

L'ANTHROPOLOGIE DE LA PEUR DE GEORGES BATAILLE

Jean-Christophe Goddard

Université de Toulouse II le Mirail / EuroPhilosophie

Abstract. *Antropology of Fear Georges Bataille*

The essay analyzes the concept of fear as George Bataille explores it in the books *L'Expérience intérieure* and *Le coupable*. The relationship between fear and madness occupies a relevant position in these essays.

Keywords: French Philosophy, Fear, Madness, Bataille.

En introduction à la réédition de ses deux premiers livres, *L'expérience intérieure* et *Le coupable*, Georges Bataille oppose la recherche philosophique de la vérité – c'est-à-dire la science¹ – à la recherche de la peur, pour autant que la peur, ou, plus précisément, «J'ai peur» est «une attitude qui s'éloigne»², et qui doit donc être restaurée. Il écrit: «c'est la peur que je veux et que je recherche: celle qu'ouvre un glissement vertigineux, celle qu'atteint l'illimité possible de la pensée».

1. *Ordre des choses et ordre intime*

¹ Sur la science comme conscience claire de l'ordre des choses – c'est-à-dire en tant qu'elle est la conscience se détournant de l'ordre intime ou de la vie –, cf. G. Bataille, *Théorie de la religion*, Gallimard, 1973, p. 124 sq.

² G. Bataille, *Le coupable*, Gallimard, 1961, p. 12.

Jean-Christophe Goddard

Pour comprendre cette volonté de peur, il faut se reporter à l'ensemble de l'anthropologie de G. Bataille, et très précisément à la distinction qu'elle établit entre *l'ordre des choses* et *l'ordre intime*.

L'ordre des choses, que Bataille appelle aussi l'ordre réel, est celui de la position transcendante des objets par rapport à un sujet conscient, lui-même posé comme individualité séparée, c'est-à-dire comme *chose*. La condition de la séparation des êtres, sujets comme objets, dans l'ordre des choses est leur durée, au sens de leur stabilité: la position objective des choses n'ayant de sens que par rapport à un temps ultérieur en lequel les choses seront encore disponibles. Sous cet aspect, le monde, comme monde des choses, est donc à la fois discontinu et stable.

L'ordre intime est celui de la vie immanente en laquelle rien n'a d'existence séparée, ni sujet ni objet; il est l'ordre de la participation et de la communauté universelle et impersonnelle des êtres. «Est intime, au sens fort», écrit Bataille, «ce qui a l'emportement d'une absence d'individualité, la sonorité insaisissable d'un fleuve, la vide limpidité du ciel»³. A la discontinuité du monde des choses, l'ordre intime oppose son essentielle continuité dont l'entre-dévoration animale, omophagique, est l'expression⁴. Car si l'ordre des choses est l'ordre de la conscience et de ses projets, l'ordre intime est celui de l'affirmation vitale propre au monde animal.

Mais la différence des deux ordres n'est toutefois pas la différence de l'humain et de l'animal. L'humain ne se situe pas en effet du seul côté de la conscience et des choses. Il est, très précisément, à la *jointure* des deux ordres.

³ G. Bataille, *Théorie de la religion*, p. 68.

⁴ Cf. G. Bataille, *Théorie de la religion*, p. 32 sq.

D'une manière générale, la distinction et l'opposition radicale de l'ordre des choses et de l'ordre de la vie n'est pas originale.

Elle se rencontre, par exemple, chez Bergson. Elle est ainsi, au chapitre III de *L'évolution créatrice*, la distinction de deux «espèces d'ordre»:

1) l'ordre géométrique, purement spatial, de la matérialité, pour autant qu'elle est subordonnée aux besoins de l'action et se résout en une multiplicité discrète d'objets placés dans une extériorité réciproque;

2) l'unité intérieure et fluide de l'élan vital, le mouvement d'une création incessante de formes nouvelles, l'océan de vie en lequel toute extériorité, toute séparation individuelle vient à se dissoudre.

