

Le *han* du non-savoir et le sacrifice de la poésie. Philosophie et poésie chez Georges Bataille

par

Nikolaj Lübecker

*Je pense comme une jeune fille enlève sa robe.
A l'extrémité de son mouvement, la pensée est
l'impudeur, l'obscénité même. (G. Bataille)*

*J'écris comme l'enfant pleure : un enfant ren-
nonce lentement aux raisons qu'il a d'être en
larmes... (G. Bataille)*

La glande pinéale, c'est bien connu, joue un rôle capital dans *Le Traité des passions*. Ici s'effectue la communication entre l'âme et le corps. L'âme fait bouger la glande pinéale qui transmet les messages au corps ; le corps fait bouger la glande pour ainsi communiquer avec l'âme. Le moindre mouvement de la glande a une influence décisive sur notre comportement, sur notre état mental. C'est pourquoi il faut savoir maîtriser les passions de l'âme pour ne pas provoquer des mouvements trop violents de la glande, pour ne pas nous laisser emporter. René Descartes nous rassure : « ceux même qui ont les plus faibles âmes, pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire » (Descartes, 1996, p. 43).

Georges Bataille s'est également intéressé à la glande pinéale. Cet intérêt se manifeste dans quelques textes écrits vers 1930 : *Le Dossier de l'œil pinéal* (publication posthume). Bataille se lance ici dans une « description fantomatique et aventurière de l'existence » (Bataille, 1970, p. 24) et s'appuie sur d'anciennes théories médicales concernant la glande pinéale. Pendant longtemps, la fonction de la glande est restée inconnue. Cela a permis l'hypothèse selon laquelle la glande serait un œil resté à l'état em-

bryonnaire. Cette thèse – dont le fondement scientifique importe peu pour Bataille, son existence en tant que « phantasme » (*ibid.*, p. 43) lui suffit – sera *travaillée* par le texte de Bataille selon un principe de « confusion mythique » (*ibid.*, p. 34). Par le biais d'associations privées et de métaphores plus ou moins libres, l'œil sera lié à de nombreux phénomènes que nous ne pouvons disséquer ici : par exemple, l'œil est ainsi comparé à un volcan, à l'anus rose et obscène d'un singe, il devient le symbole du soleil et témoigne d'une volonté d'approcher la mort. En outre, Bataille note que cette ouverture fait de l'homme un pénis en érection. La violence qui s'associe à ces comparaisons ressort dans un passage où l'œil pinéal vient d'être assimilé à l'anus de chimpanzés que Bataille avait admiré au *Zoological Garden* de Londres :

Aujourd'hui où j'écris, ce que j'imagine de l'œil pinéal atteint, au cours d'un certain trouble, une brutalité d'érection si terrifiante que je ne peux pas m'imaginer l'énorme fruit anal de viande rose cru radiée et brenneuse [*sic*] (celui qui m'avait tellement frappé à Londres) autrement que comme un ignoble crâne que je fracasserais d'un coup de hache avec un *han* râlé au fond de la gorge. (*ibid.*, p. 19)

Même si les textes sur cette ouverture corporelle cachée sont restés inachevés, l'agressivité des phantasmes y est évidente. S'agit-il pour autant d'une polémique contre Descartes ? Le nom de Descartes n'est jamais mentionné, mais il est tellement associé à la glande pinéale, qu'il serait naïf de ne pas voir en ce sacrifice de l'œil pinéal une révolte contre lui. Au-delà du nom, le texte témoigne d'une polémique contre le rationalisme dont Descartes est devenu le symbole. Lorsque la méthode de confusion mythique transforme le siège cartésien de l'âme (cf. Descartes, 1996, p. 29) en anus de singe, pour ensuite le sacrifier d'un coup de hache provoquant une éjaculation puante, le moins que l'on puisse dire c'est que le rapport de Bataille à la philosophie, en cette fin des années vingt, paraît quelque peu irascible... C'est pourquoi il n'est guère étonnant que le même *Dossier* propose aussi une critique explicite du rationalisme philosophique :

...rien de ce qui est connu des moyens propres à l'investigation philosophique n'est de nature à lui [l'homme] imposer une confiance quelconque : la philosophie a été jusqu'ici, aussi bien que la science, une expression de la subordination humaine et lorsque l'homme cherche à se représenter, non plus comme un moment d'un processus homogène – d'un processus nécessaire et pitoyable –, mais comme un déchirement nouveau à l'intérieur d'une nature déchirée, ce n'est plus la phraséologie nivelante qui lui sort de l'entendement qui peut l'aider : il ne peut plus se reconnaître dans les chaînes dégradantes de la logique, et il se reconnaît au contraire – non seulement avec colère mais

dans un tourment extatique – dans la virulence de ses phantasmes. (*ibid.*, p. 22)

Le discours philosophique réduit et appauvrit le monde¹. Ce mode de pensée arrête l'existence et la vie humaine. La « phraséologie nivelante [...] de l'entendement » (*op.cit.*) simplifie et systématise, mais elle se montre incapable de comprendre (et de provoquer) les éruptions fantasmagoriques constituant cette partie de la réalité humaine sur laquelle Bataille voudrait insister ; c'est pourquoi elle ne peut imposer à l'homme « une confiance quelconque » (*op.cit.*).

Ces réflexions n'ont d'autre but que de donner une première approche du rapport entretenu par Bataille avec la philosophie. Cependant, pour qui cherche à élucider ce rapport complexe – et avec lui le rapport entre littérature et philosophie – il convient de circonscrire son domaine d'étude et d'examiner, non pas la philosophie 'en général', mais une *certaine* philosophie. Car Bataille n'est évidemment pas réducteur au point de négliger toute distinction entre différentes orientations philosophiques. Commençons donc par cette philosophie avec laquelle le nom de Bataille a parfois été lié : la philosophie existentialiste.²

I. Critique de la philosophie

Plusieurs textes de Bataille discutent la philosophie existentialiste. Souvent la discussion avec Jean-Paul Sartre³ retient l'intérêt de Bataille, mais le long article publié dans deux numéros de *Critique – De l'existentialisme au primat de l'économie* (décembre 1947, février 1948) – attribuée à Kierkegaard, Heidegger et (surtout) Lévinas les rôles principaux.

L'article propose le compte-rendu de quatre livres qui sont soit d'orientation existentialiste, soit des études de cette philosophie⁴. Ici nous nous appuierons principalement sur la critique d'une œuvre d'Emmanuel Lévinas (*De l'existence à l'existant*, 1947) pour préciser le rapport entre philosophie et littérature chez Bataille.

