effet de leurs œuvres – et de leur vie – sur autrui font de leur particularité un universel. Mais une illusion est maintenue ; dans la valeur prêtée à l'œuvre, on ne sait pas que l'intensité des sentiments, qui rend l'œuvre attirante, fonde aussi un universel, par la destruction de son auteur dont elle est la promesse ; on sépare *Une Saison en Enfer* du silence de Rimbaud : on perçoit mal, on ne discerne pas clairement dans le cri le silence déjà, dans le silence encore le cri. Si je reprends mon analyse au sujet de Kierkegaard, il ne sut pas en mourant (mais la mort ici compte peu, c'est l'échec, l'insatisfaction et le déchirement), qu'il donnerait *à la limite*, à son lecteur, cent ans plus tard, la satisfaction || (f° 38) achevée (mais liée, immanente à son contraire) de Hegel : néanmoins le lecteur, en général, n'en aurait pas la conscience claire et mettrait l'accent sur le cri (sur la protestation de l'individu), non sur le silence, en même temps qu'un sentiment de calme désolation déjà l'imprégnerait. Il est des possibilités opposées qui se touchent et sont liées. La tragédie est à la limite d'un moment où les acteurs et la foule auront quitté le théâtre. La mémoire s'attarde alors qu'il est temps de saisir ceci d'insaisissable, mais que lui-même Kierkegaard saisit le jour où il a noté dans son caret : « j'ai la tête comme un théâtre où l'on vient de jouer ».

§ 8.- *L'erreur de Kierkegaard révolté nécessaire à l'achèvement de ce qui le révolte*

Ce qui nous leurre est que l'individualité est humainement devenue la condition de l'universel. Seule l'individualité riche, demandant intensément à la subjectivité d'être ce qu'elle n'est pas, universelle, accède à l'universalité vraie, qui n'est pas l'entité intérieure, à laquelle douloureusement Kierkegaard demeurait rivé, qui « maintient en la détruisant » et qui « dépasse » (Hegel employait en allemand le seul verbe *aufheben*) la subjectivité. Mais Kierkegaard ne put ou ne voulut pas voir que l'intensité de son refus ne s'éloignait d'*aucune façon* de l'achèvement hégélien, que son *aveuglement* même et son refus étaient la condition de l'achèvement. On a dit que Kierkegaard ne pourrait être compris sans Heidegger, c'est discutable ; mais Hegel, sans doute, ne peut être compris jusqu'au bout sans Kierkegaard, – comme il ne put l'être, assez longtemps, sans Heidegger. On ne saurait en effet donner trop de sens, on ne saurait, en particulier, éviter de donner un sens pathétique – à l'extrême

du déchirement – à cette nécessité en nous de porter l'individualité à l'extrême de la tension, mais pour la détruire. Des propositions comme « nous ne sommes rien dans la subjectivité » ou « la subjectivité n'est rien si elle n'est universelle » s'imposent à nous dans leur évidence contradictoire. || (f° 39) Mais ces propositions elles-mêmes ne sont rien si l'on n'a vu, dans le fait qu'elles se contredisent, justement ce qui est en cause dans la vie humaine, et de plus, précisément, d'une manière fondamentale, ce qui est en cause dans le déchirement de cette vie et ne peut l'être qu'en déchirant. La philosophie n'est évidemment pas étrangère à la question, c'est *sa* question, et l' « existentialisme » a justement ce sens, de l'avoir posée comme je l'ai dit, par une erreur sans laquelle elle aurait été mal posée : la question, en effet, n'est jamais mieux posée que par un excès dans l'affirmation du sentiment qui porte à refuser la question.

ANNEXE 2

Fonds Georges Bataille NAF 28086, Boîte 10, dossier H

Notes pour le projet d'Histoire universelle

- **Manuscrit autographe : 22 ff^{os}**
- **Corpus de presse : 2 ff^{os}[1163]**

[f° 1] LA BOUTEILLE

À LA MER

OU L'HISTOIRE UNIVERSELLE

DES ORIGINES À LA VEILLE

D'UN DÉSASTRE ÉVENTUEL

[f° 2] La Torture

~~Le Supplice Universel~~

~~ou L'Histoire universelle « authentique » enfin révélée~~

ou la première

Histoire universelle

~~authentique~~

fondée sur l'ensemble des faits

Présenter un petit nombre de faits précis

Le fait que l'on ne peut

écrire un roman sans supplicier

le lecteur sensible, ne pas

réussir à le supplicier

c'est échouer

Le fait n'est pas niable mais je m'éloigne

Semble-t-il des

~~questions~~ [*résoudre ?*] que pose à l'être avide de

[1163] Nous reproduisons ici l'un des plans, datant probablement de 1958 (cf. ff^{os} 23-24), du projet de l'« Histoire universelle » auquel Bataille a travaillé, sans l'achever, de la moitié des années 1950 jusqu'à 1960 environ (cf. *supra*, pp. 357-361).

la question fondamentale.