Elle est aussi, chez Deleuze, par exemple dans *L'Anti-Œdipe*, la distinction du molaire et du moléculaire, ou encore du paranoïaque et du schizophrénique:

- d'une part le mélange passif des parties emboîtées, le mélange partiel, qui organise le multiple en masses grégaires, aménage des territorialités asilaires, et fonde l'assujettissement social;

- d'autre part le mélange actif, total et liquide, qui déterritorialise et lie les multiplicités de façon a-organique, par compénétration, en les plongeant dans un réseau d'interconnexions ouvert et fluide, et opère, ce faisant, la dissolution révolutionnaire de la contrainte.

Il y a là, comme chez Bataille, comme chez Bergson, deux types d'unité, qui sont aussi et surtout deux multiplicités: une multiplicité discrète, d'emboîtements successifs (l'unité partielle) et une multiplicité non numérique, continue, fluide, de compénétration (l'unité totale), c'est-à-dire *simple*. Une complexité grégaire qui procède par assemblage, et une complexité simple qui procède par intégration continue.

La distinction des deux ordres est donc commune, et l'on pourrait bien voir, par exemple chez Deleuze, un approfondissement du sens de cette distinction telle qu'il la trouve chez Bergson et chez Bataille. Mais l'essentiel n'est pas là. La question primordiale, celle sur laquelle les trois auteurs se divisent, est la question de *l'articulation* des deux ordres. C'est la réponse qu'ils donnent chacun à cette question qui est proprement originale.

Le chapitre III de *L'évolution créatrice* est d'ailleurs, en réalité, plutôt consacré à penser cette articulation des ordres inconciliables qu'à élaborer leur distinction. Leur articulation y réside très précisément dans la possibilité de passer de l'un à l'autre par voie d'inversion, chacun des deux ordres n'étant le résultat que d'une interruption et d'une inversion du mouvement par lequel l'autre se crée. La manière dont Bergson pense l'articulation des deux ordres fournissant ainsi à sa philosophie, sa méthode et son orientation générale: l'intuition comme double effort de la conscience en deux directions inverses «se haussant et s'abaissant tour à tour»⁵ pour saisir du dedans les deux formes de la réalité que sont le corps et l'esprit – en termes batailliens: la chose et la vie.

De même pour Deleuze. Si le choix n'est bien qu'entre deux pôles, «la contre-fuite paranoïaque qui anime tous les investissements conformistes, réactionnaires et fascistes, [et] la fuite schizophrénique convertible en investissement révolutionnaire»⁶, il n'en reste pas moins que seule une certaine articulation des deux, que Deleuze conçoit sous la forme d'«un agencement», c'est-à-dire sur le mode «machinique», permet de parer le danger de la ligne schizophrénique de rupture, dont Deleuze

⁵ Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, p. 357.

⁶ Deleuze, *L'Anti-Oedipe*, p. 408.

dit expressément qu'il est pire que celui de la ligne sédentaire: le risque «de tourner en ligne d'abolition, de destruction, des autres et de soi-même»⁷. De là l'orientation générale du deleuzisme, qui est de chercher, non pas seulement à défaire l'ordre des choses par l'ordre intime, l'ordre grégaire par l'ordre intensif des essences singulières et nomades, mais surtout à construire une articulation *athlétique* des deux mouvements inverses par lesquels s'engendrent le stable et l'instable, le séparé et le fluide, non pas dans une alternance, comme chez Bergson, mais par la torsion ou la déformation sur place d'une unique Figure *en même temps* isolée, individuée, et dissoute dans la vie universelle. On me permettra de renvoyer à mon dernier ouvrage paru à la Librairie Vrin, sous le titre *Violence et subjectivité*, où j'analyse, sous le concept de *station hystérique*, cette articulation athlétique des deux ordres, tout particulièrement en mobilisant l'esthétique de Deleuze.

Il n'est pas sans intérêt de relever que la Figure deleuzienne de l'articulation, en termes batailliens, de l'ordre des choses et de l'intimité, est celle d'une certaine saisie *meurtrière*: une Figure de la mort. Il est d'ailleurs aussi remarquable que Bergson ait pu préciser, toujours au chapitre III de *L'évolution créatrice*, que l'effort d'intuition, s'il consistait dans une pure coïncidence avec la vie, avec l'intime, ne pourrait être soutenu «au-delà de quelques instants»⁸ sans nous détruire; de sorte qu'un «va-et-vient continu»⁹ entre les deux directions correspondant aux deux ordres est préférable et plus à même de soutenir et de généraliser l'intuition.