Le compte-rendu en est détaillé et complexe – nul doute, Bataille a été inspiré par la lecture de Lévinas. Il commence par quelques objections précises, mais, dans une phrase indiquant la démarche de l'étude, Bataille se réjouit quand même de la publication du livre :

Le petit livre d'Emmanuel Lévinas n'en est pas moins digne d'attention, et son analyse statique amène à mieux voir les données du drame qui se joue, qui touche le rapport de l'individu, qui pense, à l'instant, qui est l'universel en lui mais que la recherche de l'universel, qui est la pensée, ne peut atteindre. (Bataille, 1988, p. 290)

Cette citation est tirée de la seconde version du texte. Dans la première version, le compliment était moins retenu : le texte n'y était pas seulement « digne d'attention », mais d'« un intérêt remarquable » (Bataille, 1947, p. 526). Cependant, la suite – et c'est elle qui nous importe – était la même : Bataille se propose donc de lire l'ouvrage de manière *symptomatique*. Le texte ne l'intéresse pas seulement à cause de son argument explicite, mais aussi par ce qu'il donne à voir. Quoi ? Les difficultés de l'individu à atteindre, par la pensée, *l'instant universel* qui se trouve en lui. Ce problème difficile devient le centre d'intérêt de l'article : Bataille étudie d'abord la célèbre partie centrale où Lévinas introduit la notion de *l'il y a* (la réflexion sur l'universel), puis il s'intéresse à la fin du livre où se déploie l'analyse du rapport entre l'être et le temps (la réflexion sur l'instant). Seule l'étude sur la notion de *l'il y a* nous retiendra ici.

À la réédition du livre, en 1981, Lévinas écrivait : « La notion de *l'il y a* développée dans ce livre vieux de 30 ans, nous en semble être le morceau de résistance » (Lévinas, 1998, p. 10). Par cette notion, il vise la condition prévalant lorsque tout existant (tout étant)⁵ a disparu : il n'y a plus de lumière, plus de sons, plus d'existence individuelle et pourtant une forme de présence subsiste :

Imaginons le retour au néant de tous les êtres : choses et personnes. Il est impossible de placer ce retour au néant en dehors de tout événement. Mais ce néant lui-même ? Quelque chose se passe, fût-ce la nuit et le silence du néant. L'indétermination de ce « quelque chose se passe », n'est pas l'indétermination du sujet, ne se réfère pas à un substantif. Elle désigne comme le pronom de la troisième personne dans la forme impersonnelle du verbe, non point un auteur mal connu de l'action, mais le caractère de cette action elle-même qui, en quelque matière, n'a pas d'auteur, qui est anonyme. Cette « consommation » impersonnelle, anonyme, mais inextinguible de l'être, celle qui murmure au fond du néant lui-même, nous la fixons par le terme d'*il y a*. *L'il y a*, dans son refus de prendre une forme personnelle, est l'« être en général ». (*ibid.*, pp. 93-94)

Bataille résume cette situation en disant que l'individu est dissous dans l'universel – ou encore, avec les termes du titre lévinassien, « *l'existant* est dissous dans *l'existence* » (Bataille, 1988, p. 292). Il ne conteste en rien la possibilité d'un tel événement, au contraire il voit en ce dépassement de la dialectique entre sujet et objet une situation à la fois connue (« Bien entendu cette situation est commune » (*ibid.*)) et inévitable. En effet, selon Bataille la conscience se porte forcément vers *l'il y a* : on peut essayer de maintenir une distinction ferme entre intériorité et objets extérieurs, mais la conscience (« l'intelligence » (*ibid.*)) cherchera toujours le point où cette

distinction s'efface. Il n'est donc guère surprenant que ce niveau indifférencié de l'être occupe une place importante dans l'œuvre de Bataille – cependant il ne parle pas d'*il y a*, mais d'*Impossible* ou d'*Inconnu* (nous y reviendrons). Même si Bataille partage l'intérêt de Lévinas pour ce niveau, il n'approuve ni la description de *il y a*, ni la manière dont le philosophe cherche à y accéder :

Mais le discours commun et cohérent n'accède à cette dissolution qu'en apparence : il en parle et ne peut l'accomplir, en ce qu'il énonce toujours une proposition sensée, dont nécessairement le sens se limite. (*ibid.*, p. 292)

En premier lieu, nous avons donc un problème de langage, un problème d'énonciation. Lévinas dit de *il y a* qu'il est une forme impersonnelle du verbe, mais dans ses descriptions, il fait quand même de *il y a* un élément naturel de la phrase. Il établit une définition formelle et transforme ainsi *il y a* en un *ceci* ou un *cela*. Cependant, *il y a* n'est précisément pas un objet, mais un niveau où les identités s'effacent, une notion se dérochant aux définitions formelles et objectives. Lévinas transforme « le murmure au fond du néant » (*op.cit.*) en un discours parfaitement intelligible et ramène ainsi *il y a* à l'intérieur de la dialectique entre sujet et objet.

La description objectivante de Lévinas est inexacte et elle nous empêche d'appréhender *il y a*. Mais la situation est plus grave : en parlant de *il y a* comme d'un objet – en venant à *il y a* de l'extérieur – Lévinas contribue à une réification de l'homme. Ici, la critique de Bataille ne vise plus seulement Lévinas, mais l'existentialisme moderne⁶ en général : celui-ci repose sur un compromis imprudent entre subjectivisme et objectivisme. D'un côté, l'existentialisme voudrait donner la priorité à la vie subjective en affirmant que l'existence précède l'essence, mais de l'autre « il n'en recherche pas moins de quelque façon l'essence que l'existence précède. Ce n'est pas tout à fait clair, mais Heidegger, Jaspers ou Sartre parlent d'*existants*, d'hommes *en général* » (*ibid.*, p. 283). Les existentialistes cherchent donc à transformer la vie individuelle en existence générale, et, par là même, ils oublient la vie en faisant d'elle un *objet* de connaissance. Cette objectivisation est plus compromettante que celle des sciences ou de la religion. Certes, l'approche scientifique tend à objectiver le monde, mais ces objectivations ne changent en rien notre « *intimité* » (*ibid.*, Bataille souligne), car l'intime n'intéresse pas le scientifique ; le religieux, de son côté, s'intéresse à l'intimité, mais il introduit des éléments – *le sacré*, *le révélé* – irrécupérables pour la connaissance discursive. Chez l'existentialiste, par contre, même l'intimité est ramenée à l'intérieur de « la phraséologie nivelante qui lui sort de l'entendement » (*op.cit.*).⁷

Ainsi se comprend l'importance de l'approche de l'*il y a*. En s'appuyant sur des exemples empruntés au monde artistique, psychologique et religieux, Lévinas cherche à rendre compte de l'*il y a* mais, selon Bataille, toutes ces approches comportent un élément d'objectivation empêchant la compréhension – et la communication – de ce niveau. Mais comment peut-on s'approcher de l'*il y a* ? Comment parler de ce niveau ?

Une des comparaisons lévinassiennes suggère une réponse. Dans une note, Lévinas compare sa propre description de l'*il y a* avec le début du roman de Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscur* :

Thomas l'Obscur, de Maurice Blanchot, s'ouvre sur la description de l'*il y a* (cf., en particulier chapitre II, pages 13-16)⁸. La présence de l'absence, la nuit, la dissolution du sujet dans la nuit, l'horreur d'être, le retour d'être au sein de tous les mouvements négatifs, la réalité de l'irréalité, y sont admirablement dits. (Lévinas, 1998, p. 103)

Selon Lévinas, le roman de Blanchot propose donc la description de l'*il y a*. Et pourtant, à l'intérieur de la citation un glissement s'opère : la première phrase parle d'une « description », tandis que la deuxième se borne à dire que l'*il y a* et ses caractéristiques « sont admirablement dits ». Cependant, cette modification ne satisfait pas Bataille. Il aborde tout de suite le problème d'énonciation en s'opposant à la comparaison entre *Thomas l'Obscur* et le texte de Lévinas : « Lévinas décrit et Maurice Blanchot crie en quelque sorte l'*il y a* » (Bataille, 1988, p. 292). Il s'établit ainsi une opposition entre décrire et crier ; ou, pour reprendre les termes du début de ce texte, entre le discours maîtrisé et systématique de Lévinas et le *han* de Blanchot⁹. Les formalisations du philosophe sont purement extérieures, tandis que la voix de Blanchot laisse parler l'*il y a*, sans faire de lui un objet de connaissance. « Lévinas définit comme un objet [...] ce qui, dans le texte littéraire de Blanchot, est purement le cri d'une existence » (*ibid.*, p. 293).