[f° 3a]

~~La Cloche~~

Le MATERIAU

ou l'histoire universelle

(des premiers ~~hommes~~ « outils » à l'armement nucléaire)

(du premier homme à l'homme-matériau)

[sur la bande – Envers et contre tout]

[f° 3b] LE MATERIAU

Abrégé d'histoire universelle

(Du premier homme à l'homme-matériau)

(f° 3c) Comme le singe ayant dominé les autres animaux par le travail s'est ravalé lui-même au-dessous de l'animal. Telle est l'histoire que j'ai voulue dire en un petit livre. Ce petit livre || (f° 3d) il faut l'espérer sera bientôt mis au pilon. Jusqu'au dernier des exemplaires… Il est déjà très beau que, mourant de peur, ou parfois gaîment, des milliards d'humains se fassent les volontaires du néant. Le comble || (f° 3e) serait sans doute qu'un petit nombre en ait conscience et vivant enfin dans un monde heureux passe une partie du temps à regretter les malheurs d'un passé digne d'oubli. Loin de moi la pensée d'un cou

[f° 4] Le Matériau

I - Les Origines

Les premiers hommes et le travail

La naissance de l'homme et l'interdit : interdit de la mort/interdit sexuel

La divinité animale et la transgression humaine : le sacré

La première forme : l'art de la chasse

II

La religion à partir de la divinité animale, le totémisme et le principe du sacrifice

La religion et la royauté purement religieuse

La guerre en tant que jeu et transgression

La royauté, la guerre et le principe de leur évolution, la royauté devenue moyen

L'élevage et le sacrifice

L'agriculture

L'esclavage et l'homme devenant moyen, l'esclave de Hegel

[f° 5] Le sacrifice humain

III

Les empires et la religion impériale. Rome et la Chine

Le christianisme en tant que protestation contre l'utilitarisme religieux

Le christianisme en tant que religion utilitaire, réduction du jeu impérial

IV

Protestantisme et capitalisme

La science et la prédominance de la raison

La 1re révolution

Napoléon

V

Le hégélianisme et le marxisme

Nietzsche et l'affirmation absolue du jeu

Le fascisme

Les deux guerres mondiales et l'épuisement de la guerre comme jeu

L'arme nucléaire et l'élimination décisive du jeu

[f° 6] VI

Les deux mondes opposés

Le marxisme soviétique, accentuation excessive de la négation rationnelle du jeu. Critique de la négation en tant que trop rationnelle. Politique reflet de l'économie. La démesure

Négation soviétique et chinoise de l'art (l'acte ?) désintéressé

Valeur définitive de la négation comme révélation du jeu pur en tant que part irréductible.

Critique de la négation soviétique en tant que retour au jeu par le canal de la personnalité

La négation imparfaite de l'anticolonialisme

Nécessité de la négation à partir de la conscience du jeu, en tant qu'elle s'oppose, elle, radicalement, à toute forme de jeu inconscient.

Les hommes du jeu pur seuls qualifiés pour mener la négation jusqu'au bout.

[f° 7] en outre

Chine. Inde. Bouddhisme. Islam [Les Aztèques]

Civilisations archaïques, leur persistance

(f° 8) La prédominance de la raison dans sa forme contre la prédominance contraire (?)

La révolution dans sa première phase et l'échec de la raison souveraine à la imite les révolutionnaires et la réduction du jeu dans le capitalisme

Napoléon

La seconde phase, hégélienne et marxiste, de la révolution

La négation absolue du jeu

L'affirmation absolue du jeu. Nietzsche.