⁷ Deleuze, *Dialogues*, p. 168.

⁸ Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, p. 238.

⁹ Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, p. 240.

Quelle est la solution de G. Bataille au problème de la jointure des deux ordres?

Nous l'avons dit: l'humain ne se trouve pas exclusivement dans l'ordre de la conscience ou des choses, mais dans le rapport et la jointure de cet ordre avec l'ordre de l'intimité vivante. En cette mesure les anthropologies bergsonienne et deleuzienne sont des anthropologies de l'effort. L'homme y est défini par son effort: soit par son effort athlétique parano-schizoïde pour *devenir* animal, soit par son effort de va-et-vient continu, de mouvement pendulaire incessant dans les deux directions opposées du spatial et du vital. L'anthropologie de Bataille, quant à elle, est une anthropologie de *la peur*, car la jointure des deux ordres qui définit en propre l'humain y est la peur. Et si la peur doit être recherchée, c'est par ce qu'elle est la seule expérience possible de l'humain comme tel.

C'est, en effet, dans l'expérience de la *peur de la mort* que la vie est révélée dans sa plénitude et qu'elle fait sombrer l'ordre des choses¹⁰. L'homme a peur de la mort comme de l'ordre intime «qui n'est pas conciliable avec l'ordre des choses»¹¹; il a peur de la mort parce qu'elle est la dissipation de l'ordre réel, de l'utilitaire et de la stabilité qu'il requiert, dans une inutile consommation, une dépense en pure perte. Mais, s'il a peur, c'est d'abord parce qu'il est entré dans l'édifice des projets qu'est l'ordre des choses, et qu'il est lui-même une chose – parce que l'ordre intime le menace dans sa nature de chose. La peur de la mort est en conséquence le lieu même où s'éprouve la scission des deux ordres inconciliables et leur jointement (l'articulation des contraires) en

¹⁰ Cf. G. Bataille, *Théorie de la religion*, p. 64.

¹¹ *Ibid.*, p. 70.

l'homme ou qu'*est* l'homme : «l'impossibilité d'être humain sans être une chose [une conscience] et d'échapper aux limites des choses sans revenir au sommeil animal [à la pure vie immanente et non consciente]»¹². Sans cette peur, il n'y aurait pas d'humanité.

2. Anthropologie de la peur contre gouvernement de la peur

Si l'anthropologie bataillienne de la peur peut être mobilisée dans le cadre d'une critique du gouvernement de la peur, c'est parce qu'elle éclaire le sens réel d'un tel gouvernement qui est plutôt de construire des stratégies d'évitement de la peur – parce qu'elle permet de mettre en valeur la manière dont, à travers le gouvernement de la peur, l'ordre des projets et des choses tente de s'émanciper totalement de tout rapport à l'intime, et donc, en réalité, de toute angoisse proprement humaine.

On relèvera que la peur organisée, systématisée dans le gouvernement de la peur, n'est plus, à proprement parler, la peur de la mort, mais toujours de quelque chose de déterminé – une épidémie, un risque naturel ou social... –, qui s'inscrit par conséquent dans l'ordre des choses individuées, qui ne me soustrait pas violemment à cet ordre mais m'y reconduit jusque dans la mort, transformant celle-ci en un événement *social* et anticipable comme un possible dans un monde de projets: ma mort comme un *produit* du monde des choses, liée à son organisation, dépendante du degré d'efficacité de son dispositif de prévention. Une mort en laquelle, par conséquent, l'individualité n'est pas reprise dans le

¹² *Ibid.*, p. 72.

«bouillonnement prodigue de la vie»¹³, mais demeure stable au sein d'un décompte statistique des victimes de l'insécurité terroriste, alimentaire ou biologique.

Il faut admettre que le gouvernement de la peur, en proposant des *raisons* de mourir, en faisant de la mort une possibilité, en réalité, *limite* la peur.

