UN NOUVEAU MYSTIQUE

L'Expérience intérieure *parut en mars 1943 (Gallimard, coll. Les Essais). C'est dans les* Cahiers du Sud *que fut publiée la même année, en trois livraisons, l'étude critique de Sartre sur cet ouvrage de Georges Bataille (nos 260, 261, 262, octobre à décembre). Sur Nietzsche, essai que l'écrivain publiera deux ans plus tard, contient une « Réponse à Jean-Paul Sartre, Défense de* L'Expérience intérieure *» ; il y complimente ironiquement son critique pour sa « lucidité indifférente ». Nous signalons en note les passages qui ont suscité les réactions de Bataille et citons quelques-uns de ses commentaires (cf. Bataille,* Œuvres complètes VI, *pp. 195 à 202, Gallimard, 1973).*

Les deux écrivains avaient-ils lié connaissance avant la parution de cette étude ? En tout cas ils se fréquentaient quand Bataille rédigea sa « Réponse ». À propos de Sartre, de Camus et de lui-même, il note dans son journal (février-avril 1944) : « Nous n'avons guère en commun que l'âpreté de nos préoccupations morales et le goût de certaines réjouissances, innocentes il est vrai mais endiablées. Sur le plan des idées, sans être ennemis, nous sommes entraînés dans des directions différentes » (O.C. VI, *op. cit.).*

Nous donnons ici le texte revu par Sartre de Situations, I *(1947), repris dans* Critiques littéraires.

I

Il y a une crise de l'essai. L'élégance et la clarté semblent exiger que nous usions, en cette sorte d'ouvrages, d'une langue plus morte que le latin : celle de Voltaire. C'est ce que je notais à propos du *Mythe de Sisyphe*. Mais si nous tentons vraiment d'exprimer nos pensées d'aujourd'hui par le moyen d'un langage d'hier, que de métaphores, que de circonlocutions, que d'images imprécises : on se croirait revenu au temps de Delille[1]. Certains, comme Alain, comme Paulhan, tenteront d'économiser les mots et le temps, de resserrer au moyen d'ellipses nombreuses le développement abondant et fleuri qui est le propre de cette langue. Mais alors, que d'obscurité ! Tout est recouvert d'un vernis agaçant, dont le miroitement cache les idées. Le roman contemporain, avec les auteurs américains, avec Kafka, chez nous avec Camus, a trouvé son style. Reste à trouver celui de l'essai. Et je dirai aussi : celui de la critique ; car je n'ignore pas, en écrivant ces lignes, que j'utilise un instrument périmé, que la tradition universitaire a conservé jusqu'à nous.

C'est pourquoi il faut signaler à une attention toute particulière un ouvrage comme celui de M. Bataille, que je nommerais volontiers (et l'auteur m'y autorise puisqu'il est si souvent question de supplice dans son livre) un essai-martyre. M. Bataille abandonne à la fois le parler glacé des beaux esprits de 1780 et, c'est tout un, l'objectivité des classiques. Il se dénude, il se montre, il n'est pas de bonne compagnie. Vient-il à parler de la misère humaine ? Voyez, dit-il, mes ulcères et mes plaies. Et le voilà qui écarte ses vêtements. Pourtant il ne vise pas au lyrisme. S'il se montre, c'est pour prouver. À peine nous a-t-il fait entrevoir sa nudité misérable que déjà il s'est couvert, et nous voilà partis à raisonner avec lui sur le système de Hegel ou le *cogito* de Descartes. Et puis le raisonnement tourne court et l'homme

reparaît. « Je pourrais dire, écrit-il par exemple au milieu d'un développement sur Dieu, [que] cette haine est le temps, mais ça m'ennuie. Pourquoi dirais-je le temps ? Je sens cette haine quand je pleure, je n'analyse rien. »

À vrai dire, cette forme qui paraît encore si neuve a déjà une tradition. La mort de Pascal sauva ses *Pensées* d'être composées en une forte et incolore Apologie ; en nous les livrant dans leur désordre, en frappant leur auteur avant qu'il ait eu le temps de se bâillonner, elle en a fait le modèle du genre qui nous occupe ici. Et je retrouve plus d'un trait de Pascal chez M. Bataille, en particulier ce mépris fiévreux, et cette volonté de dire vite, dont je reparlerai. Mais c'est à Nietzsche qu'il se réfère lui-même explicitement. Et, par le fait, certaines pages de *L'Expérience intérieure*, avec leur désordre haletant, leur symbolisme passionné, leur ton de prédication prophétique, semblent sorties de *Ecce homo* ou de *La Volonté de puissance*. Enfin M. Bataille a passé tout près du surréalisme et personne autant que les surréalistes n'a cultivé le genre de l'essai-martyre. La volumineuse personnalité de Breton s'y trouvait à l'aise : il démontrait froidement, dans le style de Charles Maurras, la précellence de ses théories, et puis soudain il se racontait jusque dans les plus puérils détails de sa vie, montrant les photos des restaurants où il avait déjeuné, de la boutique où il achetait son charbon. Il y avait, dans cet exhibitionnisme, un besoin de détruire toute littérature et, pour cela, de faire voir soudain, derrière les monstres « par l'art imités », le monstre vrai, sans doute aussi le goût de scandaliser, mais surtout celui de l'accès direct. Il fallait que le livre établît entre l'auteur et le lecteur une sorte de promiscuité charnelle. Enfin, pour ces auteurs impatients de s'engager et qui méprisaient le calme métier d'écrire, chaque ouvrage devait être un risque à courir. Ils révélaient d'eux, comme Leiris dans son admirable *Âge d'homme*[2], ce qui pouvait choquer, déplaire, faire rire, pour donner à leur entreprise toute la gravité périlleuse d'un acte véritable.

Les *Pensées*, les *Confessions, Ecce homo, Les Pas perdus, L'Amour fou*[3], le *Traité du style*[4], *L'Âge d'homme* : c'est dans cette série de « géométries passionnées » que *L'Expérience intérieure* prend sa place.

Dès l'avant-propos, en effet, l'auteur nous prévient qu'il veut faire une synthèse du « *ravissement* » et de la « *démarche intellectuelle rigoureuse* », qu'il tente d'établir une coïncidence entre la « connaissance émotionnelle commune et rigoureuse (le rire) » et la « connaissance rationnelle ». Il n'en faut pas plus pour nous faire comprendre que nous allons nous trouver en présence d'un appareil de démonstration chargé d'un puissant potentiel affectif. Mieux encore : pour M. Bataille, le sentiment est à l'origine et à la fin : « La conviction, écrit-il, ne vient pas du raisonnement, mais seulement des sentiments qu'il précise. » On connaît ces fameux raisonnements glacés et brûlants, inquiétants dans leur aigre abstraction, dont usent les passionnés, les paranoïaques : leur rigueur est déjà un défi, une menace, leur louche immobilité fait pressentir une lave tumultueuse. Tels sont les syllogismes de M. Bataille. Preuves d'orateur, de jaloux, d'avocat, de fou. Non de mathématicien. On devine que cette matière plastique, en fusion, avec ses solidifications brusques qui se liquéfient dès qu'on les touche, requiert une forme particulière et ne saurait s'accommoder d'une langue passe-partout. Tantôt le style va s'étrangler, se nouer, pour rendre les brèves suffocations de l'extase ou de l'angoisse (le « Joie, joie, pleurs de joie » de Pascal trouvera son équivalent dans des phrases comme celle-ci : « Il le faut ! Est-ce gémir ? Je ne sais plus. Où vais-je ? » etc.[a]), tantôt il sera haché par les brèves secousses du rire, tantôt il s'étalera dans les périodes balancées du raisonnement. La phrase de la jouissance intuitive, qui se ramasse dans l'instant, voisine, dans

a. Il semble même par endroits que M. Bataille s'amuse à pasticher le style de Pascal : « Que l'on regarde enfin l'histoire des hommes, à la longue, homme par homme, etc. » : *L'Expérience intérieure*, p. 64, § 2.

L'Expérience intérieure, avec le *discours* qui prend son temps.

C'est à regret, d'ailleurs, que M. Bataille use du discours. Il le hait et, à travers lui, le langage tout entier. Cette haine, que nous avions notée l'autre jour à propos de Camus, M. Bataille la partage avec bon nombre d'écrivains contemporains. Mais les motifs qu'il en donne lui sont propres : c'est la haine du mystique qu'il revendique, non celle du terroriste. D'abord, nous dit-il, le langage est projet : le parleur s'attend au bout de la phrase ; la parole est construction, entreprise ; l'octogénaire qui parle est aussi fou que l'octogénaire qui plante. Parler, c'est se déchirer, remettre d'exister à plus tard, au bout du discours, s'écarteler entre un sujet, un verbe, un attribut. M. Bataille veut exister tout entier et tout de suite : dans l'instant. Les mots, d'ailleurs, sont « les instruments d'actes utiles » : par suite, nommer le réel, c'est le couvrir, le voiler de familiarité, le faire passer du coup au rang de ce que Hegel appelait « das Bekannte » : le *trop connu*, qui passe inaperçu. Pour déchirer les voiles et troquer la quiétude opaque du savoir contre l'ébahissement du non-savoir, il faut un « holocauste des mots », cet holocauste que la poésie accomplit déjà : « Que des mots comme *cheval* ou *beurre* entrent dans un poème, c'est détachés des soucis intéressés... Quand la fille de ferme dit *le beurre* ou le garçon d'écurie *le cheval*, ils connaissent le beurre, le cheval... Mais au contraire *la poésie mène du connu à l'inconnu*. Elle peut ce que ne peuvent le garçon ou la fille, introduire un cheval de beurre. Elle place, de cette façon, devant l'inconnaissable. »

Seulement la poésie ne se propose pas de communiquer une expérience précise. M. Bataille, lui, doit repérer, décrire, persuader. La poésie se borne à sacrifier les mots ; M. Bataille veut nous donner les raisons de ce sacrifice. Et c'est avec des mots qu'il doit nous exhorter à sacrifier les mots. Notre auteur est très conscient de ce cercle. C'est en partie pour cela qu'il place son ouvrage « au-delà de la

poésie ». De là résulte pour lui une contrainte analogue à celle que s'imposaient, par exemple, les tragiques. De même que Racine pouvait se demander : « Comment exprimer la jalousie, la peur, en vers de douze pieds terminés par des rimes ? » et puisait la force d'expression dans cette contrainte même, de même M. Bataille se demande comment exprimer le silence avec des mots. Peut-être ce problème ne comporte-t-il aucune solution philosophique ; peut-être, de ce point de vue, n'est-il qu'un simple jeu de mots. Mais, sous l'angle duquel nous le considérons ici, il apparaît comme une règle esthétique qui en vaut bien une autre, comme une difficulté supplémentaire que l'auteur s'impose de son plein gré, comme le joueur de billard qui trace des cadres sur le tapis vert. C'est cette difficulté consentie qui donnera au style de *L'Expérience intérieure* sa saveur singulière. D'abord nous trouverons chez M. Bataille un mimétisme de l'instant. Le silence et l'instant n'étant qu'une seule et même chose, c'est la configuration de l'instant qu'il doit donner à sa pensée. « L'expression de l'expérience intérieure, écrit-il, doit de quelque façon répondre à son mouvement[a]. » Il renoncera donc à l'ouvrage composé comme aux développements en ordre. Il s'exprimera par brefs aphorismes, par spasmes, que le lecteur puisse saisir d'une seule vue et qui figurent comme une explosion instantanée, limitée par deux blancs, deux abîmes de repos. Lui-même s'en explique en ces termes :

« Une continuelle mise en question de tout prive du pouvoir de procéder par opérations séparées, oblige à s'exprimer par éclairs rapides, à dégager autant qu'il se peut l'expression de sa pensée d'un projet, à tout inclure en quelques phrases : l'angoisse, la décision et jusqu'à la perversion poétique des mots, sans laquelle une domination semblerait subie[b]. »

a. *Id.*, p. 21.
b. *Id.*, p. 54.