Dès lors, il est tentant de proposer le résumé suivant de la structuration bataillienne entre philosophie et littérature. D'un côté : Blanchot, la poésie et le cri. Ici l'*il y a* s'exprime – pour ainsi dire – sans médiation. Comme l'indique le terme « cri », nous sommes loin d'une description systématique et à peine dans le domaine de l'énonciation. De l'autre : Lévinas, la philosophie et un discours qui transforme l'expérience de l'*il y a* en objet. *L'intimité* devient objet de connaissance, et cette *vie* que la philosophie existentialiste avait pour ambition de libérer se trouve arrêtée et limitée. Cependant ce résumé de la pensée bataillienne est insuffisante. Pour deux raisons. D'abord parce que Bataille est moins réprobateur vis-à-vis de la

philosophie que ce résumé le laisse entendre ; ensuite, parce que sa vue sur la poésie est plus complexe.

La philosophie peut aussi s'orienter vers l'*il y a*. L'article de Bataille donne un exemple et demi des textes « philosophiques » capables d'exprimer l'*il y a*. Le demi-exemple se trouve dans son propre œuvre : « *L'Expérience intérieure* exprime tout entière cette situation, qui est celle de l'*il y a* de Lévinas et à laquelle la phrase [...] de Blanchot donne une expression accomplie » (*ibid.*, p. 293). Si cette œuvre ne peut prétendre être pleinement un exemple de texte philosophique capable d'exprimer l'*il y a*, c'est évidemment parce qu'il n'a pas le caractère systématique que Bataille considère comme une condition *sine qua non* pour les textes philosophiques (cf. *ibid.*, p. 283). Néanmoins, la référence à *L'Expérience intérieure* montre que l'énonciation de l'*il y a* n'est pas réservée à la poésie.

L'autre exemple se trouve dans une partie plus classique de l'histoire de la philosophie : la *Phénoménologie de l'Esprit*. Selon Bataille, la philosophie hégélienne se distingue avant tout par la recherche de ce que Hegel appelait une « vérité universelle valable pour tous les temps » (cit. d'après Bataille, 1988, p. 282). La philosophie hégélienne se dirige ainsi vers un objet, et elle n'a rien en commun avec le compromis entre subjectivisme et objectivisme des existentialistes. Tout le désir hégélien cherche une vérité universelle, et dans ces conditions le sujet hégélien n'a plus de place, « jamais, si l'on y pense, on n'a rien conçu de plus mort » (*ibid.*, p. 282). C'est en s'opposant à cette philosophie inhumaine que l'œuvre de Kierkegaard s'est levée comme un cri vibrant et subjectif.

La lecture de Bataille ne s'arrête pas à l'ambition objectivante de Hegel. Tout comme Kierkegaard, souligne Bataille, Hegel a connu, devant l'idée du savoir absolu, une révolte subjective. Sachant que la perfection de son système équivaldrait à la mort du sujet, Hegel hésitait¹⁰. Bataille s'appuie ici sur une lettre de jeunesse, dans laquelle Hegel confie à un ami, que pendant deux ans il a cru devenir fou. Hegel avait peur d'achever son système et de réaliser le savoir absolu, car il savait que désormais son sujet n'aurait plus de rôle à jouer. Selon Bataille, la *Phénoménologie de l'Esprit* raconte l'histoire de ce drame. Elle raconterait une *expérience* (semblable à celle subie par le Thomas de Maurice Blanchot)¹¹ puisque, d'après Bataille, grâce à son intransigeance intellectuelle, Hegel irait jusqu'au point où le savoir s'arrête, le sujet se dissout :

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. (*ibid.*, pp. 286-87)

Pour Bataille, Hegel va donc aussi loin que possible dans la quête de la vérité. Il va jusqu'au point où le sujet s'efface, le non-savoir prend le relais et *l'il y a* apparaît. Bataille le dit plusieurs fois : Hegel touche l'extrême. Mais il ne fait que toucher, car lorsqu'il se trouve devant l'extrême, il recule ; il renonce à explorer le non-savoir et revient dans le domaine rationnel¹². Cependant, l'important ici, c'est que Hegel a montré que l'on peut s'approcher de *l'il y a* par le chemin (systématique) de la philosophie.

Par rapport à ces deux approches, l'existentialisme présente un compromis stérile : il ne prend pas le chemin scientifique vers l'objet et le non-savoir, et il n'invente pas un langage capable de faire ressortir l'intimité sans passer par l'objectivation. Bataille repousse le compromis dans un passage où le livre de Lévinas – et l'existentialisme en général – est appelé une « connaissance-effusion » :

Exactement le problème introduit par le petit ouvrage de Lévinas est celui de la communication d'une expérience *ineffable*. *L'il y a* est apparemment l'ineffable des mystiques : or Lévinas en *a parlé*, néanmoins il ne l'a exprimé assez exactement que par le canal des effets formels (peinture moderne, art surréaliste, participation de Lévy-Bruhl). Le reste est l'intimité, qui ne peut communiquer à titre de connaissance claire, mais seulement en forme de poésie. Si l'on veut, la connaissance est nécessairement autre chose que l'effusion et la connaissance-effusion manque de force : elle n'a ni celle de l'effusion ni celle de la connaissance. Elle a dans la mesure où elle est effusion la valeur de la poésie (qui peut être matériau de connaissance) ; dans la mesure où elle est connaissance, celle des constantes formelles qui la dérobent à la poésie. L'effusion poétique ou la position de formes objectives ont l'une et l'autre le pouvoir d'atteindre l'intimité, mais non les glissements de l'une à l'autre.

L'impuissance de la pensée est donnée dans la stérilité des glissements : la poésie obscurcit la connaissance, la connaissance apprivoise la poésie, mais la connaissance poétique et la poésie intellectuelle ne sont ni l'une ni l'autre à la mesure de l'homme. L'humanité est l'exigence d'une possibilité extrême : également dans l'un et dans l'autre domaine, la science et la poésie ne tolèrent ni la défaillance ni le compromis. (*ibid.*, pp. 296-97, 1988, Bataille souligne)

Bataille distingue donc entre connaissance et poésie. Seule la poésie peut exprimer l'intimité, par contre, la connaissance peut s'approcher de l'intimité par l'extérieur, elle peut – comme chez Hegel – aller jusqu'au bord de la connaissance, jusqu'au point où elle tombe dans le non-savoir. Les deux sphères ne sont donc pas réellement en opposition l'une par rapport à l'autre, il faudrait plutôt dire qu'elles sont complices. Elles sont comme les

deux faces d'une pièce de monnaie : elles vont ensemble, mais ne se rencontrent jamais. Entre elles se trouve un fossé qui empêche le passage de l'un à l'autre. L'erreur de l'existentialisme est fondamentale : il cherche à se déployer dans les deux registres – subjectif et objectif – en même temps.