En elle-même, la peur de la mort, est sans objet: « – ... la peur... oui la peur, à laquelle atteint seul l'illimité de la pensée... la peur, oui, mais la peur de quoi...?», demande Bataille en Introduction au *Coupable*. «La réponse emplit l'univers, elle emplit l'univers en moi: – ... évidemment la peur de RIEN...»¹⁴. Cette peur, an-économique, qui excède tout système de rétributions ou de châtements futurs comme tout système de prévention et de protection, est sans raison. Elle ne transforme pas la mort, dont elle est la peur, en un possible, auquel on peut encore se soustraire et qui *menace* d'être réalisé, mais elle la reconnaît et s'en effraie comme de *l'impossible* en l'homme, comme de l'impossible qui *définit* en propre l'homme.

Bergson ou Deleuze cherchent, dans le mouvement pendulaire ou dans la station athlétique parano-schizoïde, une certaine coïncidence possible des ordres inconciliables. C'est manifeste, dans le cas de Bergson, le pendulaire permettant d'élargir, d'amplifier l'intuition de la vie en la déployant dans le temps d'un battement rythmique. C'est aussi le cas de Deleuze, si l'on est attentif au fait que la station athlétique, à la fois individuante et dissolvante, en laquelle s'articulent et coïncident les

¹³ *Ibid.*, p. 71.

¹⁴ *Ibid.*, p. 13.

deux ordres est celle «d'une vie jouant avec la mort»¹⁵, d'une individualité qui s'efface dans l'immanence en se singularisant dans cette effacement même: une mort en suspens, une mort qui *dure*.

L'expérience anthropologique de la peur de la mort, et de la divergence des deux ordres, est au contraire, pour Bataille, l'expérience d'une impossible coïncidence. Plus précisément, elle est l'expérience de l'impossibilité de la mort : de la mort comme l'impossible.

Insistons: cette impossibilité n'est pas ce qui est impossible à l'homme, elle est l'impossibilité qui définit l'homme lui-même; puisque, écrit Bataille, il est «le seul animal qui de sa mort ait su faire exactement, lourdement l'impossible... La conscience est la condition de la mort achevée. Je meurs dans la mesure où j'ai la conscience de mourir. Mais la mort déroband la conscience, non seulement j'ai conscience de mourir: cette conscience, en même temps, la mort la dérobe en moi...»¹⁶. La volonté de peur est alors la volonté de maintenir intacte l'appréhension de la mort comme cette impossibilité.

Si Bataille tient à maintenir vive la peur de la mort, c'est-à-dire cette impossible coïncidence de la conscience et de la vie dans la mort, c'est parce qu'elle lui fournit le principe d'une critique générale de la société industrielle – dont le gouvernement de la peur est un avatar.

Dans la quatrième partie de *La part maudite* consacrée à la société industrielle, Bataille place à l'origine de la société industrielle, «fondée sur le primat et l'autonomie de la marchandise – de la *choses*»¹⁷, «une volonté contraire de placer l'essentiel – ce qui effraie et ravit dans le tremblement

¹⁵ Deleuze, *L'immanence : une vie...*, revue Philosophie, n° 47, ed. Minuit, 1995.

¹⁶ G. Bataille, *Le coupable*, p. 14.

¹⁷ G. Bataille, *La part maudite*, Minuit, 1967, p. 165

Jean-Christophe Goddard

– en dehors de l'activité, du monde des choses». «L'essentiel» désigne ici l'ensemble des dépenses improductives de toutes sortes, les institutions et les valeurs créatrices de dépenses, que le capitalisme bourgeois laisse subsister et auxquelles il n'est hostile, note Bataille, que mollement et illogiquement.

Mais l'important n'est pas ici cette tolérance ou cette molle hostilité ; ce qui importe, c'est que le primat de la marchandise renvoie l'improductif, la consommation vitale, dans un *à côté* de l'ordre des choses, et se fonde, en conséquence, sur l'abolition de tout *contact*, de toute *articulation* entre le monde de la production et celui de la vie. Or, nous l'avons vu, seule l'expérience de la peur de la mort à la jointure des deux ordres, comme expérience de leur impossible coïncidence, est, pour Bataille, fondatrice de l'humanité comme telle. C'est donc tout aussi essentiellement que la société industrielle tend à réduire, à évacuer la peur de la mort en la reprenant, en la limitant et en la rationalisant dans une organisation du risque et de la prévention. Gouverner par la peur, ce n'est pas vouloir la peur, mais au contraire radicaliser la tendance propre à la société industrielle qui est de *supprimer la peur de la mort*, comme ce point où l'ordre des choses entre en contact avec l'intime.