Aussi l'ouvrage offre-t-il l'aspect d'un chapelet de propos. Il est curieux de noter à ce sujet que l'anti-intellectualiste Bataille se rencontre, dans le choix de son mode d'exposition, avec le rationaliste Alain. C'est que cette « continuelle mise en question de tout » peut aussi bien procéder d'une négation mystique que d'une philosophie cartésienne du libre jugement. Mais la ressemblance ne va pas plus loin : Alain a confiance dans les mots. Bataille va tenter, au contraire, de les réduire, dans la trame même du texte, à la portion congrue ; il faut les délester, les vider et les pénétrer de silence pour les alléger à l'extrême. Il tentera donc d'user de « phrases glissantes », comme des planches savonneuses qui nous font choir soudain dans l'ineffable, de mots glissants, aussi, comme ce mot même de « silence », « abolition du bruit qu'est le mot ; entre tous les mots... le plus pervers ou le plus poétique... » Il insérera dans le discours, à côté des mots qui signifient — indispensables malgré tout à l'intellection —, des mots qui suggèrent, comme ceux de rire, de supplice, d'agonie, de déchirure, de poésie, etc., qu'il détourne de leur sens originel pour leur conférer petit à petit un pouvoir magique d'évocation. Ces différents procédés amènent à ceci que la pensée profonde — ou le sentiment — de M. Bataille semble tenir tout entière dans chacune de ses « Pensées ». Elle ne se construit pas, ne s'enrichit pas progressivement, mais elle affleure, indivise et presque ineffable, à la surface de chaque aphorisme, en sorte que chacun d'eux nous présente la même signification complexe et redoutable sous un éclairage particulier. Par opposition aux démarches analytiques des philosophes, le livre de M. Bataille se présente, pourrait-on dire, comme le résultat d'une pensée totalitaire.

Mais cette pensée même, toute syncrétique qu'elle soit, pourrait encore viser et atteindre l'universel. M. Camus, par exemple, que l'absurdité de notre condition n'a pas moins frappé, a pourtant esquissé un portrait objectif de « l'homme absurde », indépendamment de toute circonstance historique, et les grands Absurdes exemplaires qu'il nous cite — tel Don Juan — ont une valeur dont l'universalité ne le cède en rien à celle de l'agent moral kantien. L'originalité de M. Bataille, c'est d'avoir, en dépit de ses raisonnements rageurs et pointus, délibérément choisi l'histoire contre la métaphysique. Ici encore il faut en revenir à Pascal, que je nommerais volontiers le premier penseur *historique*, parce qu'il a saisi le premier que, en l'homme, l'existence précède l'essence. Il y a trop de grandeur, d'après lui, dans la créature humaine pour qu'on puisse la comprendre à partir de sa misère ; trop de misère pour qu'on puisse déduire sa nature à partir de sa grandeur. En un mot, quelque chose est *arrivé* à l'homme, quelque chose d'indémontrable et d'irréductible, donc quelque chose d'*historique* : la chute et la rédemption. Le christianisme comme religion historique s'oppose à toute métaphysique. M. Bataille, qui fut chrétien dévot, a gardé du christianisme le sens profond de l'historicité. Il nous parle de la condition d'homme, non de la nature humaine : l'homme n'est pas une nature, c'est un drame ; ses caractères sont des *actes* : projet, supplice, agonie, rire, autant de mots qui désignent des processus temporels de réalisation, non des qualités données passivement et passivement reçues. C'est que l'ouvrage de M. Bataille est le résultat d'une *redescente*, comme la plupart des écrits mystiques. M. Bataille revient d'une région inconnue, il redescend parmi nous, il veut nous entraîner avec lui, il nous décrit notre misère qui fut sa misère, il nous raconte son voyage, ses longues erreurs, son arrivée. Si, comme le philosophe platonicien qu'on sortait de la caverne, il se fût trouvé brusquement en présence d'une vérité éternelle, l'aspect historique de sa relation se fût sans doute effacé, cédant la place à la rigueur universelle des Idées. Mais il a rencontré le non-savoir — et le non-savoir est essentiellement historique, puisqu'on ne peut le désigner que comme une certaine expérience qu'un certain homme a faite à une certaine

date. À ce titre nous devons prendre *L'Expérience intérieure* à la fois comme un Évangile (encore qu'il ne nous communique pas de « bonne nouvelle »), et comme une Invitation au Voyage. Récit édifiant, voilà comment il eût pu nommer son livre. Du coup, l'ouvrage prend une saveur tout originale, par ce mélange des preuves et du drame. Alain avait écrit d'abord des *Propos* objectifs, puis, pour clore son œuvre, une *Histoire de mes pensées*. Mais ici, les deux sont en un, s'enchevêtrent. À peine les preuves sont-elles données, qu'elles apparaissent soudain comme historiques : un homme les a pensées, à un certain moment de sa vie, s'en est fait le martyr. Nous lisons à la fois *Les Faux-Monnayeurs*, le journal d'Édouard et le *Journal des Faux-Monnayeurs*[5]. Pour finir, la subjectivité se referme sur les raisons comme sur le ravissement. C'est un homme qui est devant nous, un homme seul et nu, qui désarme toutes ses déductions, en les datant, un homme antipathique et « prenant » — comme Pascal.

Ai-je fait sentir l'originalité de ce langage ? Un dernier trait m'y aidera : le ton est constamment méprisant. Il rappelle l'agressivité dédaigneuse des surréalistes ; M. Bataille veut rebrousser le poil de son lecteur. Pourtant il écrit pour « communiquer ». Mais il semble qu'il nous parle à regret. D'ailleurs s'adresse-t-il à nous ? Même pas : et il prend soin de nous en avertir. Il a « horreur de sa propre voix ». S'il juge la communication nécessaire — car l'extase sans communication n'est plus rien que du vide —, il « s'irrite, [en pensant] au temps d'activité qu'il passa — durant les dernières années de la paix — à s'efforcer d'atteindre ses semblables ». Il faut d'ailleurs prendre à la rigueur ce terme de « semblables ». C'est pour l'apprenti mystique que M. Bataille écrit, pour celui qui, dans la solitude, s'achemine au supplice par le rire et le dégoût. Mais l'espoir d'être lu par ce Nathanaël d'un type si particulier n'a rien de réconfortant pour notre auteur. « Même à prêcher des convaincus, il est, dans la prédication, un élément

de détresse. » Fussions-nous, même, ce disciple éventuel, nous avons le droit d'écouter M. Bataille, mais — il nous en prévient avec hauteur — non de le juger : « Il n'est pas de lecteurs... qui aient en eux de quoi causer [mon] désarroi. Le plus perspicace m'accusant, je rirais : c'est de moi que j'ai peur. » Voilà qui met le critique à l'aise. M. Bataille se livre, se dénude sous nos yeux, mais, en même temps, d'un mot sec, il récuse notre jugement : il ne relève que de lui-même et la communication qu'il veut établir est sans réciprocité. Il est en haut, nous sommes en bas. Il nous délivre un message : le reçoive qui peut. Mais ce qui ajoute à notre gêne, c'est que le sommet d'où il nous parle est en même temps la profondeur « abyssale » de l'abjection.

La prédication orgueilleuse et dramatique d'un homme plus qu'à demi engagé dans le silence, qui parle à regret une langue fiévreuse, amère, souvent incorrecte, pour aller au plus vite, et qui nous exhorte sans nous regarder à le rejoindre fièrement dans sa honte et dans sa nuit : telle apparaît d'abord *L'Expérience intérieure*. À part un peu d'emphase creuse et quelque maladresse dans le maniement des abstractions, tout est à louer dans ce mode d'expression : il offre à l'essayiste un exemple et une tradition ; il nous rapproche des sources, de Pascal, de Montaigne, et, en même temps, il propose une langue, une syntaxe plus adaptées aux problèmes de notre époque. Mais la forme n'est pas tout : voyons le contenu.

II

Il y a des hommes qu'on pourrait appeler des survivants. Ils ont perdu, de bonne heure, un être cher, un père, un ami, une maîtresse, et leur vie n'est plus que le morne lendemain de cette mort. M. Bataille survit à la mort de Dieu. Et à cette mort, qu'il a vécue, soufferte, survécue, il apparaît, dès qu'on y réfléchit, que notre époque survit tout entière.

Dieu est mort : n'entendons pas par là qu'il n'existe pas, ni même qu'il n'existe plus. Il est mort : il nous parlait et il se tait, nous ne touchons plus que son cadavre. Peut-être a-t-il glissé hors du monde, ailleurs, comme l'âme d'un mort, peut-être n'était-ce qu'un rêve. Hegel a tenté de le remplacer par son système, et le système a sombré ; Comte, par la religion de l'humanité, et le positivisme a sombré. Vers 1880, en France et ailleurs, d'honorables Messieurs, dont certains eurent assez d'esprit de suite pour exiger qu'on les crémât après décès, pensèrent constituer une morale laïque. Nous avons vécu quelque temps de cette morale — et puis M. Bataille est là, avec tant d'autres, pour témoigner de sa faillite. Dieu est mort, mais l'homme n'est pas, pour autant, devenu athée. Ce silence du transcendant, joint à la permanence du besoin religieux chez l'homme moderne, voilà la grande affaire, aujourd'hui comme hier. C'est le problème qui tourmente Nietzsche, Heidegger, Jaspers. C'est le drame intime de notre auteur. Au sortir d'une « longue piété chrétienne », sa vie s'est « dissoute dans le rire ». Le rire était révélation : « Il y a quinze ans de cela... je revenais je ne sais d'où, tard dans la nuit... À la traversée de la rue du Four, je devins dans ce "néant" inconnu, tout à coup... je niais ces murs gris qui m'enfermaient, je me ruai dans une sorte de ravissement. Je riais divinement : le parapluie descendu sur ma tête me couvrait (je me couvris exprès de ce suaire noir). Je riais comme jamais peut-être on n'avait ri, le fin fond de chaque chose s'ouvrait, mis à nu, comme si j'étais mort. » Il tenta quelque temps d'éluder les conséquences de ces révélations. L'érotisme, le « sacré » trop humain de la sociologie lui offrirent des refuges précaires. Et puis tout s'effondra et le voilà devant nous, funèbre et comique comme un veuf inconsolable qui se livre, tout habillé de noir, au péché solitaire en souvenir de la morte. Car M. Bataille refuse de concilier ces deux exigences inébranlables et opposées : Dieu se tait, je n'en saurais démordre — tout en moi exige Dieu, je ne saurais

l'oublier. Et l'on croirait, à lire plus d'un passage de *L'Expérience intérieure*, retrouver Stavroguine[6] ou Ivan Karamazov — un Ivan qui aurait connu André Breton. De là surgit, pour notre auteur, une expérience particulière de l'absurde. À vrai dire, cette expérience se retrouve, de façon ou d'autre, chez la plupart des auteurs contemporains : c'est la déchirure de Jaspers, la mort de Malraux, le délaissement de Heidegger, l'être-en-sursis de Kafka, le labeur maniaque et vain de Sisyphe, chez Camus, l'Aminadab de Blanchot.