Et pourtant, le rapport entre philosophie, littérature et *il y a* (ou *Impossible*) est plus compliqué que cette lecture partielle de *De l'existentialisme au primat de l'économie* le laisse entendre. Comme nous l'avons dit, il y a deux raisons pour lesquelles Bataille n'est pas un penseur qui donne la priorité à la poésie aux dépens de la philosophie lorsqu'il s'agit d'approcher *il y a*. Ayant rencontré la première (la philosophie peut aussi conduire vers *il y a*), il est temps de regarder la deuxième : la poésie aussi peut empêcher l'accès à *il y a*.

II. Critique de la poésie¹³

De nombreuses distinctions aident à penser le langage. Existe, par exemple, celle de Stéphane Mallarmé entre l'universel reportage (le langage représentatif) et le langage poétique, mais aussi, celle que nous avons étudiée ici entre discours philosophique et *han* poétique. On peut également faire une division à l'intérieur du langage poétique et distinguer entre un langage poétique révolutionnaire et cette poésie conventionnelle que Bataille appelle « la belle poésie » (Bataille, 1993, pp. 183-84) et « la féminité poétique » (Bataille, 1990, p. 53). Ces systématisations opposent toutes un bon et un mauvais emploi du langage. Cependant, *L'Expérience intérieure* montre que la conception bataillienne du langage ne repose pas toujours sur cette bipartition.

L'Expérience intérieure fut écrite pendant la deuxième guerre mondiale et publié en 1943. Comme *De l'existence à l'existant*, le livre de Bataille s'intéresse à la situation où la séparation entre sujet et objet disparaît. C'est précisément cette situation que Bataille appelle *l'expérience intérieure* : « L'expérience atteint pour finir la fusion de l'objet et du sujet » (*ibid.*, p. 21). Dans son étude, Bataille étudie, entre autres choses, la poésie, car elle a toujours été une des manières dont le sujet cherchait à atteindre un univers sans différences (cf. Bataille, 1990, p. 22). Le problème est donc de savoir comment la poésie approche *l'Inconnu* (ou *l'Impossible*).

A la fin du livre, une digression sur Marcel Proust ébauche une théorie de l'image poétique. Bataille s'appuie sur un exemple : *cheval* et *beurre* sont deux mots communs, mais la construction *cheval de beurre* utilise les mots 'à l'envers' et crée ainsi quelque chose d'inconnu :

[La poésie] place, de cette façon, devant l'inconnaissable. Sans doute ai-je à peine énoncé les mots que les images familières des chevaux et des beurres se

présentent, mais elle ne sont sollicitées que pour mourir. En quoi la poésie est sacrifice, mais le plus accessible. (*ibid.*, p. 157)

Selon Bataille, la poésie nous éloigne de la vie quotidienne : elle sacrifie les significations habituelles et conduit vers l'inconnaissable. La rupture avec la réalité est également une révolte contre la logique où tout est soumis à des fins pratiques. D'habitude, le langage intègre les choses dans un monde dominé par les projets. Peu importe la manière dont nous disons quelque chose, si seulement nous nous comprenons et pouvons obéir aux mots. Le poète s'exclut de cette logique téléologique, et c'est pourquoi de nombreux textes de Bataille le présentent comme un héros souverain (Cf. par exemple Bataille, 1988, pp. 12-13). Cependant, la citation ci-dessus suggère aussi que le sacrifice de la poésie – « sacrifice, mais le plus accessible » – est moins radical qu'un sacrifice traditionnel. Il nous arrache à la réalité quotidienne, mais cet arrachement n'est pas total. Dès le début de *L'Expérience intérieure*, Bataille s'intéresse à ce caractère mesuré de la poésie, et dès le début il voit en lui une faiblesse :

Si la poésie introduit l'étrange, elle le fait par la voie du familier. Le poétique est du familier se dissolvant dans l'étrange et nous-mêmes avec lui. Il ne nous dépossède jamais de tout en tout, car les mots, les images dissoutes, sont chargés d'émotions déjà éprouvées, fixées à des objets qui les lient au connu. (*ibid.*, p. 17)

La poésie – et par cette notion Bataille pense au poétique, qu'il soit en vers ou en prose – est liée au déjà connu. On pourrait penser que Bataille était content d'éviter la dépossession, mais non : seule la dépossession totale permet d'aller jusqu'au bout de l'inconnu. Les demi-mesures sont stériles, car « l'inconnu exige à la fin l'empire sans partage » (*ibid.*). Quand les mots gardent leur fonction référentielle, quand ils sont chargés de mémoire et d'émotions, l'homme reste dans une situation intermédiaire, entre la vie quotidienne et l'inconnu.¹⁴

« S'il faut que l'homme arrive à l'extrême, que sa raison défaille, que Dieu meure, les mots, leurs jeux les plus malades, n'y peuvent suffire » (*ibid.*, p. 156). Lorsque la poésie se déploie idéalement, elle tourne donc en non-poésie – comme la quête hégélienne du savoir absolu conduisait vers le saut dans le non-savoir. Au bout du compte, le sacrifice des mots ne suffit plus, il faut que la poésie se sacrifie elle-même : « La poésie qui ne s'élève pas au non-sens de la poésie n'est que le vide de la poésie, que la belle poésie » (Bataille, 1993, pp. 183-84). Désormais, on comprend pourquoi Rimbaud – le poète qui donne la part du feu au silence – joue un rôle important dans *L'Expérience intérieure*. Il a sacrifié la poésie, et son silence

parle autant que ses poèmes. Il ne s'agit pas d'admirer sa vie africaine, mais plutôt de respecter son intransigeance : « En tout cas, parler de faiblesse a peu de sens : Rimbaud maintint sa volonté d'extrême sur d'autres plans (celui surtout du renoncement). » (Bataille, 1990, p. 64). Rimbaud témoigne ainsi d'une volonté d'aller jusqu'au bout du langage : dans sa poésie, il reproduit le mouvement sacrificiel que le jeune Hegel avait dessiné en philosophie.

Néanmoins, Bataille reste souvent sceptique devant le potentiel subversif de la poésie. Il se peut qu'elle soit sacrifice des mots, mais si elle ne se transforme pas en sacrifice de poésie, elle reste à l'intérieur de la logique bourgeoise contre laquelle elle cherche à se révolter. Il est vrai que mieux que le discours philosophique, elle parvient à accueillir le désir, mais les mots limitent toujours le désir, ils sont toujours pris dans une histoire et dans un système discursif. Seulement lorsque la poésie cède la 'parole' au silence, elle réalise son potentiel :

La poésie est malgré tout la part restreinte – liée au domaine des mots. Le domaine de l'expérience est tout le possible. Et dans l'expression qu'elle est d'elle-même, à la fin, nécessairement, elle n'est pas moins silence que langage. Non par impuissance. Tout le langage lui est donné et la force de l'engager. Mais silence voulu non pour cacher, pour exprimer à un degré de plus de détachement. L'expérience ne peut être communiquée si des liens de silence, d'effacement, de distance, ne changent pas ceux qu'elle met en jeu. (ibid., pp. 41-42, Bataille souligne)

A la base du scepticisme langagier de Bataille se trouve donc une notion d'expérience qui dépasse la seule *expérience poétique*. Celle-ci implique même une réticence vis-à-vis de l'expérience poétique¹⁵. Chez Bataille, le sujet se donne entièrement à l'inconnu, le désir est complètement libre et ne saurait être ramené à une logique langagière.