La théorie marxiste de Lukacs

L'évolution de la guerre vers le travail absolu

Rôle de la guerre du 14

Retour relatif au jeu de [*et ?*] la guerre du 39

Triomphe de la raison à la fin de la guerre

La bombe atomique et l'impossibilité du jeu

(f° 9) Travail interdit et jeu

L'art de la chasse et l'animalité

La guerre transgression du jeu

La religion animale

Totémisme et sacrifice

Affirmation de l'animalité comme jeu

La pure royauté religieuse principe d'un premier éloignement de l'animalité

L'esclavage ou l'homme devenu moyen

Le sacrifice humain affirmation de l'homme comme jeu

La royauté devenue moyen de l'empire

Le christianisme en même temps protestant contre la religion devenant moyen et faisant de la religion elle-même un moyen

(f° 10) L'accentuation excessive de la négation du jeu

La déviation vers le caractère absolu

La suppression du jeu dans l'économie radicalement contraire

Compensation inévitable de l'impossibilité pratique d'une révolution au nom du jeu / seulement justice et injustice

Retour de la personnalité et retour à l'inconscient

(f° 11) Dialogue seul à seul

C'est-à-dire sans aucun souci des autres aussi [*illisible*] compromettants qu'hostilité

Le début l'animal la suppression de l'animal et la nostalgie de l'animal, la religion

C'est le christianisme qui a tout faussé

En fait, c'est le communiste qui est le plus loin de l'animal

[f° 12] **La Cloche (?)**

Essai d'histoire universelle

Je n'ai pas de [*illisible*] à représenter ce qu'en dépit d'une valeur qui l'emporte Marx a d'étranger à ce que notre vie humaine est au fond. Il a parlé d'un *Lumpenproletariat*. Je ne dis pas qu'il en a parlé sans raison. Le mouvement ouvrier [*n' ?*]aurait-il eu sa détermination claire et efficace sans une distinction fondamentale. Mais en même temps le caractère de Marx est donné dans une préférence pour l'efficacité || [f° 13] qui en fait essentiellement le type de l'homme moderne, [*avançant ?*] dans l'horreur, lucidement halluciné par une vision du résultat.

Marx ne put s'attarder aux misérables, à ces enfants perdus, qui n'ont pas d'efficacité et qui, même, paralysent l'efficacité.

Je n'en doute pas, je ne m'attache pas à des apparences || [f° 14] contradictoires : Marx l'emporte. Je ne parlerai que plus loin – dans la partie d'un long *a parte*, qu'une humeur essentiellement déraisonnable me [*interrompu*]

[f° 15] le dépassement de l'histoire identique à la suppression des différences entre les hommes

La volonté de non-différence, l'action se poursuivant comme une résolution vers la non-différence

[f° 16] rapidité

Changements de plus en plus rapides

X X revoir [*Helény ?*], l'acheter si je ne l'ai pas

Accélération dans l'hist. de l'Europe

Et non dans l'hist. des périphéries

[f° 17] Le possible et l'impossible ou Les deux conditions opposées

L'histoire Les morts innombrables qui se sont d'abord entre-tués comme ils pouvaient

[f° 18] [*sur le côté*] *Histoire universelle*

Essentiel

Je pars des mouvements aphoristiques et des développements partiels

Sans les deux exemples cités, l'hist. univ. serait incompréhensible

Mais elle est jeu.

[*sur le côté*] Le jeu implique les délégations du pouvoir du travail

Serrer de près le sens du jeu, en tant qu'identique à la vie

Peut-être cela signifie-t-il la mort ?

C'est la mort qui introduit le jeu

Et sans la mort consciente il n'est pas de jeu

Et sans jeu ?

Chercher, dans les pages collées, le passage où je refuse le travail

N'y a-t-il pas : travailler pour jouer ?

[f° 19]

Ajouter le rôle du travail dans la guerre et la mort, en tant que le travail engage l'esprit dans la conscience de la mort.

La mort comme jeu implique la conscience de la mort

De la guerre-jeu à la guerre-travail

Que dans la révolution tout mène au jeu

Discussion : le jeu des enfants, à la marchande

Le principe des trois méthodes

a) aphorismes

b) développements partiels

c) réflexion ramassée c'est-à-dire état aphoristique systémat.

[f° 20]Histoire universelle

Dans la dernière partie développer la dialectique du monde actuel

Apparition de deux forces jouant suivant la sociologie d'Ibn Khaldoun (à laquelle reviennent les considérations diplomatiques classiques : affaiblissement corrélatif de tout renforcement, possibilité de lutter contre toute force que le succès affaiblit).

Aspect particulier de la dialectique nouvelle :

Il ne s'agit plus d'une force tenant à l'extériorité comme dans Ibn Khaldoun, la force extérieure d'Ibn Khaldoun a perdu son sens dans la mesure où la technique se lie à la plus grande force. Une phase nouvelle est ouverte par la découverte de la poudre à canon etc. Dès lors les plus civilisés l'emportent, mais, avec la révolution française, la classe inférieure se substitue à la situation extérieure. Dans les premiers temps intervient la possibilité du bonapartisme.