Mais il faut dire que la pensée moderne a rencontré deux espèces d'absurde. Pour les uns, l'absurdité fondamentale, c'est la « facticité », c'est-à-dire la contingence irréductible de notre « être-là », de notre existence sans but et sans raison. Pour d'autres, disciples infidèles de Hegel, elle réside en ceci que l'homme est une contradiction insoluble. C'est cette absurdité-là que M. Bataille ressent le plus vivement. Il considère, comme Hegel, qu'il a lu, que la réalité est conflit. Mais pour lui comme pour Kierkegaard, pour Nietzsche, pour Jaspers, il y a des conflits sans solution ; de la trinité hégélienne, il supprime le moment de la synthèse et, à la vision dialectique du monde, il substitue une vision tragique, ou, pour parler son langage, dramatique. On songera sans doute à M. Camus, dont nous avons commenté le beau roman, l'autre mois. Mais pour celui-ci, qui n'a fait qu'effleurer les phénoménologues et dont la pensée se meut dans la tradition des moralistes français, la contradiction originelle est un état de fait. Il y a des forces en présence — qui sont ce qu'elles sont — et l'absurdité naît de leur rapport. La contradiction vient donc après coup. Pour M. Bataille, qui a fréquenté de plus près l'existentialisme, et qui lui a même emprunté sa terminologie, l'absurde n'est pas donné, il *se fait* ; l'homme se crée lui-même comme conflit : nous ne sommes pas faits d'une certaine étoffe substantielle dont la trame se déchirerait, par usure ou sous l'effet de frottements ou de quelque agent extérieur.

La « déchirure[a] » ne déchire rien qu'elle-même, elle est sa propre matière et l'homme en est l'unité : étrange unité qui n'inspire rien du tout, qui se perd au contraire pour maintenir l'opposition. Kierkegaard la nommait ambiguïté ; en elle les contradictions coexistent sans se fondre, chacune renvoie à l'autre indéfiniment. C'est cette unité perpétuellement évanescente dont M. Bataille fait en lui-même l'expérience immédiate ; c'est elle qui lui fournit sa vision originelle de l'absurde et l'image dont il use constamment pour exprimer cette vision : celle d'une plaie qui se creuse elle-même et dont les lèvres tuméfiées béent largement vers le ciel. Alors, dira-t-on, faut-il ranger M. Bataille parmi les penseurs existentialistes ? N'allons pas si vite. M. Bataille n'aime pas la philosophie. Son but est de nous relater une certaine expérience — il faudrait plutôt dire : *expérience vécue*, au sens où les Allemands emploient le mot « Erlebnis[b] ». Il s'agit de vie ou de mort, de souffrances et de ravissement, non pas de contemplation tranquille. (L'erreur de M. Bataille est de croire que la philosophie moderne est demeurée contemplative. Il n'a visiblement pas compris Heidegger, dont il parle souvent et mal à propos.) Par suite, s'il utilise les techniques philosophiques, c'est pour exprimer plus commodément une aventure qui se situe au-delà de la philosophie, aux confins du savoir et du non-savoir. Mais la philosophie se venge : ce matériel technique, employé sans discernement, roulé par une passion polémique ou dramatique, asservi à rendre les halètements et les spasmes de notre auteur, se retourne contre lui. Les mots qui prirent dans les ouvrages de Hegel, de Heidegger, des significations précises, insérés dans le texte de M. Bataille, donnent à celui-ci les apparences d'une pensée rigoureuse. Mais dès qu'on cherche à la saisir, la pensée fond comme de la neige. L'émotion seule demeure, c'est-à-dire un puissant trouble intérieur en face d'objets vagues. « De la poésie, écrit M. Bataille, je dirai... qu'elle est... le sacrifice où les mots sont victimes. » En ce sens son ouvrage est un petit holocauste des mots philosophiques. Se sert-il de l'un d'eux ? son sens se caille aussitôt ou tourne comme du lait à la chaleur. En outre, pressé de *témoigner*, M. Bataille nous livre sans ordre des pensées de dates très différentes. Mais il ne nous dit pas s'il faut les considérer comme les voies qui l'ont conduit à son sentiment actuel ou comme des façons de voir qu'il maintient encore aujourd'hui. De temps à autre, il paraît saisi du fiévreux désir de les unifier, et d'autres fois il se détend, il les abandonne et elles retournent à leur isolement. Si nous tentons d'organiser cette nébuleuse, rappelons-nous d'abord que chaque mot est un piège et qu'on cherche à nous duper en nous présentant comme des pensées les violents remous d'une âme endeuillée. En outre, M. Bataille, qui n'est ni savant ni philosophe, a malheureusement des teintures de science et de philosophie. Nous allons nous heurter tout de suite à deux attitudes d'esprit distinctes qui coexistent chez lui sans qu'il s'en doute et qui se nuisent l'une à l'autre : l'attitude existentialiste et ce que je nommerai, faute de mieux, l'attitude scientiste. C'est le scientisme, on le sait, qui a brouillé le message de Nietzsche en le détournant vers des vues enfantines sur l'évolution et en masquant sa compréhension de la condition humaine. C'est aussi le scientisme qui va fausser toute la pensée de M. Bataille.

Le point de départ, c'est que l'homme naît de la terre : il est « engendré par la boue ». Entendons par là qu'il est le produit d'une des innombrables combinaisons possibles des éléments naturels. Combinaison fort improbable, on le devine, de même qu'il est fort improbable que, en roulant sur le sol, des cubes marqués de lettres se disposent de façon à former le mot « anticonstitutionnel ». « Une chance uni-

a. L'expression se trouve chez Karl Jaspers et chez M. Bataille. Y a-t-il eu influence ? M. Bataille ne cite pas Jaspers, mais il semble l'avoir lu.

b. C'est en effet seulement en langue allemande que le titre du livre prendra toute sa signification : *Das innere Erlebnis*. Le mot français *expérience* trahit les intentions de notre auteur.

que décida de la possibilité de ce *Moi* que je suis : en dernier ressort l'improbabilité folle du seul être sans lequel, *pour moi*, rien ne serait[a]. » Voilà, dirons-nous, un point de vue scientiste et objectif. Pour l'adopter, en effet, il faut affirmer l'antériorité de l'objet (la Nature) sur le sujet ; il faut originellement se placer en dehors de l'expérience intérieure — la seule qui soit à notre disposition ; il faut accepter comme un postulat la valeur de la science. La science d'ailleurs ne nous dit pas que nous soyons issus de la boue : elle nous parle de la boue, tout simplement. M. Bataille est scientiste en ceci qu'il fait dire à la science beaucoup plus qu'elle ne dit en réalité. Nous sommes donc, semble-t-il, aux antipodes d'une « Erlebnis » du sujet, d'une rencontre concrète de l'existence par elle-même : jamais Descartes, au moment du *cogito*, ne s'est saisi comme un produit de la Nature ; il a constaté sa contingence et sa facticité, l'irrationalité de son « être-là », mais non son « improbabilité ». Mais voici que tout change brusquement : cette improbabilité — qui ne peut se conclure que de la supputation des *chances* pour que le jeu des forces naturelles ait précisément produit *ceci*, ce *Moi* —, voici qu'on nous la présente comme le contenu originel du *cogito*. « Le sentiment de mon improbabilité fondamentale me situe dans le monde... », écrit M. Bataille. Et, un peu plus loin, M. Bataille repousse les constructions rassurantes de la raison au nom de « l'expérience du *Moi*, de son improbabilité, de sa folle exigence ». Comment ne voit-il pas que l'improbabilité n'est pas une donnée immédiate mais précisément une construction de la raison ? C'est l'*Autre* qui est improbable, parce que je le saisis du dehors. Mais, par un premier glissement, notre auteur identifie la facticité, objet concret d'une expérience authentique, et l'improbabilité, pur concept scientifique. Poursuivons : ce sentiment, d'après lui, nous ferait toucher du doigt notre être profond. Quelle erreur ! l'improbabilité ne saurait être qu'une

a. *L'Expérience intérieure*, p. 109.

hypothèse dépendant étroitement de présuppositions antérieures. Je suis improbable si un certain univers est supposé vrai. Si Dieu m'a créé, si j'ai été l'objet d'un décret particulier de la Providence ou si je suis un mode de la Substance spinoziste, mon improbabilité disparaît. Le point de départ de notre auteur est *déduit*, il n'est aucunement rencontré par le sentiment. Mais nous allons assister à un autre tour de passe-passe : M. Bataille va identifier, à présent, improbabilité et irremplaçabilité : « *Moi*, écrit-il, c'est-à-dire l'improbabilité infinie, douloureuse, d'un être irremplaçable que je suis. » Et l'assimilation est plus nette encore quelques lignes plus loin : « La connaissance empirique de ma similitude avec d'autres est indifférente, car l'essence du moi tient à ceci que rien jamais ne pourra le remplacer : le sentiment de mon improbabilité fondamentale me situe dans le monde où je demeure comme lui étant étranger, étranger absolument. » Ainsi Gide n'avait pas besoin de donner à Nathanaël le conseil de *devenir* le plus irremplaçable des êtres[7] : l'irremplaçabilité, qui fait de chaque personne un Unique, est donnée d'abord. C'est une qualité qui nous revêt du dehors, puisque ce qu'il y a d'*unique* en moi, c'est finalement « la chance *unique* qui décida de la possibilité de ce *Moi*[a] ». Ainsi, pour finir, ce moi n'est pas moi : il m'échappe, il ne m'appartient pas plus que le mouvement de la bille ne lui appartient, il m'a été communiqué du dehors. Cette idiosyncrasie extérieure, M. Bataille la nomme « ipséité », et le nom même qu'il lui donne révèle la confusion perpétuelle qu'il établit entre scientisme et existentialisme : le mot d'*ipséité* est un néologisme qu'il a emprunté à Corbin, le traducteur de Heidegger. M. Corbin l'utilise pour rendre le terme allemand de « Selbstheit », qui signifie retour existentiel vers soi à partir du projet. C'est ce retour vers soi qui fait naître le *soi*.

a. « Liée à la naissance puis à la conjonction d'un homme et d'une femme et jusqu'à l'instant de cette conjonction. » *L'Expérience intérieure*, p. 109.