Il est remarquable que, dans *La part maudite*, Bataille prolonge sa critique de la société industrielle par une critique du marxisme – qui est en réalité une critique de la politique communiste alors à l'œuvre en Union Soviétique.

Cette politique lui apparaît comme une radicalisation du capitalisme bourgeois. «Rigoureusement réaliste», consciente de l'opposition de l'économique et du religieux (l'improductif), elle s'efforce de dénoncer et

de démanteler systématiquement les institutions improductives afin d'aller jusqu'au bout des choses, d'achever la chose, de réaliser l'adéquation achevée de l'homme à la production. Il n'est pas, bien sûr, ici question de trancher la question de savoir si cette compréhension du communisme vaut comme une critique recevable du marxisme (il n'est pas du tout sûr que le marxisme soit entièrement du côté de la production des choses). On relèvera seulement que la logique propre à la société industrielle est bien de détruire toute forme de survivance des valeurs improductives par l'achèvement de l'économie et qu'elle tend dans cette mesure à l'aplanissement systématique des difficultés matérielles de la vie: la systématisation de la peur à laquelle aboutit aujourd'hui le gouvernement capitaliste des choses a beaucoup à voir avec cette volonté d'achever l'économie, par l'intégration de la seule peur qui menace encore l'ordre des choses – la peur de la mort – dans une *économie* de la peur.

La suppression de la mort comme perte, pure perte improductive, par le calcul et la prévention des risques appartient à la logique radicale du capitalisme – à cette même logique qu'actualise, pour Bataille, le marxisme, et qui est la suppression pure et simple du religieux, non pas seulement sous sa forme extérieure et contradictoire (les Eglises), mais sous sa forme essentielle: comme expérience de l'intimité destructrice de toute socialité organique. Le religieux, pour reprendre une formule de Deleuze, en tant qu'il «fait fuir le social» dans la direction du vital.

3. Souveraineté et sacrifice

Jean-Christophe Goddard

A cette logique du capitalisme, Bataille oppose, dans toute son œuvre, un idéal de souveraineté retrouvée hors de la production.

En quoi consiste l'attitude souveraine qui ne tourne pas le dos à la peur, la veut et maintient la présence dévastatrice de l'intime au cœur de l'ordre des choses

Pour donner à le comprendre, nous citerons longuement des extraits d'un article publié par Bataille en 1930 dans le n°8 de la revue Documents: *La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh*. Bataille y rapproche l'automutilation de Van Gogh de deux cas psychiatriques:

1) un cas relaté dans les Annales médico-psychologiques; celui de Gaston F., un dessinateur en broderie âgé de 30 ans, entré à l'Asile Sainte-Anne en janvier 1924 après s'être arraché un doigt sur l'ordre impératif du soleil. On lit ainsi dans le rapport des Annales: «Il se promenait le matin du 11 décembre, sur le boulevard de Ménilmontant quand, arrivé à la hauteur du Père-Lachaise, *il se mit à fixer le soleil et recevant de ses rayons l'ordre impératif de s'arracher un doigt*, sans hésiter, sans ressentir aucune douleur, saisit entre ses dents son index gauche, sectionna successivement la peau, les tendons fléchisseurs et extenseurs, les ligaments articulaires au niveau de l'articulation phalango-phalangienne, tordit de sa main droite l'extrémité de son index gauche ainsi dilacéré et l'arracha complètement. Il tenta de fuir devant les agents, qui réussirent cependant à s'emparer de lui et le conduisirent à l'hôpital...»¹⁸.

¹⁸ G. Bataille, *Documents*, Mercure de France, 1968, p. 145-146.