[f° 21] Le bonapartisme est l'utilisation de la force appartenant à la classe inférieure par une association équivoque,

La loi de IK s'énonce :

la force du plus faible croît du fait de sa pauvreté dans la mesure où la technique supérieure du + riche ne joue pas contre lui (à égalité de moyens techniques).

Mais si le plus faible s'enrichit, il succombe à la coalition des plus riches.

Ici s'insère une loi secondaire

(le riche s'affaiblit du fait de sa richesse

Celui qui [*s'empare ?*] de sa richesse s'affaiblit)

Cela se passe dans un mouvement de balance

Il y a une loi de croissance et de décroissance relatives des forces propre à l'égalité relative de ces forces sur différents plans.

[f° 22] Il faut ajouter ò la loi d'IK le principe de la coalition des faibles, qui participe au principe général de la croissance des faibles propre à leur faiblesse et de la décroissance des riches propre à leur richesse

Il y a en somme deux facteurs de renversement

a) Possibilité de coalition des faibles

b) Possibilité d'enrichissement des forts

Dans la diplomatie, on vise toujours la possibilité de détacher un élément d'une coalition en vue du rétablissement de l'équilibre, la diplomatie est le jeu de l'équilibre des forces mais dans le cas d'un facteur nouveau sur le plan de la loi d'IK, il faut appliquer autrement ce jeu de l'équilibre : en général les diplomates sont des gens habitués à des stagnations propres à l'équilibre, qui ont oublié la loi d'IK.

Cependant les Russes peuvent aussi s'affaiblir s'ils cèdent à la possibilité de l'enrichissement (jouissance préférée à la croissance)

ff^{os} 23-24 : article de journal (*Le monde*, 12-13 oct. 1958) sur « L'extraordinaire développement de l'agriculture chinoise »

INDEX DES NOMS

(À l'exception de Bataille, Kojève et Hegel)

A

Aimery, Pierre; 84
Ambrosino, Georges; 84; 99; 126; 128; 135; 219; 249; 251; 265; 277; 282; 283; 284; 285; 312; 335; 358; 377; 395
Andler, Charles; 9; 55
Angèle de Foligno; 204; 234
Aristote; 150; 218
Aron, Raymond; 150; 251; 291
Auboyer, Jeannine; 366
Auffret, Dominique; 10; 16; 80; 102; 103; 150
Aymard, André; 366

B

Bachelard, Gaston; 28
Balandier, Georges; 251
Baron, Jacques; 25; 47
Basch, Victor; 55; 69; 71
Baudelaire, Charles; 296; 381
Baudrillard, Jean; 119; 120; 125
Bénard, Charles; 9
Benda, Julien; 54
Benjamin, Walter; 85; 99; 128
Bernier, Jean; 49; 50; 51; 52; 53
Berthelot, René; 55
Blake, William; 219; 381
Blanchot, Maurice; 125; 221; 246; 247; 249; 250; 252; 321
Blin, Roger; 84
Bloch, Marc; 366
Boiffard, Jacques-André; 25; 84
Borel, Adrien; 48
Brenas, Jean; 249
Breton, André; 9; 24; 25; 26; 27; 28; 29; 34; 35; 36; 39; 40; 43; 44; 45; 67; 78; 84; 87; 88; 94; 128; 387
Brod, Max; 286
Brontë, Emily; 381

C

Cahun, Claude; 84
Caillois, Roger; 86; 87; 91; 106; 117; 122; 126; 129; 130; 131; 132; 134; 137; 143; 157; 162; 171; 177
Camus, Albert; 317; 322
Canguilhem, Georges; 10
Carpentier, Alejo; 25
Carrouges, Michel; 286; 289
Cervantes, Miguel de; 119
Chapsal, Madeleine; 183; 207; 208; 286
Chavy, Jacques; 84
Christ, Jésus; 29; 144; 147; 149; 150; 235; 406
Corbin, Henry; 54; 89; 104
Coulanges (de), Fustel; 8
Cousin, Victor; 8
Croce, Benedetto; 29; 54; 55; 389
Crouzet, Maurice; 366