Ainsi l'ipséité est un rapport réflexif que l'on crée en le vivant. M. Bataille, en possession de ce mot, l'applique au couteau, à la machine, tente même de l'appliquer à l'atome (puis y renonce). C'est qu'il l'entend simplement au sens d'*individualité naturelle*. La suite va de soi : s'apercevant de son « ipséité », résultat de la chance « la plus follement improbable », le *Moi* s'érige comme un défi au-dessus du vide de la Nature. Ici nous revenons à l'attitude intérieure de l'existentialisme : « Les corps humains se dressent sur le sol comme un défi à la Terre... » L'improbabilité s'est intériorisée, elle est devenue expérience fondamentale, vécue, acceptée, revendiquée ; nous retrouvons ici le « défi » qui, pour Jaspers, est au commencement de toute histoire. Le *Moi* exige son ipséité ; il veut « se porter au pinacle ». M. Bataille complète d'ailleurs Jaspers par Heidegger ; l'expérience authentique de mon ipséité improbable ne m'est point donnée ordinairement, nous dit-il : « Tant que je vis, je me contente d'un va-et-vient, d'un compromis. Quoi que j'en dise, je me sais l'individu d'une espèce et, grossièrement, je demeure d'accord avec une réalité commune ; je prends part à ce qui, de toute nécessité, existe, à ce que rien ne peut retirer. Le Moi-qui-meurt abandonne cet accord : lui, véritablement, aperçoit ce qui l'entoure comme un vide et soi-même comme un défi à ce vide. » Voilà le sens de la réalité humaine éclairée par son « être-pour-mourir ». De même que Heidegger nous parle d'une liberté qui se jette contre la mort (*Freiheit zum Tod*), de même M. Bataille écrit : « Le *Moi* grandit jusqu'à l'impératif pur : cet impératif... se formule : "meurs comme un chien"[a]. » L'irremplaçabilité de la « réalité humaine » éprouvée à la lumière fulgurante de l'être-pour-mourir : n'est-ce pas justement l'expérience heideggérienne ? Oui, mais M. Bataille n'en demeure pas là : c'est que cette expérience, qui devait être pure aperception *soufferte* du moi par lui-même, porte en elle un germe de destruction ; chez

a. *Id.*, p. 113.

Heidegger nous ne découvrons que le *dedans* et nous ne sommes rien que dans la mesure où nous nous découvrons ; l'être coïncide avec le mouvement de la découverte. M. Bataille, lui, a empoisonné son expérience, puisqu'il la fait porter en fait sur l'improbabilité, concept hypothétique emprunté à l'extérieur. Ainsi le dehors s'est glissé au-dedans de moi-même ; la mort n'illumine qu'un fragment de Nature ; au moment où l'urgence de la mort me révèle à moi-même, M. Bataille s'est arrangé, sans le dire, pour que je me voie avec les yeux d'un autre. La conséquence de ce tour de passe-passe, c'est que « la mort est en un sens une imposture ». Puisque le *Moi* est un objet extérieur, il a l'« extériorité » des choses naturelles[a]. Cela signifie d'abord qu'il est *composé* et qu'il a la raison de sa composition hors de lui : « L'être est toujours un ensemble de particules dont les autonomies relatives sont maintenues » et « cet être *ipse*, lui-même composé de parties et, comme tel, résultat, chance imprévisible, entre dans l'univers comme volonté d'autonomie. » Ces remarques sont faites derechef du point de vue scientifique : c'est la science qui, par volonté d'analyse, dissout les individualités et les relègue parmi les apparences. Et c'est encore le scientiste qui, considérant *du dehors* la vie humaine, peut écrire : « Ce que tu es tient à l'activité qui lie les éléments sans nombre qui te composent... Ce sont des contagions d'énergie, de mouvement, de chaleur, ou des transferts d'éléments qui constituent intérieurement la vie de ton être organique. La vie n'est jamais située en un point particulier : elle passe rapidement d'un point à l'autre... comme une sorte de ruissellement électrique. Ainsi, où tu voudrais saisir ta substance intemporelle, tu ne rencontres qu'un glissement, que les jeux mal coordonnés de tes éléments périssables[b]. »

En outre, l'*ipséité* est soumise à l'action dissolvante du temps. M. Bataille reprend à son compte les remarques de

a. Au sens où Hegel nous dit : « La Nature est extériorité. »
b. P. 147.

Proust sur le temps séparateur. Il ne voit pas la contrepartie, c'est-à-dire que la durée remplit aussi et surtout un office de liaison. Le temps, dit-il, « ne signifie que la fuite des objets qui semblaient vrais », et, ajoute-t-il, « de même que le temps, le moi-qui-meurt est changement pur et ni l'un ni l'autre n'ont d'existence réelle ».

Qu'est-ce donc que ce temps qui ronge et qui sépare, sinon le temps scientifique, le temps dont chaque instant correspond à une position d'un mobile sur une trajectoire ? M. Bataille est-il sûr qu'une véritable expérience *intérieure* du temps lui eût livré les mêmes résultats ? Toujours est-il que, pour lui, ce moi « en sursis », jamais achevé, composé de parties extérieures les unes aux autres, bien que se découvrant au sujet qui meurt, n'est qu'un faux-semblant. On voit naître le tragique : nous sommes une apparence qui se veut réalité mais dont les efforts mêmes pour sortir de son existence fantôme sont des apparences. Mais on voit aussi l'*explication* de ce tragique : c'est que M. Bataille prend sur lui-même deux points de vue contradictoires simultanément. D'une part il se cherche et s'atteint par une démarche analogue à celle du *cogito*, qui lui découvre son individualité irremplaçable ; d'autre part il sort soudain de soi pour considérer cette individualité avec les yeux et les instruments du savant, comme si elle était une chose dans le monde. Et ce dernier point de vue suppose qu'il ait accepté pour son compte un certain nombre de postulats sur la valeur de la science, de l'analyse, sur la nature de l'objectivité, postulats dont il devait faire table rase, s'il voulait s'atteindre immédiatement. Il en résulte que l'objet de son enquête paraît un être étrange et contradictoire, fort semblable aux « ambigus » de Kierkegaard : c'est une réalité qui est cependant illusoire, une unité qui s'effondre en multiplicité, une cohésion que le temps lacère. Mais il n'y a pas lieu d'admirer ces contradictions : si M. Bataille les a trouvées en lui-même, c'est qu'il les y a mises, en introduisant de force le transcendant dans l'immanent. S'il s'en était tenu au point de vue de la découverte intérieure, il aurait compris : 1° que les données de la science ne participent pas à la certitude du *cogito* et qu'elles doivent être tenues pour simplement probables ; si l'on s'enferme dans l'expérience intérieure, on n'en peut plus sortir pour se regarder ensuite du dehors ; 2° que, dans le domaine de l'expérience intérieure, il n'y a plus d'apparence ; ou plutôt que l'apparence y est réalité absolue. Si je rêve d'un parfum, c'est un faux parfum. Mais si je rêve que j'ai plaisir à le respirer, c'est un *vrai* plaisir ; on ne peut pas rêver son plaisir, on ne peut pas rêver la simplicité ou l'unité de son *Moi*. Si on les découvre, c'est qu'elles sont, car on les fait exister en les découvrant ; 3° que la fameuse déchirure temporelle du *Moi* n'a rien d'inquiétant. Car le temps est aussi liaison et le *Moi* dans son être même est temporel. Cela signifie que, loin d'être dirimé par le Temps, il a besoin du Temps pour se réaliser. En vain m'objecterat-il que le *Moi* s'en va par lambeaux, par instants : car le Temps de l'expérience intérieure n'est pas fait d'instants.

Mais voici le second moment de l'analyse, celui qui va nous révéler la contradiction permanente que nous *sommes*. L'*ipse*, unité instable de particules, est lui-même particule dans des ensembles plus vastes. C'est ce que M. Bataille appelle la *communication*. Il note très justement que les relations qui s'établissent entre les êtres humains ne sauraient se limiter aux simples rapports de juxtaposition. Les hommes ne sont point d'abord pour communiquer ensuite, mais la communication les constitue originellement dans leur être. Ici encore nous pouvons croire d'abord que nous sommes en présence des dernières conquêtes philosophiques de la Phénoménologie. Cette « communication », ne fait-elle pas songer au « Mitsein[8] » heideggérien ? Mais, ici, comme plus haut, cette résonance existentielle apparaît comme illusoire dès qu'on y regarde mieux. « Un homme, écrit M. Bataille, est une particule insérée dans des ensembles instables et enchevêtrés », et, plus loin : « La connais-

sance qu'a le voisin de sa voisine n'est pas moins éloignée d'une rencontre d'inconnus que ne l'est la vie de la mort. La *connaissance* apparaît de cette façon comme un lien biologique instable, non moins réel, toutefois, que celui des cellules d'un tissu. L'échange entre deux personnes possède en effet le pouvoir de survivre à la séparation momentanée. » Il ajoute que « seule l'instabilité des liaisons permet l'illusion de l'être isolé ». Ainsi l'*ipse* est doublement illusoire : illusoire parce qu'il est composé, illusoire parce qu'il est composante. M. Bataille met au jour les deux aspects complémentaires et opposés de tout ensemble organisé : « composition transcendant les composantes, autonomie relative des composantes ». Voilà une bonne description : elle rejoint les aperçus de Meyerson[9] sur ce qu'il appelait la « structure fibreuse de l'univers ». Mais c'est justement l'*Univers* que Meyerson décrivait ainsi, c'est-à-dire la Nature hors du sujet. Appliquer ces principes à la communauté des sujets, c'est les faire rentrer dans la Nature. Comment M. Bataille peut-il saisir, en effet, cette composition qui « transcende les composantes » ? Ce ne peut être par l'observation de sa propre existence, puisqu'il n'est qu'un élément dans l'ensemble. L'unité glissante des éléments ne peut apparaître qu'à un témoin qui s'est placé délibérément hors de cette totalité. Or Dieu seul est dehors. Encore faut-il que ce Dieu ne soit point celui de Spinoza. En outre, la découverte d'une réalité qui n'est pas *notre* réalité ne peut se faire que par le moyen d'une hypothèse et elle demeure toujours probable. Comment ordonner la certitude intérieure de notre existence avec cette probabilité qu'elle appartienne à ces ensembles labiles ? Et, en bonne logique, la subordination des termes ne doit-elle pas ici être renversée : n'est-ce pas notre autonomie qui devient certitude et notre dépendance qui passe au rang d'illusion ? Car si je suis conscience *de* ma dépendance, la dépendance est objet, la conscience est indépendante. D'ailleurs la loi que M. Bataille établit ne se limite pas au

domaine des relations interhumaines. Dans les textes que nous avons cités il l'étend expressément à tout l'univers organisé. Si donc elle s'applique aux cellules vivantes aussi bien qu'aux sujets, ce ne peut être que dans la mesure où les sujets sont considérés comme des cellules, c'est-à-dire comme des choses. Et la loi n'est plus la simple description d'une expérience intérieure, c'est un principe abstrait, analogue à ceux qui régissent la mécanique, et qui gouverne à la fois plusieurs régions de l'univers. La pierre qui tombe, si elle pouvait sentir, ne découvrirait pas, dans sa propre chute, la loi de la chute des corps. Elle éprouverait sa chute comme un événement unique. La loi de la chute des corps serait pour elle la loi de la chute *des autres*.