2) un cas relaté dans le n°27 de l'*Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie*, et cité par Lorthiois dans un ouvrage paru en 1909 sous le titre *De l'automutilation. Mutilations et suicides étranges*. «Une fille de trente-quatre ans séduite et rendue enceinte par son maître avait donné le jour à un enfant qui mourut quelques jours après sa naissance. Cette malheureuse était depuis lors atteinte du délire de la persécution avec agitation et hallucination religieuses. On l'interna dans un asile. Un matin, une gardienne la trouve occupée à s'arracher l'œil droit: le globe oculaire gauche avait disparu et l'orbite vide laissait voir des lambeaux de conjonctive et de tissu cellulaire, ainsi que des pelotons adipeux; à droite existait une exophtalmie très prononcée... Interrogée sur le mobile de son acte, l'aliénée déclara avoir entendue la voix de Dieu et quelque temps après avoir vu un homme de feu: «Donne moi tes oreilles, fends-toi la tête», lui disait le fantôme. Après s'être frappé la tête contre les murs, elle tente de s'arracher les oreilles puis décide de s'extirper les yeux»¹⁹.

Ce dernier exemple est d'autant plus saisissant que la *violence* avec laquelle le religieux ou l'intime fait irruption dans l'ordre réel prend la forme de l'énucléation oedipienne, qui est, dit Bataille, «la forme la plus horrifiante du sacrifice». La démence levant ainsi les obstacles qui s'opposent à une telle irruption dans l'ordre des choses.

On sera attentif au fait que ces gestes d'automutilation renvoient à des pratiques analogues, très primitives, auxquelles on a pu reconnaître une certaine fonction sociale, mais toujours *en marge* de l'économie, et qui sont de moins en moins tolérées par la société industrielle pour autant

¹⁹ *Ibid.*, p. 153.

qu'elle tend à rationaliser la violence: la circoncision, l'arrachage d'une dent, l'ablation d'un doigt, etc. La violence de ces gestes étant d'autant plus sensible et insupportable pour nous que la société est engagée dans le système de prévention et de gouvernement de la peur que nous avons évoqué.

En quoi de tels gestes affirment-ils une souveraineté en rupture avec l'ordre de la production?

Nous retiendrons qu'ils affirment une impulsion contraire à celle qui fait *manger* – c'est-à-dire à l'impulsion d'*appropriation* des aliments comme des biens. A l'inverse de l'ingestion, ils consistent à jeter quelque chose de soi-même hors de soi. De telle sorte que ce qui est ainsi rejeté de soi, le doigt, l'œil, échappe, *comme chose*, au monde des choses, est altéré de façon troublante dans son statut de chose par la violence même de l'arrachement. De telle sorte, également, que l'homogénéité de la personne habituellement confortée et renforcée par l'ingestion appropriante des aliments se trouve rompue par l'ablation, celle-ci ayant le pouvoir de libérer des éléments hétérogènes et de mettre en cause la participation de la personne à un monde constitué d'entités discrètes et individuées.

Un tel vomissement, un tel jet ou rejet hors de soi, est proprement pour Bataille l'affirmation d'une liberté – d'une «merveilleuse liberté»²⁰ –, la liberté de sortir de soi, d'échapper à toute appropriation, d'être décidemment *inapproprié*: la liberté de «cracher à la figure de tous ceux qui gardent de la vie qu'ils ont reçu l'idée élevée, officielle, que l'on connaît», et qui justifie qu'on la *préserve*, qu'on la *réserve* au lieu de la dépenser en

²⁰ *Ibid.*, p. 162.

pure perte. Un souci de réserve sur lequel s'appuient les peurs déterminées du système de la peur: la peur de perdre la santé, la sécurité des biens et des personnes, l'identité personnelle ou du groupe, l'intégrité physique et morale, etc.

Il faut insister, avec Bataille, sur l'élément de haine et de dégoût dont est chargée l'automutilation et sans lequel elle ne saurait paraître comme l'affirmation de souveraineté et de liberté qu'elle est: «l'oreille monstrueuse envoyée [par Van Gogh] dans son enveloppe sort brusquement du cercle magique à l'intérieur duquel avortaient stupidement les rites de libération. Elle en sort avec la langue d'Anaxarque d'Abdère tranchée avec les dents et crachée sanglante à la figure du tyran Nicocréon».

Chose échappant au monde des choses, choses arrachée et non produite, la partie jetée hors de soi est chose *non chose*: chose intime, chose *sacrée*. C'est cette chose sacrée qui est jetée à la face du tyran, comme à la face d'un monde entièrement dominé par la production des choses – en lequel l'homme est exclusivement marchandise, une chose disponible à fins utiles. La frayeur que suscite cette chose sacrée – et notre frayeur à la lecture des comptes-rendus psychiatriques cités par Bataille – étant très exactement la peur suscitée par la coïncidence impossible, dans la mort, des deux ordres inconciliables du réel et de la vie.