D

Dautry, Jean; 78; 86; 88
Delbos, Victor; 9
Delmas, Jean; 84
Derrida, Jacques; 21; 23; 223; 397
Descartes; 213
Descartes, René; 293
Desnos, Robert; 25
Didi-Huberman, Georges; 31
Dubief, Henri; 85; 88
Dubreuil, Laurent; 362
Durkheim, Émile; 69; 77; 130; 132; 133; 135; 388
Duthuit, Georges; 109; 128

E

Eckhart, Maître; 66; 204
Einstein, Carl; 25
Éluard, Paul; 26; 28; 67; 85
Engels, Friedrich; 53; 54; 58; 59; 60; 61; 63; 64; 388
Espézel (d'), Pierre; 25; 29; 30
Esposito, Silvia; 126

F

Febvre, Lucien; 366
Ferri, Laurent; 362
Fessard, Gaston; 252; 291
Feuerbach, Ludwig; 108
Filoni, Marco; 3; 10; 137
Foucault, Michel; 164; 207; 295
Fraenkel, Théodore; 251
Frazer, James; 222
Freud, Sigmund; 36; 48; 52; 168; 169; 388

G

Galletti, Marina; 3; 80; 86; 106; 108; 123; 124
Gauthier, Christophe; 362

Genet, Jean; 381
Geny, Vincent; 183
Germain, Pierre; 249
Gilet, Georges; 99
Gillois, André; 18
Girodias, Maurice; 245; 246; 247
Goethe, Johann Wolfgang von; 320
Grousset, René; 360
Guastalla, René M.; 128
Gueroult, Martial; 55
Gurvitch, Georges; 53; 54; 55; 56; 388

H

Hartmann, Nicolaï; 54; 55; 56; 57; 58; 59; 60; 61; 62; 63; 64; 92; 337; 388
Heidegger, Martin; 15; 53; 54; 89; 204; 292; 337; 342; 343; 355; 402; 404; 406; 409
Heine, Maurice; 85; 87; 99; 117
Héraclite; 66; 71; 183
Hitler, Adolf; 76; 88; 180
Hollier, Denis; 3; 19; 23; 25; 30; 32; 42; 81; 91; 129; 130; 131; 132; 135; 137; 158; 162; 170; 177; 184; 185; 223; 224; 232
Husserl, Edmund; 53; 54
Hyppolite, Jean; 10; 27; 156; 241; 242; 340

I

Ibn Khaldoun; 415

J

Jarczyk, GwendolinE; 16
Jaspers, Karl; 10; 405
Jean de la Croix (Saint); 204

K

Kaan, Pierre; 47; 86; 88; 91; 92
Kafka, Franz; 283; 286; 287; 288; 289; 290; 325; 326; 381
Kandiskij, Vasilij; 10
Kant, Immanuel; 50; 150
Kierkegaard, Søren; 69; 96; 402; 404; 405; 406; 407; 408; 409
Klossowski, Pierre; 85; 99; 102; 106; 116; 117; 126; 128; 287; 291
Kotchoubey (de Beauharnais), Diane; 222; 246; 249; 276; 277; 283; 284; 285; 315; 358
Koyré, Alexandre; 8; 9; 10; 11; 12; 54; 67; 69; 72; 80; 147; 149; 249; 251; 277; 291; 390
Krafft-Ebing (von), Richard; 48; 49; 51; 52

L

Labarrière, Pierre-Jean; 16
Lacan, Jacques; 8; 78; 82; 91; 97; 98; 168; 387
Lalande, André; 104
Lambrichs, Georges; 276; 299
Lapouge, Gilles; 91; 134; 149; 150; 151
Laurat, Lucien; 47
Lecoq, Dominique; 23
Leibniz, Gottfried Wilhelm von; 214
Leiris, Michel; 25; 26; 28; 47; 67; 85; 86; 91; 106; 117; 129; 132; 133; 177; 240
Lénine; 46; 151; 217; 220
Léonard, Émile G.; 360
Leroi-Gourhan, André; 362; 363
Lévinas, Emmanuel; 53
Lévi-Strauss, Claude; 311
Lévy-Bruhl, Lucien; 8
Lewitsky, Anatole; 128
Libra, Pierre; 126
Limbour, Georges; 25
Lindon, Jérôme; 20
Louette, Jean-François; 82; 300
Lucrèce; 103