Pareillement, M. Bataille, lorsqu'il légifère sur la « communication », atteint nécessairement la communication des Autres entre eux. Nous reconnaissons cette attitude : le sujet établit une loi par induction sur l'observation empirique des autres hommes et puis il use d'un raisonnement analogique pour se placer lui-même sous la loi qu'il vient d'établir. C'est l'attitude du sociologue. Ce n'est pas en vain que M. Bataille a fait partie de cet étrange et fameux Collège de Sociologie[10] qui aurait tant surpris l'honnête Durkheim dont il se réclamait nommément, et dont chaque membre, par le moyen d'une science naissante, poursuivait des desseins extra-scientifiques. M. Bataille y a appris à traiter de l'homme comme d'une chose. Plus qu'au « Mitsein » heideggérien, ces totalités inachevées et volatiles, qui se composent soudain et s'enchevêtrent pour se décomposer aussitôt et se recomposer ailleurs, s'apparentent aux « vies unanimes » de Romains et surtout aux « consciences collectives » des sociologues français.

Est-ce un hasard si ces sociologues, les Durkheim, Lévy-Brühl, Bouglé, sont ceux qui, vers la fin du siècle dernier, ont vainement tenté de jeter les bases d'une morale laïque ? Est-ce un hasard si M. Bataille, le plus amer témoin de leur faillite, reprend leur vision du social, la dépasse et

leur dérobe, pour l'adapter à ses fins personnelles, la notion de « sacré » ? Mais précisément le sociologue ne saurait s'intégrer à la sociologie : il reste celui qui la fait. Il n'y peut entrer, pas plus que Hegel dans l'hégélianisme, que Spinoza dans le spinozisme. Vainement M. Bataille tente-t-il de s'intégrer à la machinerie qu'il a montée : il reste dehors, avec Durkheim, avec Hegel, avec Dieu le Père. Nous verrons tout à l'heure qu'il a sournoisement cherché cette position privilégiée.

Quoi qu'il en soit, nous avons en main les termes de la contradiction : le moi est autonome et dépendant. Lorsqu'il considère son autonomie, il veut être *ipse* : « Je veux porter ma personne, écrit notre auteur, au pinacle. » Lorsqu'il vit sa dépendance, il veut *être tout*, c'est-à-dire se dilater jusqu'à embrasser en lui la totalité des composantes : « L'opposition incertaine de l'autonomie à la transcendance met l'être en position glissante : en même temps qu'il s'enferme dans l'autonomie, de ce fait même, chaque être *ipse* veut devenir le tout de la transcendance ; en premier lieu, le tout de la composition dont il est partie, puis un jour, sans limite, le tout de l'univers[a]. » La contradiction éclate : elle est à la fois dans la condition du sujet ainsi écartelé entre deux exigences opposées et dans la fin même qu'il veut atteindre : « Le Dieu universel... est seul au sommet, se laisse confondre même avec la totalité des choses et ne peut qu'arbitrairement maintenir en lui l'"ipséité". Dans leur histoire, les hommes s'engagent ainsi dans l'étrange lutte de l'*ipse* qui doit devenir le tout et ne peut le devenir qu'en mourant[b]. »

Je ne retracerai pas, avec M. Bataille, les péripéties de cette lutte vaine, de cette bataille perdue d'avance. Tantôt l'homme veut être tout (désir de puissance, de savoir absolu), tantôt « l'être particulier, perdu dans la multitude, délègue à ceux qui en occupent le centre le souci d'assu-

a. P. 134.
b. P. 138.

mer la totalité de l'"être". Il se contente de "prendre part" à l'existence totale qui garde, même dans les cas simples, un caractère diffus[a] ».

De toute façon notre existence est « tentative exaspérée d'achever l'être ». L'horreur de notre condition est telle que, la plupart du temps, nous renonçons, nous tentons de nous fuir dans le *projet*, c'est-à-dire dans ces mille petites activités qui n'ont qu'un sens restreint et qui masquent la contradiction par les fins qu'elles projettent devant soi. En vain : « L'homme ne peut, par aucun recours, échapper à l'insuffisance ni renoncer à l'ambition. Sa volonté de fuir est la peur qu'il a d'être homme : elle n'a pour effet que l'hypocrisie — le fait que l'homme est ce qu'il est sans oser l'être. Il n'est aucun accord imaginable et l'homme, inévitablement, doit vouloir être tout, rester *ipse*. »

Le « projet » : encore un mot d'existentialiste. C'est la traduction reçue d'un terme de Heidegger. Et par le fait, M. Bataille, qui a, sans aucun doute, emprunté le mot à Corbin, semble par moments concevoir le projet comme structure fondamentale de la réalité humaine — par exemple, lorsqu'il écrit que « le monde... du projet, c'est le monde où nous sommes. La guerre le dérange, il est vrai : le monde du projet demeure, mais dans le doute et l'angoisse[b] » et « on sort du monde du projet par le projet ». Mais encore qu'un flottement semble subsister dans la pensée de notre auteur, un rapide examen suffit à nous détromper : le projet n'est qu'un certain mode de fuite. S'il est essentiel, c'est seulement à l'Occidental moderne. Il n'en faut pas tant chercher l'équivalent dans la philosophie heideggérienne que dans l'homme éthique de Kierkegaard. Et l'opposition du projet au supplice ressemble étrangement à celle que Kierkegaard établit entre la vie morale et la vie religieuse. Le projet, en effet, ressortit au souci de composer la vie. L'homme qui projette songe au lendemain et au lende-

a. P. 137.
b. P. 77.

main du lendemain, il en vient à esquisser le plan de son existence entière et à sacrifier chaque détail, c'est-à-dire chaque instant, à l'ordre de l'ensemble. C'est là ce que Kierkegaard symbolisait par l'exemple de l'homme marié, du père de famille. Ce perpétuel holocauste de la vie immédiate à la vie étalée, déchirée, du discours, M. Bataille l'assimile à l'esprit de sérieux : « Le projet est le sérieux de l'existence. » Misérable sérieux qui *prend* du temps, qui se jette dans le temps : « C'est une façon d'être dans le temps paradoxale : *c'est la remise de l'existence à plus tard.* » Mais il a plus de mépris pour l'homme sérieux que Kierkegaard n'en avait pour l'homme éthique : c'est que le sérieux est une fuite en avant. C'est à Pascal que M. Bataille fait songer lorsqu'il écrit : « On n'a de satisfaction vaniteuse qu'en projet... on tombe de cette façon dans la fuite, comme une bête dans un piège sans fin ; un jour quelconque, on meurt idiot. » C'est que le projet, pour finir, s'identifie au divertissement pascalien ; notre auteur reprocherait volontiers à l'homme du projet de « ne pouvoir demeurer en repos dans une chambre ». Derrière notre agitation il découvre et veut rejoindre un atroce repos. Nous en parlerons tout à l'heure. Ce qu'il faut noter à présent, c'est que, par son horreur de la déchirure temporelle, M. Bataille s'apparente à toute une famille d'esprits qui, mystiques ou sensualistes, rationalistes ou non, ont envisagé le temps comme pouvoir de séparation, de négation, et ont pensé que l'homme se gagnait contre le temps en adhérant à lui-même dans l'instantané. Pour ces esprits — il faut ranger parmi eux Descartes comme Épicure, Gide comme Rousseau —, le discours, la prévision, la mémoire utilitaire, la raison raisonnante, l'entreprise nous arrachent à nous-même. Ils leur opposent l'instant : l'instant intuitif de la raison cartésienne, l'instant extatique de la mystique, l'instant angoissé et éternel de la liberté kierkegaardienne, l'instant de la jouissance gidienne, l'instant de la réminiscence proustienne. Ce qui rapproche des penseurs d'ailleurs si différents, c'est

le désir d'exister tout de suite et tout entier. Dans le *cogito*, Descartes pense s'atteindre dans sa totalité de « chose pensante » ; de même la « pureté gidienne » est possession entière de soi-même et du monde dans la jouissance et le dépouillement de l'instant. C'est bien l'ambition de notre auteur : il veut lui aussi « exister sans délai ». Il a le projet de sortir du monde des projets.

C'est le rire qui va le lui permettre. Non que l'homme en projet soit, tant qu'il combat, comique : « tout demeure en lui suspendu ». Mais une échappée peut s'ouvrir : un échec, une déception, et le rire éclate — tout de même que, pour Heidegger, le monde se met soudain à luire à l'horizon des machines détraquées, des ustensiles cassés. Ce rire de Bataille, nous le reconnaissons : ce n'est pas le rire blanc et inoffensif de Bergson. C'est un rire jaune. Il a des prédécesseurs : c'est par l'humour que Kierkegaard échappe à la vie éthique ; c'est l'ironie qui libérera Jaspers. Mais surtout il y a le rire de Nietzsche : c'est lui, avant tout, que M. Bataille veut faire sien. Et il cite cette note de l'auteur de *Zarathoustra* : « Voir sombrer les natures tragiques et pouvoir *en rire*, malgré la profonde compréhension, l'émotion et la sympathie que l'on ressent, cela est divin. » Toutefois le rire de Nietzsche est plus léger : lui-même le nomme « enjouement » et Zarathoustra l'apparente explicitement à la danse. Celui de M. Bataille est amer et appliqué ; pour tout dire, il se peut que M. Bataille rie beaucoup dans la solitude, mais rien n'en passe dans son ouvrage. Il nous dit qu'il rit, il ne nous fait pas rire. Il souhaiterait pouvoir écrire de son livre la même chose que Nietzsche du gai savoir : « Presque pas une phrase où la profondeur et l'enjouement ne se tiennent tendrement la main. » Mais ici le lecteur se récrie : pour la profondeur, passe. Mais l'enjouement !