4. *Bataille, Derrida et Hegel*

En 1967, dans *L'écriture et la différence*, Derrida, radicalisant la position critique de Bataille à l'égard du monde de la production et des œuvres, fait de la dépense improductive du meurtre, de la dilapidation du sens dans la mutilation sacrificielle, le mot d'ordre d'une nouvelle pensée, qui a pour héros Antonin Artaud et pour modèle le théâtre de la cruauté dans sa détermination à détruire l'Occident, sa civilisation, sa religion et le tout de sa philosophie.

Ce mot d'ordre, cet appel à la dépense transgressive est aussi anti-hégélien: le sacrifice éperdu de la présence et du sens en quoi consiste pour Derrida l'expérience du sacré, doit rester sans amortissement, sans reste, sans réserve. Il doit être en tout point opposé au concept spéculatif par excellence, celui d'*Aufhebung*, qui, en conjoignant l'abolition et la conservation, signifie: «*l'affairement* d'un discours s'essoufflant à se réapproprier toute négativité, [...] à donner un sens à la mort, à se rendre du même coup aveugle au sans-fond du non-sens dans lequel se puise et s'épuise le fonds du sens»²¹.

En sa plus grande force dans l'acte souverain du sacrifice, la mort sacrée est pour Derrida une pure consommation sans retour, une destruction en pure perte; elle est ce que Hegel, aveugle à l'expérience du sacrifice authentique, désigne sous le terme de «*négativité abstraite*» et qu'il oppose au travail du négatif positivement à l'œuvre dans l'opération dialectico-spéculative. Derrida en appelle alors à une négation sans conservation, à un hégélianisme du sacrifice sans retenue, capable de résister à la précipitation vers le sérieux du sens et la sécurité du savoir, – à un hégélianisme qui ne chercherait pas à avoir *raison* du négatif, mais

²¹ Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, p. 377.

irait jusqu'au bout du négatif, sans mesure, – qui se retiendrait de faire collaborer le négatif à l'*Errinerung*, à la mémoire intériorisante du sens.

Cette compréhension de l'héritage de Bataille, Derrida la tient très vraisemblablement de Foucault, qui, dans un article intitulé «Préface à la transgression», paru en 1963 dans le volume d'hommage rendu par la revue *Critique* à Georges Bataille (qui en fut le fondateur), opposait l'expérience bataillienne de la transgression à l'expérience de la contradiction si décisive pour la pensée dialectique, et appelait à l'invention d'un langage qui serait au transgressif ce que la dialectique a été à la contradiction. Un langage, donc, non-dialectique, non-discursif, qui s'effondrerait sans cesse au cœur de son propre espace, en conformité avec l'expérience transgressive qui est de mettre tout en cause, sans repos admissible, d'ouvrir impatientement, sans délai – c'est-à-dire dans l'ignorance des patiences du négatif –, l'espace illimité où se joue le divin, pour bondir en lui dans une affirmation non positive, sans contenu, sans limite.

Reste qu'en 1948, dans la *Théorie de la religion*, Bataille exprime sa dette envers les «thèses, antithèses et synthèses consciemment hégéliennes» de Dumézil, mais aussi, et surtout, envers l'*Introduction à la lecture de Hegel* de Kojève, qui contient «en substance» les mêmes idées que sa *Théorie de la religion* et qui est «non seulement l'instrument premier de la conscience de soi», mais «le seul moyen d'envisager les divers aspects de la vie humaine (...) autrement qu'un enfant n'envisage des actes de grandes personnes». De sorte que, conclut Bataille, «nul ne saurait actuellement prétendre à la culture sans en avoir assimilé les contenus».