M

Malraux, André; 89
Marjolin, Robert; 291
Marx, Karl; 15; 46; 49; 53; 54; 58; 60; 69; 90; 91; 108; 128; 148; 149; 151; 152; 173; 217; 220; 248; 281; 282; 284; 290; 292; 327; 329; 388; 404; 414
Masson, André; 25; 61; 78; 82; 96; 106; 109; 110; 111; 115; 117; 203; 251
Mauss, Marcel; 69; 72; 73; 131; 132; 154; 169; 254; 265; 388
Mayer, Hans; 128
Merleau-Ponty, Maurice; 291
Michelet, Jules; 296; 381
Miller, Henry; 252
Monnerot, Jules; 117; 126; 250
Moré, Marcel; 85; 224; 228; 393
Morise, Max; 25
Mussolini, Benito; 76; 360

N

Nadeau, Maurice; 88
Napoléon; 12; 99; 134; 143; 144; 147; 148; 150; 151; 152; 175; 196; 403; 412; 413
Nguyên, Albert; 200
Nicolas de Cues; 66; 67; 68; 390
Cues; 67; 68; 80
Niel, Henri; 148; 149; 151; 249
Nietzsche, Friedrich; 7; 18; 20; 21; 23; 25; 44; 71; 79; 80; 99; 117; 118; 119; 121; 122; 131; 165; 167; 177; 179; 182; 183; 185; 186; 193; 204; 207; 208; 222; 223; 224; 225; 226; 227; 228; 233; 244; 255; 295; 296; 297; 301; 317; 318; 325; 326; 327; 328; 329; 330; 334; 335; 344; 388; 391; 393; 412; 413
Noël, Georges; 8; 257

O

Oehler, Richard; 117
Ollivier, Albert; 250
Otto, Rudolf; 31; 32

P

Parménide; 31; 278
Patron, Sylvie; 245
Paulhan, Jean; 128; 129; 177
Peignot, Colette
Laure; 82; 85; 100; 180
Péret, Benjamin; 85; 99
Pétrement, Simone; 47
Piel, Jean; 251; 264
Platon; 31; 66; 143; 144; 150; 159; 191
Polin, Georges; 291
Prévert, Jacques; 25; 253
Prévost, Pierre; 229; 245; 246; 250; 251; 252
Proust, Marcel; 381
Pseudo-Denys l'Aréopagite; 204; 205

Q

Queneau, Raymond; 12; 17; 23; 25; 29; 47; 48; 53; 54; 63; 64; 65; 69; 72; 102; 172; 249; 252; 291; 292; 296; 297; 312; 313; 315; 316; 331; 337; 360

R

Renan, Ernest; 8
Ribemont-Dessaignes, Georges; 25
Rivet, Paul; 25
Rivière, Georges Henri; 25
Rollin, Jean; 117
Rougemont (de), Denis; 128
Rubio, Emmanuel; 44

S

Sabot, Philippe; 3; 23; 26; 67
Sade (marquis de), Donatien Alphonse François; 24; 25; 32; 34; 35; 45; 78; 88; 99; 296; 326; 381; 388; 406
Sagan, Françoise; 252
Sartre, Jean-Paul; 228; 245; 404; 405
Sasso, Robert; 23; 295
Simonin, Anne; 299
Socrate; 31; 313
Sollers, Philippe; 304
Soloviev, Vladimir; 10
Šoutak, Cécile Leonidovna; 10
Souvarine, Boris; 46; 60; 82
Staline, Joseph; 46; 93; 99; 134; 143; 150; 151; 152; 196; 217; 218; 220; 324
Strauss, Léo; 252; 264; 277; 282; 283; 290
Surya, Michel; 18; 20; 30; 45; 47; 78; 82; 85; 88; 96; 106; 180; 238; 248; 250; 251; 255; 257; 265; 276; 296; 335; 397

T

Taine, Hyppolite; 8
Thérèse d'Avila (Sainte); 204
Thomas d'Aquin (Saint); 234
Tran Duc Thao; 16; 92; 396
Trotski, Léon; 46
Tzara, Tristan; 38

V

Véra, Auguste; 9; 10; 27; 29; 50; 51
Vitrac, Roger; 25
Vittorini, Elio; 88

W

Wahl, Jean; 9; 29; 53; 60; 69; 70; 71; 75; 117; 128; 177; 249; 275; 405; 406; 408
Wainhouse, Austryn; 353
Waldberg, Patrick; 123; 128
Waline, Marcel; 249
Weil, Simone; 47; 49; 52; 82; 249; 250; 251; 277; 291; 296
Wildenstein, Georges; 25; 29; 30
Willm, Joseph; 8
Witt, Georges; 249
Wittgenstein, Ludwig; 279; 280