Le rire est une « connaissance émotionnelle *commune* et *rigoureuse* ». Le sujet riant, c'est « la foule unanime ». Par là M. Bataille semble admettre que le phénomène décrit est une manifestation collective. Pourtant le voilà qui rit

seul. Passons : il s'agit sans doute d'une de ces innombrables contradictions que nous ne songeons même pas à relever. Mais *de quoi* y a-t-il connaissance ? C'est là, nous dit notre auteur, « l'énigme qui, résolue, d'elle-même résoudrait tout[a] ». Voilà qui pique la curiosité. Mais quelle déception, un peu plus loin, quand nous tenons la solution : l'homme se caractérise par sa volonté de suffisance et le rire est provoqué par le sentiment d'une insuffisance. Mieux, il est le sentiment d'insuffisance. « Si je tire la chaise... à la suffisance d'un sérieux personnage succède soudain la révélation d'une insuffisance dernière[b]. Je suis heureux, quoi qu'il en soit, de l'échec éprouvé. Et je perds mon sérieux moi-même, en riant. Comme si c'était un soulagement d'échapper au souci de ma suffisance. » Est-ce là tout ? Quoi ? *Toutes les formes* du rire sont révélation d'insuffisance ? *Toutes les rencontres d'insuffisance* s'expriment par le rire ? J'ai peine à le croire : je pourrais citer mille cas particuliers... Mais il ne s'agit pas ici de critiques : j'expose seulement. Il est à regretter, simplement, que les « idées » de M. Bataille soient si molles, si informes, quand son sentiment est si dur. En bref, le rire grandit, il a d'abord pour objet les enfants ou les niais qu'il rejette à la périphérie, puis il se renverse, se retourne vers le père, vers le chef, vers tous ceux qui sont chargés d'assurer la permanence des combinaisons sociales et de symboliser la suffisance du tout que l'*ipse* veut être. « Si je compare maintenant la composition sociale à une pyramide, elle apparaît comme une domination du sommet... Le sommet rejette incessamment la base dans l'insignifiance et, dans ce sens, des vagues de rires parcourent la pyramide en contestant de degré en degré la prétention à la suffisance des êtres placés plus bas. Mais le premier réseau de ces vagues issues du sommet reflue et le second réseau parcourt la pyramide

a. P. 104.
b. Ici encore un mot allemand rendrait mieux la pensée de M. Bataille. C'est « Unselbststandigkeit ».

de bas en haut : le reflux conteste cette fois la suffisance des êtres placés plus haut... le sommet..., le reflux ne peut manquer de l'atteindre. Et s'il l'atteint ? C'est l'agonie de Dieu dans la nuit noire. »

Forte image, lâche penser[a]. Cette vague qui remonte jusqu'aux combles pour ne plus laisser que des pierres éparses dans les ténèbres, nous la connaissons. Mais il n'est d'autre raison de l'appeler rire que l'arbitraire décision de M. Bataille. C'est aussi bien l'esprit critique, l'analyse, la révolte sombre. Il est même à remarquer que les révolutionnaires, qui sont les plus assurés de l'insuffisance des sommets, sont les gens les plus sérieux du monde. La satire, le pamphlet viennent d'en haut. Les conservateurs y excellent ; il a fallu, au contraire, des années de labeur pour constituer un semblant d'humour révolutionnaire. Encore n'apparaissait-il pas comme une intuition directe des ridicules, mais plutôt comme une pénible traduction de considérations sérieuses.

Le rire de M. Bataille, en tout cas, n'est pas une expérience intérieure. Pour lui-même, l'*ipse* cherchant à devenir tout est « tragique ». Mais, en révélant l'insuffisance de l'édifice total où nous croyions occuper une place rassurante et confortable, le rire, à son paroxysme, nous plonge soudain dans l'horreur : il n'y a plus le moindre voile entre nous et la nuit de notre insuffisance. Nous ne sommes pas tout, personne n'est tout, l'être n'est nulle part. Ainsi, de même que Platon double son mouvement dialectique par l'ascèse de l'amour, de même pourrait-on parler, chez M. Bataille, d'une sorte d'ascèse par le rire. Mais le rire est ici le *négatif*, au sens hégélien. « Tout d'abord j'avais ri, ma vie s'était dissoute, au sortir d'une longue piété chrétienne, avec une mauvaise foi printanière, dans le rire. » Cette dissolution négative, qui s'égare dans toutes les formes surréalistes de l'irrespect et du sacrilège, du fait même qu'elle

a. Conception voisine de l'humour noir des surréalistes, qui est aussi destruction radicale.

est vécue, doit avoir sa contrepartie positive. Ainsi Dada, qui était le pur rire dissolvant, se transforma par réflexion sur soi en l'épais dogmatisme du surréalisme. Vingt-cinq siècles de philosophie nous ont rendus familiers avec les retournements imprévus où tout est sauvé lorsque tout paraissait perdu. Pourtant M. Bataille ne veut pas se sauver. Ici, dirons-nous, il s'agit presque d'une affaire de goût : « Ce qui caractérise l'homme..., écrit-il, n'est pas seulement la volonté de suffisance, mais l'attirance timide, sournoise, du côté de l'insuffisance. » L'homme peut-être, M. Bataille sûrement. Est-ce le reste d'une longue humilité chrétienne, ce goût de l'abjection qui lui fait écrire : « Je jouis aujourd'hui d'être objet de dégoût pour le seul être auquel la destinée lie ma vie », et qui pénètre de part en part un orgueil à vif ? En tout cas, cette inclination dûment travaillée est devenue méthode : comment croire que notre auteur, après dix ans de sorcellerie surréaliste, pourrait tout uniment projeter de faire son salut ? « Le salut est le sommet de tout projet possible et le comble en matière de projet... À l'extrême le désir du salut tourne à la haine de tout projet (du renvoi de l'existence à plus tard), du salut lui-même, suspect d'avoir un motif vulgaire... Le salut *fut* le seul moyen de dissocier l'érotisme... et la nostalgie d'exister sans délai. » Avec M. Bataille nous demeurons en pleine magie noire ; s'il fait état de la célèbre maxime : « Celui qui veut gagner sa vie la perdra, celui qui veut perdre sa vie la sauvera », c'est pour la repousser de toutes ses forces. Certes il s'agit de se perdre. Mais « se perdre, en ce cas, c'est se perdre et *d'aucune façon se sauver* ». Ce goût de se perdre est rigoureusement *daté* ; qu'on se rappelle les mille expériences des jeunes gens de 1925 : les toxiques, l'érotisme, et toutes ces vies jouées à pile ou face par haine du projet. Mais l'ivresse nietzschéenne vient mettre son cachet sur cette détermination sombre. Ce sacrifice inutile et douloureux de soi-même, M. Bataille y voit l'extrême de la générosité : c'est un don gratuit. Et, précisément parce qu'il est gratuit, il ne saurait s'accomplir à froid ; il apparaît au bout d'une ivresse bachique. La Sociologie, une fois de plus, peut fournir son imagerie : ce qu'on entrevoit sous les exhortations glacées de ce solitaire, c'est la nostalgie d'une de ces fêtes primitives où toute une tribu s'enivre, rit et danse et s'accouple au hasard, d'une de ces fêtes qui sont consommation et consomption et où chacun, dans la frénésie de l'amok, dans la joie, se lacère et se mutile, détruit gaîment toute une année de richesses patiemment amassées et se perd enfin, se déchire comme une étoffe, se donne la mort en chantant, sans Dieu, sans espoir, porté par le vin et les cris et le rut à l'extrême de la générosité, se tue *pour rien*. De là un refus de l'ascèse. L'ascétisme, en effet, ferait monter sur le bûcher un homme mutilé. Mais pour que le sacrifice soit entier, il faut qu'il réalise la consomption de l'homme total, avec son rire, ses passions, ses excès sexuels : « Si l'ascèse est un sacrifice, elle l'est seulement *d'une part* de soi-même que l'on perd en vue de sauver l'autre. Mais que l'on veuille se perdre tout entier : on le peut à partir d'un mouvement de bacchanale, d'aucune façon à froid[a]. »

Voilà donc cette invitation à nous perdre, sans calcul, sans contre-partie, sans salut. Est-elle sincère ? Nous parlions tout à l'heure de retournement. M. Bataille, à ce qu'il semble, a masqué le sien, mais il ne l'a pas supprimé pour autant. Car enfin cette perte de soi est avant tout *expérience*. Elle est « la mise en question (à l'épreuve), dans la fièvre et l'angoisse, de ce qu'un homme sait du fait d'être[b] ». Elle réalise, de ce fait, cette existence sans délai que nous cherchions en vain. L'*ipse* s'y noie, sans doute. Mais un autre « soi-même » surgit à sa place : « Soi-même, ce n'est pas le sujet s'isolant du monde mais un lieu de communication, de fusion du sujet et de l'objet[c]. » Et M. Bataille nous

a. P. 45.
b. P. 18.
c. P. 25.

promet des merveilles de cette conversion : « Je ne suis et tu n'es, dans le vaste flux des choses, qu'un point d'arrêt favorable au rejaillissement. Ne tarde pas à prendre une exacte conscience de cette position angoissante : s'il t'arrivait de t'attacher à des buts enfermés dans ces limites où personne n'est en jeu que toi, ta vie serait celle du grand nombre, elle serait "privée de merveilleux". Un court moment d'arrêt : le complexe, le doux, le violent mouvement des mondes se fera de ta mort une écume éclaboussante. Les gloires, la merveille de ta vie tiennent à ce rejaillissement du flot qui se nouait en toi dans l'immense bruit de cataracte du ciel. » Et alors l'angoisse devient délire, joie suppliciante : cela ne vaut-il pas de risquer le voyage ? D'autant qu'on en revient. Car enfin M. Bataille écrit, il occupe un poste à la Bibliothèque nationale, il lit, il fait l'amour, il mange. Comme il le dit dans une formule dont il ne saurait me reprocher de rire : « Je me crucifie à mes heures. » Pourquoi pas ? Et nous nous sommes si bien *gagnés* à ce petit exercice que M. Bataille le nomme « le chemin que l'homme a fait à la recherche de soi-même, de sa gloire ». Ceux qui n'ont point été à l'extrême du possible, il les appelle des serviteurs ou des ennemis de l'homme, non des hommes. Ainsi voilà que ce dénuement innommable prend forme soudain ; nous croyions nous perdre sans recours et, par le fait, nous réalisions tout simplement notre essence : nous devenions ce que nous sommes. Et, au terme même des explications de notre auteur, nous entrevoyons une tout autre façon de nous perdre sans recours : c'est de demeurer volontairement dans le monde du projet. En ce monde-là, l'homme se fuit et se perd au jour le jour. Il n'espère rien et rien ne lui sera donné. Mais l'auto-da-fé que M. Bataille nous propose a tous les caractères d'une apothéose.