Il convient d'insister sur ce scepticisme à l'égard du langage (déjà souligné par Jean-Paul Sartre). Il donne à Bataille une position un peu à l'écart des auteurs et des critiques avec lesquels il a souvent été comparé. Bataille ne participe pas à ce « fétichisme de la littérature (Blanchot, Derrida, Deleuze, aussi bien...) » qu'Alain Badiou a trouvé dans une grande partie de la philosophie contemporaine en Allemagne et en France (Badiou, 1989, p. 47). Si l'on compare Bataille à Blanchot, par exemple, il est évident que chez ce dernier, la notion d'expérience est intimement liée à l'expérience littéraire. Pour Blanchot, l'écriture devient une matrice de l'expérience : c'est en se référant à Orphée, à Proust ou à *Igitur* de Mallarmé, qu'il circonscrit le phénomène. Chez Bataille, par contre, *l'expérience* n'est pas particulièrement liée à l'espace littéraire : il peut aussi bien expli-

quer cette notion en se référant à sa vie personnelle ou à des études anthropologiques qu'à l'écriture poétique.

Pour ce qui concerne l'idée d'une opposition entre désir et écriture, la pensée de Bataille ressemble plus à celle d'un auteur-philosophe vis-à-vis duquel il manque rarement de prendre ses distances : Jean-Paul Sartre. Ce dernier a parlé de son complexe d'infériorité vis-à-vis des artistes qui ont eu le courage de se laisser emporter par leur désir. Seuls ces artistes ont atteint quelque chose d'authentique. Sartre regrette son propre manque de courage : il s'est protégé contre l'éclatement en faisant de l'écriture un bouclier. Il pense donc, lui aussi, que l'écriture peut limiter les mouvements du désir et empêcher un déchirement complet :

Vis-à-vis de Gauguin, Van Gogh et Rimbaud, j'ai un complexe d'infériorité parce qu'ils ont su se perdre... je pense de plus en plus que, pour atteindre l'authenticité, il faut que quelque chose craque... Mais je suis préservé contre les craquements. Je me suis ligoté à mon désir d'écrire. (*Temps Modernes*, 1990, p. 5)

La différence entre les notions d'expérience de Bataille et de Blanchot n'a rien de normative. Il ne s'agit pas de dire que Bataille est plus intéressant (ou plus *authentique*) que Blanchot parce que sa notion d'expérience est plus large. En effet, on pourrait aussi bien renverser cet énoncé et dire que sa notion d'écriture est moins large que celle de Blanchot. Quoi qu'il soit, la différence mérite d'être soulignée, car elle explique pourquoi Bataille reste si souvent sceptique vis-à-vis des discours philosophiques et poétiques. Il lui paraît difficile de réaliser son expérience dans le domaine langagier, car il est difficile de se donner entièrement au désir dans ce registre. Ayant cette vue sur le langage, on peut peut-être penser que l'expérience de Bataille doit rester privée. Une expérience intérieure n'est-ce pas un voyage introspectif qui se soustrait à la communication (et à la communauté) ?

III. La communication

Non, contrairement à ce que l'on pourrait peut-être penser, le titre *L'Expérience intérieure* ne vise pas une introspection individuelle. Au contraire, le livre présente même une *théorie de la communication*. Au départ de celle-ci se trouvent des idées de nature cosmologique. Le monde est le résultat d'un jeu très complexe entre différentes énergies – un peu comme un vaste réseau électrique. Ces énergies se meuvent à *l'intérieur de l'homme* : un homme n'est qu'une somme d'énergies. Puisque cette

somme reste incomplète, le jeu se reproduit entre différents sujets, les énergies se transmettent ainsi *entre les hommes* :

Ce qu'on appelle un « être » n'est jamais simple, et s'il a seul l'unité durable, il ne la possède qu'imparfaite : elle est travaillée par sa profonde division intérieure, elle demeure mal fermée et, en certains points attaquable du dehors. (Bataille, 1990, pp. 110-11)

L'important, ce ne sont pas les « êtres », mais les passages entre les « êtres ». Le sujet ne doit pas se constituer en tant qu'individu, au contraire il doit s'ouvrir aux fluctuations incessantes. On peut donc dire de Bataille qu'il est un saussurien sur le plan 'cosmo-psychologique' : le sujet est un système (provisoire) de différences d'énergies – toute essentialisation (toute individualisation) relève d'une mésentente. Ou encore, avec les mots plus poétiques de Bataille : en tant qu'individus Tristan et Iseult ne sont que « deux êtres pâles, privés de merveilleux ; rien ne compte que l'amour qui les déchire ensemble » (*ibid.*, p. 112).

Ce déchirement est *la communication* et elle ne se réduit aucunement au domaine langagier. Certes, le langage est un moyen de communication – la poésie est une manière de s'ouvrir – mais cette forme de communication n'est pas la plus radicale, et elle n'occupe pas de position privilégiée dans la théorie de Bataille¹⁶. Dans l'exposé de cette théorie, deux autres formes de communication retiennent l'intérêt de Bataille : le rire et le sacrifice.

Le rire montre que l'homme n'est pas une entité auto-suffisante. Dans le rire, le sujet s'ouvre, il renonce à son caractère individuel en le débordant :

Chaque existence isolée sort d'elle-même [...] en une sorte d'éclat facile, elle s'ouvre en même temps à la contagion d'un flot qui se répercute, car les rieurs deviennent ensemble comme les vagues de la mer, il n'existe plus entre eux de cloison tant que dure le rire [...] (*ibid.*, p. 113).

Ce rire idéal se déploie sur un fond d'angoisse, car la conscience d'être incomplète – d'être un 'sujet' sans bornes dans un univers sans bornes – est une expérience angoissante. Cependant, le rire témoigne du dépassement de cette angoisse : le rieur a eu le courage de se laisser aller, de s'offrir au plaisir du rire. Pour se donner à cette ouverture sans perdre sa conscience, un « glissement » (*ibid.*, Bataille souligne) est requis : « ce n'est pas le rieur que le rire frappe, mais l'un de ses *semblables* – encore est-ce sans excès de cruauté » (*ibid.*, Bataille souligne). Le rire dépend donc d'un jeu de miroir : les rieurs rient de l'imperfection de l'autre, mais l'autre est un *semblable*, et il donne ainsi aux rieurs la possibilité de prendre con-

science (et de profiter) d'une imperfection qui est également la leur. Ce glissement permet au sujet d'entrer dans l'ouverture tout en restant conscient du mouvement vers l'ouverture.