Jean-Christophe Goddard

Et en effet, *L'érotisme* avance en 1957, à l'inverse de ce que Foucault croit devoir retenir de l'œuvre de Bataille, une stricte identité entre le transgressif et le dialectique; dans le chapitre consacré au meurtre et au sacrifice, il écrit: «l'esprit de transgression est facile à concevoir pour celui dont la pensée est à la mesure du mouvement», c'est-à-dire «dont la pensée est dialectique, susceptible d'être développée par renversements». Le mouvement des interdits, d'abord, sépare l'homme de l'animal, c'est-à-dire du monde de l'immanence et de l'immédiateté de la vie, qui est un monde sans objets et sans sujets, réalisant entre les êtres une parfaite continuité; puis, dans le mouvement secondaire de la transgression, l'homme se rapproche de l'animal, vit dans l'animal – sous le masque de l'animal – ce qui demeure ouvert à la violence et à l'excès qui commandent le monde de la vie, c'est-à-dire de la mort et de la reproduction. Le monde humain, ainsi «formé dans la négation de l'animalité ou de la nature», écrit Bataille, «se nie lui-même» dans la transgression sacrificielle, et «dans cette seconde négation se dépasse sans toutefois revenir à ce qu'il avait d'abord nié».

En comprenant l'expérience transgressive du sacrifice comme l'expérience d'un pur et simple retour à la violence du monde sans sujets et sans objets, Foucault, puis Derrida, semblent méconnaître le sens même de l'anthropologie bataillienne. Et surtout qu'elle est une anthropologie de la *peur*. Car, insistons, sans la peur, il n'y aurait pas de sacrifice, pas de dépense destructrice du sens. Or, la peur n'est elle-même possible que parce que la transgression ne détruit pas purement et simplement ce qu'elle transgresse.

La *Théorie de la religion*, où Bataille livre les thèses qu'il donnera à lire l'année suivante dans *La part maudite*, est sans équivoque: l'apogée d'un système religieux, c'est-à-dire transgressif (puisque l'acte transgressif est l'acte religieux par excellence), n'est pas dans la consommation la plus dispendieuse de la substance vitale, dans l'excès le plus onéreux, qui signifie plutôt «l'effondrement» d'un tel système. Si le principe du sacrifice est bien, pour Bataille, la destruction, la destruction que le sacrifice veut opérer n'est toutefois pas l'anéantissement.

Le sacré est certes «le bouillonnement prodigieux de la vie» qui menace «d'opposer à l'activité productrice le mouvement contagieux d'une consommation de pure gloire». Mais l'homme, parce qu'il est homme, c'est-à-dire séparé de la vie par le travail et la conscience, a peur de l'ordre intime qu'est le sacré. Il reste tenu dans l'angoisse de la mort par l'ordre des choses. Cette angoisse, cette réserve, n'est pas annulée par la transgression: sans la peur du sans-fond, sans la peur de la mort ou, ce qui revient au même, de la vie continue, il n'y aurait pas de sacrifice. Bataille est sur ce point très explicite: «le problème incessant posé par l'impossibilité d'être humain sans être une chose et d'échapper aux limites des choses sans revenir au sommeil animal» reçoit dans la fête sacrificielle une solution «limitée».

La fête «assemble des hommes que la consommation de l'offrande contagieuse ouvre à un embrasement toutefois limité par une sagesse de sens contraire». Dans la transgression, «c'est une aspiration à la destruction qui éclate, mais c'est une sagesse conservatrice qui l'ordonne et la limite».

Jean-Christophe Goddard

En 1996, dans la conférence de New-York intitulée *Artaud le Moma*, Derrida insistera sur la nécessité de faire vivre et survivre la précipitation du coup destructeur dans l'«*action drawings*»²² d'Antonin Artaud; il reconnaîtra alors que l'annulation de tout reste qui a lieu dans la dépense pure du coup doit elle-même rester, avoir un retentissement et un contre-coup, et pour cela ne pas totalement détruire ce qu'elle détruit. Il reconnaîtra que c'est seulement à condition d'habiter la structure qu'il détruit, le musée, l'histoire de l'art, la famille chrétienne, son droit, son capital, son État, qu'il pourra la détruire en y introduisant la peur de l'intime, la peur du sacré. Par là, Derrida sera plus proche de Bataille. Plus proche de reconnaître la nature dialectique de la dépense pure du sacrifice, et la puissance émancipatrice de la peur.

²² Derrida, *Artaud le Moma*, Galilée, 2002, p. 78.