Considérons-le de plus près, cependant. C'est, nous dit-on, une *agonie*. Cette agonie nous l'avons atteinte par le rire, mais nous aurions pu y accéder par d'autres méthodes. En particulier, par une application systématique à ressentir notre abjection. L'essentiel est que nous fassions au départ l'*expérience* de cette vérité de principe : l'être n'est nulle part ; nous ne sommes pas tout, il n'y a pas de tout. Dès lors nous ne pouvons plus « nous vouloir tout ». Et cependant « l'homme ne peut, par aucun recours, échapper à l'insuffisance ni renoncer à l'ambition... Il n'est aucun accord imaginable et l'homme, inévitablement, doit vouloir être tout... » Il n'y a pas de contradiction, ou plutôt cette contradiction nouvelle est dans le sujet : nous nous mourons de vouloir ce que nous ne pouvons pas ne plus vouloir. Mais cette agonie est une passion : nous avons le devoir d'agoniser pour élever avec nous la Nature entière à l'agonie. Car c'est par nous que le monde existe, par nous qui ne sommes qu'un leurre et dont l'ipséité est illusoire. Si nous disparaissons, il retombe dans sa nuit. Et nous voici, flamme clignotante, toujours près de s'éteindre, et le monde clignote avec nous, il vacille avec notre lumière. Nous le prenons en nos mains, nous l'élevons vers le ciel en offrande pour qu'il le marque de son sceau. Mais le ciel est vide. Alors l'homme comprend le sens de sa mission. Il est Celui qui est chargé par toutes les choses de demander au ciel une réponse que le ciel refuse. « L'"être" accompli, de rupture en rupture, après qu'une nausée grandissante l'eut livré au vide du ciel, est devenu non plus "être" mais blessure et même "agonie" de tout ce qui est[a]. » Et cette plaie béante, qui s'ouvre dans la terre, sous le désert innombrable du ciel, elle est supplication et défi à la fois. Supplication, interrogation suppliante, car elle cherche en vain le Tout qui lui donnerait son sens et qui se dérobe. Défi, car elle sait que le Tout se dérobe, qu'elle seule est responsable du monde inerte, qu'elle seule peut inventer son propre sens et la signification de l'univers. Cet aspect de la pensée de M. Bataille est très profondément nietzschéen. Lui-même utilise un « fragment » écrit par Nietzsche en 1880, pour

a. P. 126.

qualifier plus précisément son « Expérience » : « Mais où se déversent finalement les flots de tout ce qu'il y a de grand et de sublime dans l'homme ? N'y a-t-il pas pour ces torrents un océan ? — Sois cet océan : il y en aura un », écrivait Nietzsche. Et M. Bataille ajoute : « Le perdu de cet océan et cette exigence nue : "Sois cet océan" désignent l'expérience et l'extrême auquel elle tend. » L'homme, créature absurde, manifestant contre la création, martyr de l'absurdité mais se recréant lui-même en se donnant sa propre signification par-delà l'absurde, l'homme-défi, l'homme qui rit, l'homme dionysiaque : voilà, semble-t-il, les bases d'un humanisme commun à Nietzsche et à notre auteur.

Mais, à y réfléchir, on ne se sent plus si sûr de soi. La pensée de M. Bataille est ondoyante. Va-t-il se contenter de cet héroïsme humain, trop humain ? D'abord, notons que cette passion dionysiaque qu'il nous propose, il n'a pas le droit de s'y tenir ; aux termes du long exposé qui précède, le lecteur s'en est peut-être aperçu déjà, cette Passion est une véritable tricherie, une manière plus subtile de s'identifier à « tout ». M. Bataille n'a-t-il pas écrit, dans un passage que nous citions plus haut : « L'homme [au bout de sa quête] est... agonie de *tout ce qui est* », et ne nous prescrit-il pas, dans le chapitre qu'il consacre à Nietzsche[a], « un sacrifice où tout est victime » ? Au fond de tout cela, nous retrouvons le vieux postulat initial du dolorisme, formulé par Schopenhauer, repris par Nietzsche, selon lequel l'homme qui souffre reprend et fonde en lui-même la souffrance et le mal de l'univers tout entier. C'est là précisément le dionysisme ou affirmation gratuite de la valeur métaphysique de la souffrance. Une semblable affirmation a bien des excuses : il est permis de se distraire un peu quand on souffre et l'idée qu'on assume la souffrance universelle peut servir de potion, si on s'en pénètre à point nommé. Mais M. Bataille veut être sûr. Il faut donc qu'il

a. P. 202.

reconnaisse sa mauvaise foi : si je souffre pour *tout*, je suis tout, au moins à titre de souffrance. Si mon agonie est agonie du monde, je suis le monde agonisant. Ainsi aurai-je *tout* gagné en me perdant.

Aussi bien M. Bataille ne s'attarde-t-il point dans ce havre. S'il le quitte, toutefois, ce n'est pas pour la raison que nous venons de dire. C'est qu'il veut davantage. La saveur de la pensée nietzschéenne vient de ce qu'elle est profondément et uniquement terrestre. Nietzsche est un athée qui tire durement et logiquement toutes les conséquences de son athéisme. Mais M. Bataille, lui, est un chrétien honteux. Il s'est jeté lui-même dans ce qu'il nomme un cul-de-sac. Il est au pied du mur. Il fait lui-même le bilan : « Le Ciel est vide... Le sol manquera sous mes pieds. Je mourrai dans des conditions hideuses... Je sollicite tout ce qu'un homme riant peut recevoir de mauvais. » Pourtant cet homme acculé, aux abois, ne fera pas l'aveu qu'on attend de lui : il ne voudra pas reconnaître qu'il *n'y a pas* de transcendance. Il préférera jouer sur les mots de « il n'y a pas » et de « transcendance ». Nous le tenons et il ne songe qu'à s'échapper. Il demeure, en dépit de tout, ce que Nietzsche appelait : un halluciné de l'arrière-monde. Du coup, l'ouvrage qu'il nous offre prend son véritable sens : l'humanisme nietzschéen n'était qu'une étape. Le vrai renversement est un peu plus loin. Nous avions cru qu'il s'agissait de trouver l'homme au sein de sa misère. Mais non : c'est Dieu, c'est bien Dieu qu'il s'agit de retrouver. Lorsqu'on s'est avisé de cela, tous les sophismes que nous avons relevés sont éclairés d'une lumière neuve : ils ne provenaient pas de quelque inadvertance, ou de jugements précipités ; ils avaient leur rôle à remplir ; ils devaient persuader M. Bataille qu'une espèce nouvelle de mysticisme est possible. Ils devaient nous conduire par la main à l'expérience mystique. C'est cette expérience que nous allons envisager à présent.

III

Le mysticisme est ek-stase, c'est-à-dire arrachement à soi vers..., et jouissance intuitive du transcendant. Comment un penseur qui vient d'affirmer l'absence de toute transcendance peut-il, dans et par cette démarche même, réaliser une expérience mystique ? Telle est la question qui se pose à notre auteur. Voyons comment il va y répondre.

Jaspers lui montrait la voie. M. Bataille a-t-il lu les trois volumes de *Philosophie*[11] ? On m'assure que non. Mais il a sans doute eu connaissance du commentaire que Wahl en a donné dans les *Études kierkegaardiennes*[12]. Les similitudes de pensée et de vocabulaire sont troublantes. Pour Jaspers comme pour M. Bataille, l'essentiel, c'est l'échec absolu, irrémédiable de toute entreprise humaine, qui révèle l'existence comme une « inintelligibilité pensante ». À partir de là, on doit « faire le saut où la pensée cesse ». C'est le « choix du non-savoir » dans lequel se jette et se perd le savoir. Pour lui aussi, l'abandon du non-savoir est sacrifice passionné au monde de la nuit. « Non-savoir », « déchirure », « monde de la nuit », « extrême de la possibilité », ces expressions sont communes à Wahl traduisant Jaspers et à M. Bataille.

Toutefois notre auteur se sépare de Jaspers sur un point essentiel. Je disais tout à l'heure qu'il cherchait Dieu. Mais il n'en conviendra pas. « Dérision ! Qu'on me dise panthéiste, athée, théiste !... Mais je crie au ciel : "Je ne sais rien". » Dieu, c'est encore un mot, une notion qui aide à sortir du savoir, mais qui reste savoir : « Dieu, dernier mot voulant dire que tout mot, un peu plus loin, manquera. » M. Bataille part d'une méditation sur l'échec, de même que Jaspers : « Perdu et suppliant, aveugle, à demi mort. Comme Job sur le fumier mais n'imaginant rien, la nuit tombée, désarmé, sachant que c'est perdu. » De même que Jaspers, il s'atteint comme inintelligibilité pensante. Mais

dès qu'il s'est enseveli dans le non-savoir, il refuse tout concept permettant de désigner et de classer ce qu'il atteint alors : « Si je disais décidément : "J'ai vu Dieu", ce que je vois changerait. Au lieu de l'inconnu inconcevable — devant moi libre sauvagement, me laissant devant lui sauvage et libre —, il y aurait un objet mort et la chose du théologien. »

Pourtant tout n'est pas si clair : voici qu'il écrit à présent : « J'ai du divin une expérience si folle qu'on rira de moi si j'en parle », et, plus loin : « À moi l'idiot, Dieu parle bouche à bouche... » Enfin, au début d'un curieux chapitre qui contient toute une théologie[a], il nous explique une fois encore son refus de nommer Dieu, mais d'une façon assez différente : « Ce qui, au fond, prive l'homme de toute possibilité de parler de Dieu, c'est que, dans la pensée humaine, Dieu devient nécessairement conforme à l'homme, en tant que l'homme est fatigué, affamé de sommeil et de paix. » Il ne s'agit plus de scrupules d'un agnostique qui, entre l'athéisme et la foi, entend demeurer en suspens. C'est vraiment un mystique qui parle, un mystique qui a vu Dieu et qui rejette le langage trop humain de ceux qui ne l'ont pas vu. Dans la distance qui sépare ces deux passages tient toute la mauvaise foi de M. Bataille[13]. Que s'est-il passé ?

Nous avions laissé notre auteur dans un cul-de-sac, aux abois. Dégoût atroce, inéluctable. Et pourtant « le possible de l'homme ne pourrait se borner à ce constant dégoût de soi-même, à ce reniement répété de mourant ». Il ne le *peut* pas, cependant il n'y a rien d'autre. Le ciel est vide, l'homme ne sait rien. Telle est la situation que M. Bataille nomme à juste titre « supplice » et qui est, sinon le supplice des hommes en général, du moins son supplice particulier, sa situation de départ. Point n'est donc besoin d'aller chercher bien loin ; voilà le fait premier : M. Bataille se dégoûte. Fait bien autrement effrayant dans sa simpli-

a. *Post-Scriptum au Supplice*, p. 159.

cité que deux cents pages de considérations truquées sur la misère humaine. À travers lui j'entrevois l'homme et sa solitude. À présent je sais que je ne puis rien pour lui et qu'il ne pourra rien pour moi ; il est à mes yeux comme un fou et je sais aussi qu'il me tient pour un fou. C'est ce qu'il *est* qui m'engage sur le chemin de l'horreur, non ce qu'il dit.