Le jeu entre distanciation et identification conduit vers une nouvelle définition du rire : le rire est un sacrifice atténué. Dans le sacrifice, le sacrifiant s'identifie avec la victime. Cela devient possible grâce aux multiples rites d'initiation : au moment du sacrifice, ces rites ont fait croire au sacrifiant que c'est lui qui va perdre sa vie. Ainsi, « il s'agit d'approcher la mort d'aussi près qu'on peut l'endurer » (Bataille, 1998, p. 144). Le rire présente également ce dispositif où les participants se divisent en sacrifiants et en victime. Dans les deux situations, les sacrifiants se reconnaissent dans la victime. Seul ce transfert entre sacrifiants et victime permet aux sacrifiants – aux rieurs – de prendre conscience de leur incomplétude sans se déchirer dans le processus : « il faut au sacrifice non seulement des victimes, mais des sacrifiants ; le rire ne demande pas seulement les personnages risibles que nous sommes, il veut la foule inconséquente des rieurs... » (Bataille, 1990, p. 115).

Cette théorie fait donc du sacrifice la matrice de la communication. Bataille ne ramène pas seulement la poésie au schème sacrificiel (la poésie doit conduire à son propre sacrifice), il fait de même avec la communication en tant que telle. Mais la théorie permet surtout de comprendre le rôle essentiel de la communauté chez Bataille. Ce sont les autres – *les semblables* – qui permettent à l'individu de prendre conscience de son incomplétude. Dans ce schéma, la position du témoin devient essentielle : témoin au déchirement, l'individu se rend compte de la nature étoilée (et incessamment fluctuante) de l'existence. « Nous ne pouvons découvrir qu'*en autrui* comment dispose de nous l'exubérance légère des choses » (*ibid.*, p. 114). Le soulignement est de Bataille, et il se retrouve dans un autre passage qui s'arrête sur la relation entre expérience, communauté et communication :

Blanchot me demandait : pourquoi ne pas poursuivre mon expérience intérieure comme si j'étais le *dernier homme* ? En un certain sens... Cependant je me sais le reflet de la multitude et la somme de ses angoisses. D'autre part, si j'étais le dernier homme, l'angoisse serait la plus folle imaginable ! – je ne pourrais d'aucune sorte échapper, je demeurerais devant l'anéantissement infini, rejeté en moi-même, ou encore : vide, indifférent. Mais l'expérience intérieure est conquête et comme telle *pour autrui* ! (*ibid.*, p. 76, Bataille souligne)

Le Dernier homme ne devient donc jamais un titre dans l'œuvre de Bataille. Bataille se veut le *reflet* de la multitude, un exemple aux autres. En ce sens,

Sartre ne se trompe pas lorsqu'il dit de *L'Expérience intérieure* qu'il s'agit d'un « essai-martyre » (Sartre, 1993, p. 134).

En résumé, Bataille souligne les limitations de la philosophie : au mieux, elle mène au point où le savoir tombe dans le non-savoir, au pire, elle réduit notre intimité à une chose, elle tue le désir et ferme l'accès à ce monde riche et violent qui n'a guère de place dans la conception rationaliste que nous avons de nous-mêmes. En outre, nous avons vu que Bataille considère la poésie comme une partie restreinte de l'expérience : dans ses plus mauvais exemples, elle limite le champ du désir et introduit le sujet dans ce monde des projets où l'existence est toujours remise à plus tard – ainsi dans la littérature engagée (cf. Bataille, 1988, pp. 12-13) –, dans ses meilleurs, elle se dissout dans le silence ouvrant ainsi le sujet à une communication déchirante. En fin de compte, c'est presque la même objection qui frappe la philosophie et la littérature : les deux discours sont trop liés au langage, et le langage (même sous sa forme poétique) reste pris dans une logique de projets qui réduit les expériences de l'homme. A partir de là, il n'est guère étonnant que la théorie de la communication donne au rire (et, à travers lui, au sacrifice) le rôle communément occupé par le langage.

Désormais, il faut évidemment souligner que les textes de Bataille – et notamment *L'Expérience intérieure* – relèvent d'une 'logique' paradoxale. Ce sont précisément des textes – du langage – se révoltant contre le langage¹⁷. Bataille est conscient de ce paradoxe, et il l'assume comme une condition inévitable et tragique. Le paradoxe lui fait même dire de son livre qu'il est projet : « mais le projet n'est plus dans ce cas celui, positif, du salut, mais celui, négatif, d'abolir le pouvoir des mots, donc du projet » (Bataille, 1990, p. 35). Sartre voit en cette condition paradoxale une clé pour la compréhension de l'esthétique de Bataille : la forme fragmentée, le mélange de genres, la révolte contre le texte bien composé, l'écriture « par spasmes » (Sartre, 1993, p. 138) ... toutes ces caractéristiques témoignent de la volonté de créer un texte qui peut exprimer son scepticisme vis-à-vis du langage.

IV. L'écriture de Bataille (un exemple)

Evidemment, ici nous ne pouvons pas proposer une étude détaillée de l'écriture de Bataille. Cependant, un exemple – répondant à celui par lequel nous avons commencé – pourrait montrer comment les idées rencontrées s'articulent dans un texte de fiction, et il pourrait même suggérer comment Bataille cherche à se dérober à la logique langagière par le langage.

L'exemple se trouve à la fin de *Madame Edwarda* (écrit en 1941, éd. augmentée 1956). La figure-titre (une prostituée) et le narrateur hèlent un taxi et prennent ensuite la direction des Halles. Arrivés, Mme Edwarda – qui se compare à « une bête » (Bataille, 1991, p. 50) – invite le chauffeur de taxi à participer au dernier coït du texte. Voici la scène : le chauffeur s'installe sur la banquette arrière, Mme Edwarda se met à cheval sur lui, et le narrateur reste à côté du couple, dans la position du spectateur privilégié (« j'allumai la lampe intérieure de la voiture » (*ibid.*, pp. 50-51)) :

Elle se tendit sur la main qui la portait et la tension accrut son rôle. Ses yeux se rétablirent, un instant même, elle parut s'apaiser. Elle me vit : de son regard, à ce moment-là, je sus qu'il revenait de l'impossible et je vis, au fond d'elle, une fixité vertigineuse. A la racine, la crue qui l'inonda rejaillit dans ses larmes : les larmes ruisselèrent des yeux. L'amour, dans ces yeux, était mort, un froid d'aurore en émanait, une transparence où je lisais la mort. Et tout était noué dans ce regard de rêve : les corps nus, les doigts qui ouvraient la chair, mon angoisse et le souvenir de la bave aux lèvres, il n'était rien qui ne contribuât à ce glissement dans la mort. (*ibid.*, p. 51)

S'il est vrai que « nous ne pouvons découvrir qu'*en autrui* comment dispose de nous l'exubérance légère des choses » (*op.cit.*), c'est évidemment cela que Mme Edwarda permet au narrateur de voir. Elle s'approche de la mort (« glissement dans la mort ») et donne en même temps à la mort la possibilité d'apparaître (« dans ses yeux [...] une transparence où je lisais la mort »). Il n'y a aucun doute : la fin reproduit le schème du sacrifice. Mme Edwarda donne au narrateur la possibilité d'apercevoir l'Impossible, et de cette position, elle lui envoie un sourire l'ouvrant à la communication :

... elle eut, dans sa douceur, un sourire brisé : elle me vit dans le fond de mon aridité ; du fond de ma tristesse, je sentis le torrent de sa joie se libérer. Mon angoisse s'opposait au plaisir que j'aurais dû vouloir : le plaisir douloureux d'Edwarda me donna un sentiment épuisant de miracle. Ma détresse et ma fièvre me semblaient peu, mais c'était là ce que j'avais, les seules grandeurs en moi qui répondaient à l'extase de celle que, dans le fond d'un froid silence, j'appelais « mon cœur ». (*ibid.*, pp. 51-52)

Le sourire affranchit le narrateur et lui permet d'effectuer ce mouvement difficile qui consiste à surmonter l'angoisse afin de se laisser emporter par le mouvement extatique. Il répond au sourire de Mme Edwarda en lâchant sa prise. Jamais mot n'est proféré dans cette scène où le narrateur retrouve son « cœur ».