Mais il faut bien qu'il se défende. Contre lui-même. Ne l'a-t-il pas dit ? le supplice qu'il ne peut éluder, il ne peut pas non plus le supporter. Mais il n'y a *rien* d'autre que ce supplice ? Alors, c'est ce supplice même qu'on va truquer. L'auteur l'avoue lui-même : « J'enseigne l'art de tourner l'angoisse en délice. » Et voici le glissement : Je ne sais rien. Bon. Cela signifie que mes connaissances s'arrêtent, qu'elles ne vont pas plus loin. Au-delà rien n'existe, puisque rien n'est pour moi que ce que je connais. Mais si je substantifie mon ignorance ? Si je la transforme en « nuit du non-savoir » ? La voilà devenue positive : je puis la toucher, je puis m'y fondre. « Le non-savoir atteint, le savoir absolu n'est plus qu'une connaissance entre autres. » Mieux : je puis m'y installer. Il y avait une lumière qui éclairait faiblement la nuit. À présent je me suis retiré dans la nuit et c'est *du point de vue de la nuit* que je considère la lumière. « Le non-savoir dénude. Cette proposition est le sommet, mais doit être entendue ainsi : dénude, donc *je vois* ce que le savoir cachait jusque-là mais si je vois, je *sais*. En effet ; je sais, mais ce que j'ai su, le non-savoir le dénude encore. Si le non-sens est le sens, le sens qu'est le non-sens se perd, redevient non-sens (sans arrêt possible)[a]. » On ne prend pas notre auteur sans ver. S'il substantifie le non-savoir, c'est avec prudence : à la manière d'un mouvement, non d'une chose. Il n'en reste pas moins que le tour est joué : à tout coup le non-savoir, qui n'était préalablement *rien*, devient l'au-delà du savoir. En s'y jetant, M. Bataille se trouve soudain *du côté du transcendant*. Il s'est échappé :

a. P. 85.

le dégoût, la honte, la nausée sont restés du côté du savoir. Après cela il a beau jeu de nous dire : « Rien, ni dans la chute ni dans le vide, n'est révélé. » Car l'essentiel est révélé : c'est que mon abjection est un non-sens et qu'il y a un non-sens de ce non-sens (qui n'est aucunement retour au sens primitif). Un texte de M. Blanchot, cité par M. Bataille[a], va nous découvrir la supercherie : « La nuit lui parut bientôt plus sombre, plus terrible que n'importe quelle autre nuit, comme si elle était réellement sortie d'une blessure de la pensée qui ne se pensait plus, *de la pensée prise ironiquement comme objet par autre chose que la pensée*[b]. »

Mais précisément M. Bataille ne veut pas voir que le non-savoir est immanent à la pensée. Une pensée qui pense qu'elle ne sait pas, c'est encore une pensée. Elle découvre *de l'intérieur* ses limites, elle ne se survole pas pour autant. Autant faire de *rien* quelque chose, sous prétexte qu'on lui donne un nom.

D'ailleurs notre auteur va jusque-là. Il n'y faut pas grand-peine. Vous et moi, nous écrivons : « Je ne sais rien », à la bonne franquette. Mais supposons que j'entoure ce *rien* de guillemets. Supposons que j'écrive, comme M. Bataille : « Et surtout "rien", je ne sais "rien". » Voilà un *rien* qui prend une étrange tournure ; il se détache et s'isole, il n'est pas loin d'exister par soi. Il suffira de l'appeler, à présent, l'*inconnu* et le résultat est atteint. Le rien, c'est ce qui n'existe pas du tout ; l'inconnu, c'est ce qui n'existe aucunement pour moi. En nommant le rien l'inconnu, j'en fais l'être qui a pour essence d'échapper à ma connaissance ; et si j'ajoute que je ne sais rien, cela signifie que je communique avec cet être par quelque autre moyen que le savoir. Là encore le texte de M. Blanchot, auquel notre auteur se réfère, va nous éclairer : « Par ce vide, c'était donc le regard et l'objet du regard qui se mêlaient. Non seulement cet œil

a. Albert Camus me faisait remarquer que *L'Expérience intérieure* est la traduction et le commentaire exact de *Thomas l'Obscur*.
b. Cité p. 158. [C'est Sartre qui souligne.]

qui ne voyait rien appréhendait quelque chose, mais il appréhendait la cause de sa vision. *Il voyait comme un objet ce qui faisait qu'il ne voyait pas*[a]. » Voilà donc cet inconnu, sauvage et libre, auquel M. Bataille tantôt donne et tantôt refuse le nom de Dieu. C'est un pur néant hypostasié. Un dernier effort, et nous allons nous dissoudre nous-même dans cette nuit qui ne faisait encore que nous protéger : c'est le savoir qui crée *l'objet* en face du sujet. Le non-savoir est « suppression de l'objet et du sujet, seul moyen de ne pas aboutir à la possession de l'objet par le sujet ». Reste la « communication » : c'est-à-dire que la nuit absorbe tout. C'est que M. Bataille oublie qu'il a construit de ses mains un objet universel : la Nuit. Et c'est le moment d'appliquer à notre auteur ce que Hegel disait de l'absolu schellingien : « La nuit, toutes les vaches sont noires. » Il paraît que cet abandon à la nuit est ravissant : je ne m'en étonnerai point. C'est une certaine façon, en effet, de se dissoudre dans le *rien*. Mais ce rien est habilement ménagé de façon à être *tout*. M. Bataille — ici comme tout à l'heure à l'étage de l'humanisme nietzschéen — satisfait par la bande son désir « d'être tout ». Avec les mots de « rien », de « nuit », de « non-savoir qui dénude », il nous a tout simplement préparé une bonne petite extase panthéistique. On se rappelle ce que Poincaré[14] dit de la géométrie riemannienne[15] : remplacez la définition du plan riemannien par celle de la sphère euclidienne et vous avez la géométrie d'Euclide. Remplacez de même le rien absolu de M. Bataille par l'être absolu de la substance, et vous avez le panthéisme spinoziste. Encore faut-il reconnaître, dira-t-on, que la géométrie de Riemann n'est pas celle d'Euclide. D'accord. De même le système de Spinoza est un panthéisme blanc ; celui de M. Bataille est un panthéisme noir[16].

Dès lors on comprendra la fonction du scientisme dans la pensée de notre auteur. La véritable expérience intérieure est en effet à l'extrême opposé du panthéisme. Quand une fois l'on s'est trouvé par le *cogito*, il n'est plus question de se perdre : plus d'abîme, plus de nuit, l'homme s'emporte partout avec soi ; où qu'il soit, il éclaire, il ne voit que ce qu'il éclaire, c'est lui qui décide de la signification des choses. Et s'il saisit quelque part un être absurde, fût-ce lui-même, cette absurdité est encore une signification humaine et c'est lui qui en décide. L'homme est immanent à l'humain ; l'univers de l'homme est fini mais non limité. Si Dieu parle, il est fait à l'image de l'homme, mais s'il se tait, il est humain encore. Et s'il est un « supplice » de l'homme, c'est de ne pouvoir sortir de l'humain pour se juger, de ne pouvoir contempler le dessous des cartes. Non parce qu'on les lui dérobe, mais parce que, les vît-il même, c'est à sa lumière qu'il les verrait. De ce point de vue l'expérience mystique doit être considérée comme une expérience humaine parmi d'autres, elle n'est pas privilégiée. Ceux pour qui ce supplice de l'immanence est intolérable, inventent des ruses pour parvenir à se regarder avec des yeux inhumains. Nous avons vu M. Blanchot recourir au fantastique pour nous présenter une image inhumaine de l'humanité[17]. M. Bataille, obéissant à des motifs analogues, veut surprendre l'humain sans les hommes, comme Pierre Loti qui décrivait « l'Inde sans les Anglais[18] ». S'il y parvient, la partie qu'il joue est déjà plus qu'à moitié gagnée : déjà il est sorti de soi, déjà il s'est rangé du côté du transcendant. Mais, différant en cela de l'auteur d'*Aminadab*, ce n'est pas à des procédés littéraires qu'il recourt, c'est au coup d'œil scientifique.

On se rappelle, en effet, le fameux précepte de Durkheim : « traiter les faits sociaux comme des choses ». Voilà ce qui séduit M. Bataille dans la Sociologie. Ah ! s'il pouvait traiter comme des choses les faits sociaux et les hommes et lui-même, si son inexpiable individualité pouvait lui apparaître comme une certaine qualité donnée, alors il se serait

a. P. 158. C'est moi qui souligne.

débarrassé de lui-même. Malheureusement pour notre auteur, la Sociologie de Durkheim est morte : les faits sociaux ne sont pas des choses, ils ont des significations et, comme tels, ils renvoient à l'être par qui les significations viennent au monde, à l'homme, qui ne saurait à la fois être savant et objet de science. Autant vaudrait tenter de soulever la chaise sur laquelle on est assis en la prenant par les barreaux. C'est pourtant à cet effort vain que se complaît M. Bataille. Le mot d'impossibilité revient souvent sous sa plume : ce n'est pas par hasard. Il appartient sans aucun doute à cette famille d'esprits qui sont par-dessus tout sensibles au charme acide et épuisant des tentatives impossibles. C'est son mysticisme plus que l'humanisme de M. Camus qu'il conviendrait de symboliser par le mythe de Sisyphe.

D'une pareille entreprise, que demeure-t-il ? D'abord une expérience indéniable. Je ne doute pas que notre auteur ne connaisse certains états ineffables d'angoisse et de joie suppliciante. Je remarque seulement qu'il échoue lorsqu'il veut nous donner la méthode qui nous permettrait de les obtenir à notre tour. D'ailleurs, bien que son ambition avouée ait été d'écrire un *Discours de la méthode* mystique, il confesse à plusieurs reprises que ces états viennent quand ils veulent et disparaissent de même. Pour moi, j'y verrais plutôt des réactions de défense propres à M. Bataille et qui ne conviennent qu'à son cas. De même que l'animal aux abois réagit parfois par ce qu'on nomme le « réflexe de la fausse mort », suprême évasion, de même notre auteur, acculé au fond de son impasse, s'évade de son dégoût par une sorte d'évanouissement extatique. Mais quand bien même il mettrait une méthode rigoureuse à notre disposition pour obtenir à volonté ces ravissements, nous serions fondés à lui demander : et puis après ? L'expérience intérieure, nous dit-on, est le contraire du projet. Mais nous *sommes* projet, en dépit de notre auteur. Non par lâcheté

ni pour fuir une angoisse : mais projet d'abord. Si donc un semblable état doit être recherché, c'est qu'il sert à fonder de nouveaux projets. Le mysticisme chrétien est projet : c'est la vie éternelle qui est en cause. Mais les joies auxquelles nous convie M. Bataille, si elles ne doivent renvoyer qu'à elles-mêmes, si elles ne doivent pas s'insérer dans la trame de nouvelles entreprises, contribuer à former une humanité neuve qui se dépassera vers de nouveaux buts, ne valent pas plus que le plaisir de boire un verre d'alcool ou de se chauffer au soleil sur une plage[19].

Aussi, plus qu'à cette expérience inutilisable, s'intéressera-t-on à l'homme qui se livre dans ces pages, à son âme « somptueuse et amère », à son orgueil maladif, à son dégoût de soi, à son érotisme, à son éloquence souvent magnifique, à sa logique rigoureuse qui masque les incohérences de sa pensée, à sa mauvaise foi passionnelle, à sa quête vaine d'une évasion impossible. Mais la critique littéraire trouve ici ses limites. Le reste est l'affaire de la psychanalyse. Qu'on ne se récrie pas : je ne pense pas ici aux méthodes grossières et suspectes de Freud, d'Adler ou de Jung ; il est d'autres psychanalyses.

Octobre à décembre 1943.