De cette *expérience*, le texte tire une conclusion générale : « DIEU, s'il « savait » serait un porc » (*ibid.*, p. 53). Une note explique :

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-MEME, en extase au-dessus d'un vide...
Et maintenant ? JE TREMBLE. (*ibid.*, p. 55)

Vers la fin de *Mme Edwarda*, on assiste ainsi à ce que nous pouvons appeler une tentative de laïcisation de la notion de grâce. Dans l'extase sexuelle, Mme Edwarda se sacrifie pour le narrateur. Aux Halles (aux abattoirs) elle joue la « bête » et permet ainsi au narrateur d'aller jusqu'à l'Impossible. Par la grâce de Mme Edwarda, il s'ouvre à la communication, et devient ce qu'il est (il retrouve son cœur). Le narrateur tire les conséquences de cet acte de grâce en explicitant comment un Dieu devrait se comporter : Dieu devrait imiter Madame Edwarda, jouer le rôle de porc (ou de bête) et délivrer la grâce en se sacrifiant.¹⁸

Ainsi se retrouvent – dans le domaine littéraire – les pensées que nous avons étudiées dans les textes théoriques. Mais en même temps, il est évident que Bataille cherche à sortir du domaine littéraire. Non seulement le texte est riche en commentaires critiquant la langue¹⁹, il témoigne aussi de ce que Sartre a caractérisé comme une volonté d'établir « entre l'auteur et le lecteur une sorte de promiscuité charnelle » (Sartre, 1993, p. 135, à propos de *L'Expérience intérieure*). Cette promiscuité s'établit avant tout par le choix de genre. Si Bataille écrit des textes érotiques (ou pornographiques), c'est aussi pour faire appel au corps du lecteur. Il cherche une réaction corporelle aussi bien qu'une réaction intellectuelle. Mais, nous voyons aussi que Bataille invite le lecteur à se défaire du rôle de lecteur²⁰ pour devenir témoin (ou sacrifiant). Il met en scène une situation sacrificielle, et cherche ainsi à impliquer le lecteur, afin que celui-ci – « mal lavé, « décoiffé » » – puisse dire comme le narrateur : « JE TREMBLE ».

Nikolaj Lübecker
Université de Copenhague

Notes

1. *L'Expérience intérieure* propose une petite étude de Descartes ; le rapport entre savoir et non-savoir y retient l'attention de Bataille. Descartes se trouve à la limite de la logique discursive et du registre dépassant l'intellect de l'homme. Cependant, il n'entre pas dans le non-savoir, mais se borne à établir une science systématique pour le domaine discursif. Au fur et à mesure qu'il

avance dans ce projet, il oublie que la logique scientifique ne saurait être complète, qu'elle s'étend sur un fond de non-savoir.

2. En nous focalisant sur le rapport à l'existentialisme, nous nous fixons aussi sur une période : dans la suite de notre étude, nous donnerons la priorité aux années qui englobent la deuxième guerre mondiale. Il va de soi que nous ne pouvons proposer une étude exhaustive du rapport entre philosophie et littérature chez Bataille, car ce sujet est très vaste et l'on peut l'aborder de multiples manières. (Cf. par exemple : Jean-Michel Besnier (1988) et Pierre Macherey (1990)).
3. Cf. *Lignes* (2000).
4. Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant* ; Jean Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme, suivi de Kafka et Kierkegaard* ; Guido Da Ruggieri, *Existentialism* et Julien Benda, *Tradition de l'existentialisme, ou les Philosophies de la vie*.
5. Lévinas parle d'*existants* pour désigner les êtres individuels et les choses particulières, le terme *existence* désigne l'existence universelle. Bataille simplifie : « l'opposition existence-existant ne diffère pas de celle être-étant » de Martin Heidegger (Bataille, 1988, p. 289).
6. Il faut ajouter l'adjectif *moderne*, car Bataille distingue entre Kierkegaard et l'existentialisme du vingtième siècle. Le premier ne partage pas la volonté d'objectivité de ses héritiers.
7. Il se peut que l'expérience de *l'il y a* tende à devenir chez Lévinas un *objet* de connaissance, mais on pourrait tout aussi avancer que Bataille lui donne une dimension subjective. En effet, à ce moment (très complexe) de son argumentation, il semble qu'un glissement s'opère : dans sa critique, Bataille parle d'abord d'une description objectivante de *l'il y a*, ensuite d'une généralisation (d'une objectivation) de la vie subjective, et enfin d'une réification de *l'intimité*. Bataille va ainsi de *l'il y a* à la *vie subjective* avant d'arriver à *l'intimité*. Cependant, si la situation de *l'il y a* marque la fin de la dialectique entre sujet et objet, ce glissement vers la notion d'*intimité* semble peu justifié. Autrement dit : dans certains passages, il nous semble que Bataille transforme l'expérience de *l'il y a* en une expérience subjective. (A notre avis, *L'Expérience intérieure* témoigne par son titre de cette même ambiguïté. Il vise la situation où sujet et objet fusionnent. Dans celle-ci, les mots intérieur et extérieur devraient donc perdre toute leur signification. Et pourtant, en gardant l'adjectif « intérieure » dans son titre, Bataille semble inviter à une subjectivation de l'expérience).
8. Lévinas se réfère à la première version de *Thomas l'Obscur* (dans la nouvelle version, le passage en question se trouve aux pages 14 à 20).
9. Cette opposition entre discoursivité et cri se retrouve partout dans l'article. Ainsi, elle réapparaît lorsque Bataille établit sa distinction entre Kierkegaard et les existentialistes du vingtième siècle. « Contre une philosophie inhumaine [le système de Hegel], Kierkegaard a élevé la protestation, le cri d'une

- existence suffoqué » (Bataille, 1988, p. 282), par contre « On voit mal chez Heidegger ce qui répondit à la passion de Kierkegaard, criée et comme folle » (*ibid.*, p. 285).
10. A l'angoisse de Hegel correspond celle de Bataille devant la lecture faite par Kojève de la *Phénoménologie de l'Esprit*. La théorie de Kojève concernant *La fin de l'histoire* reste problématique pour Bataille, parce qu'elle est incapable de répondre au désir subjectif de Bataille. Dans une lettre à Kojève (repris dans *Le Coupable*), Bataille écrit : « J'admets (comme une supposition vraisemblable) que dès maintenant l'histoire est achevée ». Mais, il ajoute aussitôt : « 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 » (Bataille, 1998, pp. 185-86). Devant Hegel-Kojève, Bataille se met donc dans la position de Kierkegaard, car celui-ci « a élevé la protestation, le cri d'une existence suffoqué » (*op.cit.*) contre système hégélien.
 11. Le personnage de Thomas, dès la première version de *Thomas l'Obscur* (1940) mais plus étroitement dans *Aminadab* (1942), porte cette exigence épique de conduire la pensée vers un non-savoir qui n'est pas fin dans l'extase mais commencement en parlant. Sur les enjeux tant philosophique, politique et poétique d'un tel mouvement, on peut se rapporter utilement à la thèse de D.-G. Uhrig (Uhrig, 2002). L'auteur y examine notamment les ramifications blanchotiennes de la question de *l'il y a*.
 12. Voici comment *L'Expérience intérieure* décrit l'expérience de Hegel : « Hegel, je l'imagine, toucha l'extrême. Il était jeune encore et crut devenir fou. J'imagine même qu'il élaborait le système pour échapper (chaque sorte de conquête, sans doute, est le fait d'un homme fuyant une menace). Pour finir, Hegel arrive à la *satisfaction*, tourne le dos à l'extrême. *La supplication est morte en lui*. Qu'on cherche le salut, passe encore, on continue de vivre, on ne peut être sûr, il faut continuer de supplier. Hegel gagne, 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... ». (Bataille, 1990, p. 56)
 13. Par la suite nous nous appuyerons, en partie, sur l'excellent livre de Mario Perniola : *L'instant éternel – Bataille et la pensée de la marginalité*.
 14. Cette idée revient à la fin du livre : « L'image poétique, si elle mène du connu à l'inconnu, s'attache cependant au connu qui lui donne corps, et bien qu'elle le déchire et déchire la vie dans ce déchirement, se maintient à lui. D'où s'ensuit que la poésie est presque en entier poésie déchue, jouissance d'images il est vrai retirées du domaine servile (poétiques comme nobles, solennelles), mais refusées à la ruine intérieure qu'est l'accès à l'inconnu. Même les images profondément ruinées sont domaine de possession. » (Bataille, 1990, p. 170)
 15. Cf. aussi : « Bien que les mots drainent en nous presque toute la vie [...] il subsiste en nous une part muette, dérobée, insaisissable. Dans la région des mots, du discours, cette part est ignorée. Aussi nous échappe-t-elle d'habi-

tude. Nous ne pouvons qu'à de certaines conditions l'atteindre ou en disposer. Ce sont des mouvements intérieurs vagues, qui ne dépendent d'aucun objet et n'ont pas d'intention [...], si bien que le langage [...] est dépossédé, ne peut rien dire [...]. Si nous vivions sans contester sous la loi du langage, ces états sont en nous comme s'ils n'étaient pas. » (Bataille, 1990, p. 27)

16. Dans *L'espace littéraire* (1955) de Maurice Blanchot se trouve aussi un paragraphe intitulé *La communication* ; dans ce cas, il s'agit bien de la situation littéraire.
17. L'activité de Bataille ne se limite pas à la littérature. *Acéphale*, par exemple, est une revue, mais aussi une société secrète cherchant à établir une communauté à caractère religieux : « j'étais résolu, sinon à fonder une religion nouvelle, du moins à me diriger dans ce sens ». (cit. d'après Surya, 1992, p. 301)
18. « 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... » (Bataille, 1991, p. 17).
19. Le scepticisme vis-à-vis de la langue s'exprime surtout dans les parenthèses du récit. Par exemple : « (Il est décevant, s'il me faut ici me dénuder, de jouer des mots, d'emprunter la lenteur des phrases. [...] Ce livre a son secret, je dois le taire : il est plus loin que tous les mots.) » (Bataille, 1991, pp. 48-49).
20. Voici comment Bataille critique le rôle du lecteur : « Absurdité de lire ce qui devrait déchirer à la limite de mourir et, pour commencer, de préparer sa lampe, une boisson, son lit, remonter sa montre » (Bataille, 1990, pp. 49-50).

Bibliographie :

- Badiou, A. (1989) : *Manifeste pour la philosophie*. Seuil, Paris.
- Bataille, G. (1947) : De l'existentialisme au primat de l'économie (I). *Critique*, décembre ; Minuit, Paris, pp. 515-26.
- Bataille, G. (1948) : De l'existentialisme au primat de l'économie (II). *Critique*, février ; Minuit, Paris, pp. 127-41.
- Bataille, G. (1970) : *Œuvres Complètes vol. II*. Gallimard, Paris.
- Bataille, G. (1988) : *Œuvres Complètes vol. XI*. Gallimard, Paris.
- Bataille, G. (1990) : *L'Expérience intérieure*. Tel, Gallimard, Paris.
- Bataille, G. (1991) : *Madame Edwarda, Le Mort, Histoire de l'œil*. 10/18, Christian Bourgois, Paris.
- Bataille, G. (1993) : *L'Impossible*. Minuit, Paris.
- Bataille, G. (1998) : *Le Coupable suivi de L'Alleluiah*. L'Imaginaire, Gallimard, Paris.
- Besnier, J-M. (1988) : *La politique de l'impossible – L'intellectuel entre révolte et engagement*. La découverte, Paris.
- Blanchot, M. (1988) : *L'espace littéraire*. Folio essais, Gallimard, Paris.
- Blanchot, M. (1992) : *Thomas l'Obscur*, nouv. éd. L'Imaginaire, Gallimard, Paris.

- Descartes, R. (1996) : *Le Traité des passions*. Les Grands Classiques, Editions du Rocher, Monaco.
- Lévinas, E. (1998) : *De l'existence à l'existant*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Lignes* (2000) : Sartre-Bataille, nouvelle série, vol. 1. Surya, M. (éd.), Editions Léo Sheer, Paris.
- Macherey, P. (1990) : *A quoi pense la littérature – Exercices de philosophie littéraire*. PUF, Paris.
- Perniola, M. (1982) : *L'instant éternel – Bataille et la pensée de la marginalité*. Méridiens/Anthropos, Paris.
- Sartre, J-P. (1993) : *Situations 1*. Folio essais, Gallimard, Paris.
- Surya, M. (1992) : *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. Gallimard, Paris.
- Temps Modernes* (1990) : Témoins de Sartre, 531-533. Lanzmann, C. (éd.), Gallimard, Paris.
- Uhrig, D-G. (2002) : *L'image, pas à pas*. Doctorat études littéraires, Université Paris 7 – Denis Diderot, Paris.

Résumé

L'article étudie le rapport entre philosophie et poésie chez Georges Bataille vers 1945. Bataille propose souvent une critique de la philosophie : elle introduit l'homme dans une sphère rationnelle où le principe de réalité tend à tuer le désir. La poésie, par contre, se présente comme un lieu de liberté pouvant court-circuiter la pensée téléologique. Mais, Bataille ne se limite pas à cette systématisation classique. A vrai dire, il insiste plutôt sur les ressemblances entre les deux discours. Celles-ci sont *négatives* : philosophie et poésie déploient le domaine des mots, et le langage (en tant que tel) arrête le désir ; et *positives* : en allant jusqu'au bout de leurs exigences, la philosophie et la poésie mènent vers leur propre dissolution ; ici l'homme quitte le registre discursif et s'ouvre à une communication extatique (calquée sur le schème du sacrifice). Les textes témoignent ainsi d'un scepticisme vis-à-vis du langage donnant à Bataille une position à l'écart de la philosophie post-structuraliste avec laquelle il a souvent été associé, mais ils témoignent aussi d'une volonté d'aller jusqu'au bout du langage.